

18

¿SOBREVIVE EL VÍNCULO A LA MUERTE
DEL CÓNYUGE?

Presentación

Este trabajo se publicó, con el mismo título, en P.J. VILADRICH-J. ESCRIVÁ IVARS-J.I. BAÑARES-J. MIRAS (ed.), *El matrimonio y su expresión canónica ante el tercer milenio. X Congreso internacional de Derecho canónico*, Pamplona 2001, 805-820.

El X Congreso internacional tuvo lugar en Pamplona, entre el 14 y el 19 de septiembre de 1998, organizado por el Instituto de Ciencias para la familia, la Facultad de Derecho canónico y la Facultad de Derecho. Tuvo un largo procedimiento de preparación, con una fase preparatoria, otra de debate escrito y otra presencial. De modo que estuvimos de Congreso durante varios años.

Una de las ponencias, la de Salvatore Berlingò, me pareció muy sugerente, pero no me convenció. Afirmaba que el vínculo matrimonial sobrevivía a la muerte del cónyuge. Era una afirmación bien ensamblada con otras, y orientada a determinar la dispensa de la indisolubilidad del vínculo por excesiva onerosidad sobrevenida. Esto no sería, según Berlingò, una novedad, porque también la Iglesia habría dispensado del vínculo matrimonial a lo largo de la historia para el caso de las segundas nupcias. No me parecía cierto.

La respuesta fue un poco larga. Agradezco a los organizadores del Congreso que la aceptaran en toda su extensión, y les agradezco también que me dispensaran de algunos plazos, que incumplí. Juan Ignacio Bañares, que desde el principio se interesó por mi comunicación, leyó el trabajo y me sugirió algunas pertinentes modificaciones. A él también quiero agradecerse.

¿Sobrevive el vínculo a la muerte del cónyuge?

SUMARIO. I. La teoría de la supervivencia del vínculo. II. Anotaciones críticas a la teoría de la supervivencia del vínculo. 1. La *casta viduitas* como vocación eclesial. 2. La *casta viduitas* como ideal cristiano. 3. «Ni ellos tomarán mujer ni ellas marido». 4. La muerte del cónyuge en la configuración del pacto. 5. La muerte presunta y la muerte probada. 6. Los límites de la emotividad. a) El amor afectivo y el amor de elección; b) La onerosidad del amor conyugal; c) La tarea racional y voluntaria sobre la emoción amorosa; d) El amor conyugal como virtud; e) El relieve jurídico de los sentimientos.

Es bien conocida la aptitud de Salvatore Berlingò para presentar el resultado de su trabajo canónico con sólida fundamentación en la cultura jurídica y con notable ambientación histórica y teológica. Naturalmente, esta ponencia no es una excepción.

Entre sus sugestivas tomas de posición se encuentra la que da pie a esta respuesta. Según Berlingò, el vínculo del matrimonio cristiano sobrevive a la muerte del cónyuge. De esta postura el autor hace derivar algunas consecuencias de relieve para el sistema matrimonial canónico. El desarrollo de su argumento se encuentra en los puntos 27-32 de la ponencia.

Me voy a permitir resumir la posición del autor. Después haré las apreciaciones críticas que esa posición me merece.

I. LA TEORÍA DE LA SUPERVIVENCIA DEL VÍNCULO

Según nuestro autor, la *casta viduitas* ha sido siempre preferida a las segundas nupcias en la tradición cristiana. Esto, que es un dato inmediato de cultura religiosa, tiene su razón de ser en la profunda convicción cristiana en la vida eterna, que supone una modificación pero no

una supresión de los compromisos contraídos en el tiempo terreno. El pacto matrimonial cristiano exige (contiene en su interior) la *fides perpetuo servanda*, y no se aviene con un modelo de duración temporal, ni siquiera con el límite de la muerte física.

Pero indudablemente la Iglesia es consciente de que la muerte del cónyuge introduce un elemento del todo nuevo en la relación matrimonial. Dicha relación no puede tener entonces ni siquiera la esperanza de ser ejercida. Queda así defraudada su dimensión histórica y secular (profundamente característica del matrimonio como institución). En consecuencia, el compromiso matrimonial, que no ha perdido todavía su fuerza imperativa, se hace fuertemente gravoso para el cónyuge que sobrevive. Según la opinión de nuestro autor, este profundo carácter excepcional en que se desenvuelve el cónyuge superviviente ha inducido a la tradición eclesiástica a establecer una presunción absoluta (*iuris et de iure*) de excesiva onerosidad sobrevenida, que hace inexigible desde el punto de vista coactivo el mantenimiento de la obligación vincular, y que otorga al cónyuge vivo la facultad de desligarse de las obligaciones contraídas.

De acuerdo con el pensamiento de Berlingò, esta lógica de la excesiva onerosidad sobrevenida, con la consiguiente inexigibilidad de la relación, puede orientar el tratamiento de otros supuestos, no sólo el de las segundas nupcias. Más aún si se toma en cuenta que la actual sistemática del matrimonio exige que la relación matrimonial sea contemplada desde una perspectiva personalista de «honrar el amor» y no desde la óptica contractualista del *ius in corpus*.

Aquí parece necesario hacer mención de algunos datos sobre la concepción matrimonial básica que sostiene el autor¹. El amor matrimonial es en sustancia un fenómeno de sentimiento. Un fenómeno de sentimiento al que no se le puede negar un relieve jurídico, es decir, que puede ser probado mediante los comportamientos externos que manifiestan y actualizan ese acto de amor. Sobre ese fundamento emotivo, que envuelve e impregna la manifestación amorosa, actúa el acto de consentimiento.

El acto de amor matrimonial contendría una doble dimensión amorosa. Una primera programática, especialmente perceptible en el momento constitutivo o pacticio del matrimonio (el inicial compromiso de

1. Cfr S. BERLINGÒ, «*Chiesa domestica*» y *derecho de familia en la Iglesia* (ponencia provisional), nn. 15-16.

voluntad proyectado a la totalidad de la vida); y una segunda de realización (ejecutiva, podríamos decir), que hace actual, en el *continuum* de la vida matrimonial, el programa originario. No son dos actos, sino dos valencias o dimensiones del acto de amor.

El acto de consentimiento manifiesta de inmediato la dimensión programática, pero es también realización del amor (oblativo y emocional). La dimensión ejecutiva del amor, en el *in facto esse* de la vida conyugal, es a su vez manifiesta del momento programático y aporta la prueba de la autenticidad del programa. Lo importante, según Berlingò, es no diseñar las dos valencias como dos momentos separados. No es posible interpretar el consentimiento como un acto aislado y autosuficiente, sin relación con la vida conyugal.

