

VETERA ET NOVA

Libro publicado con el mecenazgo económico
de la Fundación «Derecho y Europa»

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Primera edición: Pamplona 1991
Segunda edición: Pamplona 2005

© Copyright 2005. Javier Hervada
Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra
Navarra Gráfica Ediciones

ISBN: 84-89561-52-4
Depósito legal: NA 1.720-2005

Nihil obstat: Carmelo de Diego-Lora
Imprimatur: Luis M.^a Oroz, Vicario General
Pamplona, 13-VI-2005

Fotocomposición: Pretexto

Imprime: Navegraf, s.l.

Printed in Spain – Impreso en España

Navarra Gráfica Ediciones
Polígono Berriainz, nave 17. 31195 Berriozar (Navarra)
Teléfono: 948 30 30 55 - Fax: 948 30 30 55

JAVIER HERVADA

VETERA ET NOVA
Cuestiones de Derecho Canónico
y afines (1958-2004)

Segunda edición remodelada

NAVARRA GRÁFICA EDICIONES
Pamplona

PÓRTICO

Al cumplirse los treinta años de su dedicación al derecho canónico, el autor pensó que era buen momento para hacer un alto en el camino. Tiempo de echar una mirada al trabajo realizado y reflexionar sobre los frutos de su larga y fatigosa tarea. Hecho lo cual, comprendió que no tenía motivos para echar las campanas al vuelo, mas tampoco para arrepentirse de lo hecho.

En todo caso llegó a la conclusión de que quizás podría ser útil recopilar una serie de trabajos que se hallaban dispersos en distintas revistas y volúmenes, al menos para facilitar su consulta, si acaso hubiese alguien –cosa que ignora– a quien hacer tal consulta interesase.

Unos trabajos pertenecen a la etapa primeriza, otros a la intermedia y otros no hace mucho que han salido a la luz pública. En todos ellos, cualesquiera que sean sus defectos y virtudes, el autor puso su mejor empeño y representan un pensamiento en constante evolución hacia la verdad; ésta ha sido siempre su objetivo, en medio de las naturales insuficiencias y errores, como es propio de la condición humana.

El autor no se precia de sus trabajos; se precia, en cambio, de haber tenido por maestro a Pedro Lombardía. A él agradece que le enseñase a amar el derecho canónico y la verdad científica sin concesiones.

Y a ti lector –quienquiera que seas– el autor agradece la atención que acaso prestes a estos trabajos, si los juzgas merecedores de lectura y estudio.

Pamplona a 8 de diciembre de 1991

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Pasados tres lustros de la primera edición –que se agotó en pocos meses– ha parecido conveniente una segunda edición remodelada, como final de la larga fatiga de investigador universitario del autor. La remodelación ha consistido en retirar aquellos artículos que se incluyeron en el libro «*Una caro*. Escritos sobre el matrimonio» y aquellos otros –de menor entidad– que obedecieron a circunstancias históricas generalmente hoy superadas, a la vez que se añaden los pocos que se publicaron con posterioridad. Por lo demás, los estudios se publican tal como salieron a la luz, sin cambios. Cada uno obedeció a un momento del desarrollo del pensamiento del autor y así ha parecido mejor conservarlos.

Lector amable, *best wishes and God bless*.

Pamplona a 8 de diciembre de 2004

AGRADECIMIENTO

El autor agradece muy sinceramente a la *Fundación Derecho y Europa* por su invaluable ayuda económica, sin la cual no hubiera sido posible la edición de este libro. Muy especialmente su gratitud se dirige a la Prof. Dra. Dolores García Hervás, a cuyas gestiones se debe la citada ayuda, gratitud que se añade al reconocimiento de sus grandes y prestigiosas dotes docentes e investigadoras.

LIBERALE EXORDIUM

Me pide el Autor que redacte un breve Prefacio a su nueva edición de *Vetera et Nova*. Tengo bien claro el honor que me concede; no tanto las razones que me hacen merecerlo. Una nueva deuda –y no son ya pocas– con mi querido maestro.

Al aparecer la primera edición, en 1991, Hervada hablaba en su *Pórtico* de «un alto en el camino». Aquella edición recogía «una serie de trabajos que se hallaban dispersos en distintas revistas y volúmenes» desde el comienzo de la dedicación de su autor al Derecho Canónico, en 1958, hasta 1991: o sea, «vetera et nova». Ahora, se alarga el período hasta 2004. Esta nueva recopilación se adelgaza de algunos artículos más coyunturales incluidos en la primera y de otros publicados posteriormente en ediciones más específicas, por lo que perdían la característica de *artículos dispersos* que habían justificado su inclusión en la primera edición. A cambio, la colección se engrosa con otros ensayos y estudios publicados en fechas más recientes. La nueva edición mantiene, así, 31 de los 46 artículos de la primera, e incorpora tres nuevos títulos, precisamente los que aparecen en último lugar en el índice.

Pero *Vetera et Nova* es un título que trasciende la mera alusión cronológica. Va muy bien tanto a la naturaleza del Derecho Canónico como al propio autor. Al Derecho Canónico, porque en él coexiste lo veterano y lo nuevo, lo que trae su causa del momento fundacional, y por tanto está inseparablemente adherido a la naturaleza de la Iglesia *his in terris*; y todo lo que en el dinamismo siempre vivo de las relaciones humanas tiene sabor de justicia, y por tanto exige reconocimiento, sanción y asiento jurídico. Al Autor, porque quienes hemos tenido la fortuna de tratarle sabemos que su veteranía en la dedicación al derecho de la Iglesia de ningún modo ha anquilosado su saber canónico. Muy al contrario, son justamente sus sólidas convicciones de jurista, asentadas en el *realismo jurídico* (lo justo como dimensión de lo real), las que hacen posible su infatigable predisposición a la *compreensión* de lo nuevo, de la vida misma (lo real) que, en tanto que humana, posee siempre dimensiones de justicia que demandan del buen canonista nuevas expresiones jurídicas.

Presenta el Autor esta segunda edición «como final de la larga fatiga de investigador universitario». No estoy muy seguro de ello, por el convencimiento de que esta segunda edición seguirá la suerte de la primera, agotada en pocos meses; y por la intuición de que quien es incapaz de dejar de pensar como canonista, igualmente lo será de seguir extrayendo de su apasionada dedicación cosas viejas y nuevas, derecho canónico siempre vivo. Ojalá sea así. De momento, gracias, profesor Hervada, por el privilegio de este *Prefacio*, y por seguir ayudándonos a saborear la solera y la novedad del orden justo del Pueblo de Dios.

Ángel Marzoa

ÍNDICE

PÓRTICO	7
NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN	9
<i>LIBERALE EXORDIUM</i>	13
1. El matrimonio <i>in facto esse</i> . Su estructura jurídica	19
2. La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico	53
3. La <i>ordinatio ad fines</i> en el matrimonio canónico	87
4. La incardinación en la perspectiva conciliar	149
5. Estructura y principios constitucionales del gobierno central de la Iglesia	187
6. El Romano Pontífice (Cánones 34 al 36 del Proyecto de LEF de 1970)	225
7. Persona, Derecho y Justicia	235
8. Legislación fundamental y leyes ordinarias	247
9. Pensamientos sobre la sociedad plural y dimensión religiosa	261
10. El Opus Dei erigido en Prelatura Personal	273
11. Las raíces sacramentales del Derecho Canónico	297
12. Comentario a la Constitución Apostólica <i>Ut sit</i>	321
13. Relección sobre la esencia del matrimonio y el consentimiento matrimonial	335
14. Sobre el estatuto de las Universidades Católicas y Eclesiásticas	345
15. Personal Prelatures from Vatican II to the New Code	361
16. Aspectos de la estructura jurídica del Opus Dei	395
17. La ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad	411
18. Elementos para una teoría fundamental de la relación Iglesia-Mundo	427
19. Diálogo en torno a las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna	453
20. Sobre prelaturas personales	467

21. Bases críticas para la construcción de la ciencia del Derecho Eclesiástico	523
22. Misión laical y formación	535
23. El Magisterio social de la Iglesia y los derechos humanos	549
24. Libertad, naturaleza y compromiso en la sexualidad humana	575
25. Derecho constitucional y derecho de las asociaciones	589
26. El derecho natural en el ordenamiento canónico	605
27. La enseñanza del Derecho Natural y del Derecho Canónico en las Facultades de Derecho	619
28. La definición clásica de la justicia	633
29. Diálogo sobre la secularidad y el fiel común	645
30. La participación del cristiano en la vida pública	663
31. Los derechos fundamentales del fiel a examen	681
32. La <i>lex naturae</i> y la <i>lex gratiae</i> en el fundamento del ordenamiento jurídico de la Iglesia	717
33. Significado actual del principio de territorialidad	733
34. La dignidad y la libertad de los hijos de Dios	745
35. El significado original del término <i>praelatus</i>	761

NON È VERO CHE PER ESSERE
PIÙ PASTORALE IL DIRITTO
DEBBA RENDERSI MENO
GIURIDICO



JUAN PABLO II EN EL ACTO INAUGURAL
DEL AÑO JUDICIAL 1990 DE LA ROTA ROMANA

EL MATRIMONIO *IN FACTO ESSE*

Su estructura jurídica*

1. INTRODUCCIÓN

El matrimonio *in facto esse* es el resultado de la perfección del *in fieri*¹, es decir el conjunto de efectos jurídicos que el pacto matrimonial produce². Es, según los autores, el vínculo matrimonial, al que algunos llaman, de acuerdo con la terminología jurídica moderna, la relación matrimonial³.

Esta explicación (la relación matrimonial como efecto del pacto conyugal), sin embargo, no puede considerarse plenamente satisfactoria, porque si bien nos indica la causa del matrimonio *in facto esse*, no nos indica su ser. Lo importante es conocer en qué consiste la esencia de la relación matrimonial, llegar a comprender la *quidditas* de esta relación que, siendo en su esencia inalterable, puede tener manifestaciones muy dispares.

Por otra parte, la doctrina, hasta ahora y salvo algunas excepciones⁴, ha reducido el vínculo matrimonial al *ius in corpus*⁵. Mas no parece que pueda admitirse esta doctrina, ya que no incluye en la relación conyugal una serie de efectos jurídicos que el matrimonio *in fieri* produce. Efectos que, trascendiendo del

* Publicado en «Ius Canonicum», I (1961), págs. 135-175.

1. En este sentido se expresa el c. 1110: «Ex valido matrimonio enascitur inter coniuges vinculum natura sua perpetuum et exclusivum».

2. En este sentido, L. BENDER, *Praelectiones Iuris Matrimonii* (Bussum in Hollandia 1950), pág. 6; M. CONTE A CORONATA, *De matrimonio*, 3ª ed. (Taurini-Romae 1957), pág. 4; A. BERTOLA, *Il matrimonio religioso*, 3ª ed. (Torino 1953), pág. 37; I. CHELODI-P. CIPROTTI, *Ius canonicum de matrimonio*, 5ª ed. (Vincenza 1947), pág. 2. Y, en general, toda la doctrina.

3. Cfr. P. A. D'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, 2ª ed. (Firenze 1952), pág. 2; A. BERTOLA, *Il matrimonio...*, cit., pág. 36.

4. Entre estas excepciones vide, p. e., L. BENDER, *Praelectiones...*, cit., pág. 8. Con matices distintos. M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *La institución matrimonial según el derecho de la Iglesia Católica*, 2ª ed. (Madrid 1947), págs. 114 ss. y 228 ss.; T. GARCÍA BARBERENA, *Sobre el matrimonio «in fieri»*, en «Salmanticensis», I (1954), pág. 440; y, en general, los autores que admiten la naturaleza institucional del matrimonio.

5. Vide, p. e., P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, I (Typis Polyglottis Vaticanis 1932), pág. 15.

ius in corpus, consisten en una serie de derechos y deberes mutuos, reconocidos ya explícitamente por el *Codex* (v. gr., el c. 1128) ya implícitamente, según nos muestra la interpretación constante de la doctrina canónica y el magisterio pontificio. Tal sucede, por ejemplo, con el *non licere* jurídico de que los cónyuges atenten contra la prole. Si por vínculo o relación jurídicos los autores entienden «los efectos jurídicos de las relaciones humanas»⁶, fácil es concluir que la doctrina tradicional adolece de una notable imperfección cuando reduce el contenido esencial del matrimonio *in facto esse* al *ius in corpus*. Ni la cuestión de la esencia de la relación matrimonial ni la de su contenido esencial han sido resueltas satisfactoriamente por los autores, y son de sobra conocidas tanto la insuficiencia de la doctrina de éstos como las dudas que su aplicación plantea; por ello parece oportuno volver nuevamente sobre estos temas. El propósito de este trabajo es estudiar, con la mayor amplitud y profundidad posibles, el campo de eficacia del matrimonio y cómo se engarzan entre sí los diversos efectos jurídicos de esta institución para formar esa unidad que conocemos, jurídicamente, con el nombre de *status matrimoniale* o matrimonio *in facto esse*.

El presente estudio es, por lo demás, el natural fruto de una anterior monografía acerca de la relevancia de los fines en la estructura jurídica matrimonial⁷. Sirva esto de explicación a las frecuentes remisiones a ella.

Según se vio entonces, esta estructura nos aparece, en su total y normal despliegue, como un complejo institucional de relaciones en el que, junto a la relación principal (aquella *quo coniuges copulantur*) existen unas relaciones derivadas. Y por lo mismo que son derivadas, se encuentran indisolublemente unidas a la principal en la que se hallan incoativamente en virtud de la configuración que los fines imprimen en ella, de modo que, producidos unos hechos, automáticamente surgen las relaciones derivadas⁸.

La institución matrimonial consiste, por consiguiente, en un complejo de relaciones vinculadas y conexas, cuya piedra angular es la relación principal o relación matrimonial propiamente dicha. Partiendo de esta idea, en el presente artículo se estudiará primeramente la relación principal y, a continuación, las derivadas.

2. LA RELACIÓN MATRIMONIAL

Ante todo, y tal como se ha dicho, en el matrimonio *in facto esse* aparece una relación jurídica principal que contiene, al menos, el derecho al débito conyugal, según se desprende de los cánones 1081, §2, 1086 §2 y 1111 del CIC.

Examinemos, en primer término, cuál es su esencia.

6. Vide, por ejemplo, P. CIPROTTI, *Lezioni di diritto canonico* (Padova 1943), pág. 131.

7. Vide, J. HERVADA, *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial* (Pamplona 1960).

8. Cfr. J. HERVADA, *Los fines del matrimonio*, cit., pág. 171 ss.

a) Doctrinas

Dos soluciones distintas ha seguido hasta ahora la doctrina canónica.

Los defensores de la primera sostienen que la esencia del matrimonio *in facto esse* es el *vinculum quo coniuges copulantur*; el *ius in corpus* no es *formaliter ipsum vinculum* sino un *vinculum subsequens*. Así se expresa, entre otros, el teólogo y canonista español Tomás Sánchez, quien afirma: «Nec est quidditas matrimonii mutua corporum traditio: quia illa transit matrimonio permanente: nec mutua obligatio, et subiectio ad reddendum debitum. Haec enim alterius adulterio, vel ingressu religionis communi consensu cessat manente matrimonii consummati vinculo. Consistit ergo essentia matrimonii, seu matrimonium ipsum in vinculo illo, quo formaliter sunt coniuges uniti, quod oritur ex mutua traditione»⁹. Esta corriente doctrinal, no muy numerosa (v. gr., Billuart, Rosset, Vlaming...), distingue netamente entre la relación jurídica matrimonial (vínculo) y el *ius in corpus*; ambos son, para estos autores, dos cosas formalmente distintas, de modo que sólo la primera constituye la esencia del matrimonio. Sin embargo, no explican en qué consiste este vínculo, por lo que dejan en la obscuridad punto tan interesante e importante como el de su entidad y, consecuentemente, el de la esencia del matrimonio *in facto esse*. Esta doctrina encuentra un eco en el moderno planteamiento de la cuestión del español Bernárdez. Este autor, partiendo de la teoría de la institución, expresa su opinión con las siguientes palabras: «Analizando el complejo de la entidad jurídica matrimonial podemos establecer la siguiente división tripartita: a) El vínculo, como elemento permanente e indefectible, presupuesta la celebración válida del matrimonio. b) El *status*, como núcleo de derechos y obligaciones dimanantes de ese vínculo al cual acompañan originariamente... Estos derechos y obligaciones se polarizarán en torno a los fines del matrimonio (c. 1013). El elemento teleológico de la institución determinará el sistema de vinculaciones jurídicas que la constituyen... c) La comunidad de vida conyugal como elemento integrante del matrimonio *in facto esse* y normal a lo largo de la existencia del matrimonio constituido». Explica, a continuación, la naturaleza del vínculo, al que califica de «relación típica (marido y esposa) del Derecho de familia». Ese vínculo es el sustrato de las demás relaciones jurídicas del complejo matrimonial *in facto esse*¹⁰. Este interesante núcleo de ideas del Prof. Bernárdez, supone un paso adelante con respecto a los autores antes citados; en él se explica de manera coherente en qué consiste el vínculo, aun cuando quepa un ulterior profundizar en la cuestión.

9. *De sancto matrimonii sacramento disputationum libri tres* (Lugduni 1739), lib. II, disp. 1, n° 6. La idea de la distinción real entre vínculo y *ius in corpus* se encuentra latente en el maestro Rolando: «Matrimonii nulla ratione posse dissolvi docetur, sed intendendum est quod duplex est matrimonii vinculum; uno tenemur ad debitum uxori exigenti reddendum, altero ad matrimonium cum altera, uxore vivente, nullo modo contrahendum. Fornicatione intercedente, altero remanente, primum solvitur vinculum». *Summa*, ad C. 32, q. 7.

10. Cfr. A. BERNÁRDEZ, *Derecho matrimonial canónico*, vol II (Barcelona 1959), pág. 98 ss.

La segunda corriente doctrinal (hoy seguida por la constante jurisprudencia del Tribunal de la Rota y por casi todos los autores), entiende, como la anterior, que la esencia del matrimonio *in facto esse* es el vínculo, o sea la relación; pero se diferencia de ella en que identifica el vínculo con el *ius in corpus*. Para estos autores el vínculo matrimonial y el *ius in corpus* son una misma cosa, constituyendo este derecho subjetivo, y sólo él, la esencia de la estructura jurídica del matrimonio. Así el Card. Gasparri, por citar sólo uno de sus representantes más caracterizados, escribe: «Essentia autem matrimonii in facto esse consistit in vitae consuetudine... sumendo vitae consuetudinem restrictive quoad partem essentialem tantum, id est quoad vinculum, non quoad caetera», habiendo afirmado antes que: «Illud ius (ius mutuum in corpus cum relativa obligatione, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem), iam productum a contractu matrimoniali appellatur vinculum seu ligamen matrimoniale»¹¹.

Si la primera teoría (exceptuado Bernárdez) adolece de cierta imprecisión al no explicar la identidad del vínculo, la segunda no da solución satisfactoria a algunos aspectos del matrimonio.

La suspensión del *ius in corpus* en diversos supuestos, tales como la separación o el paso del cónyuge varón al estado clerical por la recepción de órdenes mayores, junto con la permanencia de la relación matrimonial en estos casos, constituye una dificultad no salvada plenamente por esta doctrina. Porque al recurrir a la distinción entre *ius expeditum* y *ius radicale* cae en parecida imprecisión a la primera teoría, ya que tampoco explica claramente en qué consiste el *ius radicale*, ni tal distinción es defendible plenamente, como veremos más adelante.

b) Revisión

Una vez expuestas brevemente las dos principales teorías de los autores sobre la esencia de la relación matrimonial, se desarrollará a continuación el propio punto de vista.

a') *Análisis de la relación jurídica y su aplicación al matrimonio*. Si se examinan atentamente estas posiciones doctrinales, claramente se desprende que estamos en presencia de dos ideas que, en realidad, difieren del concepto de relación jurídica. Se trata de divergencias en el plano doctrinal que en la práctica apenas tienen trascendencia. En definitiva, es una divergencia doctrinal que puede encontrarse hoy en día también entre los juristas seculares y cuyo enunciado es el siguiente: las relaciones jurídicas ¿se confunden e identifican con el derecho subjetivo o se diferencian de él? En el campo del Derecho secular, podríamos se-

11. *Tractatus canonicus de matrimonio*, cit, págs. 15, 16 y 18.

ñalar a Ennecerus y a De Castro como seguidores de una y otra tesis; a Von Thur en una posición intermedia.

Es revelador, sin embargo, que los canonistas nunca hayan sostenido la plena identificación entre relación y derecho subjetivo con respecto al matrimonio. En efecto, los autores que identifican el vínculo matrimonial y el *ius in corpus* admiten que el derecho subjetivo puede encontrarse en diversas situaciones, que van desde su ejercicio pleno hasta gozar de la mínima eficacia para dirimir posteriores matrimonios de los cónyuges. Distinguen, por lo tanto y como se dijo poco ha, entre el *ius radicale* y el *ius expeditum*, identificando el vínculo esencial con el primero, aunque reconociendo que el segundo aspecto (*ius expeditum*) está siempre en potencia en el *ius radicale*.

De las opiniones de los autores se desprende que la base de cualquier estudio sobre el tema de este trabajo debe ser el análisis de la relación jurídica.

Pero cabe también una ulterior pregunta: ¿sólo el *ius in corpus* es esencial en el matrimonio? Hasta ahora la doctrina ha respondido afirmativamente a este interrogante. Sin embargo no parece aventurado predecir que pueda llegarse a una respuesta negativa a través de un estudio más profundo de este tema, toda vez que hay, además de la procreación biológica, otros fines conyugales esenciales que, por serlo, son capaces de provocar el nacimiento de unos derechos o deberes, asimismo esenciales, en el contenido de la relación matrimonial.