«Honrar el amor» requiere, según esta concepción, estar atentos a todo el *continuum* de la vida conyugal y no sólo al momento programático originario. Significa que el compromiso de amor constitutivo que se emitió en el *in fieri* matrimonial es un compromiso que no se agota en el acto de emisión, sino que permanece activo (es un *esforzado empeño de honrar el amor*). Por lo tanto, cuando esta tarea de honrar el amor se convierte en una prestación imposible o de una extraordinaria e imprevisible onerosidad —y en consecuencia, inexigible—, sería razonable dispensar de la obligación matrimonial; por ejemplo, si la cópula no se realiza «humano modo» (c. 1061 § 1), como corresponde a un acto de amor personal, o si existe una irreductible ruptura afectiva entre los esposos.

Piensa Berlingò que el mismo derecho positivo canónico se ha sentido aludido por esta exigencia a través del instituto de la declaración de muerte presunta del cónyuge (c. 1707). En este caso se atribuye a la situación de muerte presunta los mismos efectos que a la muerte real, de modo que se puede acceder con segura conciencia al nuevo matrimonio por considerar que las prestaciones de la anterior situación matrimonial —viva o no viva el esposo— no son exigibles.

En definitiva: las hipótesis de muerte real y presunta del cónyuge, empleadas por el derecho canónico para establecer la inexigibilidad del vínculo contraído, abren la posibilidad —que desde luego debe ser cauta, caso por caso—, de que la economía de la Iglesia acepte casos extraordinarios e imprevisibles de gravosidad por razones análogas a éstas.

II. ANOTACIONES CRÍTICAS A LA TEORÍA DE LA SUPERVIVENCIA DEL VÍNCULO

Me parece difícil que la teoría de la supervivencia del vínculo pueda sostenerse con los datos que nos ofrece la Sagrada Escritura, la literatura patrística, la praxis de la Iglesia y el derecho positivo.

1. *La «casta viduitas» como vocación eclesial*

Los datos neotestamentarios no sólo abogan por la licitud de las segundas nupcias, sino también por la ruptura del vínculo conyugal con la muerte del cónyuge. A este respecto resulta paradigmático el pasaje de I Cor. 7, 39: «La mujer está ligada a su marido mientras él viva; pero una vez muerto el marido queda libre para casarse con quien quiera, aunque en el Señor». Parece una prueba definitiva, como digo, no de la dispensa de un vínculo existente pero excesivamente oneroso, sino precisamente de la disolución del vínculo. La correlación «ligada» (vinculada) / «libre» (desvinculada) es contundente a estos efectos.

Conviene presentar también otro texto paulino, aunque no tenga desde luego la misma capacidad de prueba. «Así, la mujer casada está ligada por la ley a su marido mientras éste vive; pero, una vez muerto el marido, queda emancipada de la ley del marido. Por eso, mientras vive el marido, será llamada adúltera si se une a otro hombre; pero si muere el marido, queda emancipada de la ley, de forma que no es adúltera si se casa con otro» (Rom. 7, 2-3). El texto es también de expresión nítida, pero no se emite en un contexto parenético de exhortación moral o doctrinal, sino que es un ejemplo, tomado de la vida civil, que introduce el apóstol con propósito diverso, en un discurso sobre la ley y la gracia.

El estado neotestamentario de viudedad, como es bien sabido, abarcaba una doble categoría de mujeres: las que decidían mantener el estado de viudedad por causa del reino de los cielos y del servicio a los hermanos (viudas «que verdaderamente lo son», inscritas «en el catálogo de las viudas»²); y aquellas otras cuya viudedad era un simple dato de hecho, sin propósito explícito de mantenerla y sin que la Iglesia acogiese formalmente su estado. Las viudas *inscritas*, generalmente en situación de auténtica indigencia, eran mantenidas por la Iglesia.

2. I Tim. 5, 3 y 9.

Con toda probabilidad, la función eclesial de las viudas inscritas en el elenco de las viudas no era simplemente honrar el amor matrimonial, es decir, dar un testimonio más o menos institucional de la *fides perpetuo servanda* que merecía el vínculo del matrimonio aunque el cónyuge hubiese muerto. Tenían una misión de servicio a los fieles, y necesitaban precisamente por ello una cierta institución por parte de la Iglesia, que estaba profundamente interesada en garantizar la verdad y la dignidad de su oficio. Todo ello explica las condiciones de idoneidad que se les imponían: «no tenga menos de sesenta años, haya estado casada una sola vez, y tenga el testimonio de sus buenas obras: haber educado bien a sus hijos, practicado la hospitalidad, lavado los pies de los santos, socorrido a los atribulados, y haberse ejercitado en toda clase de buenas obras»³.

Es muy difícil pensar que el horizonte de Pablo sea la permanencia del vínculo si aconseja directamente y con apremio el nuevo matrimonio para determinados casos en los que las condiciones objetivas de las mujeres viudas no aconsejan su inscripción en el elenco. «Descarta, en cambio, a las viudas jóvenes (...). Quiero, pues, que las jóvenes se casen, que tengan hijos y que gobiernen la propia casa y no den al adversario ningún motivo de hablar mal»⁴.

Conforme con estos datos parece claro que la *casta viduitas* hay que entenderla en el orden de los ideales cristianos libremente elegidos y no en el orden de las exigencias vinculares del matrimonio. Por eso, cuando en el lenguaje paulino una viuda se encuentra ligada por un compromiso («quieren casarse e incurrir así en condenación por haber faltado a su compromiso anterior»⁵), no hay que entender que el apóstol se refiere al compromiso matrimonial, sino al compromiso que les une a Cristo y a la Iglesia como viudas inscritas en el «ordo viduarum» («viduas eclesiásticas vel continentiam professas»⁶). Se trata desde luego de un homenaje al amor, pero no sólo ni principalmente al amor matrimonial (que toda viuda es muy libre de honrar), sino al amor de Cristo y de los hermanos, de acuerdo con una específica opción de entrega libremente asumida y acogida por la Iglesia.

3. I Tim. 5, 9-10.

4. I Tim. 5, 11 y 14.

5. I Tim., 5, 12.

6. Cfr F.X. FUNK (ed.), *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, I, Padebornae 1905 (ed. anast. Torino 1964), 184, *in nota*.