Se impone, por lo tanto, el estudio de dos puntos: 1.º) Si las relaciones jurídicas, y entre ellas la conyugal, se identifican con el derecho subjetivo¹², o bien cabe distinguir entre aquéllas y éste que será el contenido de las citadas relaciones. 2.º) Si, supuesto que sea posible esta distinción, el contenido esencial de la relación matrimonial es sólo el derecho subjetivo al acto conyugal y el deber correlativo.

Veamos, en primer lugar, el primero de los dos puntos señalados. El segundo quedará resuelto más adelante.

La relación jurídica consiste en una unión entre dos sujetos, contemplada y protegida por el Derecho, unión que supone, como todas las uniones, la existencia de un principio organizador que la mantiene.

El carácter jurídico de una relación significa que dicha unión se refiere a ciertas situaciones jurídicas de los sujetos, porque la contemplación o protección por el Derecho respecto a una persona supone siempre el nacimiento en ella de una situación jurídica. Por consiguiente, la relación jurídica comprende, en primer lugar, la existencia de unas situaciones jurídicas.

Mas la relación, por su misma naturaleza, es decir, por ser una unión jurídica entre dos personas, supone una conexión entre sus situaciones respectivas.

12. Los términos: derecho subjetivo, potestad, facultad, sujeción, deber, obligación y situación jurídica, que aparecen a lo largo de este trabajo, los tomamos normalmente en el sentido que les da CIPROTTI, *Lezioni di diritto canonico*, cit., págs. 123 ss.

Esta conexión, por otra parte, no es extrínseca a estas situaciones jurídicas, sino intrínseca, que nace de su misma entidad. En efecto, una situación jurídica activa o pasiva, si bien puede considerarse abstractamente como entidad aislada, en concreto no existe nunca sin que sea referida a otra situación jurídica¹³. Así, v. gr., un derecho subjetivo, como poder de exigir, supone siempre en alguien un deber de allanarse a esta exigencia; donde no hay a quién exigir, existirá una posibilidad de actuar, pero no un derecho. Y, en todo caso, una posibilidad de actuar sólo será jurídica cuando suponga en otro u otros un deber de respeto hacia ella, es decir, cuando tenga la nota de intersubjetividad. Lo mismo podemos decir de una sujeción; sólo la existencia de una potestad hace posible que ésta exista, y viceversa, aunque naturalmente siempre será anterior una de las dos situaciones¹⁴.

Esta conexión entre las situaciones jurídicas integrantes de la relación no se produce inmediatamente sino de modo mediato a través de los sujetos. En efecto, el Derecho tiene siempre como término las personas, nunca las cosas¹⁵. Esto quiere decir que cualquier tipo de cosas o entidades no son contempladas por el Derecho directamente sino en cuanto que están referidas a un sujeto. Por otra parte, la intersubjetividad inherente a todo lo jurídico supone un contacto entre personas, lo que lleva consigo que el Derecho, al crear una situación jurídica en un sujeto, la crea como un modo del sujeto de estar jurídicamente ante otros. Es decir, el contacto entre personas lleva consigo la necesidad de una limitación de libertades y esta limitación tiene siempre como consecuencia una posición ventajosa en uno de los sujetos relacionados, en cuanto que le otorga un campo de libertad y, al mismo tiempo, una situación desventajosa en los otros sujetos, puesto que deben respetar el ámbito de libertad que al primero ha sido asignado¹⁶. Esta posición ventajosa o desventajosa de los sujetos ante los demás, les otorga una posibilidad o les impone una no posibilidad o un deber, que es precisamente la situación jurídica. Posibilidad, imposibilidad o deber no contemplados en sí mismos, sino como modos del sujeto de estar junto a los demás¹⁷; esto es, jurídicamente el sujeto podrá actuar o exigir respecto a otros que deben omitir o hacer, y viceversa.

13. Vide CIPROTTI, ob. cit., pág. 131.

14. Aunque normalmente se sostiene la prioridad del derecho subjetivo sobre el deber, no faltan autores que afirman lo contrario. A esta última opinión parece inclinarse CIPROTTI, ob. cit., pág. 131.

15. Cfr. A. VAN HOVE, *Prolegomena*, 2ª ed. (Mechliniae-Romae 1945), pág. 23.

16. Vide CIPROTTI, *Lezioni...*, cit., pág. 123. El pensamiento aquí expuesto es, como puede verse, en cierto modo distinto al de este autor. Al hablar aquí de la posición ventajosa o desventajosa de un sujeto respecto a otro, no digo que el ordenamiento canónico otorgue a una persona tal posición en un conflicto de intereses, como sostiene Ciprotti, sino que lo hace en la delimitación de ámbitos de libertad.

17. No es posible contemplar en sí misma la situación jurídica de un sujeto, desde el punto de vista jurídico, porque este punto de vista exige verla siempre en orden a otro sujeto, ya que la intersubjetividad es carácter esencial del Derecho. Así, por ejemplo, el derecho a la vida que tiene todo hombre, en cuanto que es derecho, supone en los demás el deber de respetarle ese bien.

Este poder de actuar o exigir de un sujeto no se conecta, por lo tanto, inmediatamente con el deber de omitir o hacer del otro, sino mediatamente, en cuanto que estas situaciones conceden al sujeto el poder actuar frente a otro sujeto o exigirle algo, y a este otro se le impone un deber de hacer u omitir respecto al primero.

La conexión entre las situaciones jurídicas que la relación abarca no es, pues, inmediata entre ellas, sino mediata a través de los sujetos titulares, ya que son éstos los términos de la relación, y sus situaciones jurídicas no son otra cosa que modos propios de estar ellos ante los otros.

Así, el derecho subjetivo, por ejemplo, es un poder de exigir, pero este poder se tiene sobre un sujeto a quien se exige una determinada conducta; del mismo modo, si alguien tiene un deber es porque está ligado jurídicamente en este sentido a quien tiene un derecho¹⁸.

Una consecuencia importante de que la conexión entre las situaciones jurídicas nazca, como hemos visto, de su misma naturaleza, es que la relación es anterior, como *prius* ontológico, a ellas; sólo la relación hace posible que surjan unos derechos y unos deberes correlativos, porque sin relación éstos no tienen posibilidad de existencia. En efecto, hemos dicho que una situación jurídica sólo puede existir cuando hay otra situación opuesta (pasiva si la anterior es activa y viceversa); pues bien, esta necesidad intrínseca de conexión de estas situaciones supone una necesidad intrínseca de que entre sus titulares exista una unión con prioridad lógica y ontológica a las citadas situaciones, ya que, según hemos visto, no hay entre aquellas situaciones una conexión inmediata sino mediata a través de los sujetos. Pero esta unión entre los sujetos titulares de las situaciones jurídicas es precisamente la relación, según hemos visto al principio; en consecuencia, ésta es el soporte de las situaciones jurídicas y su *prius* ontológico.

De cuanto llevamos dicho se desprende, en primer lugar, que la relación es distinta de las situaciones jurídicas de los sujetos y su soporte; estas situaciones jurídicas son el contenido de aquélla. En segundo término, que los sujetos son parte integrante y esencial de la relación, que sin ellos no puede existir.

De este, necesariamente rápido, examen de la relación jurídica se desprende que ésta es un todo orgánico que no puede confundirse con el derecho subjetivo, sino que, teniendo sobre éste la prioridad ontológica, le abarca junto a otros elementos como los sujetos, etc.

Este examen, sin embargo, quedaría incompleto si no analizásemos el punto de apoyo de la relación, es decir, dónde radica el principio organizador, al que hemos aludido anteriormente, de este conjunto de elementos que no permite su disgregación.

18. Así Ciprotti escribe: «Il rapporto tra i due soggetti, risultante in questo modo dalla coppia di situazioni, che si trovano in necessaria correlazione, si chiama rapporto giuridico». Ob. cit., pág. 131.

Hemos dicho, y sobre ello no cabe dudar, que una relación jurídica debe gozar de la protección del Derecho, ya que, en caso contrario, quedaría reducida a una mera relación social o sería jurídicamente ineficaz.

Esta protección del Derecho (natural o positivo) no es arbitraria, porque hay relaciones sociales que por su naturaleza piden dicha protección; en estos casos, la relación social exige que la norma actúe y la respalde dándole carácter jurídico o garantizando su eficacia. Unas veces la relación social se transforma en jurídica por voluntad directa del legislador divino o humano; otras, éste, respetando la autonomía privada, da eficacia a la relación jurídica creada por la voluntad de las partes. Mas independientemente de cuál haya sido la causa eficiente que le ha dado origen, es evidente que una relación jurídica persistirá mientras el Derecho la proteja, aunque ello se haga con independencia de la voluntad de los sujetos; y del mismo modo desaparecerá, o perderá su eficacia, al menos jurídicamente, cuando el ordenamiento le retire la antedicha protección. El principio jurídico sustentador de la relación radica en la norma protectora, basada en una razón de justicia. Así se comprende la elasticidad de ciertas instituciones jurídicas como, por ejemplo, la propiedad. Si ésta existe en aquellas ocasiones en que su contenido queda reducido a la mínima expresión, como ocurre con el nudo propietario, es porque la norma atribuye a su titular una determinada situación en esta compleja relación jurídica que es la propiedad.

Es la norma la que en última instancia da unidad a la relación y su sustentadora¹⁹. Pero, ¿por qué actúa la norma manteniendo la relación? Indudablemente lo hace para conseguir una peculiar organización justa, ya que el Derecho tiene como fin el orden social justo. Es, por consiguiente, un principio de justicia, conmutativa, legal o distributiva, el principio de unidad de la relación jurídica.

Visto ya por qué actúa la norma, nos queda por analizar cómo actúa.

Hemos dicho que la relación jurídica es una unión entre dos sujetos; pues bien, la norma actúa vinculando a éstos en aquello que respecta a determinadas conductas y, como consecuencia de ello, creando, refiriendo y conectando las situaciones jurídicas respectivas. Además también actúa dando, normalmente, una vigencia actual a estas situaciones jurídicas, aunque no siempre (negocios sobre cosa futura, suspensión, etc.).

La norma actúa, pues, de dos maneras: primariamente, creando, o apoyando la creación, y manteniendo la unión de dos sujetos en determinada parte de su personalidad jurídica y conectando unas posibilidades jurídicas de un sujeto

19. Con ello no queremos decir que la voluntad privada no tenga ninguna relevancia respecto al mantenimiento de la relación. Indudablemente, la norma, en muchísimos supuestos, protege o deja de proteger una relación de acuerdo con la voluntad de los sujetos. Pero en todo caso ésta sólo será relevante en tanto que la norma lo admita. El matrimonio o el noviciado son casos típicos de la irrelevancia o relevancia de la voluntad de las partes en orden al mantenimiento de la relación. Por supuesto que esta norma sustentadora es en unos casos divina, natural o positiva, y en otros humana.

con otro; secundariamente, creando o protegiendo unas situaciones jurídicas en los sujetos, vinculadas entre sí, que pueden tener muy diversas manifestaciones: derecho-deber, potestad-sujeción, facultad-obligación, exclusión de terceros..., advirtiéndose que no siempre el contenido de la relación es un derecho-deber, porque una situación jurídica puede plasmarse de modo distinto.

La vinculación inmediata entre los sujetos de la relación es precisamente el vínculo jurídico.

Este vínculo consiste en la conexión de dos sujetos en orden a determinada parte del desenvolvimiento de su personalidad jurídica, produciendo, por lo tanto, una referibilidad entre determinadas situaciones jurídicas de aquéllos. Esta conexión entre los sujetos es lo que Sánchez, refiriéndose al matrimonio, llama «vinculum quo coniuges copulantur», al que, como es lógico, distingue del *ius in corpus*.

El vínculo es la piedra angular de la relación jurídica.

Resumiendo cuanto hemos dicho, podemos concluir diciendo que la relación es «la situación jurídica en que se encuentran respectivamente unas personas, organizada unitariamente dentro del orden jurídico total por un especial principio jurídico»²⁰.

La relación es un todo orgánico, una situación jurídica cuya estructura comprende: a) unos sujetos; b) un objeto o materia social a que afecta; c) un contenido, que son las situaciones derivadas o subordinadas en que quedan cada uno de los sujetos; d) un principio jurídico, que preside la relación y le da unidad, y que obedece a una peculiar finalidad organizadora que tratan de conseguir las normas en el ordenamiento jurídico; e) un vínculo entre los sujetos de la relación en orden a determinado desenvolvimiento de su personalidad jurídica²¹.

La relación jurídica no es, pues, el *ius-debitum*, cuyos titulares son los sujetos, sino el conjunto formado por todos los elementos que hemos citado. El derecho o el deber no son la relación, sino su contenido. Por eso, cuando al identificar la esencia del matrimonio *in facto esse* con la relación y a ésta con el *ius-debitum in corpus* se llega a sostener que la esencia de aquél, jurídicamente considerado, es este *ius in corpus*, se está confundiendo el matrimonio *in facto esse* con su contenido. Por su parte, otros autores, al afirmar que la esencia del matrimonio es el vínculo, confunden a éste con la relación.

El matrimonio *in facto esse* es la situación total que comprende tanto a los sujetos como al contenido, al vínculo y al principio jurídico unificador, sin que la relación matrimonial se identifique con ninguno de éstos, que están comprendidos en ella como la parte en el todo.

20. En este sentido F. DE CASTRO, *Derecho Civil de España*, tomo I, 3ª ed. (Madrid 1955), pág. 621.

21. En este sentido, aunque con algunas diferencias, se expresa DE CASTRO, ob. cit., pág. 623 s.

b') *La esencia de la relación matrimonial.* De cuanto acabamos de decir se desprende que la esencia de la relación matrimonial no puede circunscribirse ni al *ius in corpus* ni al vínculo, porque ambos son dos elementos esenciales, pero no la esencia de la relación matrimonial en su totalidad.

Esta comprenderá aquellos elementos que, genéricamente esenciales en toda relación (sujetos, contenido, vínculo y principio unificador), sean los característicos para que una unión entre dos personas, jurídicamente considerada, sea aquella específica organización, perteneciente al orden jurídico, que recibe el nombre de sociedad conyugal.

El matrimonio es una comunidad o sociedad y como por ser tal tiene como razón formal el fin común, es éste el que especificará los elementos esenciales de la relación jurídica conyugal.

Los sujetos serán, por tanto, un varón y una mujer (c. 1082, § 1). Varón y mujer, porque sólo la unión entre personas de distinto sexo puede tener por fin común la procreación de los hijos (c. 1013, § 1). Y sólo *un* varón y *una* mujer, pues sin la unidad no es posible que una unión entre personas de distinto sexo pueda lograr la plenitud de los fines personales inmediatos (llamados secundarios) y la del fin educativo, como se deduce del hecho de que esta cualidad sea esencial por Derecho natural (1013, § 2).

El contenido estará integrado por aquel conjunto de efectos jurídicos derivados de la relación, tendentes a conseguir los fines matrimoniales (ya sea la procreación ya la *receptio* y la educación de los hijos, ya los fines de la mutua ayuda y el remedio de la concupiscencia), efectos que serán objeto de estudio detenido más adelante.

El vínculo consistirá en la unión jurídica del varón y la mujer en orden a estos fines y el principio unificador es la norma divina (y asimismo humana en cuanto que propuesta por el legislador humano) que, acogiendo la voluntad de las partes (causa eficiente de la relación) de unirse en lo que respecta a los fines de la procreación y la educación de los hijos, el *remedium concupiscentiae* y la mutua ayuda, protege perpetuamente la consecución de estos fines, por así pedirlo en justicia la misma naturaleza del consorcio conyugal (1013, § 2).

La esencia de la relación matrimonial consiste, por consiguiente, en un varón y una mujer unidos jurídicamente en orden a la obtención de los fines señalados en el § 1 del c. 1013.

Cualquiera de los elementos citados, ya sea el vínculo ya el *ius in corpus* (contenido), no es la esencia del matrimonio *in facto esse* sino un elemento esencial de éste.

c') *Su contenido esencial.* Acabamos de ver el *qué* de la relación; hemos de ver ahora el *cómo*; es decir, de qué manera queda configurado esencialmente el contenido de la relación matrimonial para que la conducta de los cónyuges se dirija a los fines del matrimonio.

La mayoría de los autores, como ya hemos indicado repetidamente, sostiene, puestos ya en este punto de vista, que la esencia del contenido de la relación conyugal es siempre y únicamente el *ius in corpus* mutuo y exclusivo. Creemos, sin embargo, que esta doctrina debe ser objeto de estudio para ver: 1.º) Si realmente el *ius in corpus*, es decir, el derecho subjetivo al acto conyugal, está siempre contenido en la relación matrimonial o, por el contrario, si es posible encontrar algunos momentos de la vida jurídica de un matrimonio en los que, existiendo dicha relación, no hay el derecho subjetivo actual a la cópula. 2.º) Si sólo el *ius in corpus* es esencial en el matrimonio o bien existen otros derechos y deberes distintos al *ius in corpus* que también son esenciales en el contenido de la relación matrimonial.

En este apartado estudiaremos la primera cuestión para, en el siguiente, tratar de la segunda.

Por lo pronto, los mismos autores que afirman que el *ius in corpus* siempre es esencial en el contenido de la relación matrimonial, sostienen que, en diversos casos, el *ius in corpus* se pierde o se suspende: v. gr., la separación. ¿Qué ocurre en estos supuestos con el contenido del matrimonio *in facto esse*?

La indisolubilidad del matrimonio, al no permitir la posibilidad de reducir a la nada la relación matrimonial, no da a ésta en ciertos casos, como dice algún autor²², un contenido puramente negativo, persistiendo entonces «quoad solum effectum alios excludendi», sino que le da un aspecto positivo como se deduce del análisis de algunos supuestos.

Un cónyuge, viviendo el otro, puede, con dispensa pontificia, pasar al estado clerical. En este caso bien puede decirse, a primera vista, que los derechos y deberes derivados del matrimonio quedan, en la práctica, reducidos a la nada. ¿Qué ha ocurrido con el *ius in corpus*? Se ha perdido, nos dirán los autores, y, en efecto, ni el varón ni la mujer pueden exigir, y ni siquiera prestar, el débito conyugal, pudiendo decirse lo mismo de los demás derechos y deberes.

Pero supongamos el hipotético caso de que el clérigo quede reducido al estado laical sin obligación de guardar castidad perfecta. Es evidente que automáticamente ambos cónyuges readquieran el *ius ad copulam* y renacen los demás derechos y obligaciones, sin necesidad de renovar el consentimiento.

Este resurgimiento automático nos indica que el *ius in corpus* existía de alguna manera en la relación en el intervalo entre la asunción por el varón del estado clerical y su reducción al estado laical. No puede decirse que en aquélla no existía nada, salvo la pérdida del *ius connubii* del otro cónyuge, porque de la nada, nada surge; en consecuencia, en la relación debía estar el *ius in corpus* de algún modo.

22. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, II (Typis Polyglotis Vaticanis 1932), pág 179.

Analicemos ahora otro supuesto. Dos personas capaces contraen matrimonio válido sin que lo consumen; concedida la dispensa *super rato*, este matrimonio se disuelve. No cabe duda de que el *ius in corpus* mutuo desaparece sin que vuelva a aparecer en ningún caso, salvo que ambos realicen de nuevo el pacto matrimonial; después de la dispensa *super rato* no hay relación, ni por tanto, *ius in corpus*.

La posibilidad intrínseca de resurgimiento en el primer supuesto y su inexistencia en el segundo nos indica que en éste debe hablarse de pérdida del *ius in corpus* y en aquél de suspensión. Claro está que, después de hacer esta afirmación, es necesario que se exprese, si no qué debe entenderse por pérdida o suspensión, ya que como decía Winscheid en la terminología hay libertad, sí, al menos, qué entiendo por esos términos.

Por pérdida entiendo la desaparición radical de una situación jurídica, aunque puedan persistir algunos efectos marginales; es, v. gr., lo que ocurre con un matrimonio rato disuelto por potestad del Romano Pontífice en que se destruye el vínculo.

En cambio, entiendo por suspensión el aplazamiento de la vigencia de una situación jurídica que existe radicalmente y como tal está reconocida por el Derecho.

La pérdida de una situación o una relación jurídicas es la destrucción intrínseca de éstas, de su ser, mientras que la suspensión es una vicisitud extrínseca que influye decisivamente en su vigencia, pero no en su ser. Podría decirse que la primera es la muerte de aquéllas; la suspensión, su estado cataléptico.

No puede identificarse la suspensión perpetua con la pérdida, aunque de hecho sus efectos puedan llegar a ser los mismos, porque no son éstos el criterio de distinción entre ellas, sino su misma entidad. Cuando hay suspensión perpetua de un derecho, esta cualidad lo es de la causa extrínseca que provoca aquélla, pero no se origina por la destrucción de la situación jurídica. Como decíamos, quien por poder del Romano Pontífice ha visto disuelto su matrimonio inconsumado, pierde el *ius in corpus*, de modo que si quisiera readquirirlo con el anterior cónyuge precisaría realizar un nuevo pacto matrimonial. En este caso ha habido una destrucción radical, intrínseca, del vínculo y de la relación, de modo que éstos no pueden ya resurgir; es una nueva relación la que nace si de nuevo los mismos sujetos contraen matrimonio y, por lo tanto, es un nuevo *ius in corpus* el que surge. En cambio, no ocurre así en el caso de la suspensión perpetua. Cuando a un cónyuge, v. gr., le sobreviene impotencia perpetua, el *ius in corpus* mutuo se suspende; es decir, no se destruye de modo total en la relación, sino que en ésta permanece radicalmente, de manera que si el impotente logra recuperar su potencia por un medio extraordinario, el *ius ad copulam* revive sin necesidad de nuevo consentimiento.

De lo dicho se desprende que en la vida jurídica de una relación matrimonial pueden distinguirse claramente dos fenómenos distintos, a los que aquí se llama pérdida y suspensión, caracterizados, el primero, por una desaparición radical, por la destrucción intrínseca de la relación jurídica, y el segundo, por la de-

saparición de la vigencia actual de su contenido, prácticamente en todo o en parte, conservando su virtualidad.

Acabamos de ver que cuando hay una suspensión se produce una paralización de la vigencia de una situación jurídica. Se impone ahora analizar en qué estado queda esta situación.

La doctrina común ha afirmado que en estas situaciones matrimoniales anormales los cónyuges tienen, ante el Derecho, el *ius radicale*, pero no su ejercicio²³. Es decir, para estos autores hay que distinguir, dentro del *ius in corpus*, entre el *ius radicale* y el *ius expeditum*. El *ius radicale* es el derecho subjetivo contemplado en su entidad jurídica; el *ius expeditum* es el uso del derecho elevado al plano jurídico, esto es, el *posse* jurídico de usar del derecho subjetivo.

No creemos que esta doctrina, tal como está expresada, pueda ser sostenida. A ella debemos objetar que la distinción entre derecho y uso del derecho tiene justificación en el plano de la realidad total (lo jurídico más lo social), pero nunca en el solo plano del Derecho.

La doctrina que admite la distinción entre el *ius radicale* y el *ius expeditum* confunde el plano social con el jurídico. En efecto, es corriente en estos autores fundar esta distinción en que es imposible que siempre se esté usando de este derecho; de ahí que sea preciso distinguir entre el derecho que permanece (*ius radicale*) y el que se usa *hic et nunc* (*ius expeditum*). Tal postura, sin embargo, obedece a un deficiente análisis de la realidad jurídica.

El Derecho —en cuanto estructura o estatuto— es un conjunto de reglas o moldes de conducta. Derecho será por consiguiente, cuando dicte un modo de conducta y tenga los caracteres necesarios para ser jurídica. Las conductas, aunque estén informadas por el Derecho, no son Derecho. Podrán tener efectos jurídicos, ser relevantes, pero, en cualquier caso, no son Derecho²⁴.

23. En este sentido se expresan F. Cappello: «Facultas exigendi semper manet *radicaliter*, dum perdurat vinculum, sed *exercitium* potest vel suspendi vel in perpetuum amitti» (*De matrimonio*, 5ª ed., Taurini 1947, pág. 720); Gasparri: «Diximus ius ad copulam aliquando amitti moraliter tantum vel ad tempus vel in perpetuum. Hoc in casu proprie loquendo ius ad copulam (iuridicum seu radicale, ut aiunt) permanet, sed prohibetur illius exercitium». (*Tractatus canonicus de matrimonio*, cit., vol. II, pág. 177); Conte a Coronata: «In iure petendi aut reddendi debitum distingui potest ipsum ius, quod *radicale ius* appellari potest, ab eiusdem iuris expedito exercitio seu usu, quo hic et nunc coniux iure utitur... Ius radicale ad debitum coniugale, cum confundatur cum ipso vinculo matrimoniali, est ut ipsum vinculum perpetuum et exclusivum atque inalienabile ita ut pars ipsa cui illud pertinet eidem renuntiare nequeat... Poterunt e contra coniuges iuris sui expedito exercitio renuntiare... ius petendi debitum cessare potest vel suspendi vel ex mutuo consensu vel ex lege naturali seu positiva quae in determinatis adiunctis huius iuris usum vel suspendit vel prorsus aufert» (*De matrimonio...*, cit., pág. 826). Esta teoría es seguida por numerosos autores.

24. Al afirmar aquí que las conductas informadas por el Derecho no son Derecho o que no pertenecen al plano jurídico reducimos el concepto de Derecho a la estructura jurídica. Pero esta reducción obedece simplemente a razones metodológicas. En todo caso no cabe duda de que la estructura jurídica y la realidad social de cualquier institución son distinguibles *secundum rem*. Las conductas informadas por la estructura jurídica sólo son jurídicas *participative*; y aunque esta participación es consecuencia del nexo indisoluble que une la estructura jurídica y la realidad social, no impide la distinción real entre ambas.

El derecho subjetivo, dando a esta expresión el sentido corriente en la doctrina canónica, más amplio que aquel en que lo toma Ciprotti, es, por ser Derecho, una forma extrínseca o estructura de conductas, que da a su titular bien el *posse* y el *licere* jurídicos de hacer u omitir algo y exigir de otros el no impedirle ese hacer u omitir, bien el poder exigir de otros una cierta conducta activa o pasiva. Norma también de conducta para los titulares del deber correlativo al derecho subjetivo, tanto de respeto a este derecho como de obediencia a su titular cuando exige aquello sobre lo que recae el derecho subjetivo²⁵.

Todo cuanto, girando en rededor del derecho subjetivo, sobrepase de ser forma o estructura de conducta, ya no pertenece al plano jurídico aunque pueda tener consecuencias en él, sino al plano social. De ahí la distinción entre derecho subjetivo y su uso. El primero da a su titular un poder jurídico de exigir, en el sentido de que puede jurídicamente exigir, y si exige, el titular del deber está obligado a plegarse a su exigencia, es decir, debe actuar de determinado modo. En este poder jurídico de exigir se agota el derecho subjetivo porque en él se agota cuanto es estructura de conducta respecto a su titular. Cuando el titular exige, realiza una conducta y, por ello, este acto de exigir, que no es forma o estructura sino conducta, no pertenece al plano jurídico sino al social; de ahí que, refiriéndose a este acto, no se hable de derecho subjetivo sino de su uso²⁶.

25. Al decir que el derecho subjetivo es norma, tomamos esta última palabra en un sentido amplio, como sinónimo de forma extrínseca conforme a la cual deben desenvolverse las realidades sociales. No debe identificarse, por lo tanto, con el mandato jurídico que es la fuente del derecho subjetivo.

26. El hecho de que el uso del derecho subjetivo no pertenezca al plano jurídico sino al social tiene gran importancia en el consentimiento matrimonial. Así, si los cónyuges al contraer matrimonio han excluido el *bonum prolis* o el *bonum fidei* por *intentio non adimplendi*, es decir, si han excluido el simple uso del derecho al acto conyugal o la fidelidad, su matrimonio será válido, porque la intención excluyente de estos bienes se refiere al plano social y por consiguiente deja intacta la estructura jurídica de esta institución. Mas si la exclusión se realiza por *intentio non se obligandi*, es decir si se excluye el derecho subjetivo, entonces el matrimonio será nulo, porque se lesiona el contenido esencial de la relación jurídica.

Debe advertirse, sin embargo, que si se parte, como veremos más adelante, del supuesto de que la distinción entre *ius radicale* y *ius expeditum* equivale a distinguir entre el derecho mismo y el derecho a usarlo, la solución al problema que plantean las exclusiones a que nos hemos referido es distinta, ya que si los cónyuges hubiesen excluido el *ius expeditum*, aunque no el *ius radicale*, el matrimonio sería nulo porque dar un derecho (*potestas exigendi*) y al mismo tiempo no dar jurídicamente (es decir con *intentio non se obligandi*) el ejercicio, es no dar nada. Efectivamente, si se entrega un derecho subjetivo, es decir una *potestas exigendi*, pero de tal modo constituido que jurídicamente no contenga la posibilidad de exigir, puesto que se le niega jurídicamente el ejercicio, se entrega una *potestas exigendi* que no es tal *potestas exigendi*, es decir un derecho subjetivo esencialmente corrompido. Vide, sobre este punto, entre otros, O. GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico* (Milano 1950), págs. 71 ss.; E. GRAZIANI, *La cosiddetta esclusione del diritto e l'interpretazione del can. 1086 par. 2*, en «Il diritto ecclesiastico», LX (1949), págs. 159 ss.; *Sulla esclusione della fedeltà coniugale*, en «Il diritto ecclesiastico», LIX (1948), págs. 292 ss.; *Ius et exercitium iuris*, en «Il diritto ecclesiastico», LXII (1951), pág. 949; OESTERLE, *Animadversiones in sententiam S. R. R. diei 23 februarii 1951 coram Staffa*, en «Il diritto ecclesiastico», LXII (1951), págs. 730 ss.; *Ius et usus iuris in re matrimoniali iuxta Benedictum XIV*, en «Il diritto ecclesiastico», LXVIII (1957), págs. 80 ss.; D.STAFFA, *De iure et eius exercitio relate ad bonum prolis*, en «Ephemerides Iuris Canonici», VII (1951),

Del mismo modo, si físicamente el titular del derecho no puede exigir, no quiere decir ello que ante el Derecho no tenga tal poder, sino que la norma de conducta no puede seguirse por causas extrañas al Derecho. Por eso, porque el derecho subjetivo como entidad jurídica que es consiste en un poder jurídico de exigir y no en un exigir ni en un poder físico de realizar tal exigencia, mientras se pueda jurídicamente exigir, hay derecho subjetivo, aunque no se use, es decir, aunque de hecho no se exija, o no se pueda exigir físicamente, ya que si existe el poder jurídico de exigir hay derecho subjetivo. Mientras existe el poder jurídico de exigir, el no uso de éste o la no posibilidad física de ejercerlo no significa que no haya derecho subjetivo. Salvo, claro está, que la imposibilidad física de usar del derecho se traduzca, como ocurre normalmente, en una suspensión del poder jurídico de exigir. De ahí que la distinción entre *ius radicale* y *ius expeditum* tenga, bajo este aspecto, escaso sentido, por no decir ninguno.

Mas los autores, al distinguir entre *ius expeditum* y *ius radicale* no se limitan a elevar, a mi parecer incorrectamente, el uso (realidad social) al plano de lo jurídico, sino que además introducen en el derecho subjetivo una distinción, aplicando inadecuadamente lo que ocurre en ciertos casos en los que, siendo posible distinguir una cosa de su uso, correlativamente se puede separar el derecho sobre la cosa y el derecho al uso de ésta. Así, v. gr., se puede tener el derecho de propiedad sobre un fundo y no tener el derecho a usarlo, por ser titular de este último derecho otra persona. Partiendo de esto, los autores cuyo pensamiento estamos analizando, sostienen que siempre y en todo derecho subjetivo cabe distinguir entre el derecho mismo (*ius radicale*) y el derecho a usarlo (*ius expeditum*) y esto es lo que no parece exacto. Un derecho subjetivo consiste precisamente en un poder jurídico de exigir y el uso de este derecho es el acto por el que se exige. Luego si el *ius expeditum* es el derecho a usar el *ius radicale*, quiere decir que es una facultad de exigir y, entonces, ¿qué es el *ius radicale*? O este *ius radicale* es un derecho subjetivo, es decir, un poder de exigir y entonces se confunde con el *ius expeditum*, siendo, por consiguiente, la distinción entre ambos puro juego de palabras, o no es un poder de exigir y entonces hay que reconocer que no es un derecho subjetivo, sino otro tipo de situación jurídica²⁷; porque es una

págs. 288 s.; L. BENDER, *Ius et usus iuris*, en «Ephemerides Iuris Canonici», IX (1953), págs. 39 ss. Vide, también la sentencia del Tribunal del Vicariato de Roma, de 9-11-1949 (Oesterle, Santini, Alvarez) publicada en «Il diritto ecclesiastico», LX (1949), págs. 159 ss. y la sentencia del Tribunal de la S. R. R. de 23-11-51 c. Staffa publicada en «Il diritto ecclesiastico», LXII (1951), págs. 549 ss. y en «Ephemerides Iuris Canonici», VII (1951), págs. 117 ss.

27. En realidad, en la distinción entre el *ius radicale* y el *ius expeditum* late por una parte, la separación entre la relación (*ius radicale*) y el derecho subjetivo (*ius expeditum*), y, por otra, como veremos más adelante, la implícita confesión de que el denominado *ius in corpus*, elemento esencial del matrimonio, no siempre es un propio derecho subjetivo, sino una situación jurídica distinta, que, por lo demás, tiende a convertirse en el derecho subjetivo al acto conyugal, y que si no se resuelve siempre en este derecho, es porque una causa extrínseca a la estructura jurídica (nunca una causa intrínseca) del matrimonio lo impide. Ejemplos de causas extrínsecas pueden ser: enfermedad, impotencia y todas las de separación.

contradictio in terminis, decir que el *ius radicale* es un derecho subjetivo, esto es, un poder jurídico de exigir y al mismo tiempo afirmar que no da siempre a su titular un poder jurídico de exigir, puesto que se parte de la base de que este poder de exigir consiste en el *ius expeditum*.

Sin embargo, esta doctrina, que ha sido criticada por diversos autores²⁸, recatemente entendida y bien aplicada, es cierta. Lo fundamental de esta distinción doctrinal, radica en que es posible la existencia, de algún modo, de un derecho (*ius radicale*) sin que exista actualmente como poder de exigencia; es decir, no ejercitable. Y que esto es cierto nos lo demuestran los supuestos matrimoniales en los que se suspende el *ius in corpus*.

Si observamos atentamente el fenómeno de la suspensión y sus diferencias con la pérdida, nos daremos cuenta de que en ninguna de ellas hay un derecho subjetivo actual, pero que en la suspensión hay una posibilidad intrínseca de que el derecho subjetivo llegue a tener vigencia, lo que no ocurre en la pérdida. La relación matrimonial, cuyo contenido, o parte de él, se halla en suspenso, es capaz de reconducir al derecho. Esta posibilidad, que revela un principio positivo (*radix*) ordenado a la existencia actual de aquel derecho, es lo que los filósofos escolásticos llaman potencia. En la relación conyugal cuyo contenido está en suspenso se hallan los derechos en potencia pero no en acto. Por lo tanto, el titular del solo *ius radicale* no tiene un derecho subjetivo a actuar con privación de su ejercicio, sino un derecho subjetivo potencial, virtual, y, como tal, no ejercitable.

El derecho potencial, en cuanto tal, no es un propio derecho, porque este último es el acto, no la potencia. Pero como toda potencia supone asimismo algo en acto en el que inhiere, es necesario, si queremos dejar bien perfilada toda situación matrimonial, averiguar en qué consiste esta situación jurídica denominada *ius radicale*²⁹.

Dentro del conjunto de situaciones jurídicas que constituyen el desenvolvimiento de la personalidad jurídica humana cabe destacar la existencia de unas que nacen del mismo Derecho natural. Estas situaciones jurídico-naturales nos señalan la existencia de unas posibilidades de actuación en el campo del Derecho que responden a una determinada constitución de la naturaleza humana y a un orden jurídico impuesto por Dios que tiende a encauzar el dinamismo natural de los hombres y a delimitar campos de actuación entre ellos.

Todo hombre, por el mero hecho de serlo, tiene personalidad jurídica y, por lo tanto, está en una situación jurídica, que engloba las demás situaciones jurídico-naturales.

28. Vide, v. gr., GARCÍA BARBERENA, *Sobre el matrimonio «in fieri»*, cit., pág. 436.

29. Si un derecho subjetivo consiste, como se ha dicho, en un poder de exigir una conducta, es evidente que el *ius radicale* (del que es nota esencial no ser una *potestas exigendi*, puesto que tal *potestas* es el *ius expeditum*) tiene entidad distinta de la del derecho. En este sentido, SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii...*, cit., lib. II, disp. 1, n. 1-6.

Esta situación jurídica se descompone en una serie de diversas manifestaciones de esta personalidad: v. gr., el derecho de asociación que responde a la inclinación natural a la socialidad, el derecho a la vida, etc.

La situación jurídico-natural, al responder a la misma naturaleza humana, jamás puede perderse ni en todo ni en parte, porque, siendo emanación de ella, sólo la destrucción de ésta puede llevar a su pérdida. Puede sí suspenderse, pero mientras exista la naturaleza humana en un individuo, existirá en éste el principio capaz de reconducir a la situación jurídica o a la parte de ella que se halla en suspenso.

El matrimonio es de derecho natural en cuanto que responde, como dice Giancola³⁰, a una profunda exigencia de la naturaleza humana, a la *inclinatio* tomista, signo que revela una determinada estructura óptica³¹. Esto nos indica que una de las manifestaciones de la situación jurídico-natural será la posibilidad de actuación de esta *inclinatio*.

La manifestación matrimonial de la situación jurídica natural consiste, en principio, en un derecho a tender a los fines matrimoniales.

Pero esta tendencia no es posible actuarla aisladamente sino que requiere la existencia de dos partes, es decir, que haya dos personas de distinto sexo que conjuntamente tiendan a dichos fines, puesto que la realización de los fines del matrimonio así lo requiere.

Esta necesidad de actuación conjunta de dos personas supone que la manifestación matrimonial de la personalidad natural de cada una de ellas se vincule a la de la otra; esto es, es preciso que exista una relación jurídica.

Si esta manifestación matrimonial de la personalidad jurídico-natural humana consiste en un derecho a tender a los fines del matrimonio, quiere decir que cada una de las partes de la relación matrimonial tendrá un *ius* sobre la actividad del otro cónyuge dirigida a los fines de la sociedad conyugal, es decir, por ejemplo, el *ius ad copulam*. Habrá, pues, un derecho mutuo. Pero al mismo tiempo, si cada una de ellas tiene un *ius*, quiere decir que la otra tendrá un *debitum*; luego existirá un deber mutuo correspondiente al derecho mutuo.

Este derecho natural de tender a los fines matrimoniales supone que, cuando no hay relación, debe existir un derecho a establecerla; el sujeto tendrá un *ius connubii*³².

30. *Considerazioni sui fini del matrimonio*, en «Salesianum», XIII (1951), pág. 95.

31. Hemos de advertir que esta *inclinatio* no se identifica con el instinto sexual ni con el deseo subjetivo de tender a los fines matrimoniales, sino que se refiere a una ordenación objetiva de la naturaleza humana a dichos fines. Y que esto es así es obvio desde el momento en que la especie humana está dividida en varones y mujeres. *Inclinatio* equivale aquí a una determinada estructura óptica, es decir, a una ordenación de la naturaleza humana a los fines del matrimonio.

32. C. 1035. Este derecho no es, por supuesto, tan absoluto que no admita casos de suspensión o limitación, y, así, este canon, después de afirmar que todos los hombres tienen un derecho, se entiende natural, a casarse, añade: «qui iure non prohibentur».

Así, pues, la manifestación matrimonial de la situación jurídico-natural dimanante de la naturaleza humana puede tener dos manifestaciones actuales: o un *ius connubii* o un *ius ad fines matrimonii assequendos* (cuando hay relación matrimonial); pero puede haber, correlativamente, varios tipos de suspensión, o sea de virtualidad; cuando se suspende el *ius connubii* o cuando se suspende el *ius in corpus*.

En ambos casos la situación jurídico-natural, en su manifestación matrimonial, queda en suspenso, pero permanece siempre en su virtualidad, porque existe la personalidad humana que es el principio capaz de reconducir a su actualización.

La diferencia que existe entre ambos supuestos, suspensión del *ius connubii* y suspensión del *ius in corpus*, es la permanencia de la relación en el segundo caso; es decir el Derecho continúa vinculando a los sujetos en orden a su posibilidad radical de actuación de sus *inclinaciones* hacia los fines matrimoniales y, por lo tanto, sus situaciones jurídicas individuales permanecen referidas una a otra. El contenido de esta relación no será un *ius-debitum* actual, sino potencial, pero esta potencialidad, en cuanto que es protegida por el ordenamiento jurídico, es una situación jurídica y por ello puede ser contenido de aquélla.

La relación matrimonial no tiene como contenido, según vemos, siempre el *ius in corpus* actual aunque éste siempre exista potencialmente en aquélla, ya que la existencia, virtual o actual, de este derecho es lo que da carácter de matrimonio a una determinada relación.

Por ello puede decirse que, en última instancia, el matrimonio *in facto esse* consiste en un varón y una mujer unidos jurídicamente en lo que se refiere a la manifestación matrimonial de su personalidad jurídico-natural, es decir que sus respectivas *inclinaciones* naturales a los fines conyugales están referidas entre sí por el Derecho. A causa de esto pudo decir Sánchez: «matrimonium non est ius utendi alterius corpore, nec mutua obligatio, sed vinculum quo coniuges copulantur».

Así queda perfectamente explicado el mantenimiento de la relación matrimonial aún en aquellos casos en que todos los derechos y los deberes que son su contenido pierden su actualidad. El matrimonio *in facto esse*, en virtud de la permanencia del vínculo, es inalterable; lo único que varía es el contenido de la relación, esto es, las situaciones derivadas o subordinadas cuyos titulares son los sujetos. La razón de la posibilidad de esta permanencia del vínculo, y, por tanto, de la relación cuando no hay un *ius* actual, es la existencia, en la personalidad jurídica, de una situación, que pudiendo tener varias manifestaciones secundarias (*ius in corpus*, *ius connubii*...), consiste primariamente en el reconocimiento por el Derecho natural de la *inclinatio* a los fines del matrimonio y, consecuentemente en la posibilidad por parte del Derecho de referir y conectar esta situación de un sujeto a la de otro.

Resumiendo, diremos que el contenido nuclear de la relación jurídica matrimonial no es, en última instancia, el *ius-debitum in corpus* mutuo y exclusivo actual, sino las situaciones jurídicas de un varón y una mujer resultantes del reconocimiento por el Derecho de sus respectivas *inclinationes* naturales a los fines del matrimonio, conectadas entre sí y referidas una a otra. Como estos fines piden esencialmente la unidad y la indisolubilidad, el Derecho une con las notas de perpetuidad y exclusividad estas situaciones jurídicas y, así, si suspendido temporal o perpetuamente el *ius in corpus* uno de los cónyuges tiene relaciones sexuales con un tercero, comete adulterio por faltar a la fidelidad, ya que no puede tender a ninguno de los fines específicos del matrimonio más que con su propio cónyuge. Así también, la inseminación artificial heteróloga constituye una especie de adulterio porque supone tender a la generación con un tercero³³.