2. La «casta viduitas» como ideal cristiano

La impresión que ofrece el conjunto de la doctrina patristica, en continuidad con los datos neotestamentarios, no parece admitir dudas. Resulta claro que las segundas y sucesivas nupcias no fueron miradas como un ideal, pero es igualmente cierto que los escritores cristianos de los primeros siglos aceptaron con casi plena unanimidad la solución paulina que hemos presentado⁷.

Pero es cierto que en algunos textos orientales de la más venerable antigüedad hay expresiones e imágenes que, tomadas en su literalidad, son difíciles de compaginar con la doctrina de la ruptura del vínculo con la muerte⁸. En este sentido, Atenágoras califica al segundo matrimonio como un adulterio decente⁹. Gregorio de Nacianzo habla de él como de una «concesión» de la Iglesia para los imperfectos, que si se miran las cosas con sentido cristiano (una sola carne, un solo Cristo) debería ser rechazada¹⁰. Juan Crisóstomo considera el segundo y suce-

7. Las referencias textuales para conocer la opinión de Hermas, Clemente de Alejandría, Cirilo de Jerusalén, Basilio, Epifanio, Juan Crisóstomo, Ambrosio y Agustín, entre otros, puede encontrarse en A. MIRALLES, *Il matrimonio. Teologia e vita*, Milano 1996, 206-212. Más ampliamente en B. GRILLET, *Introduction. III. Viduité et secondes nocces dans l'antiquité et dans les premiers siècles de l'Église*, en *Jean Chrysostome. A une jeune veuve. Sur le mariage unique*, «Sources Chrétiennes» 138 (Paris 1968) 21-52; P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, vol. 2, Torino 1988, 157-183. Un breve resumen de la cuestión histórica se encuentra en F.X. FUNK (ed.), *Didascalía et Constitutiones apostolorum*, cit., 184-185, *in nota*.

8. Nos referimos a los testimonios ortodoxos, no a los que fueron contrarios a la posición de la Iglesia. Tertuliano, como es sabido, consideraba que la «poligamia sucesiva» estaba tan en contraste con el mandamiento del Señor como la poligamia simultánea. Montanistas y novacianos fueron polémicos detractores de la legitimidad de las segundas nupcias.

9. Cfr ATENÁGORAS, *Legación en favor de los cristianos*, cap. 33, 4-6, en B. POUDERON (ed.), *Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts*, «Sources Chrétiennes» 379 (Paris 1992) 198-199. Para el pasaje de Atenágoras el juicio no es seguro. Podría referirse al matrimonio de quien había repudiado a su mujer, que después murió. Tal es la opinión de H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, Paris 1971, 56-60 (cit. por A. MIRALLES, *Il matrimonio*, cit., 208, [nt 29]). El modelo que presenta Atenágoras es la unicidad de la primera pareja humana creada por Dios. Que tenía en su mente la unicidad sincrónica (no puede haber simultáneamente más que un esposo y una esposa) es indudable; que su intención fuera también afirmar la unicidad diacrónica es posible.

10. La posición de Gregorio es indiscutible: «A mí me parece que lo que se dice en este pasaje [Ef. 5, 32] desapruueba las segundas nupcias. Si hay dos Cristos, también hay dos maridos y dos mujeres; pero si no hay más que un Cristo, una sola cabeza de la Iglesia y una sola carne ¡que sean rechazadas las segundas nupcias!» (GREGORIO NACIANCENO, *Discurso 37*, 8, en C. MORESCHINI-P. GALLAY (eds.), *Grégoire de Nazianze. Discours 32-37*, «Sources Chrétiennes» 318 [Paris 1985] 286-287).

sivos matrimonios como una traición al compromiso total de cuerpo, alma y afecto que exige la unión matrimonial¹¹.

Estos Padres estimaban que la Iglesia, por razón de la debilidad humana, dispensaba de las exigencias de la ley matrimonial y permitía el segundo matrimonio como un mal menor. Es un planteamiento muy semejante al que presenta Berlingò. Me gustaría sin embargo hacer algunas matizaciones para comprender mejor su punto de vista.

Ninguno de ellos hace una explícita defensa de la permanencia del vínculo tras la muerte del cónyuge. Lo que se defiende es la dignidad del matrimonio único y las razones de inconveniencia teológica (y práctica¹²) que presenta la digamia. Son opiniones que reflejan una profunda sensibilidad por el ideal moral, y una fuerte repugnancia por la mediocridad, en contextos parenéticos y exhortativos. Por eso, incluso en los casos en que las formas de expresión son inequívocamente contrarias a la digamia, con argumentos de peso teológico, no es necesario leer esas palabras como si pretendiesen directamente afirmar la pervivencia del primer vínculo, sino con el propósito de disuadir a los fieles de que contrajeran el segundo.

El mismo concepto de dispensa, concesión o permiso debe ser correctamente entendido. Si se interpreta en el sentido fuerte (dispensa del vínculo), deberíamos leer esos textos en el sentido que propone Berlingò. Pero a mi juicio no es preciso entenderlo así. La dispensa o el permiso no tiene como objeto el vínculo del matrimonio, sino la virtud de la continencia o un comportamiento que no es plenamente adecuado con el signo matrimonial. Lo que se permite es la conducta imperfecta (por

11. Cfr JUAN CRISÓSTOMO, *Sobre la unicidad del matrimonio*, cap. 2, en B. GRILLET (ed.), *A une jeune veuve. Sur le mariage unique*, cit., 166-173. Especialmente acorde con el pensamiento de Berlingò el siguiente texto del Crisóstomo sobre la viuda casta y la viuda que vuelve a casarse: «[la primera] está unida a su marido como si fuera realmente su propia carne y no ha olvidado la cabeza que se le dio de una vez por todas; la otra mujer no ha considerado ni a su primer marido ni a su segundo como a su propia carne: el primero es desposeído por el segundo, que a su vez es desposeído por el primero; ella no ha sabido guardar de su primer marido un recuerdo fiel al unirse a otro después de él; por lo que respecta al segundo, no le verá con la ternura que conviene, porque dedica al que ha muerto una parte de su pensamiento. ¿La consecuencia? Que los dos, el primero y el segundo, ven frustrada la estima y el cariño que una esposa debe a su marido» (*ibid.*, 170-171).