El *bonum fidei*, lo mismo que el *bonum sacramenti*, no es privativo del *ius in corpus* actual, sino que también configura esencialmente la conexión de las situaciones jurídicas que nacen en cada cónyuge del reconocimiento por el Derecho de sus *inclinationes* naturales a los fines del matrimonio³⁴.

La inclinación natural a estos fines existe en el hombre, en principio, para que éstos se realicen efectivamente; por ello, el Derecho reconoce normalmente en los sujetos tanto el *ius connubii*, como el *ius in corpus*, éste último si hay relación matrimonial. Mas como la necesidad de obtención de estos fines no es tan absoluta como para constituir una necesidad individual, cabe que por una causa extrínseca a la personalidad jurídica del sujeto aquellos derechos se suspendan. De ahí que, normalmente, debe existir en todo matrimonio este *ius in corpus*, ya que la *inclinatio* natural al matrimonio así lo pide, de manera que si este derecho no existe actualmente se ha de deber a una causa extrínseca a la constitución de la estructura jurídica del matrimonio, pues si es intrínseca a ella no puede existir matrimonio válido. Así, hay matrimonio, sin existencia actual del *ius in corpus*, cuando uno de los cónyuges padece impotencia sobrevenida, en las causas de separación, enfermedades, etc., pero no existe matrimonio si ni siquiera potencialmente hay el *ius in corpus* en el contenido de la relación matrimonial, como ocurre cuando los cónyuges excluyen este derecho en el contenido de la relación matrimonial.

Ni que decir tiene que si en un matrimonio concreto el *ius in corpus* está en suspenso, cuando se suprime la causa que produjo esta suspensión, automáticamente resurge el *ius in corpus* actual.

d') *Situaciones jurídicas esenciales en el contenido de la relación matrimonial.* Al iniciar el estudio sobre la esencia del contenido de la relación matrimonial, se

33. Vide, A. DE SOBRADILLO, *La fecundación artificial*, en REDC, V (1950), pág. 1023.

34. Vide, Pío XII, *Alocución al IV Congreso Internacional de Médicos Católicos de 29 de Septiembre de 1949*, AAS (1949), pág. 560.

dijo que este punto plantea dos cuestiones distintas: en primer lugar, conviene dejar sentado si la existencia del *ius in corpus* actual es siempre esencial en el matrimonio, cuestión a la que hemos respondido negativamente. Ahora nos queda por ver la segunda cuestión, a saber: si la esencia del contenido del matrimonio es sólo el *ius-debitum in corpus*, actual o potencial, y, en caso negativo, cuales son los otros derechos, deberes o situaciones jurídicas que, además de aquél, son también esenciales en el matrimonio.

El criterio que nos indicará qué situaciones jurídicas son esenciales en el contenido de la relación matrimonial canónica, nos lo darán indudablemente los fines del matrimonio, ya que esta institución es una sociedad, y como tal, tiene por elemento formal el fin común, lo que quiere decir que la estructura jurídica del matrimonio se configura en razón de este fin común porque éste es su razón formal; por ello dicha estructura debe contener cuanto es necesario para tender al fin de la sociedad matrimonial, ya que *ratio eorum quae sunt ad finem sumitur ex fine*, según la expresión del Doctor Angélico³⁵.

Los fines esenciales del matrimonio son: la generación de los hijos y su educación, el *remedium concupiscentiae* y la mutua ayuda (c. 1013, § 1)³⁶.

Estos fines, por ser comunes, suponen en los cónyuges una cooperación mutua para tender a ellos; de ahí, que la estructura jurídica, como informadora de la realidad social matrimonial, cuya esencia es precisamente esta cooperación, deba contener cuantas vinculaciones sean necesarias para que los cónyuges, al obrar conforme a ellas, tiendan a los fines del matrimonio en la medida que esté a su alcance, es decir, para que cooperen mutuamente en la obtención de aquellos en todo cuanto depende de su voluntad. Las vinculaciones aludidas no pueden ceñirse sólo al fin procreador sino que deben abarcar los demás fines, porque todos, y no sólo aquél, son esenciales al matrimonio. De ahí que no sea correcto afirmar que sólo es esencial el *ius in corpus* en el contenido de la relación matrimonial.

En efecto, si tanto el fin primario como el secundario son esenciales al matrimonio, quiere decir que ambos informan intrínseca y esencialmente la realidad social matrimonial.

Ahora bien, la estructura jurídica tiene como misión informar extrínsecamente la realidad social; por consiguiente, debe contener todo aquel conjunto de vinculaciones jurídicas suficientes y necesarias para que las actividades realizadas por los cónyuges de acuerdo con dichas vinculaciones tiendan tanto al

35. I-II, q. 102, a. 1.

36. Sobre la esencialidad de estos fines de la institución matrimonial véase: J. HERVADA, *Los fines del matrimonio*, cit., págs. 61 ss., 85 ss. y 128 ss.

Repetimos aquí lo que ya se dijo en este estudio. Al hablar de fines esenciales no se quiere decir que sea esencial en el matrimonio su consecución efectiva sino que lo es la ordenación de éste a aquéllos.

fin primario como al secundario, porque es evidente que la configuración de un ser según la forma intrínseca (el fin en nuestro caso) debe ser totalmente coincidente con su configuración según la forma extrínseca (la estructura jurídica), ya que ésta es la que informa a la intrínseca³⁷. Si se admitiese que el *ius in corpus* es lo único esencial en el contenido de la relación matrimonial, se habría de concluir, o que los fines secundarios no son esenciales, o que no tienen relevancia jurídica, lo cual, desde luego, no puede decirse de la mutua ayuda, ya que el c. 1128 establece una clara vinculación jurídica en orden a este fin. Por otra parte, ya se dijo, en el citado trabajo sobre los fines del matrimonio, que importantes aspectos del fin primario, concretamente la *receptio sobolis* y la educación, sólo pueden ser considerados específicos de la institución matrimonial cuando se obtienen a través del fin secundario; por ello este fin es esencial en la misma medida en que lo es el fin primario³⁸.

No es, pues, acertado sostener que sólo el *ius in corpus* es esencial en el contenido de la relación matrimonial. Esta contiene esencialmente cuantas vinculaciones jurídicas sean necesarias para que los cónyuges tiendan tanto al fin primario como al fin secundario del matrimonio.

La realidad social matrimonial no está constituida por una mera yuxtaposición de actividades inconexas, porque en este caso no sería un todo unitario, sino una masa de actividades disgregadas, cuya unidad no pasaría de ser meramente conceptual. Por el contrario, la realidad social matrimonial constituye, evidentemente, una entidad que, aunque compuesta, es una verdadera unidad, cuyo principio unificador es el fin común de la sociedad conyugal. Precisamente por esto, el conjunto de actividades matrimoniales es una cooperación en orden al fin común del matrimonio. Pues bien, de esto se deduce que, dada la función informadora que la estructura jurídica tiene sobre la realidad social del matrimonio, a esta unidad social, a esta cooperación, debe asimismo corresponder una unidad jurídica que abarque el conjunto de vinculaciones jurídicas que integran el contenido de la relación matrimonial. Esta unidad jurídica del contenido de esta relación tendrá como principio unificador el mismo que el de la realidad social, es decir, el fin de la sociedad conyugal; por consiguiente, si la realidad social es una cooperación en orden a los fines matrimoniales, es evidente que el contenido de la relación matrimonial será un derecho-deber mutuo y exclusivo a esta cooperación, es decir, un *ius-debitum cooperandi ad matrimonii finem*³⁹.

37. Sobre este punto, vide J. HERVADA, *Los fines del matrimonio*, cit., págs. 68 s.

38. J. HERVADA, *Los fines del matrimonio*, cit., págs. 156 ss. y n. 111.

39. Cfr. J. HERVADA, *Los fines del matrimonio*, cit., pág. 183. Decimos que la unidad jurídica que abarca todo el contenido de la relación matrimonial es una cooperación al fin del matrimonio y no a los fines, porque ya dije en el trabajo citado en esta nota que el matrimonio, jurídicamente considerado, no tiene más que un solo fin, el *consortium omnis vitae*, siendo los fines enumerados en el canon 1013, aspectos teleológicos de este único fin.

Como la cooperación a los fines del matrimonio es una unidad compuesta, asimismo este derecho a la cooperación está integrado, a su vez, por una serie de derechos-deberes parciales que recaen sobre cada una de las partes que componen la total realidad social del matrimonio.

Cuáles sean estos derechos-deberes integrantes del *ius-debitum cooperandi* citado, vamos a verlo a continuación.

1º) *Por parte de la generación.* Ante todo debemos poner de relieve que el fin de la generación en sentido jurídico (*bonum prolis*) tiene dos aspectos claramente distinguidos por la doctrina antigua⁴⁰ y olvidado uno de ellos por la actual; nos referimos a la *procreatio et susceptio prolis*. Ambas, y no sólo la procreación, son partes del fin generativo matrimonial y ambas tienen influencia en la estructura jurídica del matrimonio.

El fin de la generación supone en los cónyuges la mutua entrega, perpetua y exclusiva, de su potencia generadora; es decir, cada uno de los conyuges se obliga a tender con el otro, y sólo con él, a la procreación. Mas como ésta no está en su totalidad al alcance de aquéllos, este deber que aceptan no puede extenderse más allá de aquella fase del proceso generativo cuya realización depende de su voluntad, esto es, del don mutuo ordenado a la generación.

Como el deber al que se obligan los cónyuges supone el nacimiento de un correlativo derecho subjetivo, en el contenido de la relación matrimonial habrá, por tanto, un *ius-debitum ad copulam ut principium prolis*, o sea, el *ius-debitum in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*.

Mas no se agota en este derecho cuanto jurídicamente tiene relevancia respecto a la *procreatio sobolis*. En efecto, el fin del matrimonio, según el c. 1013, § 1, no es tanto el acto conyugal como la generación y, en realidad, si no existe un *ius ad prolem* en el matrimonio es porque la generación efectiva no está al alcance de la voluntad de las partes. Podemos decir, por lo tanto, que todo cuanto respecto a la generación dependa de la voluntad humana y tenga la nota de intersubjetividad será relevante ante el Derecho. De ahí que el derecho subjetivo que cada uno de los cónyuges tiene sobre la actividad procreadora del otro no se limita al *ius in corpus*, sino que se extiende a los actos que, dependiendo de su voluntad, atenten contra la generación efectiva. Es decir, cada uno de los cónyuges tiene frente al otro el derecho de que éste omita cuanto impida que el proceso generativo se desenvuelva normalmente. En el contenido de la relación matrimonial nace un elemento distinto al *ius in corpus*: es el *ius-debitum non faciendi*

40. «In prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur». SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, IX, cap. 7, n. 12 (cfr. D'AVACK, *Cause...* cit., pág. 52). En este mismo sentido se expresan: Hugocío, Roberto de Courçon, Santo Tomás de Aquino, y, en general, toda la doctrina antigua. Cfr. P.M. ABELLÁN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada 1939).

aliquid contra prolem, el *ius non frustrandi* tanto los efectos de la cópula (*actio naturae*)⁴¹ como el recto desenvolvimiento de la *inclinatio* natural a la generación. Así constituye un ilícito jurídico tanto el uso de anticonceptivos como el onanismo. Por eso mismo, cuando se atenta contra este *ius debitum non faciendi* aquello que va contra la generación efectiva, entiendo que hay una causa de separación temporal⁴².

Este derecho-deber que se acaba de citar no agota su ámbito en el mero hecho de no atentar contra la prole hasta su nacimiento sino que se extiende a los hijos ya nacidos.

Efectivamente, el fin de la generación, en su sentido jurídico, abarca, como se ha dicho, la recepción de la prole ya nacida; es decir, la *receptio sobolis* o *susceptio prolis*. En virtud de este aspecto teleológico del matrimonio los cónyuges adquieren el derecho mutuo de recibir a los hijos y el deber correlativo de no atentar contra la vida de la prole ya nacida; derecho-deber de cada cónyuge frente al otro, ya que la obligación de cooperar a los fines tiene como partes precisamente a los cónyuges, cada uno de los cuales, al contraer matrimonio, se obliga frente al otro a realizar cuanto depende de su voluntad en orden a los fines de esta ins-

41 En este sentido vide, P. FEDELE, *L'«ordinatio ad prolem» nel matrimonio in diritto canonico*, en «Ephemerides Iuris Canonici», XIII (1957), pág. 191.

Este autor fundamenta de modo distinto la existencia de este *non facere* en el contenido de la relación matrimonial, siendo mi posición similar a la que sobre este punto sostiene Staffa (*De conditione contra matrimonii substantiam*, Romae 1955, págs. 24 ss). Fedele afirma que, supuesto que el objeto formal del pacto de matrimonio es el *ius in corpus*, la obligación de no hacer nada contra la prole no deriva tanto del fin de la generación como del *ius in corpus*, es decir, del hecho de que en toda obligación el *facere oportere* implica el *non facere oportere*, es decir el abstenerse *ab eo facto quod contra conventionem fieret* (PAULO, fr. 189, de verb. signf. D. 50, 6). No puede negarse que, partiendo de la doctrina actual, la posición de Fedele puede parecer más correcta que la de Staffa. Pero, a mi entender, la doctrina actual, que sostiene que el objeto del consentimiento es el *ius in corpus* debe considerarse algún tanto inexacta. Aunque espero tener ocasión de exponer mi pensamiento sobre el *consensus* matrimonial con mayor detención en otros trabajos, quiero aclarar aquí mi posición aunque sea brevemente. Si el matrimonio *in facto esse* es la relación jurídica compleja que antes hemos descrito, y si asimismo es, también según la doctrina, el efecto del matrimonio *in fieri*, es evidente que el contrato matrimonial no puede ser otra cosa que un pacto o compromiso de creación de la relación jurídica conyugal. Según esto, no cabe duda de que el consentimiento por el que se crea la relación conyugal (consentimiento que versa tanto sobre su constitución como sobre su organización) recae sobre todas aquellas conductas que son necesarias para tender a los fines específicos de la unión matrimonial. El consentimiento matrimonial no es el acto por el que los contrayentes se dan y entregan el *ius in corpus*, sino aquel por el que, aceptando la creación de la unión conyugal, se obligan a tender a los fines esenciales del matrimonio, aunque sólo en aquello que depende de su voluntad, ya que la prestación de un pacto jurídico no puede extenderse más allá de cuanto está al alcance de la voluntad de las partes; por esto último, la prestación de los cónyuges en orden a la generación se ciñe al *ius in corpus*, aunque su consentimiento verse sobre el fin generativo. De que el objeto del consentimiento matrimonial sea la obligación al conjunto de actos dependientes de la voluntad humana tendentes a los fines del matrimonio, se deduce que el *non facere* aludido no deriva directamente del *ius in corpus*, como pretende Fedele, sino del fin generativo, según se afirma en el texto siguiendo en esto la opinión de Staffa.

42. A este respecto es interesante la sentencia rotal de 13 de mayo de 1932 (S.R.R. dec. seu sent., vol. XXIV, dec. XIX) que interpreta el c. 1131, § 1 en el sentido de ser causa de separación el peligro grave para el alma o el cuerpo del cónyuge inocente o de la prole.

titución. La obligación de recibir la prole⁴³, esencial en el contenido de la relación jurídica conyugal, constituye el aspecto positivo del *non facere aliquid contra prolem* que hemos citado. Es decir, el aspecto teleológico primario y esencial de la *receptio sobolis* hace surgir en el contenido de la relación matrimonial el *ius-debitum* mutuo, de cada uno de los cónyuges respecto al otro, a la recepción de los hijos nacidos (aspecto positivo) y correlativamente origina el *ius-debitum* mutuo a no atentar contra la vida o la integridad corporal de los hijos ya nacidos (aspecto negativo).

La influencia informadora de la *receptio sobolis* sobre la estructura jurídica del matrimonio se extiende aún más. La recepción de los hijos, como fin que es de una sociedad, debe ser común a los dos cónyuges. Ya se dijo en otro lugar⁴⁴ que para que un fin pudiese ser considerado común en relación a una sociedad debía ser individualmente uno. Pues bien, y tal como entonces se puso de relieve, sólo podrá ser una y común la recepción de los hijos cuando entre los cónyuges haya una comunidad de vida, porque sólo en el caso de que la *susceptio sobolis* se realice en el seno de esta comunidad, es decir, por los dos cónyuges a la vez, este fin podrá ser individualmente uno y, al mismo tiempo, común a los dos cónyuges, teniendo en cuenta que la recepción de la prole no es un acto momentáneo sino una situación permanente. Esto no es más que una consecuencia del hecho de que los hijos no pueden valerse por sí mismos desde su nacimiento sino hasta que han alcanzado cierto grado de desarrollo⁴⁵.

De esto se desprende que la recepción de hijos exige en el contenido de la relación matrimonial el *ius-debitum ad vitae communitatem*. Este derecho es esencial por serlo la *receptio prolis*⁴⁶, además de ser esencial la mutua ayuda (fin personal inmediato).

2.º) *Por parte de la educación de la prole*. El fin educativo que cumple el matrimonio tiene dos aspectos: a) la preparación del medio apto para que la educación efectiva se lleve a feliz término y, b) la educación efectiva.

De ambos aspectos sólo es esencial el primero, ya que de sostener que también lo es el segundo habría que concluir que la esterilidad es causa de incapacidad para contraer matrimonio.

La preparación del medio apto para la educación efectiva de los hijos, como se dijo en otro lugar⁴⁷, se lleva a cabo en la institución matrimonial por medio de: 1.º) La mutua vinculación de las respectivas obligaciones de educar a los hijos que recaen sobre el varón y la mujer; en virtud del matrimonio los cónyuges

43. El término obligación está tomado aquí en el sentido jurídico amplio de derecho-deber y no en el restringido de situación pasiva correlativa a una facultad.

44. Vide, J. HERVADA, *Los fines del matrimonio*, cit., pág. 115.

45. Vide, Pío XI, enc. *Casti Connubii*, en AAS, XXII (1930), págs. 539 ss.

46. Sobre este punto vide, J. HERVADA, *Los fines del matrimonio*, cit., nota 111.

47. *Los fines del matrimonio*, cit., págs. 84 ss.

se obligan a educar conjuntamente los hijos (fin común), de forma que su educación resulta de la armoniosa conjunción de la tarea de ambos, cada uno de los cuales influirá de modo distinto en los hijos. 2.º) La vinculación de la educación a la comunidad de vida común conyugal, ya que la educación sólo será específicamente matrimonial cuando sea fin común, cuando los hijos sean educados al unísono; y esto sólo es posible cuando lo son en el seno de la comunidad de vida conyugal. 3.º) La creación de las condiciones favorables para la educación efectiva, mediante la compenetración y la unión afectiva de los cónyuges.

Nace así en el contenido de la relación matrimonial el *ius-debitum mutuum ad educandam prolem*. Pero como es un derecho y un deber mutuo de educarla en el seno de la comunidad conyugal, la educación de los hijos exige, al igual que la *receptio prolis*, la existencia del derecho-deber a la comunidad de la vida en el contenido esencial de la relación jurídica matrimonial (además de exigirla, como hemos dicho, la mutua ayuda).

Mas el fin educativo no sólo exige la existencia de esta comunidad de vida (del *ius-debitum* en la estructura jurídica del matrimonio) como lo hace la recepción de los hijos, sino que enriquece su contenido. Para la recepción de los hijos específica del matrimonio (fin común) basta la comunidad de vida en su aspecto más esquemático y simple; en cambio, el fin educativo esencial del matrimonio exige mucho más, pide una unión y compenetración íntimas entre los esposos, pues esta unión y compenetración son precisamente las condiciones favorables para la educación efectiva. En otras palabras, la *receptio prolis* pide que los cónyuges vivan juntos; la educación exige un hogar, una familia...

Indudablemente las normas que rigen la comunidad de vida son en su mayoría ajenas al Derecho; pero no cabe duda que el *ius-debitum* a la vida común conyugal, junto a unos concretos derechos subjetivos (derecho a la comunidad de mesa y habitación), abarca también una serie de facultades y obligaciones indeterminadas en general, pero determinables en cada caso concreto, que se ordenan a la creación del medio apto para la educación efectiva. Así, también, la educación da un matiz especial al derecho a la comunidad de vida; este derecho no recae sobre cualquier comunidad de vida sino sobre aquella en la que se dé una compenetración entre los esposos y también que sea digna de la condición social de los esposos, ya que los hijos deben ser educados en tal condición, salvo que haya ciertas causas que justifiquen lo contrario⁴⁸.

3.º) *Por parte del «remedium concupiscentiae»*. Jurídicamente el fin del *remedium concupiscentiae* no tiene más influencia en la estructura jurídica del matrimonio que el exigir la existencia del *ius-debitum in corpus*⁴⁹, con independencia de que los cónyuges sean capaces de lograr la procreación efectiva.

48. Vide, F. CAPPELLO, *De matrimonio*, cit., pág. 725.

49. Sobre este punto vide, J. HERVADA, *Los fines del matrimonio*, cit., págs. 142 ss.

4.º) *Por parte de la mutua ayuda.* En virtud de este fin el contenido de la relación matrimonial abarca esencialmente la comunidad de vida establecida por el c. 1128.

El Código no precisa más que de un modo genérico el contenido de esta comunidad de vida, por lo que ante el Derecho matrimonial canónico la relación conyugal contiene unos derechos concretos sólo respecto a la comunidad de habitación⁵⁰, siendo el abandono malicioso del domicilio conyugal una causa de separación implícitamente reconocida por el c. 1131 § 1 (*haec aliaque id genus*).

Los demás aspectos de la mutua ayuda –complemento afectivo, compenetración, comunidad de amor y mutua solicitud, etc.– no son exigibles jurídicamente en Derecho canónico más que o de un modo genérico (alimentos) o negativo (que no haya sevicias, deshonra, grave peligro para el alma y para el cuerpo, etc.).

No debe creerse, sin embargo, que ello suponga que no existen en los cónyuges unas situaciones jurídicas positivas, activas o pasivas, cuyo objeto sean estas segundas manifestaciones de la ayuda mutua. Al contrario, aunque no existan derechos subjetivos a unos determinados alimentos o a unos concretos auxilios, no cabe duda que existen respecto de ellos una serie de facultades y sus correlativas obligaciones que son verdaderas situaciones jurídicas. Lo que ocurre es que la vida interna de un matrimonio es de una fluidez y de elasticidad tal que es incapaz de ser sometida a un rígido sistema de derechos subjetivos, como no sea en sus líneas más generales. Por esto, con relación a la mutua ayuda, existe en el contenido del matrimonio un encuadre de derechos subjetivos (v. gr., el derecho a cohabitar bajo un mismo techo, el derecho genérico a los alimentos, el que tiene cada cónyuge a que el otro no ponga en peligro grave su cuerpo o su alma), cuya interioridad consiste en unas situaciones jurídicas (facultades y obligaciones) que no tienen la fuerza de exigibilidad de un derecho subjetivo ni la imperiosidad de cumplimiento de un deber exigible judicialmente, pero que, en definitiva, son verdaderamente jurídicas.

5.º) *Por parte del carácter social del matrimonio.* Los cónyuges, como partes de la relación jurídica matrimonial están en pie de igualdad en todo cuanto integra el contenido de esta relación. Todos los derechos citados tienen por titulares en el mismo grado de poder a ambos cónyuges, y, asimismo, los deberes mencionados obligan con la misma intensidad a los dos cónyuges. En tal sentido dice claramente el c. 1111: «Utrique coniugi ab ipso matrimonii initio aequum ius et officium est quod attinet ad actus proprios coniugalibus vitae»⁵¹.

50. Vide, L. MIGUÉLEZ, *Comentario al c. 1128*, en *Código de Derecho Canónico*, 4.ª ed., B. A. C. (Madrid 1954).

51. Los actos propios de la vida conyugal, a los que se refiere el citado canon, no deben restringirse al don mutuo, sino que abarcan toda aquella realidad social informada por el sistema de vinculaciones que hemos estudiado hasta ahora.

Estos derechos y deberes, como derivados del pacto matrimonial y como configuradores de la sociedad conyugal, pertenecen por igual a ambos cónyuges, quienes respecto a tales derechos y deberes están en un plano de absoluta igualdad jurídica. También deriva del carácter social del matrimonio la existencia de una potestad dominativa respecto del desenvolvimiento de la sociedad conyugal⁵².

Resumiendo cuanto hemos dicho en este apartado, podemos señalar como partes esenciales del *ius-debitum cooperandi ad finem matrimonii*, constitutivo del contenido de la relación matrimonial, las siguientes: *ius-debitum in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*, *ius-debitum ad communionem vitae coniugalis* (tanto en orden a la educación como a la mutua ayuda y a la *susceptio sobolis*), *ius-officium non faciendi aliquid contra prolem*, *ius-debitum ad recipendam et educandam prolem* en el seno de la sociedad conyugal y una serie de facultades y obligaciones en orden a la mutua ayuda.

Todas estas vinculaciones jurídicas, y no sólo el *ius in corpus*, son esenciales en el contenido de la relación matrimonial canónica. Lo mismo puede decirse del matrimonio natural.

Pero, ¿en qué sentido son esenciales? En el mismo en que lo es el *ius in corpus* según vimos antes. Es decir, no son esenciales siempre en su vigencia actual, sino en su potencialidad. Son esenciales en el sentido de que siempre están virtualmente en la situación matrimonial primaria (vinculación de los cónyuges en sus respectivas posibilidades de tender a los fines matrimoniales), de modo que su no vigencia actual se deba a una causa extrínseca a la relación matrimonial (enfermedad, causas de separación o justificativas de ciertos casos de matrimonio de conciencia –en los que no hay obligación de convivir–, ausencia de hijos, etc.). Mas nunca puede ser debido a una causa intrínseca (v. gr., exclusión en el consentimiento) ya que entonces el matrimonio sería nulo⁵³.

3. LAS RELACIONES DERIVADAS

a) *En general*

Hemos examinado hasta ahora la relación jurídica matrimonial, con la que, según los autores, se agota el matrimonio *in facto esse*. No creemos, sin embargo,

52. La existencia de esta autoridad y las características que la matizan son de Derecho divino según Pío XI, enc. *Casti Connubii*, cit., pág. 550.

53. Sobre la exclusión de la comunidad de vida y la educación religiosa de los hijos en el consentimiento matrimonial, vide, J. HERVADA, *Los fines del matrimonio*, cit., notas 111 y 137 respectivamente. Con respecto a la primera, baste decir aquí que no toda exclusión de la comunidad de vida hace nulo el matrimonio; pero cuando no se produce esta nulidad, la exclusión no tiene efectos y el deber y el derecho a la comunidad de vida tienen plena vigencia.

que esta opinión de la doctrina pueda ser acogida; por el contrario, en el matrimonio *in facto esse* deben ser incluidas otras relaciones jurídicas que se derivan de la relación matrimonial, formando con ella una unidad y que son, por consiguiente, partes del matrimonio *in facto esse*.

Estas relaciones derivadas se diferencian de la que llamamos matrimonial en dos rasgos fundamentales: 1º) No son efectos inmediatos del matrimonio *in fieri*, sino que dependen, además, de otro acto o hecho jurídicos. 2º) No son relaciones principales, como lo es la matrimonial, sino que se derivan de ésta.

Estas relaciones derivadas se distinguen netamente de la relación matrimonial principal tanto lógica como ontológicamente, pero por ser efectos mediatos del pacto matrimonial, no tienen existencia separada de la relación conyugal principal, sino que permanecen indisolublemente vinculadas a ella, al menos potencialmente, de modo que cuando se desvinculan de la principal se transforman en otras relaciones distintas.

Esta indisoluble vinculación de las relaciones derivadas con la principal hace que todas ellas formen una unidad; de ahí que el matrimonio *in facto esse* no se limite a abarcar la relación jurídica principal, sino que también esté integrado por las relaciones derivadas, ya que, como hemos visto al principio de este trabajo, el matrimonio *in facto esse* es el conjunto de efectos jurídicos del pacto matrimonial. Este conjunto de efectos jurídicos, repetimos, no es una unidad meramente conceptual, sino real, aunque de naturaleza jurídica, cuyo principio de indivisión son los fines matrimoniales.

b) Relación jurídico-económica entre los cónyuges

La primera relación derivada que hemos de mencionar aquí es la que regula las relaciones económicas entre los cónyuges. Son la mutua ayuda, la recepción de los hijos y la educación de éstos, los fines matrimoniales que, al pedir la comunidad de vida, exigen la existencia de esta relación jurídica, ya que la comunidad de mesa, lecho y habitación (el *ius-debitum* y las facultades jurídicas a que hemos aludido) pide la existencia de una relación jurídica que regule el aspecto económico del matrimonio, pues es evidente que muchos aspectos de esta comunidad sólo pueden realizarse a través de medios económicos. La relación matrimonial contiene, por ello, un principio de régimen económico de la sociedad conyugal a través, v. gr., del derecho a la misma habitación, a los alimentos, etc., pero totalmente indeterminado, correspondiendo a los cónyuges organizarlo de modo determinado. La relación jurídico-económica entre los cónyuges no hace más, por consiguiente, que determinar un régimen indeterminado, pero existente, de la relación matrimonial (*ius-debitum* a la comunidad de vida). Por ello, por estar esencialmente en la relación matrimonial principal aunque en estado de indeterminación, esta relación económica no es independiente bajo nin-

gún concepto de la relación principal, de la que recibe su razón de ser y su radical obligatoriedad. Mas como la determinación del régimen económico es producto de la autonomía de la voluntad (salvo que un Derecho positivo la haga por normas cogentes, en cuyo caso la determinación tiene por causa a este ordenamiento) no se confunde con la citada relación principal sino que constituye una relación distinta, aunque derivada, cuya concreta obligatoriedad (no la radical) no tiene su origen en la relación principal, sino o en el acto creador del régimen económico⁵⁴ o en el ordenamiento jurídico secular (el régimen económico del matrimonio cae bajo la competencia normativa del Estado) si éste no admite la autonomía privada en este caso.

Esta relación jurídico-económica se deriva indefectiblemente de la relación matrimonial principal, porque sin ésta no hay tal relación económica entre cónyuges, de modo que aunque la relación jurídico-económica pudiere surtir algunos efectos antes de la existencia del matrimonio, esta eficacia previa siempre está vinculada a la relación matrimonial puesto que se produce, como es obvio, con vistas al futuro matrimonio⁵⁵.

c) *Relación jurídica de recepción entre el hijo y ambos cónyuges*

La finalidad de la *receptio prolis* ínsita natural y objetivamente en el matrimonio no sólo origina un *ius-debitum* mutuo entre los cónyuges a que los hijos sean recibidos en el seno de la sociedad conyugal, sino que además hace surgir una relación jurídica entre los dos cónyuges y cada uno de los hijos habidos entre am-

54. Precisamente porque la relación jurídico-económica entre los cónyuges no hace más que determinar un régimen económico existente en estado de indeterminación en la relación matrimonial principal, es incorrecto calificar de contrato independiente del matrimonio o precontrato al acto creador de aquella (la relación jurídico-económica). Como la calificación jurídica del citado acto creador corresponde a los civilistas es improcedente que se haga aquí; baste decir que tiene más bien una naturaleza semejante a la del acto creador de los estatutos de una sociedad, acto al que nadie califica ni de contrato ni de precontrato.

No cabe duda, sin embargo, que el acto creador del régimen económico de la sociedad conyugal puede, en ocasiones, tener involucrado un verdadero contrato, como ocurre si se realizan donaciones o permutas de bienes, si se establecen usufructos de bienes de un cónyuge respecto al otro, etc., teniendo en cuenta que no pueden considerarse como tales las aportaciones de bienes para el desenvolvimiento de la comunidad de vida ni los gananciales.

55. Como puede advertirse se vincula aquí la eficacia jurídica a la relación y no al acto, contrariamente tanto a la doctrina canónica como a gran parte de la civilista. Esta opinión no es más que una consecuencia de la separación que se ha establecido entre la relación y su contenido. Los canonistas, al identificar ambos conceptos, lógicamente tienen que encadenar la eficacia inmediatamente al acto y así afirman, según veíamos, que la relación es el conjunto de derechos, deberes, facultades, etc. derivados de un acto jurídico, es decir, identifican la relación con la eficacia del acto. En cambio, aquí, al separar la relación de su contenido, se sostiene que el acto jurídico no tiene más eficacia que la de crear la relación y es ésta la que, en su contenido, abarca los demás efectos jurídicos típicos del negocio. De este modo, la eficacia queda vinculada inmediatamente a la relación y mediatamente al acto. Por eso en el texto se habla de eficacia de la relación y no de eficacia del acto.

bos, cuyo contenido es el deber de aquéllos de recibir a los hijos en el seno de la sociedad conyugal y el correlativo derecho de los hijos a esta recepción.

Este derecho tiene su raíz en la misma esencia de la comunidad conyugal, ya que el fin de la *receptio prolis*, al estar ínsito en el matrimonio por el mismo Derecho natural, nos revela que esta institución es el medio destinado por Dios para que los hijos sean recibidos; de ahí que éstos tengan el derecho a ser recibidos precisamente en el medio que a ellos ha sido destinado. Y de ahí también, que este derecho de los hijos no verse sobre su recepción por cada uno de los padres aislados o por la Sociedad civil o eclesiástica en general, sino que recaiga sobre su recepción en el seno de la sociedad conyugal, es decir, por ambos padres unidos en la comunidad de vida.

Las partes de esta relación derivada, cuyo origen inmediato es el nacimiento de los hijos (siendo el mediato la relación matrimonial principal), son ambos cónyuges, por un lado, como titulares del deber y, por otro, el hijo nacido como titular del derecho⁵⁶.

Hemos de advertir, sin embargo, que aunque este derecho de los hijos, a que nos estamos refiriendo, no se diferencia esencialmente de los demás derechos subjetivos, sí difiere de ellos, y en parte notable, en el modo de su actuación, como consecuencia del peculiar engranaje que existe entre los fines personal y social del matrimonio.

El derecho del hijo a ser recibido en el seno de la sociedad conyugal deriva, como hemos visto, del fin social del matrimonio en su aspecto de *receptio prolis*; pues bien, como el fin social no prevalece sobre el personal, de modo que sólo puede obtenerse a través de este segundo⁵⁷, el derecho del hijo a ser recibido por sus padres en el seno de la comunidad de vida no puede resolverse en exigir de modo directo que ésta se mantenga a ultranza, sino en que permanezca mientras no haya una causa que, al hacer muy difícil el fin personal, el *mutuum adiutorium*, justifique al mismo tiempo la ruptura del fin social de la *susceptio sobolis*⁵⁸.

Este derecho del hijo a ser recibido en el seno de la sociedad conyugal, de la comunidad de vida, se resuelve, por consiguiente, en una intervención para evitar que la comunidad de vida se rompa mientras no haya suma dificultad o imposibilidad de que los padres hagan vida común, es decir, mientras éstos obtengan el *mutuum adiutorium*. Por otra parte, esta intervención no puede realizarla

56. Este derecho se extiende en cierto sentido al *nasciturus*, e, incluso, al *nondum conceptus*. Vide, *infra*, n. 61.

57. Cfr. J. HERVADA, *Los fines del matrimonio*, cit., págs. 170 ss.

58. Debe tenerse en cuenta que como el fin social sólo es específico del matrimonio cuando se obtiene a través del fin personal y el derecho del hijo a ser recibido radica precisamente en el fin social específico del matrimonio, es imposible que este derecho exista cuando la comunidad de vida reviste tales caracteres que ya no obtiene el fin personal, como ocurre cuando se ha hecho muy difícil o imposible (causas de separación).

directamente el hijo, porque la *receptio prolis* es un fin social con una cierta dimensión pública⁵⁹, cuya tutela, en consecuencia, compete a la pública autoridad. De ahí que, en definitiva, el modo de actuación del derecho a que nos venimos refiriendo consiste –tratándose del matrimonio canónico– en la necesaria intervención de la autoridad eclesiástica, única competente en el fuero externo para juzgar si existe una causa que justifique la ruptura de la comunidad de vida. Tan es así que la Comisión Pontificia para la interpretación auténtica del CIC respondió que sólo debía considerarse legítimamente separada a la mujer si había obtenido la separación por sentencia del juez eclesiástico⁶⁰, a pesar de que el c. 1130 reconoce al cónyuge inocente la posibilidad de separarse por propia autoridad en caso de adulterio.

En la relación jurídica que estamos estudiando, el deber de los padres de recibir a sus hijos, como derivado del fin social ínsito natural y objetivamente en una relación jurídica existente entre ellos y por ellos aceptada y creada, es, indudablemente, el *prius* del derecho cuyos titulares son los hijos, de forma que es este derecho el que deriva de aquel deber y no viceversa. Es decir, los cónyuges, al crear una relación jurídica en la que está ínsita natural y teleológicamente el fin de la *receptio prolis*, asumen el deber de recibir a los hijos, deber que origina en éstos el derecho a su recepción. Esto tiene una importante consecuencia, a saber, que los cónyuges, junto al deber impuesto por el Derecho natural y, por consiguiente, por el autor de éste, por Dios, tienen el derecho *erga omnes*, incluso frente al Estado, de recibir a sus hijos en la sociedad conyugal, ya que el deber a ellos impuesto supone una norma del Legislador divino, exponente de una concreta voluntad suya de que sean ellos y no otros los que reciban a sus hijos. De ahí que sea injusta cualquiera norma jurídica que tienda a separar los hijos de sus padres mientras el deber de recepción de aquéllos por éstos perdure.

Por eso mismo, los cónyuges que se desprenden de sus hijos violan tanto su deber como el derecho de los hijos a la *receptio* y, en tal sentido, casi todos los Códigos penales castigan esta acción, debiendo advertir que este deber puede cesar en determinadas circunstancias.

d) *Relación jurídica de educación entre el hijo y ambos cónyuges*

El fin primario de la educación, de igual modo que la *receptio prolis*, hace surgir entre ambos cónyuges y los hijos habidos en su matrimonio una relación derivada, cuyo contenido está integrado por el deber de los padres de educarlos

59. Vide, J. HERVADA, *Los fines...*, cit., pág. 173.

60. *Respuesta de 14 de julio de 1922*, en AAS, XIV (1922), pág. 526. Véase asimismo el art. 6, § 2 de la Instrucción de la de S. C. Sacramentos *Provida Mater* de 15 de agosto de 1936, que reconoce como separación legítima la obtenida por decreto del Ordinario o por un tribunal civil cuyas sentencias de separación estén reconocidas por Concordato.

efectivamente en el seno de la sociedad conyugal (ya vimos cómo el fin educativo matrimonial exigía el *ius-debitum* a la comunidad de vida) y el correlativo derecho de los hijos a esta educación.

El modo de actuación de este derecho de los hijos es idéntico al del que tienen a ser recibidos.

Asímismo el deber de los cónyuges de educar a sus hijos en el seno de la sociedad matrimonial incluye un derecho *erga omnes* de que sea respetado ese deber, por las mismas razones que hemos expuesto respecto de la *receptio prolis*.

4. RESUMEN

Antes de terminar resumiremos brevemente cuanto hemos dicho. El matrimonio *in facto esse* está integrado por una relación jurídica principal y unas relaciones derivadas. Estas últimas están contenidas en la primera siempre potencialmente; y actualmente, cuando se ha producido el hecho o acto jurídicos que, presupuesto el matrimonio *in fieri*, es su causa.

Los elementos esenciales de la relación principal son los siguientes: a) Los sujetos, que son un varón y una mujer. b) El contenido, integrado por: el *ius-debitum in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*, el *ius-debitum ad communionem vitae coniugalis* (tanto en orden al fin primario de la recepción y de la educación como a la mutua ayuda), el *ius-debitum non faciendi aliquid contra prolem*, el *ius-debitum ad recipiendam prolem*, el *ius-debitum ad educandam prolem*, una serie de facultades y obligaciones indeterminadas, pero determinables, en orden a la mutua ayuda y la potestad dominativa. c) Un vínculo consistente en la conexión mutua de las respectivas *inclinationes* naturales del varón y la mujer a los fines del matrimonio.

La relación derivada económica entre los cónyuges tiene a éstos como sujetos, y el contenido estará integrado por el conjunto de vinculaciones jurídicas que sobre el régimen patrimonial de la sociedad conyugal hayan pactado los cónyuges o, en su caso, establezca el ordenamiento jurídico secular al que ellos estén sujetos.

La relación derivada originada por el aspecto teleológico matrimonial de la *receptio sobolis* se estructura del siguiente modo: a) Los sujetos son, por una parte, los dos cónyuges unidos en la comunidad de vida conyugal y, por otra, cada uno de los hijos ya nacidos. b) El contenido abarca: el derecho del hijo a ser recibido en la comunidad conyugal, el deber correlativo de los cónyuges de recibir a sus hijos, y el derecho *erga omnes* que tienen los padres de recibir a sus hijos en el seno de la comunidad conyugal⁶¹.

61. Este derecho *erga omnes* y su correspondiente deber constituyen, en realidad, una relación subderivada.

La relación derivada de educación tiene una estructura similar a la anterior, es decir: a) los sujetos son, por un lado, los dos cónyuges unidos en la comunidad de vida; por otro, los hijos ya nacidos. b) Su contenido está integrado por el derecho del hijo a ser educado en el seno de la comunidad de vida de sus padres, por el deber de los padres de dar esta específica educación y por el derecho *erga omnes* que tienen los padres de educar a sus hijos en el seno de la comunidad conyugal.

Algunos de los efectos de estas dos últimas relaciones, concretamente el derecho del hijo a la recepción y educación en el seno de la familia, se extienden, por Derecho natural y positivo, no sólo al *nasciturus*, sino, en cierto sentido, también al *nondum conceptus*, por ser la *receptio* y la *educatio prolis* dos aspectos esenciales teleológicos de la sociedad conyugal⁶².

62. Decimos en el texto que el derecho del hijo a su recepción por los padres se extiende al *nondum conceptus* «en cierto sentido», porque es evidente que el reconocer plenamente a éste el citado derecho supondría afirmar que tiene personalidad jurídica, lo cual no es cierto. Sin entrar en más detalles, me limito a resaltar que no cabe duda de que la *receptio et educatio prolis* es una función social del matrimonio que el Derecho protege, haya o no hijos; y en este sentido puede hablarse de una protección al *nondum conceptus*, al menos como efecto reflejo de la protección al fin social del matrimonio.

LA RELACIÓN DE PROPIEDAD EN EL PATRIMONIO ECLESIAÍSTICO*

1. PRESENTACIÓN

Esta ponencia tiene por objeto un tema muy concreto y circunscrito, que es, sin embargo, de notable importancia para la teoría jurídica de la propiedad eclesiástica. Como ha puesto de relieve el Ponente general, los bienes eclesiásticos pertenecen a diversas personas morales, consideradas por el Derecho canónico como propietarias. Pero el legislador eclesiástico afirma al mismo tiempo que el dominio de estas personas morales se halla bajo la suprema autoridad de la Sede Apostólica¹, añadiendo además que el Romano Pontífice «est omnium bonorum ecclesiasticorum supremus administrator et dispensator»². Es necesario, pues, establecer cuál sea la naturaleza del vínculo que liga al Romano Pontífice con los bienes de las personas jurídicas propietarias, y si este vínculo tiene la eficacia de modificar la naturaleza misma del derecho de propiedad en el ordenamiento de la Iglesia.