12. Muy significativos los tintes negativos y realistas con que Juan Crisóstomo describe las consecuencias de las segundas nupcias, en *Sobre la unicidad del matrimonio*, cap. 2, en B. GRILLET (ed.), *A une jeune veuve. Sur le mariage unique*, cit., 171-173; y ya antes en *Sobre la virginidad*, cap. 37, en H. MUSURILLO-B. GRILLET [eds.], *Jean Chrisostome. La virginité*, «Sources Chrétiennes» 125 (Paris 1966) 218-225.

ejemplo, una continencia que no sabe o no es capaz de ser plena) más que la relajación excepcional de un hipotético vínculo que perviva¹³.

No hay que olvidar, además, que lo que suscita muy especialmente la fuerte toma de posición de los Padres griegos son los episodios de trigamia y tetragamia¹⁴. Las terceras y sucesivas nupcias fueron considerada en Oriente durante siglos una auténtica indecencia¹⁵. En buena medida, la argumentación contra la digamia se elaboró contando con esta base práctica, es decir, como un grito de alerta que supusiese un freno a lo que se consideraba una actitud desvergonzada. Pero es precisamente esa condena escalonada, más grave cuanto más repetidas son las nupcias, lo que indica la naturaleza del problema, que está en el orden del comportamiento moral y no en el orden de los efectos vinculares. Si se hubiese pretendido estimar la validez del vínculo matrimonial, el cuarto matrimonio sería tan inválido como el segundo, pero no más. Precisamente porque lo que se valora prioritariamente es la conducta moral existe una graduatoria de indignidad: «las segundas [nupcias] son la indulgencia; las terceras, una iniquidad; y lo que sobrepasa ese número es una conducta de puercos»¹⁶. Estas palabras indican bien a las claras la perspectiva ético-espiritual de la condena¹⁷. No es la continuidad del vínculo lo que está en juego. Se trata principalmente de una

13. En opinión de Orígenes, por ejemplo, estamos ante una conducta que, si es verdad que no merece el fuego eterno, tampoco es propia de la asamblea de los perfectos, de los que heredarán el Reino de Dios. Cfr ORÍGENES, *Homilías sobre S. Lucas*, 17, 10, en H. CROUZEL-F. FOURNIER-P. PÉRICHON [eds.], *Origène. Homélie sur S. Luc.*, «Sources Chrétiennes» 87 (Paris 1962) 260-263.

14. Episodios que sólo más tarde tendrán una importancia pública decisiva, con el cuarto matrimonio del emperador León el Sabio (siglo IX), pero que ya por entonces no eran infrecuentes: «Pero ahora hay en la Iglesia personas que se casan dos, tres y hasta cuatro veces, por no decir más» (ORÍGENES, *Homilías sobre S. Lucas*, 17, 10, en H. CROUZEL-F. FOURNIER-P. PÉRICHON [eds.], *Origène*, cit., 260-261).

15. Los testimonios del rechazo oriental al tercer y ulterior matrimonio son abundantes durante los primeros siglos. Ya en *Didascalia apostolorum*, III, 2, 2 se lee: «quae semel nupsit, iuxta legem etiam secundo nubere, eam autem, quae ultra progreditur, esse meretricem» (F.X. FUNK [ed.], *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, cit., 184). Cfr también los importantes cánones basilianos: BASILIO DE CESAREA, *Primera carta sobre los cánones*, can. 4, 50 y 80, en *Discipline générale antique (IV-IX s.)*, t. II: *Les canons des Pères Grecs*, P.-P. JOANNOU [ed.], «Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti» Series 1, Fasc. 9, Grottaferrata (Roma) 1963, 101-102, 139 y 154.

16. GREGORIO NACIANCENO, *Discurso 37*, 8, en C. MORESCHINI-P. GALLAY (eds.), *Grégoire de Nazianze*, cit., 286-287.

17. Este punto viene refrendado por la firme posición de las Iglesias orientales en la condena moral de la trigamia y la tetragamia y, en cambio, por su vacilante postura en lo que respecta a los efectos de nulidad del tercer y cuarto matrimonio. Cfr J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Église*, Paris 1933, 447-450.

transgresión de los ideales cristianos y de la condena de un comportamiento de excesivo apego a la mundanidad.

Por lo tanto, es necesario distinguir con rigor estos dos aspectos: el ideal cristiano y la eficacia vincular. De este modo se entenderán mejor los juicios recelosos y las calificaciones negativas que merecen para algunos —y no sólo para los representantes más acreditados de la antidi-gamia— los matrimonios sucesivos. Una prueba, y bien gráfica, de esta doble dimensión (espiritual y vincular) con que puede ser considerada la digamia es que los mismos documentos que muestran recelo ante el segundo matrimonio condenan a quienes no aceptan su licitud. El Concilio de Nicea, por ejemplo, que exige penitencia para los dígamos¹⁸, exige por su parte a los herejes novacianos que acepten la legitimidad de las segundas nupcias¹⁹.

Una última matización, que permite comprender mejor el pensamiento de estos Padres. Sus sospechas hacia la digamia provienen en buena medida de un ascetismo combativo que les lleva con alguna frecuencia a una interpretación estrecha y reducida de los textos de la Escritura en estas materias, sobre todo algunos textos paulinos (que ellos aceptan, claro está). Los matices que intencionalmente introducen en la interpretación manifiestan que su conciencia rigorista les aparta de la plenitud del texto sagrado. Se podrían poner abundantes ejemplos. Pablo dice: «mi deseo sería que todos los hombres fueran como yo»; pero Juan Crisóstomo traduce esta expresión de deseo (θέλω) por una exhortación imperativa (βούλομαι) para un cristiano digno de ese nombre²⁰. Cristo dice a la samaritana: «has tenido cinco maridos, y el que ahora tienes no es tu marido»; Basilio²¹ explica que la razón por la que no lo era había que buscarla precisamente en que pretendió casarse seis

18. Cfr canon 8, en J. ALBERIGO et al [ed.], *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, 9-10: el texto no es claro y podría interpretarse que la penitencia se imponía no a los dígamos, sino sólo a los *lapsi*, con los que tampoco querían comunicar los novacianos. Con más claridad se impone una ligera penitencia a los dígamos en el c. 1 del concilio de Neocesarea y en el c. 7 del de Laodicea.

19. Cfr H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitiionum et declarationum*, Bologna 1996, n. 127.

20. Cfr *Sobre la unicidad del matrimonio*, cap. 3, en B. GRILLET (ed.), *A une jeune veuve. Sur le mariage unique*, cit., 174-175. La explicación pormenorizada en B. GRILLET, *Introduction. IV. Viduité et secondes nocces dans l'oeuvre de Jean Chrysostome.*, cit., 59-60 [nt 4].