La doctrina canónica más reciente opina que la persona moral propietaria es titular de los poderes *dominicales* sobre los bienes eclesiásticos; el Romano Pontífice, en cambio, tendría un poder de carácter *jurisdiccional*, basado en la soberanía. Este poder, muy intenso por la necesidad de asegurar el alcance del fin sobrenatural de la Iglesia, no sería de naturaleza dominical.

En esta ponencia se propone un planteamiento distinto del problema que, a mi juicio, podría ofrecer un principio de solución más correcta a las principales dificultades que ofrece esta materia.

* Publicado en «Ius Canonicum», II (1962), págs. 425-467. Ponencia presentada al VI Congreso Internacional de Derecho Comparado en Hamburgo del 30 de julio al 4 de agosto de 1961.

1. «Dominium bonorum, sub suprema auctoritate Sedis Apostolicae, ad eam pertinet moralem personam, quae eadem bona legitime acquisiverit». Canon 1499, § I.

2. Canon 1518.

I. DESARROLLO DOCTRINAL

El contenido de los cánones 1499 § 1 y 1518 a los que hemos hecho referencia, es el fruto de una larga evolución doctrinal, que, iniciada ya en los primeros siglos del cristianismo, forjó las líneas maestras de la actual concepción del dominio eclesiástico, y en la que fueron constantes las disputas y dispares los criterios de los autores. Por eso –aunque sea cierto que la íntima esencia del patrimonio eclesiástico no depende de razones históricas contingentes, como afirma acertadamente Del Giudice³–, es de indudable utilidad, para entender mejor los mencionados cánones y asentar sobre las bases más sólidas la construcción sistemática, comenzar el desarrollo de esta ponencia, mostrando en rápidos trazos dicha evolución doctrinal.

Para comprenderla en su exacto significado, permítaseme hacer dos advertencias previas. Las bases fundamentales del patrimonio eclesiástico –su naturaleza y su sustrato– están determinadas por razones intrínsecas⁴, es decir, por la misma constitución de la Iglesia y por la finalidad que su patrimonio persigue; en otras palabras, hunde sus raíces en el mismo Derecho divino. Y este Derecho divino, como es sabido, no nos consta al modo de la legislación humana, sino que es preciso *descubrirlo*. De ahí que dentro de esta evolución doctrinal –que investiga y enseña el Derecho divino– sea necesario incluir asimismo aquellas manifestaciones de los órganos eclesiásticos que, aun presentándose en forma legislativa, tengan preferentemente un contenido magisterial⁵. De ahí también que, al estudiar los autores, nos interese de modo fundamental descubrir su pensamiento acerca de las bases perennes –por ser de Derecho divino– en las que se asienta y a cuya medida se configura el patrimonio de la Iglesia.

Por otra parte, parece innecesario hacer notar que la técnica utilizada en épocas anteriores es lógicamente más imperfecta que aquella con la que actualmente se cuenta; es, pues, menester no quedarse en los conceptos que utilizan los autores, antes bien saber penetrar en la idea que les sirvió de base.

2. Santos Padres y antiguos Concilios

El patrimonio eclesiástico nace casi con la misma Iglesia; mas puede decirse que hasta el Edicto de Milán no comienza propiamente a organizarse establemente, debido, como es notorio, a las persecuciones.

3. VINCENZO DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, 11ª (Milano 1962) 306.

4. V. DEL GIUDICE, loc. cit.

5. Recuérdese a este respecto el carácter doctrinal que pueden tener las leyes eclesiásticas. Sobre este punto, además de la doctrina de los teólogos, véase LAMBERTO DE ECHEVERRÍA, *Características generales del ordenamiento canónico*, en «Investigación y elaboración del Derecho canónico» (Salamanca 1956) 69 ss.

Ya en los primeros tiempos se manifiesta la tendencia a formar un patrimonio de la Iglesia, de la comunidad cristiana. Los Hechos de los Apóstoles nos han dejado testimonio de la existencia de bienes comunitarios puestos *ad pedes Apostolorum*, que éstos y, posteriormente, los diáconos⁶ administraban. En San Pablo se encuentran también alusiones a los bienes de la Iglesia, que distingue claramente del patrimonio de los particulares⁷. En esta primera época se observa que los bienes aludidos, procedentes de colectas y donaciones de los fieles, se entienden pertenecientes a la comunidad eclesiástica y se hallan bajo la administración de la Iglesia.

Extendida la Iglesia por la acción apostólica de los cristianos, la utilización de los medios necesarios para su misión pasó por diversas vicisitudes. Unas veces se usaron bienes privados de los fieles, ya fuesen edificios, cementerios, etc.; otras, normalmente por donación de los fieles, la Iglesia fue su titular, pero aparecen ante el ordenamiento imperial como pertenecientes a un propietario individual⁸. Esta forma de poseer sus bienes propios, no siempre ofreció plenas garantías⁹ y por ello pronto se abandonó. Las diversas formas que el patrimonio de las comunidades cristianas revistió ante el Imperio antes de Constantino, no están totalmente esclarecidas. La teoría lanzada por De Rossi –en un tiempo aceptada por amplios sectores–, según la cual los cristianos adoptaron la forma de *collegia tenuiorum*¹⁰, ha sido sometida a fuertes críticas¹¹ y hoy puede darse por superada¹². Por otra parte, las teorías de Duchesne¹³, Waltzing¹⁴, Schnorr von Carolsfeld¹⁵, Bovini¹⁶, Marucchi¹⁷, De Visscher¹⁸, etc. no han obtenido tampoco el pacífico asentimiento de la doctrina¹⁹. Todas ellas, sin embargo, intentan

6. Act 4, 32-36; 5, 1-2; 6, 1-6.

7. Véase como ejemplo el siguiente texto: «Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur Ecclesia: ut iis quae vere viduae sunt, sufficiat». I Tim 5, 16.

8. Cfr. FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, II (Paris 1943) 423; HENRI LECLERCQ, *Propriété ecclésiastique*, en «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», XIV (Paris 1948) 1906.

9. Obs. y locs. cit.

10. JUAN BAUTISTA DE ROSSI, *Roma sotterranea cristiana*, I (Roma 1864) 101 ss.; II (1867) VIII; *Bullettino di archeologia cristiana*, II (1864) 57 ss., III (1865) 90 ss.

11. Vide, por ejemplo, LOUIS DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, I (Paris 1906) 381 ss.; J.-P. WALTZING, *Collegia*, en «Dict. d'arch. chrét. et lit.», XIII (Paris 1948) 2107 ss.; FLICHE-MARTIN, *Histoire...*, cit. 425 ss.

12. De todas maneras aún la mantiene algún autor como, por ejemplo, V. del GIUDICE, *Nozioni...*, cit. 307.

13. Ob. y locs. cit.

14. Ob. y loc. cit.; con anterioridad había defendido su tesis en su obra *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, I (Louvain 1895) passim.

15. *Geschichte der juristischen Person im klassischen Recht* (Monaque 1933) 236 ss.

16. *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età costantiniana* (Milano 1949) 105 ss.

17. *Manuale di archeologia cristiana* (Roma 1933) 94 ss.

18. *Le régime juridique des plus anciens cimetières chrétiens à Rome*, en «Analecta Bollandiana» (1951) 39 ss.

19. Un resumen de las teorías aludidas y del estado de la cuestión puede verse en P. TESTINI, *Archeologia cristiana* (Roma 1958) 112 ss.

explicar conocidos hechos históricos por los que es posible hablar de un cierto reconocimiento, por lo menos *de facto* y por vía de tolerancia, del patrimonio de las comunidades cristianas por el Imperio²⁰.

Sea cual fuere la verdad sobre este punto, los historiadores nos indican, como cosa cierta y admitida, que en el seno de la Iglesia la propiedad de los bienes eclesiásticos aparece siempre con la nota de corporatividad. La comunidad cristiana tiene conciencia de formar un cuerpo –*Corpus sumus de conscientia religionis* atestiguará Tertuliano²¹– que se refleja en la idea de propiedad de la corporación eclesiástica, distinta –y esto es un dato importante– a la propiedad colectiva reconocida por el Derecho romano de la época preconstantiniana²². La propiedad eclesiástica no es, ni personal de los cristianos, ni colectiva e indivisa *singulorum hominum*. En su día se hablará de propiedad de una persona moral, pero tal concepto está aún lejos de encontrar carta de naturaleza en la doctrina y en la legislación²³. Cuando el Edicto de Milán dé un estatuto legal en el orden secular a la propiedad de la Iglesia, reconociéndola y ordenando la devolución de los bienes confiscados, usará una fórmula en la que se reflejará patentemente el carácter corporativo de la propiedad eclesiástica: «El quoniam idem christiani non ea loca tantum, ad quae convenire consuerunt, sed alia etiam habuisse noscuntur ad *ius corporis eorum*, id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia...»²⁴.

Firme el carácter corporativo de la propiedad eclesiástica, no se organizó ésta a modo de una propiedad de la Iglesia universal²⁵ propiamente dicha. Los bienes eclesiásticos pertenecían a la comunidad local²⁶ bajo la égida del obispo,

20. Así, por ejemplo, la disputa sobre la posesión de unos terrenos entre los *popinari* y los cristianos de Roma, que el emperador Alejandro Severo resolvió en favor de los cristianos. Una exposición de estos hechos puede verse en J.-P. WALTZING, *Collegia*, loc. cit.; FLICHE-MARTIN, ob. cit. 424; P. TESTINI, ob. y locs. cit.

21. *Apologeticus*, 39, I.

22. La doctrina romanista –aunque no sin ciertas vacilaciones– entiende que sólo en épocas posteriores se llegará a reconocer en Derecho romano la propiedad corporativa en sentido estricto. Por esta época a los *collegia* se les reconoce sólo una propiedad colectiva e indivisa: *singulorum hominum*. Así los legados que se dejaban a los *collegia* se entendían hechos «non quasi collegium, sed quasi certi homines admittentur ad legatum» (D. 35, 51, 20); en este mismo sentido se prescribía que «cum dissolvuntur, pecunias communes, si quas habent, dividere pecuniamque inter se partiri» (D. 47, 22, 3). Vide EMILIO ALBERTARIO, «Corpus» e «universitas» nella designazione della persona giuridica, en *Studi di diritto romano*, I (Milano 1933) 97 ss.

23. Sobre la persona moral en Derecho romano, vide, entre otros, KARL OLIVECRONA, «Corpus» and «collegium» in D. 3.4.1., en «Iura», V (1954) 181 ss. y bibliografía allí citada; H.F. JOLOWICZ, *Roman Foundations of Roman Law* (Oxford 1957) 127 ss.; E. ALBERTARIO, ob. cit.

24. Cit. por Lactancio, *De mortibus persecutorum*, 48. Obsérvese que la fórmula *ad ius corporis eorum* tiende a señalar la corporatividad de la propiedad; idea que en el Edicto de Milán se refuerza mediante un inciso –*non hominum singulorum*– que a la vez la distingue de la propiedad privada de los cristianos y de la colectiva. Esta última como se sabe (véase la nota 22) se entendía como *singulorum hominum* en épocas anteriores.

25. Cfr. JEAN GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire Romain* (Paris 1958) 301.

26. Cfr. J. GAUDEMET, ob. y locs. cit.; H. LECLERCQ, *Propriété...*, cit. 1907; V. DEL GIUDICE, *Nozioni...*, cit. 307.

siendo administrados por él, y por clérigos²⁷ o laicos²⁸ bajo su presidencia. En la comunidad local los bienes formaban un único patrimonio; había correlativamente una única *arca communis*, con la que se atendía a los fines de ese patrimonio.

Esta situación durará hasta fines del siglo V, a partir del cual se observa un proceso de fraccionamiento del patrimonio eclesiástico²⁹.

No es necesario insistir sobre este proceso de fragmentación, porque ya ha sido objeto de atención en la ponencia del Dr. Piñero Carrión, leída en esta misma sesión. Por otra parte, si me he permitido traer aquí estas rápidas noticias ha sido con el único objeto de resaltar de qué forma en los primeros tiempos se concebía la naturaleza del patrimonio eclesiástico, especialmente su carácter corporativo. De su finalidad nos hablan por sí solas las clases de bienes poseídos: cementerios, lugares de culto, viviendas para clérigos, etc. De aquellos fines que no se deducen de este dato, como la manutención de los pobres, nos hablan suficientemente las fuentes³⁰.

Las desviaciones que en el uso y la administración de los bienes eclesiásticos ocurrieron en ocasiones, o sencillamente la necesidad de adoctrinar a los cristianos acerca del sentido y la finalidad de los bienes eclesiásticos, llevaron a los Santos Padres y escritores eclesiásticos, por una parte, y a los Concilios, por otra, a precisar estos extremos.

Naturalmente, no cabe esperar encontrar fórmulas técnicamente precisas en una época de inicio del movimiento doctrinal, cuando aún tuvo que transcurrir largo tiempo para que la técnica canónica alcanzase un cierto grado de madurez. Quizás por haber olvidado este dato no siempre se ha interpretado la enseñanza patrística y conciliar de un modo adecuado.

Tanto los Santos Padres como los Concilios tratan de este asunto de un modo prevalentemente moral, aclarando ideas y dando normas prácticas de conduc-

27. Abundan los testimonios sobre la participación de los clérigos en la administración de los bienes de la comunidad. Para la administración de los cementerios en la época preconstantiniana, vide ENGELBERTO KIRSCHBAUM-EDUARDO JUNYENT-JOSÉ VIVES, *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas* (Madrid 1954) 139.

28. Sobre la participación de los laicos vide PIER GIOVANNI CARON, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva* (Milano 1948) 205 ss.

29. Un resumen del posterior desenvolvimiento del patrimonio eclesiástico puede verse en V. DEL GIUDICE, *Nozioni...*, cit. 307 ss.

30. Cfr. JOSÉ BOZAL, *Función teológico-social de los bienes eclesiásticos en los primeros siglos de la Iglesia* (Madrid 1961) 14 ss., 29. Véase, como ejemplo, el siguiente pasaje de San Juan Crisóstomo: «Y porque comprendáis la inhumanidad de los ricos, considerad que la Iglesia, cuyas rentas no llegan a las de uno de esos grandes opulentos, ni aun de los no muy ricos, socorre diariamente a tantas viudas y vírgenes, como que su lista ha alcanzado la cifra de los tres mil. Y juntamente con viudas y vírgenes, ella socorre a los que están en las cárceles, a los que sufren en el hospital, a los que convalescen, a los caminantes, a los mutilados, a los que asisten al altar para ganarse el sustento y el vestido, y sin embargo, sus fondos no disminuyen en nada». *Homilías sobre San Mateo*, ed. y trad. de Daniel Ruiz Bueno (Madrid 1956) 365.

ta, cuyo alcance, naturaleza y significado podríamos llamar, desde el punto de vista moderno, moral-jurídico-pastoral.

Tanto la Patrística como los Concilios utilizan constantemente la expresión *res Ecclesiae*: los bienes donados a ella, suyos son. Sin embargo, en ocasiones afirman que los bienes de la Iglesia *sunt Dei*³¹ o *pretia peccatorum, vota fidelium, y patrimonium pauperum*³². Y así no es infrecuente encontrar Concilios que castiguen a los usurpadores de bienes eclesiásticos como *necatores* de los pobres³³.

31. «Omnium rerum ecclesiasticarum episcopus curam gerat, et eas administret tamquam Deo inuente. Ne liceat autem ex eis aliquid sibi vindicare, vel propriis cognatis, *quae Dei sunt*, largiri. Sin autem sunt pauperes, ut pauperibus suppeditet: sed non eorum praetextu vendat quae sunt ecclesiae». CANONES APOSTOLORUM, 37 (MANSI, I, 38). «Quicumque ergo immemor interitus sui, res ecclesiae, ut supra diximus delegatas injuste possidens, praesumpserit retinere, et veritate comperta, *res Dei* servis ejus dissimulaverit reformare, ab omnibus ecclesiis segregatus, a sancta communione habeatur extraneus...» CONCILIIUM PARIENSE III, I (MANSI, IX, 743 s.). «Quod nulli sacerdotum liceat *res Deo dicatas* sibi commissas, utpote proprias tractare, et ad multifarios secundum libitum suum eas usus retorquere, sed potius secundum canonicam auctoritatem, sanctorumque patrum dicta et exempla administrare vel dispensare...» CONCILIIUM PARIENSE VI, 15 (MANSI, XIV, 549). «Non decet rectores ecclesiae in suis strenuos, et in ecclesiasticis rebus esse remissos. Nam quorumdam fertur opinio, quod quidam sacerdotum familias ecclesiae in suis propriis laboribus quassent, rei propriae profectum augentes; dominicis vero dispendium nutriendes. Unde quicumque sub hoc neglectu *res divinas* laborare distulerit, speciali placito distringendus est; qualiter, si de rebus, seu augmentis ecclesiae questum, vel labores rei propriae auxit, ut ex hoc ecclesiasticis rebus aut neglectum laboris exhibuit, aut minorationem, vel perditionem induxit; quidquid in rebus ecclesiae minorationis exhibuit, tantum de rebus propriis ecclesiae illi restituat, ex cujus rebus atque suffragiis suo convictus fuerit ampliasset labores». CONCILIIUM BRACARENSE IV, 9 (MANSI, XI, 159). Para los Santos Padres, vide J. BOZAL, *Función teológico-social de los bienes eclesiásticos en los primeros siglos de la Iglesia*, cit. 11.

32. «Idcirco scientes nihil aliud esse res ecclesiae, nisi vota fidelium, pretia peccatorum et patrimonium pauperum». POMERIUS, *De vita contemplativa*, II 9 (cit. por J. BOZAL, ob. cit. 15). «Res ecclesiae, sicut a sanctis patribus traditur, et in superioribus capitulis continetur, vota sunt fidelium, pretia peccatorum, et patrimonia pauperum». CONCILIIUM AQUISGRANENSE, I, 116 (MANSI, XIV, 229). «Et idcirco scientes nihil aliud esse res ecclesiae, nisi vota fidelium, pretia peccatorum, et patrimonia pauperum, non eas vindicaverunt in usus suos ut proprias, sed ut commendatas pauperibus dividerunt». CONCILIIUM PARIENSE VI, 15 (MANSI, XIV, 550).

33. «Indigne enim ad altare domini properare permittitur, qui res ecclesiasticas et audet rapere, et injuste possidere iniqua defensione perdurat. Necatores enim pauperum judicandi sunt, qui eorum taliter alimenta subtraxerint». CONCILIIUM PARIENSE III, I (MANSI, IX, 744). «Qui oblationes defunctorum fidelium detinent, et ecclesiis tradere demorantur... quasi egentium necatores, nec credentes iudicium Dei habendi sunt». CONCILIIUM VASENSE II, 4 (MANSI, VI, 453 s.); «... necatori pauperum, qui res pervadit ecclesiae, psalmus CVIII. dicatur, ut veniat super eum illa maledictio quae super Judam venit, qui dum loculos faceret, subtrahebat pauperum alimenta». «Indigne enim ad altare domini properare permittitur, qui res ecclesiasticas et audet rapere, et injuste possidere iniqua defensione perdurat. Necatores enim pauperum judicandi sunt, qui eorum taliter alimenta subtraxerint». CONCILIIUM TURONENSE II, 24 y 25 (MANSI, IX, 804). «Ne cui liceat res vel facultates ecclesiis, aut monasteriis, vel xenodochiis, pro quacumque eleemosyna cum iustitia delegatas retentare, alienare, atque subtrahere. Quod quisquis fecerit, tanquam necator pauperum, antiquorum canonum sententis constrictus, ab ecclesiae liminibus excludatur, quamdiu ab ipso ea quae sunt ablata vel retenta reddantur». CONCILIIUM AURELIANENSE V, 13 (MANSI, IX, 131). «Si quis episcopus, res, quae ab alia ecclesia praesentialiter possidentur, quocumque ingenio, aut callida cupiditate pervaserit, aut sine audientia praesumpserit usurpare, ac suis vel ecclesiae suae ditionibus revocare, dum communione privari non potest, ut necator pauperum ab officio deponatur». CONCILIIUM RHEMENSE, 21 (MANSI, X, 597). «Quod si quis immemor definitionis hujus temere aliquid exinde auferre praesumpserit, aut ausu temerario in res ipsas ingressus fuerit, et de dominatione ecclesiae abstulerit, ut necator pauperum communione privetur». CONCILIIUM PARIENSE V, 7 (MANSI, X, 541).

Por su parte, el obispo, los rectores de las iglesias, etc., no son en absoluto propietarios de los bienes eclesiásticos, sino sólo *administratores et dispensatores*, de modo que si usan o disponen de estos bienes *tamquam res proprias* son conminados con severas penas³⁴.

La posición de las personas singulares aparece aquí de un modo bastante claro; no son propietarios, sino administradores.