21. «Es san Basilio quien formula el juicio menos favorable con respecto al nuevo matrimonio de las viudas; da la impresión de que es un tema que le interesa vivamente, porque vuelve a él una y otra vez, hablando largamente de las “penitencias” que se imponen a los polígamos, y él es sin duda responsable de la reputación de rigor que se imputa a la Iglesia de Oriente» (B. GRILLET, *Introduction. III. Viduité et secondes nocces*, cit., 48).

veces²². Pablo propone una doctrina de gran moderación sobre la virginidad, el matrimonio y la viudedad; pero Juan Crisóstomo ve en ello la presión de un ambiente en el que no se entendía la castidad cristiana —una edad imperfecta del mundo—, situación superada en tiempos del santo obispo, cuando la evolución de la conciencia moral permitiría ya predicar una doctrina más exigente²³.

Lo cierto es que estos pequeños matices (siempre legítimos y ocasionalmente certeros) producen la impresión, mirados en conjunto, de que modifican la perspectiva paulina. Primeras y segundas nupcias eran para Pablo un bien menor (comparados con la virginidad y la viudez); para los Padres capadocios y algunos sectores de la doctrina de oriente terminaron siendo males menores y necesarios que se toleraban (como remedio de la concupiscencia y freno a la fornicación)²⁴. A fuerza de poner un filtro ascético y monacal muy riguroso, la doctrina paulina resulta, a los ojos de un lector imparcial, un tanto desacreditada.

Hasta aquí la posición de los Padres cuya doctrina puede suscitar dudas doctrinales acerca del carácter *ordinario* de la digamia. Nunca se opusieron a la licitud de las segundas nupcias, pero las consideraron un remedio excepcional, poco en sintonía con el espíritu cristiano. Debe quedar claro que la posición de estos Padres no tiene nada que ver con la postura herética de los novacianos y montanistas, para los que el segundo matrimonio era tenido por francamente poligámico y adúltero, y no aceptaban la vigencia del texto paulino. Dicho con otras palabras, la *una caro* del Génesis lleva a muchos a fundar una tesis de recelo ante los matrimonios sucesivos; esa tesis «cuando es sostenida con intransigencia por los montanistas (fin del segundo siglo), por los novacianos (siglo tercero), por Tertuliano, es herética, pero, para la mayor parte de los Padres, esta referencia al principio de la indisolubilidad expresa sobre todo una convicción íntima, inspirada en el deseo de una mayor perfección»²⁵.

22. Cfr BASILIO DE CESAREA, *Primera carta sobre los cánones*, can. 4, en *Discipline générale antique (IV-IX s.)*, t. II: *Les canons des Pères Grecs*, P.-P. JOANNOU [ed.], cit., 102.

23. Esta es la opinión de Grillet (cfr B. GRILLET, *Introduction générale. VI. La doctrine*, en H. MUSURILLO-B. GRILLET [eds.], *Jean Chrisostome. La virginité*, cit., 43-44). Se podría matizar bastante esta opinión, porque Juan Crisóstomo (aunque destaca vivamente la condición imperfecta de las primeras comunidades cristianas) no parece superar la interpretación que el mismo Pablo concede a sus palabras (cfr *Sobre la virginidad*, espec. cap. 49, 83 y 84, en H. MUSURILLO-B. GRILLET [eds.], *Jean Chrisostome. La virginité*, cit., 274-285, 386-395).

24. Cfr B. GRILLET, *Introduction. III. Viduité et secondes nocces*, cit., 49-50.

25. *Ibid.*, 43.

Pero el resto de los Padres, también en oriente, no tuvieron posiciones tan extremas como las que hemos señalado. «Se suele subrayar el rigor de los padres orientales con respecto a las segundas nupcias; en realidad no se opusieron a su legitimidad, y si algunos de ellos plantearon las más expresas reservas sobre la trigamia y la tetragamia, su sospecha acerca de la digamia, salvo raras excepciones, parece haber sido cuestión de temperamento, de espiritualidad personal, mucho más que de doctrina»²⁶.

La polémica en torno a la licitud de las terceras y sucesivas nupcias es sobre todo una polémica oriental. En occidente no fue una cuestión disputada; y si la polémica se produjo más adelante fue precisamente en controversia con la doctrina oriental acerca de la trigamia y tetragamia²⁷. Se puede decir que en occidente el asunto quedó cerrado con la precisa y autorizada opinión de Agustín de Hipona: «Los hombres suelen preguntar por las terceras y cuartas nupcias y aun por otras ulteriores. Responderé brevemente que no me atrevo a condenar cualesquiera nupcias, ni tampoco a suprimir la vergüenza del número»²⁸. A lo largo de un breve capítulo del *De bono viduitatis* alega con su característica agudeza y sinceridad todos los argumentos que sirven para explicar que no se puede poner un límite de carácter doctrinal a la licitud de las nupcias. Es el pudor natural el que lo establece.

3. «Ni ellos tomarán mujer ni ellas marido»

Debemos considerar también la respuesta de Jesús a la pregunta de algunos saduceos, sobre la resurrección de los muertos. La mujer que ha pertenecido sucesivamente a los siete hermanos, ¿de quién será mujer cuando los muertos resuciten?²⁹. Recordamos también la respuesta; «estáis en un error, por no entender las Escrituras ni el poder de Dios.

26. *Ibid.*, 42

27. «Quia vero secundum apostolum, mulier mortuo viro ab ipsius est lege soluta, ut nubendi cui vult in Domino liberam habeat facultatem, secundas, et tertias, ac ultiores etiam nuptias Graeci non reprehendant aliquatenus, nec condemnent, sed potius illas approbent inter personas, quae alias licite ad invicem matrimonio iungi possunt» (INOCENCIO IV, Ep. *Sub catholicae professione* (6.III.1254), en H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, n. 837). En el mismo sentido las tomas de posición de los concilios de Lyon II y de Florencia (H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, nn. 860 y 1353).

28. AGUSTÍN DE HIPONA, *De bono viduitatis*, cap. 12, en *Obras de San Agustín*, ed. bilingüe, t. XII, Madrid 1954, 253 (trad. L. Cilleruelo).

29. Cfr Mt 22, 23-28; Mc 12, 18-23; Lc 20, 27-33.

Pues en la resurrección, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo»³⁰.

No parece que del texto pueda extraerse una proclamación directa de Jesús en torno a la disolución del matrimonio por muerte del cónyuge ni tampoco de la licitud de las segundas nupcias. La orientación directa de la doctrina de Cristo es, en este pasaje, afirmar la existencia de la resurrección y las condiciones de la humanidad gloriosa. Pero indirectamente es claro que su mensaje nos da también luz acerca de la relación matrimonial. En cualquier caso, se trata de unas palabras «que tienen un significado clave para la teología del cuerpo»³¹.

Los interlocutores de Cristo consideraban que entre el matrimonio de la historia y el matrimonio del más allá debería existir una perfecta continuidad de efectos. La mujer, tras la resurrección, se debía a todos los maridos. Lo que había sido una multiplicidad diacrónica de afectos maritales se convertía, por fuerza de la resurrección, en una multiplicidad sincrónica: debía entregarse a todos a la vez. Y eso era absurdo y contradictorio.

Llama la atención que Jesús no rehúse el caso planteado, que era tendencioso e inverosímil. Acepta el caso, irresoluble desde la perspectiva de la conyugalidad, y para darle solución se remite a las condiciones de la gloria. Es indudable que la respuesta de Jesús alcanza a todos los matrimonios, es decir, no viene a desacreditar solamente un hipotético matrimonio futuro contraído tras la resurrección. «Ni ellos tomarán mujer ni ellas marido» quiere decir que en la humanidad glorificada habrá desaparecido la conyugalidad y los fines propios de la institución matrimonial. Y con ello, los vínculos matrimoniales tal y como se entienden en el mundo. El amor de los esposos no será un amor *conyugal*, sino de naturaleza diversa. «Como se deduce de estas palabras, el *matrimonio*, esa unión en la que, según dice el libro del Génesis, “el hombre (...) se unirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne” (2, 24) —unión propia del hombre desde el “principio”— pertenece *exclusivamente* a “este siglo”. El matrimonio y la procreación no constituyen el futuro escatológico del hombre. En la resurrección pierden, por decirlo así, su razón de ser»³².

Las palabras de Cristo vienen a ser éstas: estáis muy equivocados si pensáis que alguno de los siete maridos puede considerar *suya* a la es-

30. Mt. 22, 29-30; cfr Mc 12, 24-25; Lc 20, 34-36.

31. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 2.XII.81

32. *Ibid.*

posa después de la resurrección. Precisamente porque la conyugalidad habrá desaparecido, se habrá disuelto también el título de deuda en virtud del cual se debían el uno al otro y en razón del cual estaban vinculados. El vínculo matrimonial no tiene dimensión escatológica. Está inmerso en la historia y sólo puede ser exigible en la perspectiva del amor *in terris*.

4. La muerte del cónyuge en la configuración del pacto

Si queremos ser fieles a los datos que nos ofrecen las fuentes de la revelación y la praxis cristiana no hay más remedio, a mi juicio, que aceptar que el vínculo acaba con la muerte del cónyuge. Dicho de otra manera, la indicación normativa del c. 1141 («el matrimonio rato y consumado no puede ser disuelto por ningún poder humano ni por ninguna causa, fuera de la muerte») contiene un único dato de derecho divino que, a efectos de formulación, puede a su vez desgajarse en dos: que el matrimonio es indisoluble y que lo es *hasta la muerte del cónyuge*.

Según Berlingò, el esquema en el que ha terminado entendiéndose este dato tradicional ha sido el de la *sublatio termini*. Si no entiendo mal, esta solución consistiría en asimilar el matrimonio a un negocio jurídico cuya extinción depende del cumplimiento de una condición futura, pero cierta, puesta por las partes (o por el mismo derecho). En nuestro caso, el término sería la muerte de uno de los cónyuges. Berlingò, como es lógico, rechaza de plano este criterio, que resulta fuertemente inadecuado para comprender el matrimonio cristiano.

Pero es muy dudoso que la muerte del cónyuge, con la simultánea disolución del vínculo, se haya concebido en la cultura matrimonial católica según este modelo. Me parece que la muerte del cónyuge no se ha entendido nunca como una cláusula del negocio (ni legal ni potestativa), por mucho que pueda tener efectos extintivos análogos. Se ha entendido más bien como un elemento objetivo de la institución y del pacto. No se ha puesto nunca como una condición que modaliza el pacto o se añade a él, sino que ha quedado absorbida en la objetividad del mismo pacto de amor.

Es muy significativo que la frase «hasta que la muerte nos separe» haya querido precisamente expresar un énfasis de compromiso («sólo la muerte, de la que no soy dueño, podrá separarme de ti»), y no un límite reductivo («hasta la muerte, pero no más allá»). La historicidad (con la aceptación tácita de la muerte) no es un término añadido inten-

cionalmente al pacto de amor, sino un elemento natural inscrito en el pacto mismo.

La temporalidad del vínculo matrimonial ha pertenecido siempre al marco objetivo del matrimonio y no ha dependido del acto de voluntad que pone la condición o el término. El vínculo se disuelve porque desaparece la fuerza vincular de la conyugalidad, que no puede instaurarse fuera del ámbito de la historia.

5. *La muerte presunta y la muerte probada*

En opinión de Salvatore Berlingò, el régimen jurídico del proceso sobre la muerte presunta del cónyuge manifiesta un paralelismo indiscutible con el estado de cosas propio de la muerte efectiva. En ambos casos (muerte efectiva o separación con presunción de muerte) nos encontraríamos ante un supuesto fáctico que hace inexigible el vínculo. En realidad —viene a decir Berlingò— resulta hasta cierto punto accidental que el cónyuge haya fallecido. Lo verdaderamente significativo sería el estado de separación indefinido e irracional, suficiente para la excesiva onerosidad o el grave incómodo que ello comporta para el cónyuge vivo. Así como en la muerte certificada la autoridad eclesiástica otorgaría *ipso iure* una dispensa del vínculo, en el caso de la muerte presunta lo haría a través de un proceso judicial. Pero la sustancia sería la misma: una intervención de la autoridad de la Iglesia para disolver un vínculo cuya existencia es indudable pero cuya efectividad es imposible. Se trataría de un amor sin posibilidad de ejercicio en la historia.

Parece difícil que se pueda alegar, con fundamento en el derecho positivo y en la praxis eclesiástica y procesal, que la declaración de muerte presunta tenga sentido en clave de dispensa del vínculo por excesiva onerosidad.