Pero no aparece con tanta evidencia quién sea, en la mentalidad de la Patrística y de los Padres conciliares, el sujeto propietario de los bienes. Ya se ha indicado que junto a la expresión *res Ecclesiae*, se encuentran otras que parecen indicar

34. Véanse notas 31 a 33. «Quae secundum Dei mandatum tribuuntur, decimas dico, et primitias, insumat episcopus, ut homo Dei; quae causa pauperum sponte offeruntur, distribuat decenter in pupillos, in viduas, in afflictos, et calamitosos, et in hospites egentes, tanquam qui Deum habeat harum rerum ratiocinatorem, quarum procuracionem ei commiserit». CONSTITUTIONES APOSTOLORUM, II, 25 (MANSI, I, 323). «Ut episcopus rebus ecclesiae tanquam commendatis non tanquam propriis utatur». STATUTA ECCLESIAE ANTIQUA, 15 (ed. Charles Munier, Paris 1960, 82). «Quaecumque res ecclesiae sunt, bene debent cum omni diligentia et bona fide servari: illa scilicet fide, quae Deo servatur, omnia providenti atque iudicanti, easque gubernari et dispensari oportet cum iudicio et potestate episcopi, cui totius plebis animae videntur esse commissae». «Episcopum habere rerum ecclesiasticarum potestatem ad dispensandum omnibus indigentibus cum omni timore et reverentia Dei. Ipsum quoque ex eis percipere atque uti debere, quibus indiget, si tamen indiget, vel ad suas necessarias expensas, vel fratrum qui apud eum hospitalitatis gratia commorantur, ut nulla ex parte per inopiam defraudentur, secundum apostolum dicentem: *Habentes victum quotidianum et tegumentum corporis, his contenti sumus*. Quod si his minime contentus atque sufficiens, transferat in necessitates domesticas ecclesiasticas res, vel commoda quaelibet ecclesiae, aut agrorum ecclesiasticorum fructus citra conscientiam presbyterorum apud se redigat, et domesticis suis vel etiam affinis, aut fratribus, aut filiis earum rerum tribuat potestatem, ut per eorum secretam diligentiam ceteri ecclesiastici laedi videantur, reatum hunc, qui huiusmodi est, apud metropolitanam provinciam praestare debet». CONCILIIUM ANTIOCHENUM, 24 y 25 (MANSI, II, 1335-1336). «Ut episcopus rebus ecclesiae, tanquam commendatis, non tanquam propriis utatur». CONCILIIUM CARTHAGINENSE, 31 (MANSI, III, 953). «Quod si contentus istis minime fuerit, convertat autem res ecclesiae in suos usus domesticos, et ejus commoda vel agrorum fructus, non cum presbyterorum conscientia diaconorumque pertractet, sed horum potestatem domesticis suis, aut propinquis, aut fratribus, filiisque committat, ut per huiusmodi personas occulte ceterae laedantur ecclesiae, synodo provinciae poenas iste persolvat». CONCILIIUM PARIENSE VI, 15 (MANSI, XIV, 549). «Res ecclesiae, sicut a sanctis patribus traditur, et in superioribus capitulis continetur, vota sunt fidelium, pretiae peccatorum, et patrimonia pauperum. Fideles namque fidei ardore et Christi amore succensi ob animarum suarum remedium et caelestis patriae desiderium, suis propriis facultatibus sanctam locupletem fecerunt ecclesiam, ut his et milites Christi alerentur, et ecclesiae exornarentur; pauperes recrearentur, et captivi pro temporum opportunitate redimerentur. Quapropter vigilantibus ac sollerti cura providendum est his qui ejus facultates administrant, ne eas in suo, solummodo usus convertant; sed magis, juxta possibilitatem rerum, Christo famulantium, immo eorum in quibus Christus pascitur et vestitur, curam gerere penitus non negligant. Sed et sententia beati Hieronymi, non solum praelatis, sed etiam ceteris, qui rebus utuntur ecclesiae, vigilantibus perpendenda est, qui ita in commentario Matthei evangelistae ait: Omnes igitur qui stipendiis templi, et his quae conferuntur ad usus ecclesiae, abutuntur in aliis rebus, quibus suam expleant voluntatem, similes sunt scribarum et sacerdotum redimentium mendacium et salvatoris sanguinem. Ergo res Ecclesiae pauperibus et militibus Christi stipendiariae debent intelligi. Unde totis visibus praelatis satangendum est ut sanctorum patrum dictis et exemplis, obsequentes, de rebus sibi commissis (ut praemissum est) et subditos gubernent, et pauperes foveant, cunctisque utilitatibus ac necessitatibus ecclesiae fideliter administrando consulant, quatenus de fidei administratione ab ipso, cujus ministri esse noscuntur, ineffabiliter remunerari mereantur». CONCILIIUM AQUISGRANENSE I, 116 (MANSI, XIV, 229 s.).

que el sujeto de la propiedad no es la Iglesia, sino Dios, los pobres, etc. El Concilio de Aquisgrán, por ejemplo, afirma que «res Ecclesiae pauperibus et militibus Christi stipendiariae debent intelligi»³⁵. Y San Agustín, refiriéndose a estos bienes, dirá que «non sunt illa nostra, sed pauperum quorum procurationem quodammodo gerimus non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus»³⁶.

Sin embargo, a pesar de esta aparente falta de claridad, no parece que puedan interpretarse estas palabras, como han querido algunos autores, viendo en ellas una declaración de que el sujeto titular de la propiedad eclesiástica sea –en el pensamiento de los Santos Padres y Concilios– Dios o los pobres. Varias son las razones que se pueden aducir.

Cuando se dice, por ejemplo, que los bienes de la Iglesia son «pretia peccatorum, vota fidelium et patrimonium pauperum», no se está hablando del sujeto de propiedad. Toda la contextura de la frase hace ver que el verbo «esse» no indica una posesión; *pretia*, *vota* y *patrimonium* son puros predicados de la *res Ecclesiae*, unidos por una única forma verbal: *sunt*. Esta forma verbal, por consiguiente, ha de tener la suficiente amplitud de significado para que abarque cosas tan dispares como «precio de los pecados», «votos de los fieles» y «patrimonio de los pobres». Tanto puede tener un sentido calificativo, como de destinación, etc. Pero no puede darse el sentido posesivo a la expresión «patrimonium pauperum», si no es en relación con otros textos que precisen este sentido. En otras palabras, a estas expresiones no puede atribuírseles un significado técnico jurídico.

Esto mismo nos indica el análisis de otros pasajes patrísticos y conciliares. Se ha visto, por ejemplo, que San Agustín afirmaba que los bienes de la Iglesia *non sunt nostra* (es decir, de los obispos y rectores de las iglesias) *sed pauperum*. En este caso la forma verbal *sunt* parece tener un claro carácter posesivo. Veamos, sin embargo, esta otra afirmación suya, que forma un solo cuerpo de pensamiento con la anteriormente citada: «Si pauperum compauperes sumus et nostra sunt et illorum; si autem privatim quae nobis sufficiant possidemus, non sunt illa nostra sed pauperum quorum procurationem...»³⁷. Claramente se pone de relieve que aquí no se habla propiamente de dominio sino de destinación. Los bienes eclesiásticos se dicen de los pobres y del clero, porque a ellos están destinados. Por eso, *non sunt* del clérigo que tiene bienes suficientes para su manutención y sí lo son de aquel que, por carecer de ellos, debe vivir del altar, de los bienes de la Iglesia. Por su parte, el Concilio de Aquisgrán citado califica las *res* eclesiásticas de *stipendiariae pauperibus et militibus Christi*, indicando la destinación de los bienes de la Iglesia: subvenir a las necesidades de los pobres y de quienes están

35. Vide nota 34.

36. *Epistola ad Bonifacium*, 9 (PL, 33, 809).

37. Loc. cit.

dedicados al servicio de la Iglesia. Es interesante observar que cuando los Concilios afirman que los bienes eclesiásticos son de Dios o de los pobres³⁸, lo hacen para asentar los principios que deben regir la conducta del administrador, y señalar qué intereses y necesidades deben subvenir dichos bienes –culto divino, pobres, alimentos de los clérigos...³⁹– y cuáles son ajenos a éstos. En cambio, cuando se refieren a una cuestión estrictamente jurídica, como lo es indicar el sujeto a quien hay que restituir los bienes usurpados, hablan de la Iglesia, pero no de Dios ni de los pobres.

Decíamos al principio que los Santos Padres y los Concilios no se sitúan en el terreno jurídico, sino en un plano global que abarca tanto aspectos jurídicos como teológicos y morales; por eso no puede darse a sus expresiones un carácter estrictamente jurídico. Según esto, las expresiones utilizadas, aunque aparentemente tengan el sentido de atribuir una posesión a Dios, a los pobres, etc. no tienen tal sentido jurídicamente hablando. Véase por ejemplo, si no bastase lo dicho anteriormente, este pasaje de San Juan Crisóstomo: «A la verdad, a este siervo se parecen los que tienen riqueza y no dan de ella a los necesitados. Porque también tú eres administrador de tu propia riqueza no menos que el que administra los bienes de la Iglesia. Ahora bien, como éste no tiene facultad para dilapidar al azar y como bien le venga lo que fue por vosotros entregado para los pobres, puesto que con el fin de alimentar a los pobres fue dado, así tampoco vosotros vuestros bienes. Porque aun cuando se trate de tu herencia paterna, aun así eres administrador de cuanto tienes, aun así pertenece todo a Dios»⁴⁰. A la vista de este texto, a nadie se le ocurrirá pensar que San Juan Crisóstomo atribuye la propiedad, en sentido jurídico, a Dios, para reducir al hombre al mero oficio de administrador. Claramente se ve que se habla en sentido teológico.

Análogamente se dice que los bienes de la Iglesia son de Dios, de los pobres, etc. para indicar el *carácter*, la *destinación* y la *propiedad* de aquéllos. Los bienes eclesiásticos son de Dios, porque tienen carácter sagrado⁴¹ y se destinan al culto divino; son de los pobres, de los clérigos (si *pauperum compauperes sunt*), porque se destinan a subvenir sus necesidades; y, por último, son *res Ecclesiae*, porque ella es la propietaria en sentido jurídico y, por eso, a Ella deben restituirse si se usurpan. El carácter, la destinación y el derecho de propiedad hacen que el patrimonio eclesiástico, en una consideración total, sea *res Dei*, *res pauperum*, *res Ecclesiae*.

En resumen, el pensamiento de los Santos Padres y de los Concilios, expresado por ellos en lenguaje plurivalente y propio de la época, puede ser reducido a

38. Véanse los cánones conciliares transcritos, en los que podrá verse el desarrollo del pensamiento de sus redactores.

39. Se refieren, pues, a la destinación.

40. *Homilías sobre San Mateo*, 77, 4, ed. cit. 542 s.

41. Vide sobre este punto, J. BOZAL, *Función teológico-social...*, cit. 10 ss.

este esquema, en términos modernos: El patrimonio eclesiástico está ofrendado –*dicatus*– a Dios y a Cristo, con una destinación pública –culto, pobres, sustento de los clérigos...–; pertenece a la Iglesia⁴², y no es propiedad de los clérigos. Estos ejercen la *administratio* y la *dispensatio*; es decir, operan en él como el gestor que gobierna una *res aliena* aun siendo ellos Iglesia. (Se ve claramente que falta un concepto que hoy explica de manera directa y clara el sujeto de la propiedad: la persona moral).

Todo el enfoque de esta doctrina tiende a establecer un principio perdurable –relación de destinación–, y a asentar una consecuencia asimismo invariable: estos bienes no son propiedad personal del clero. El uso de los verbos *administrare* y *dispensare* no tienen más objeto que señalar el carácter *ajeno*, de *res aliena*, de los bienes eclesiásticos con relación al patrimonio personal de los clérigos. Es decir, se pretende más bien señalar la *actitud* del clero en relación con estos bienes, que resolver problemas estrictamente jurídicos.

3. Teólogos y canonistas antecodiciales

A la aportación moral de la Patrística y de los Concilios antiguos, siguió la labor científica de los teólogos, y más especialmente de los canonistas, tendente a resolver los problemas, teóricos y prácticos que el patrimonio eclesiástico presenta.

De esta tarea científica quisiera mostrar un breve resumen, limitado a aquellos aspectos que se relacionan con la cuestión que estudia esta ponencia.

También aquí séame permitido advertir dos cosas para la correcta interpretación de la doctrina. La problemática que estos autores se plantean no es la misma en todas las épocas; es preciso, pues, resistir a la tentación de hacerles decir más de lo que dicen, al intentar interpretarlos desde nuestra propia mentalidad moderna y desde las cuestiones que la realidad actual plantea. En segundo lugar, la terminología que utilizan para designar los poderes sobre los bienes –v. gr. el término *dominium*– no tuvo un significado único, como ha expuesto el Profesor Munier en su brillante disertación. De ahí la necesidad de calibrar el verdadero sentido que dan a los términos utilizados.

Notable importancia en la doctrina tuvo un conocido pasaje de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, que se relaciona directamente con el pensamiento patrístico y conciliar. Insiste el Doctor Angélico –refiriéndose en concreto al Sumo Pontífice– en que: «quamvis res Ecclesiae sint eius ut principalis dispensatoris, non

42. Siendo fundamentalmente teológico-moral la aportación de los Concilios y de la Patrística, no es de extrañar encontrar un texto de Justiniano, en el que se dispone que si alguien instituyese heredero a Cristo, se entienda instituida la iglesia de la ciudad, pueblo o aldea en que el difunto moraba. (*Cod. I, 2, 25*). Es la traducción jurídica de unos principios teológico-morales.

tamen sunt eius ut domini et possessoris»⁴³. En realidad, Santo Tomás no se plantea aquí –si no es de un modo parcial e incidental– la cuestión del titular del patrimonio eclesiástico. Únicamente vuelve sobre la idea patrística y conciliar de que los bienes eclesiásticos no son propiedad de los miembros de la Jerarquía, sino que éstos no tienen otra función que la de gestores *in re aliena*, es decir, de *dispensatores et administratores*. Por eso el Romano Pontífice, si recibe a cambio de cosas espirituales rentas de las iglesias –lo que supone el paso de estas rentas a su peculio personal–, comete simonía. El Papa no es *dominus et possessor* de los bienes eclesiásticos. Pero a mi entender nada se indica, fuera del carácter de gestor *in re aliena*, acerca de la naturaleza (potestad económica o jurisdiccional) de la *dispensatio* y de la *administratio*.

Dentro de una línea ascética, aunque asentada en la naturaleza del patrimonio eclesiástico, hay que situar determinadas afirmaciones de algunos autores, como San Bernardo⁴⁴, que tuvieron también cierta influencia en canonistas y teólogos. Tampoco en estos casos se pretende señalar científicamente cuál sea la naturaleza de los poderes del Papa.

No es ésta, sin embargo, la tónica general de la doctrina, que –aunque no siempre– tiende a concretar, sobre todo a partir del s. XVI, la naturaleza de los poderes del Romano Pontífice.

Una corriente doctrinal atribuyó la propiedad del patrimonio eclesiástico a Dios y a Cristo. En este sentido nos dice Bonacina: «Quinta [sententia] est dominium bonorum Ecclesiasticorum pertinere ad Deum, non solum ut est universalis Dominus, verum etiam ut particularis, quatenus ipsi peculiariter offeruntur, et dicantur, ut sufficienter probavi [in *Bulla Coena Domini*] disp. 1. quaest. 19 punct. 2 n. 5 et rationibus ibi allatis sufficienter colligitur solutio ad rationes aliarum sententiarum»⁴⁵. Entre los partidarios de esta sentencia se encuentran algunos –como Pablo

43. «Ad septimum dicendum quod Papa potest incurrere vitium simoniae, sicut et quilibet alius homo: peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius quanto maiorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiae sint eius ut principalis dispensatoris, non tamen sunt eius ut domini et possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus alicuius ecclesiae, non careret vitio simoniae. Et similiter etiam posset simoniam committere recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiae». II-II, q. 100, a. 1 ad 7. Sobre el pensamiento de Santo Tomás en esta cuestión, véase BENEDICTO XIV, *De Synodo dioecessana*, I (In Typographia Bassanensi 1767), lib. VII, c. II, núms. X-XI, 220 s. Las distintas interpretaciones de la opinión del Doctor Angélico, a las que alude Próspero Lambertini, posiblemente se deben más que a una verdadera imprecisión, a que Santo Tomás no se refiere al problema estrictamente técnico como han pretendido algunos de sus intérpretes. Tampoco se puede entender en este sentido, a mi juicio, el pasaje aducido por algunos autores: II-II, q. 43, a. 8. Asimismo, véase II-II, q. 185, a. 7 donde se hace eco del pensamiento de San Agustín.

44. «Dispensatio tibi tradita est, non data possessio». S. BERNARDO, *De consideratione ad Eugenium Papam*, lib. IV in finem. «Forma apostolica haec est, dominatio interditur, indicitur administratio». ID., ob. cit., lib. II, c. 6.

45. MARTINUS BONACINA, *De alienatione bonorum ecclesiasticorum*, punct. V, prop. 1ª, en *Opera Omnia*, I (Lugduni 1654) 763.

de Castro⁴⁶, al que siguen Decio⁴⁷, Redoano⁴⁸, Sandeo⁴⁹ y Fagnano⁵⁰–, que atribuyen el dominio de los bienes eclesiásticos a Cristo, afirmando que el Papa, por ser Vicario suyo, tiene un dominio supremo (propiedad vicaria), pero no ilimitado.

Junto a éstos, hay otros seguidores de esta teoría, como el Abad Panormitano⁵¹ –al que numerosos autores consideran, a juzgar por las citas que de él hacen, como su principal sostenedor–, el Doctor Navarro⁵², etc., quienes no hablan, con respecto a los poderes del Sumo Pontífice, de esa especie de propiedad vicaria a la que hemos aludido, sino de administración suprema⁵³.

A esta doctrina que atribuía la propiedad eclesiástica a Dios o a Cristo, la mayoría de los autores advertía que el dominio «*competit Deo iure creationis, et Christo iure redemptionis, qui specialius habet hoc absolutum dominium in rebus Ecclesiae*», pero que junto a este dominio absoluto de Dios existe el *dominium in rebus propriis*⁵⁴, en virtud del cual el propietario de los bienes eclesiásticos es, según las diversas posiciones, la Iglesia Universal, cada una de las iglesias o el Papa.

Aunque no sin cierta vacilación, fue Inocencio IV uno de los primeros canonistas que sostuvo que la propiedad eclesiástica tiene como sujeto titular a la Iglesia Universal: «*De hac autem materia –escribe– potest notari quod non praelatus, sed Christus dominium et possessionem rerum ecclesiae habet, unde*

46. «*Dominium rerum ecclesiasticarum, proprie loquendo non est apud aliquam ecclesiam particularem, sed apud Christum, cuius Papa est vicarius cum omnimoda potestate in terris, eo quia ecclesia catholica, cuius Christus est caput, est una, cuius principatus est apud ecclesiam Romanam... dominium est potius apud ipsum Papam, cum sit apud Christum cuius ipse est princeps*». *Consilia sive responsa* (Venetiis 1580) I, cons. 287, n. 3, f. 147 v.

47. «*Ideo magis placet quod Abbas dicit, quod dominium [bonorum ecclesiae] sit apud Deum, ut iura expresse dicunt, et administratio apud praelatum, qui est procurator, et non dominus*». PHILIPPUS DECIVS, *Commentaria super Decretalibus*, de rescriptis, c. 19, 5; *Consilia sive Responsa* (Lugduni 1556), cons. 141, n. 4, f. 148 v.

48. GUILMUS REDOANUS, *De spoliis ecclesiasticis*, en *Tractatus diversorum de spoliis ecclesiasticis* (Romae 1619) q. 7, núms. 4 y 5, p. 208.

49. FELINUS SANDEUS, *Commentaria in V libros Decretalium*, I (Lugduni 1547) I, 2, 7, n. 40, f. 34 v.

50. PROSPERUS FAGNANUS, *Commentaria in V libros Decretalium* (Venetiis 1764) III, 7, 2. También MARIANUS SOCINUS senior, MARIANUS SOCINUS junior, HIERONIMUS GIGAS, citados por MARIO CONDORELLI, *Spunti ricostruttivi per la qualificazione del potere del Pontefice sul patrimonio ecclesiastico*, en «*Il diritto ecclesiastico*», LXIX (1958) 1ª part., p. 138.

51. *Primae partis in II Decretalium librum commentaria* (Venetiis 1569) II, 14, I, n. 13, f. 248.

52. MARTINUS AB AZPILCUETA, *Tractatus de redditibus beneficiorum ecclesiasticorum* (Romae 1568), q. I, n. 19, p. 25. También parece seguirla MELCHIOR LOTTERIUS, *De re beneficiaria* (Lugduni 1637) lib. I, q. IV, n. 57, p. 22: «... bene potuit per Papam induci, licet enim beneficiorum dominium penes Christum sit, ipse tamen illorum est absolutus administrator».

53. En tiempos inmediatamente anteriores al *Codex* aún la sostuvieron diversos autores; véase LUIGI DE LUCA, *La teoria di Francesco Sarmiento relativamente ai diritti dell'investito sui beni e sui redditi beneficiari*, separata de «*Rivista italiana per le scienze giuridiche*», VII (1954) nota 7. Similar a esta corriente de pensamiento es la de quienes entendieron que los propietarios del patrimonio de la Iglesia son los pobres, mientras que los preladados y los titulares de los beneficios son sus administradores y dispensadores. Así se expresa LUDOVICUS THOMASSINUS, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios*, III (Lugduni 1705) Part. III, lib. III, cap. 26-33, pp. 554 ss.

54. Vide, por ejemplo, AUGUSTINUS BARBOSA, *Iuris ecclesiastici universi libri tres* (Lugduni 1634) lib. III, c. 17, n. 14, p. 883. Bonacina, como se ha visto, no admitía esta objeción.

quaecumque homines offerunt ecclesiis dicuntur esse oblata Deo, vel ecclesia habet possessionem et proprietatem, id est aggregatio fidelium, quae est corpus Christi»⁵⁵. Sinibaldo fue seguido en este punto por otros autores⁵⁶.

Una variante de esta tesis de la propiedad de la Iglesia Universal fue adoptada por un sector doctrinal, distinguiendo entre un sujeto universal y un sujeto particular, que serían la Iglesia Universal y las iglesias singulares respectivamente. Con pequeñas variaciones –sujeto universal y sujeto particular, sujeto de inhesión y sujeto de utilidad, sujeto mediato y sujeto inmediato– siguieron esta doctrina Luis de Molina⁵⁷, Domingo Báñez⁵⁸, Simón Aichner⁵⁹ y otros.