Para el derecho, la llamada muerte presunta no es distinta de la muerte que puede probarse por documento auténtico; es decir, remite en ambos casos a la misma realidad: la muerte física del esposo. En un caso dicha muerte se prueba por documento auténtico (c. 1707 § 1); en el otro debe probarse por testificación, por fama o por indicios (c. 1707 § 2). Pero en ambos casos se pretende obtener la certeza de la muerte, al menos una certeza moral (c. 1707 § 2). De tal modo que no podría darse la declaración de muerte presunta si existiera un resquicio moralmente creíble de la vida del cónyuge.

Así pues, muerte presunta no es muerte dudosa ni duda de la muerte, sino certeza moral de la muerte. Por otra parte no conviene olvidar que es precisamente en el campo de la certeza moral donde actúan habitualmente los jueces, y que ése es el clima propio en que se declaran todas las nulidades matrimoniales, que ofrecen con frecuencia dificultades de discernimiento considerablemente más acusadas que la prueba de hechos externos. No estaríamos por lo tanto en régimen excepcional o anómalo sino ordinario y regular.

Además —y esto sólo ya invalidaría el uso de la institución de muerte presunta como remedio de la excesiva onerosidad— la presunción de muerte es una presunción *iuris tantum*. Un matrimonio contraído tras el proceso de muerte presunta sería declarado nulo si se obtuviese noticia cierta de que el primer cónyuge vive.

6. *Los límites de la emotividad*

La cuidadosa y articulada posición de Salvatore Berlingò produce en el lector una cierta sorpresa, porque un argumento nacido para defender la perpetuidad del vínculo (y muy crítico con todo lo que induce a considerarlo precario y temporal) se convierte, a través de un inteligente discurso, en un remedio para favorecer la disolución.

Lo cierto es que el tema de la supervivencia del vínculo matrimonial ocupa el lugar de una pieza dentro de un sistema. Serviría para conferir coherencia y capacidad persuasiva a un determinado concepto de matrimonio. La supervivencia del vínculo —y el sucesivo matrimonio de las viudas— probaría que la tradición cristiana ha conocido casos de excesiva onerosidad sobrevenida, y que ha respondido a ellos con la relajación del vínculo matrimonial. Parece necesario por tanto discutir, aunque sea brevemente, la posición básica que sobre el matrimonio presenta el autor.

Aquello que resulta más provocativo del esquema intelectual de Berlingò es que considera el amor matrimonial como un hecho de sentimiento. Un hecho de sentimiento *al que se dedica honor*, es decir, que da lugar a manifestaciones empíricas de afecto, y que en consecuencia resulta apto para ser valorado por el derecho. Sólo un amor afectivo (emotivo), que embarga por completo al esposo y lo impulsa naturalmente a la entrega plena, sería idóneo para estar en el origen de un pacto tan gravoso como el pacto matrimonial. Sólo un amor emotivo sería capaz de capturar por entero una vida y ponerla al servicio del programa propio de la alianza matrimonial.

En función de la dimensión *realizativa* (y no sólo programática) propia del amor, el acto de amor causante del vínculo recibiría su verificación en la vida matrimonial. De este modo, un amor que no pudiera honrarse, o que no se honrase de hecho en el *continuum* de la vida de los esposos, demostraría su inconsistencia originaria para fundar el matrimonio. O dicho de otra manera, un amor que fuera un *programa de amor* pero no un *ejercicio de amor*, no sería el verdadero amor matrimonial.

Esta posición merece un cuidadoso análisis, porque afecta a los elementos más básicos de la concepción matrimonial canónica.

a) *El amor afectivo y el amor de elección*

Resulta difícil, a nuestro juicio, que se pueda considerar el amor matrimonial como un fenómeno de sentimiento o como un hecho emocional. La palabra amor puede emplearse al menos en dos sentidos. En primer lugar, para describir el impulso de la sensibilidad hacia su bien propio. Eso se encuadra en el orden de los afectos, y constituye el sentimiento, la emoción o la pasión amorosa. En segundo lugar puede emplearse para manifestar la elección del bien hacia el que orienta el entendimiento. En ese caso estamos refiriéndonos a un acto de voluntad que constituye el amor de dilección.

Entre una noción y otra no hay contradicción ninguna. Es más, el ideal antropológico pide que exista continuidad. Hay que guardarse de establecer una brecha entre los sentimientos y el elemento voluntario de la conducta. «La perfección moral consiste en que el hombre no sea movido al bien sólo por su voluntad, sino también por su apetito sensible»³³. Dicho con otras palabras, aquello que el hombre debe lograr en sus elecciones libres es que le atraiga y le apetezca el bien.

Sin embargo, antes aún que este criterio ético de la continuidad entre lo afectivo y lo volitivo, hay otro que afirma la prevalencia del amor voluntario, y la radical pasividad antropológica de los sentimientos (que son *pasiones*). El espíritu humano (la inteligencia y la voluntad libres) es el sujeto activo de los sentimientos, el único que puede emplearlos, dirigirlos, rehusarlos, o rendirse a ellos. Bien podríamos decir que las pasiones, según esta perspectiva, tienen una función instrumental en el organismo psicológico.

33. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1770.

La tradición canónica y teológica acerca del matrimonio (que como es natural ha conocido esta doble versión del amor) no ha tenido ninguna duda de que es el amor voluntario el que funda el matrimonio. El sentimiento —que acompaña, estimula, y no pocas veces motiva el amor matrimonial— no tiene razón de causa ni de fundamento. Siguiendo esa tradición, no puede hablarse del amor matrimonial como de un fenómeno de sentimiento.

b) *La onerosidad del amor conyugal*

Decir que los sentimientos están en el orden de lo instrumental significa que las pulsiones de la emotividad necesariamente deben ser dirigidas por el entendimiento y asumidas por la voluntad para que pueda hablarse de un acto propio de la persona. Por eso, pretender que el vínculo matrimonial, por ser oneroso y perpetuo, no pueda ser dejado en manos de un acto de voluntad (porque es un acto aislado) pero sí en manos de un sentimiento (porque es un hecho profundo) es algo fuertemente paradójico. Los sentimientos, aunque sean profundos e íntimos, no garantizan la estabilidad del amor y dependen de un modo muy relativo de los resortes más propios de la personalidad.

El *hecho* de sentimiento tiene precisamente el valor y los límites de todo hecho. Los sentimientos son mudos con respecto al futuro. No se puede decir: mañana sentiré lo mismo que hoy. Ni es posible tampoco atribuir una responsabilidad moral a la emoción (está completamente fuera de lugar comprometerse a sentir mañana lo mismo que ayer). Es el acto voluntario quien crea en la persona un compromiso de futuro y sólo en ese acto se puede fundar la *proyectividad* del amor (*totius vitae*).

La emoción amorosa no es, a mi juicio, medio idóneo para aceptar la gravosidad y perpetuidad del amor matrimonial. El sentimiento de amor es estímulo, y puede ser también motivo, de la entrega matrimonial; pero el afecto amoroso no puede hacerse responsable del compromiso. El responsable de la entrega, quien acepta y responde de la perpetuidad del vínculo y de todas sus gravosas (y felices) consecuencias, es la persona del cónyuge con un acto de amor plenamente voluntario, capaz de comprometer su vida.

c) *La tarea racional y voluntaria sobre la emoción amorosa*

A pesar de todo lo dicho, Salvatore Berlingò no niega la intervención intelectual y voluntaria en el acto de amor. Dicha intervención, sin

embargo, debe hacerse compatible con la naturaleza básica que para el autor tiene el amor matrimonial como fenómeno de sentimiento. En la «*complessa fattispecie satisfattoria delle esigenze d'amore*»³⁴, el acto de voluntad tendría como misión capturar y hacer suya la base emotiva sobre la que se asienta el comportamiento amoroso.

Pero el acto de voluntad, así configurado, da la impresión de que queda a merced de la emoción que se asume. A mi parecer, los actos de entendimiento y de voluntad no son espectadores neutros de las emociones hasta que llega el momento *in fieri* del matrimonio. Ni puede concebirse el acto de voluntad como un mecanismo que engloba, dejándola íntegra, la base emotiva del comportamiento. La voluntad no está llamada simplemente a hacer suyo, de modo formal, un contenido ajeno, sino a trabajar sobre la base emotiva. Son la inteligencia y la voluntad las que desde el primer momento guían el camino del amor: disciernen los sentimientos, los moldean, los purifican y los acogen (o no).

En el itinerario amoroso hay muchos actos de voluntad antes de llegar al *sí quiero* del *in fieri*. Este último es un acto pleno, pero no un acto aislado. Antes han existido muchos otros que se inscriben en la línea de ese mismo acto. Por lo tanto, el acto de consentimiento no captura una base emotiva químicamente pura; más bien acoge y compendia un itinerario personal jalonado de orientaciones racionales y elecciones de amor.

d) *El amor conyugal como virtud*

La congruencia de la voluntad con las emociones se encuentra en el territorio del deber ser y constituye por tanto un alto ideal humano. Hasta llegar a una profunda madurez afectiva es preciso —me parece innecesario decirlo— el esfuerzo de la virtud. Un amor congruente, en el que existe un hábito de sintonía entre la inclinación del sentimiento y la elección de la voluntad, es la consecuencia del comportamiento virtuoso. Son precisamente las virtudes las que dan el gozo del bien.

Cuando un determinado sujeto carece de madurez afectiva o sentimental, los sentimientos, y sólo ellos, se convierten en los patrones de la conducta. La madurez afectiva reclama por el contrario la intervención de la voluntad en el nacimiento, en el desarrollo y en la culmina-

34. S. BERLINGÒ, «*Chiesa domestica*» y derecho de familia en la Iglesia (ponencia provisional), n. 16.

ción de los afectos o de las emociones. Sólo podremos hablar de sentimientos profundos, de sentimientos dignos de ser propósitos de vida, cuando no son exclusivamente sentimientos, sino que han entrado a formar parte del patrimonio personal a través de la guía racional y de la decisión voluntaria. Por eso, el matrimonio es siempre mejor servido por un esposo virtuoso que por un esposo de intensos sentimientos.

e) *El relieve jurídico de los sentimientos*

La razón por la que el derecho canónico, y también el derecho civil, ha adoptado esta posición (es decir, ha atribuido al amor voluntario, y no al sentimiento amoroso, la razón de fundamento) no reside en la imposibilidad o grave dificultad de probar la existencia o la intensidad de los sentimientos en el ámbito jurídico. Berlingò afirma que los sentimientos pueden probarse, y a mí no me cabe la menor duda de que así es. Los sentimientos pueden probarse mucho mejor aún que los actos de voluntad: tienen mayor proyección exterior y gozan de una apariencia más perceptible. Baste pensar en la eficacia que se concede al impulso de la pasión o del sentimiento en el campo de la aplicación de las penas (cfr cc. 1324, 1325, 1345).

Es más fácil probar que alguien está enamorado que probar que alguien quiere contraer matrimonio; es más fácil simular el consentimiento que simular el sentimiento. Por lo tanto, no se trata de que el derecho no haya podido dar relieve u obtener pruebas fiables de los hechos de la emotividad. Lo que ocurre es que no ha querido hacerlo, porque ha entendido siempre que los sentimientos estaban en el orden de lo instrumental, es decir, que no eran decisivos por sí mismos a efectos de establecer el verdadero querer.

* * *

En un reciente artículo de *L'Osservatore Romano* acerca del poder del romano pontífice sobre el matrimonio de los bautizados³⁵, se menciona la opinión de algunos autores, según los cuales las circunstancias pastorales del momento harían necesaria una modificación en el modo de entender la competencia de la Iglesia sobre el matrimonio: «se trataría de

35. *L'Osservatore Romano*, 20 nov. 1998 [ed. española], 21. Se entiende que el artículo consituye una posición oficial de la Santa Sede sobre la materia porque no viene firmado sino con tres asteriscos.

la aplicación a nuevas situaciones de un poder jurídico de disolución del matrimonio rato y consumado que, según ellos, la Iglesia habría utilizado desde siempre, por ejemplo cuando admite a un nuevo matrimonio a los viudos y a las viudas. Sobre la existencia de derecho o de hecho de este último poder, conviene advertirlo inmediatamente, no se ha aducido ninguna prueba histórica, bíblica, teológica o canónica, y en realidad tal poder nunca ha existido ni nunca ha sido utilizado».

Efectivamente, no se pueden aducir pruebas. La natural aversión de tantos beneméritos autores de la antigüedad por las segundas nupcias no representa una prueba de la permanencia del vínculo tras la muerte del cónyuge, ni tampoco de que la Iglesia ha ejercitado con respecto al matrimonio de los viudos género alguno de potestad disolutoria.

Nosotros diríamos incluso más: pueden aducirse pruebas de que el vínculo del matrimonio no puede superar el límite de la historia.