No faltaron tampoco quienes atribuyeron la propiedad de estos bienes al Romano Pontífice, como Sanguinetti⁶⁰, ni a cada una de las iglesias, como González Téllez⁶¹. Fue esta última opinión la que terminó por imponerse en los tiempos inmediatamente anteriores a la codificación⁶².

Pero si respecto al sujeto titular de la propiedad eclesiástica no hubo acuerdo en la doctrina, existió en cambio concordancia de pareceres en relación con la existencia de los poderes del Papa como *supremus dispensator* del patrimonio de la Iglesia. Reaparece el desacuerdo empero, al determinar la naturaleza de este poder y la necesidad de una justa causa en el ejercicio de ciertas facultades pontificias, como, por ejemplo, en la traslación de bienes.

Ya hemos visto que un sector de la doctrina calificaba los poderes del Romano Pontífice de verdaderamente dominicales⁶³. Los demás autores podrían encu-

55. *In V libros Decretalium commentaria* (Lugduni 1562) II, 12, 2, n. 3 f. 85 v.

56. Entre los modernos, FRANZ HEINER, *Katholisches Kirchenrecht*, II (Paderborn 1912) 447 ss.; FRIEDRICH HEINRICH VERING, *Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts* 3ª ed. (Freiburg i. Br. 1893) 764 ss. Para más amplia bibliografía, véase L. DE LUCA, *La teoria di Francesco Sarmiento...*, cit. nota 8, p. 368 s.

57. *De iustitia et iure* (Conchae 1593) tract. II, disp. 141.

58. *Scholastica commentaria in Secundam Secundae a quaestione LVII ad LXXVIII de iure et iustitia decisiones* (Salmanticae 1584) ad q. LXII.

59. *Compendium iuris ecclesiastici*, 8ª (Brixinae 1895) 793 s.

60. SEBASTIANUS SANGUINETTI, *Iuris ecclesiastici institutiones* (Romae 1890) II, 7, n. 435. También atribuye la propiedad al Papa, JOANNES BAPTISTA TURRICELLIUS, *De rebus Ecclesiae non alienandis ex sententia Sacrae Romanae Rotae* (Ferrariae 1674) XV, parr. I, núms. 3 ss., p. 44; citado por M. CONDORELLI, *Spunti ricostruttivi...*, cit. 147, n. 85.

61. EMMANUEL GONZÁLEZ TÉLLEZ, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium* (Lugduni 1715) III, 13, 2 nota *substantiam*.

62. Vide, por ejemplo, FRANCISCUS XAVIERIUS WERNZ, *Ius Decretalium* III (Romae 1901) 165 s. JOHANN B. SAGMÜLLER, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts* 3ª ed. (Freiburg i. Br. 1914) II 451 ss. D. CRAISSON, *Manuale totius iuris canonici*, III (Pictavii 1877) 5273. MICHAEL BARGILLIAT, *Praelectiones iuris canonici*, 25ª ed., II (Parisiis 1909) 334; HENRICUS IOSEPHUS ICARD, *Praelectiones iuris canonici*, II (Parisiis 1893) 498 s.; CAROLUS LOMBARDI, *Iuris canonici privati institutiones*, 2ª ed., II (Romae 1901) 417; IOSEPHUS DE CAMILLIS, *Institutiones iuris canonici*, II (Parisiis 1868) 327. Muchos de estos autores califican esta sentencia de «longe communior» en su tiempo. Una extensa bibliografía puede encontrarse en DE LUCA, *La teoria di Francesco Sarmiento...*, cit. nota II, p. 370 s.

63. Además de los autores citados en las notas 46-50 y 60, cabe referirse a HIERONYMUS SOPRANIS, *De alienatione rerum ecclesiasticarum*, III, 10, en VICENTIIUS FILLICIUS, *De statu clericorum* (Lugduni 1633). A esta doctrina hace expresa referencia Benedicto XIV en su epíst. *Cum Encyclicas*, llamándola sentencia común de los canonistas.

drarse en dos grupos distintos. Unos entienden que estos poderes son jurisdiccionales⁶⁴. Otros, en cambio, y ciertamente numerosos, no definen su pensamiento de manera que claramente pueda decirse que sostienen una u otra posición; hablan sencillamente de *dominium*, *administratio* o *dispensatio*⁶⁵, por más que algunos pocos parecen acercarse a la tesis del carácter jurisdiccional de los poderes del Romano Pontífice⁶⁶.

Aun cuando al calificar los poderes del Papa sobre los bienes de la Iglesia la doctrina dista de ofrecer un espectáculo de concordia, no son tantas las diferencias que existen entre las distintas corrientes como para decir que sean irreductibles. En realidad, existe unanimidad en el punto más decisivo: el reconocimiento del Romano Pontífice como *supremus administrator et dispensator* del patrimonio eclesiástico, en virtud de su *plenitudo potestatis* como Cabeza visible de la Iglesia y Vicario de Cristo. Más que una radical discrepancia de fondo, podría decirse que hay en la doctrina una discrepancia de conceptos, que sólo tiene una vertiente práctica en la cuestión de la necesidad de una justa causa en la traslación de bienes. En ningún caso, ni siquiera con respecto a los autores que atribuyen la propiedad al Papa, puede afirmarse que hablen de una propiedad de tipo privado, porque se refieren, en todo caso, a una propiedad pública. ¿Qué otra cosa puede pensarse cuando la enlazan con el carácter de Vicario de Cristo propio del Romano Pontífice, o cuando hablan de un *dominium proprietatis in persona publica*?

Puede decirse, pues, que el principio de publicidad –por lo menos bajo el aspecto de considerar como *res aliena* el patrimonio eclesiástico respecto a la esfe-

64. Entre éstos se puede incluir, entre otros: AUGUSTINUS TRIUMPHUS, *Summa de potestate ecclesiastica* (Romae 1582) q. 62, a. 33, p. 330; IOANNES WAMESIUS, *Responsa sive consilia de iure pontificio*, I (Lovanii 1643) cons. 246 n. I, p. 443; H. GONZÁLEZ, *Dilucidum ac perutile glossemata, seu commentatio ad regulam octavam Cancellariae, de reservatione mensium et alternativa Episcoporum* (Coloniae 1615) par. I proemialis, n. 31 ss., p. 4 (Citados por M. CONDORELLI, *Spunti ricostruttivi...*, cit. 120 y 125 ss.); A. BARBOSA, *Iuris ecclesiastici universi...*, loc. cit.; BALDO PERUSINO, *Consilia*, I (Lugduni 1559) cons. 175, n. 2, f. 153; IOANNES BAPTISTA DE LUCA, *Theatrum veritatis et iustitiae* (Lugduni 1697), XIII, 2 *De pensionibus ecclesiasticis*, disc. 73, n. 6, p. 110 (con referencia a II *De regalibus* disc. 148, n. 14, p. 279), III, 2 *De praeminentiis et praecedentiis*, disc. II, n. 18, p. 315; F. X WERNZ, *ob. y loc. cits.*

65. Pertenecen a este grupo todos aquellos autores que, o en la definición de dominio, o al tratar concretamente del tema, no se inclinan abiertamente por una u otra posición. A este respecto conviene tener presente que el hecho de negar que el Romano Pontífice sea propietario de los bienes eclesiásticos, no equivale a sostener que sus poderes sobre aquéllos sean meramente jurisdiccionales. Porque es compatible afirmar que el Papa no es el propietario de los bienes y a la vez sostener que le pertenece el ejercicio de los poderes dominicales –de propiedad– que corresponderían, en la idea de muchos autores, a la Iglesia Universal como titular del dominio –mediato o inmediato, directo o *eminens*, etc.–. En esta hipótesis, la *dispensatio* y la *administratio* pontificias se conciben claramente como facultades cuya naturaleza es dominical (en el sentido de ejercicio de los poderes dominicales propios de la persona moral propietaria) y no sólo jurisdiccional. En esta cuestión es preciso no olvidar la diversidad de significados que estos autores atribuyen al *dominium*.

66. Una opinión un tanto distinta sigue M. CONDORELLI, *Spunti ricostruttivi...*, cit. passim, especialmente págs. 139 s.

En esta obra de Condorelli, lo mismo que en la de L. DE LUCA (*La teoria di Francesco Sarmiento...*, cit. págs. 367 ss.) podrán encontrarse otras teorías aquí silenciadas por su menor interés para nuestro objeto.

ra de poder privado personal de las personas singulares eclesiásticas— aparece constantemente en la doctrina de los teólogos y canonistas.

Al mismo tiempo, también puede considerarse una constante doctrinal la idea de que los poderes del Romano Pontífice, sean dominicales o jurisdiccionales, son «soberanos»; el Papa no es un administrador en el sentido de reducir su misión a la simple gestión de asuntos, sino que actúa *cum potestate*, como soberano. Seguramente a recalcar esta idea, si bien cayendo a veces en innecesarios extremismos, tienden aquellos autores que, no sin una punta de energía, escriben que el Romano Pontífice es *dominus absolutus et non simplex administrator rerum et bonorum Ecclesiae*.

4. Doctrina canónica postcodicial

Aunque en la doctrina posterior al *Codex* pueden todavía encontrarse restos aislados de esta diversidad de criterios, puede decirse que ésta es prácticamente unánime, no sólo en sostener que el titular de la propiedad eclesiástica es la persona moral que posee los bienes, sino también en admitir que los poderes del Papa en esta materia son netamente jurisdiccionales.

Es cierto que algún autor, como Cavigioli, después de dejar sentado que el sujeto del dominio es la persona moral legítimamente erigida, no duda en afirmar que «también el Romano Pontífice es el sujeto del dominio de todos los bienes eclesiásticos. La naturaleza de semejante dominio del Sumo Pontífice significa, ante todo, aquel *dominium eminens* o *alto dominio* que la filosofía del derecho reconoce al Estado en aras del bien público. Pero además de este *dominium eminens*... corresponde al Sumo Pontífice un verdadero y propio *jus disponendi tamquam de re sua* sobre todos y cada uno de los bienes eclesiásticos, análogo al derecho de *propiedad*»⁶⁷.

Se trata, sin embargo, de una posición aislada, sin eco en la gran mayoría de la doctrina canónica postcodicial. Para ésta: «*Romanus Pontifex enim seu Sedes Apostolica, vi primatus iurisdictionis in societate perfecta ecclesiastica, habet tantum dominium altum*⁶⁸ et *supremam administrationem omnium bonorum ecclesiasticorum: 1º Habet dominium altum in eo sensu quod Ecclesia, sicuti omnis societas perfecta, suprema iurisdictione est praedita, quae in S. Pontifice residet, ut bonum commune promoveat, non solum per actiones, sed etiam bona civium... 2º Habet supremam et mediatam administrationem: in eo sensu quod bona ecclesiastica secundum leges S. Sedis sunt acquirenda, retinenda et administranda*»⁶⁹.

67. JUAN CAVIGIOLI, *Derecho canónico*, ed. castellana, II (Madrid 1947) 8 s. Para este autor existen dos sujetos de dominio jerárquicamente ordenados. Por lo demás, niega que el Papa pueda disponer arbitrariamente de los bienes eclesiásticos.

68. Las expresiones *dominium altum* y *dominium eminens* no gozan del favor de los autores, a pesar de lo cual continúan utilizándolas. Ya Wernz (*Ius Decretalium*, cit. III, 162) decía que era «terminología minus feliciter inventa, qua ipsius suprema potestas *iurisdictionis* designatur».

69. G. VROMANT, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, 3ª ed. (Paris 1953), 59 s.

Un conocido canonista español resume esta doctrina con las siguientes palabras: «De aquí se deduce que en la economía general de la propiedad el dominio eclesiástico funciona como propiedad individual, o sea que los dueños son personas morales individuales, que realizan los actos de dominio, pero sólo han de ponerlos en orden al cumplimiento de aquellos fines. Ahora bien, los fines de la Iglesia están supremamente confiados a la autoridad apostólica. La Sede Apostólica, y ella sola, tiene manifiestamente la jurisdicción necesaria para que tales fines en un orden jurídico conveniente vengán realizados. Esta potestad de jurisdicción es soberana, con todos los atributos que la soberanía concede. En la potestad civil, la soberanía viene regida por la necesidad de conseguir el bien común. Según ello, la soberanía jurisdiccional del Estado sobre los bienes privados exige principalmente la limitación del poder dominical y la observancia de los deberes que se imponen al propietario en aras del bien común. En los bienes eclesiásticos, el poder jurisdiccional del Romano Pontífice es más intenso aún, pues la dirección de los bienes hacia aquel fin sobrenatural, que es obligación de todos los poseedores de bienes eclesiásticos, supone, en aquél a quien tal dirección está confiada en grado supremo, los poderes necesarios para vigilar, intervenir y suplir la gestión de los propietarios de bienes de la Iglesia»⁷⁰.

Aunque no deje de haber ciertas discordancias en cuanto a algunos aspectos, *minoris momenti* para nuestro objeto⁷¹, puede decirse que las citas transcritas resumen bastante fielmente la doctrina postcodicial⁷².

Con esto podemos dar por terminada la visión panorámica de la evolución doctrinal, y pasar a exponer sistemáticamente nuestro tema. Para alcanzar este objetivo se mostrará primeramente, en breves trazos, cuál es la organización de la propiedad eclesiástica establecida por el Derecho vigente, y se intentará después interpretarla a través de una síntesis sistemática.

II. VISIÓN SISTEMÁTICA

5. *La propiedad de los bienes eclesiásticos en el C.I.C.*

Si no bastase la declaración del canon 1499 § 2, sería suficiente un análisis de los restantes cánones para llegar a la conclusión de que la persona moral goza de un conjunto de derechos verdaderamente dominicales, de modo que no pue-

70. RAMÓN BIDAGOR, *Los sujetos del patrimonio eclesiástico y el «ius eminens» de la Santa Sede*, en «El Patrimonio Eclesiástico» (Salamanca 1950) 41 s.

71. Se discute, por ejemplo, si la potestad de la Santa Sede tiene un carácter exclusivamente normativo o no.

72. Además de los trabajos modernos citados a lo largo de esta ponencia y de los tratados y manuales, puede verse: el volumen «El Patrimonio Eclesiástico» (Salamanca 1950); GIUSEPPE FORCHIELLI, *Il diritto patrimoniale della Chiesa* (Padova 1935); M. PISTOCCHI, *De bonis Ecclesiae temporalibus* (Taurini 1932); RAOUL NAZ, *Biens ecclésiastiques ou temporels*, en «Dictionnaire de droit canonique», II, 836 ss.

de negarse que dicha persona moral es propietaria de los bienes adquiridos. Ella tiene el *ius utendi et fruendi* y goza del poder de disposición; los bienes se dicen pertenecientes a la parroquia, al cabildo, a la diócesis o al instituto religioso; ella, la persona moral, es quien usa y disfruta de los bienes, en su nombre se han adquirido, en él se administran y en él, en su día, quizás serán enajenados. Pero, al mismo tiempo, existen una serie de facultades de intervención del Romano Pontífice, en el ejercicio de este derecho de propiedad, cuya calificación no parece tan clara, por lo menos a primera vista.

Estas facultades se refieren a la propiedad misma y a su administración, término canónico que expresa tanto la gestión de conservación y producción de frutos, como el ejercicio de determinados derechos dominicales.

Uno de estos poderes pontificios, posiblemente de los más llamativos, es la facultad del Papa de transferir, en casos extraordinarios, el dominio de los bienes pertenecientes a las personas morales eclesiásticas en razón del bien común; así, el Papa ha condonado, en repetidas ocasiones, la usurpación de los bienes eclesiásticos⁷³. En esta misma línea está su poder de trasladar el dominio de los bienes beneficios, incluso en contra del *ius quaesitum*⁷⁴. Los aspectos expuestos son suficientes para poner de manifiesto que la potestad del Romano Pontífice incluye poderes que no pueden calificarse a mi entender de estricta soberanía, pues que exceden, en principio, de un simple gobierno. De hecho, la doctrina canónica, ante estos fenómenos, advierte que se trata, como se ha visto en Bidagor⁷⁵, de una soberanía «especialmente intensa»⁷⁶.

Parecidas especialidades se manifiestan en la administración o gestión ordinaria de los bienes eclesiásticos. El c. 1495, § 2 establece que las iglesias singulares y las personas morales erigidas por la autoridad de la Iglesia tienen el derecho de administrar (administración ordinaria y extraordinaria) los bienes tempora-

73. Vide, v. gr., BENEDICTO XIV, epístola *Cum encyclicis* de 24-V-1754, § 4, ya citada.

74. Vide M. CONDORELLI, *Spunti ricostruttivi...*, cit. 125 ss., en donde puede verse un resumen de las distintas explicaciones doctrinales sobre este punto, aceptado comúnmente por la doctrina. Como afirma G. VROMANT, el Sumo Pontífice puede «*limitare dominium bonorum ecclesiasticorum, illud aliquando posthabere vel transferre*». *De bonis Ecclesiae temporalibus*, cit. 166 s.

75. Vide nota 70.

76. La condonación de deudas, por ejemplo, lo mismo que la traslación de bienes, corresponden en la propiedad privada –que es el concepto jurídico primario que se aplica al patrimonio eclesiástico para explicar las facultades de que goza la Iglesia sobre éste– al *dominus* no al soberano. Y si en ocasiones puede el soberano expropiar, debe existir una compensación, salvo el perjuicio que justamente pueda inferirse al propietario como lógica consecuencia de la función social de la propiedad. En el caso de los poderes del Papa, el requisito de compensación no puede decirse que exista con estas características. En el caso de las desamortizaciones, por ejemplo, los Papas, al condonar las expoliaciones, exigieron una compensación; pero ni ésta fue en valor económico equivalente a los bienes desamortizados –y no creo que pueda invocarse la función social de los bienes eclesiásticos para justificar este perjuicio!– ni la compensación se realizó con cada uno de los entes eclesiásticos despojados, sino globalmente. Por lo demás, si se trata de traslación de bienes o de condonaciones de deudas entre entes eclesiásticos, el requisito de compensación se debilita tanto que apenas puede considerarse existente.

les que les pertenecen. Cuáles sean los actos de la administración ordinaria nos lo indica el canon 1523, al que pueden añadirse, entre otros más, los cánones 1477, 1483, 1524 y 1525⁷⁷.

La administración ordinaria está limitada por una serie de controles e intervenciones de los superiores; señalemos únicamente algunos aspectos. El ya citado canon 1518 establece que el Romano Pontífice es el supremo administrador y dispensador de los bienes eclesiásticos. En virtud de este poder puede disponer de todos los bienes eclesiásticos según su conciencia, dictar normas generales de administración, vigilar la gestión del patrimonio eclesiástico, otorgar condonaciones, permutaciones y reducciones, autorizar enajenaciones en forma graciosa, sustituir los administradores ordinarios, y, en fin, disponer aun inmediatamente, cuando lo exigiere el bien social, de los bienes pertenecientes a cualquier persona moral eclesiástica⁷⁸. Algunos de estos poderes sólo son ejercidos en circunstancias excepcionales; pero el régimen normal de la propiedad está fundado en el ejercicio actual y continuo de gran número de las facultades de vigilancia y administración suprema. Vigilancia y administración suprema que el Papa ejerce a través de los Dicasterios romanos, de los Ordinarios, de los Legados y de los Metropolitanos⁷⁹.

Este conjunto de controles e intervenciones no supera, en parte, a la simple soberanía, especialmente en lo que se refiere a la vigilancia. Pero existen algunos de ellos, normalmente no ejercidos pero existentes, que no parecen reconducibles a ella (v. gr. atribución a sí mismo de la administración inmediata, condonar deudas, otorgar reducciones, etc.). Los controles e intervenciones son tan intensos e inmediatos que trascienden de la mera relación de soberanía, de jerarquía. A este respecto el mismo Forchielli, a pesar de sostener que estos controles no suponen una participación en la propiedad, unos poderes dominicales, sino de jurisdicción, entiende que no constituyen una subordinación jerárquica ni siquiera en materia de beneficios, «Gerarchia e controllo –añade– talora si identificano, però non si confondono, perchè la supremazia gerarchica è cosa diversa del controllo»⁸⁰.

77. Para un resumen de estas facultades de administración de la persona moral, vide MANUEL BONET, *Gestión del patrimonio eclesiástico: administración*, en «El Patrimonio Eclesiástico», cit. 140 ss.

78. Cfr. M. BONET, ob. cit. 129 y 132.

79. Para una exposición de este extremo, vide el trabajo citado de BONET, 133 ss.

80. *Il diritto patrimoniale...*, cit. 261. Transcribimos el pasaje completo, porque es verdaderamente interesante, especialmente cuando habla de la necesidad de crear una teoría especial, signo inequívoco de las dificultades de la doctrina actual: «Il controllo che si esercita sull'amministrazione dei beni ecclesiastici non è certamente mai subordinazione gerarchica in senso stretto, neppure nella materia beneficiaria. Il sentimento giuridico neppure suggerisce il bisogno di creare una teoria speciale per giungere ad attenuare in controllo stesso di fronte alle autonomie degli enti ecclesiastici minori. Poichè questo controllo amministrativo è stretto ed intimo, immediato e specifico, il più ampio appunto perchè spesso l'amministratore e anche ufficiale della Chiesa e gli organi di controllo sono anche gli organi della supremazia gerarchica. Gerarchia e controllo talora si identificano, però non si confondono, perchè la supremazia gerarchica è cosa diversa del controllo».

Este fenómeno se comprende mejor si se tiene en cuenta, como sugiere el mismo autor, que la existencia de estos controles no obedece a una razón histórica (pese a que su configuración actual tenga un origen histórico) ni tampoco a motivos sociales o de tensiones entre la autonomía de los entes eclesiásticos y el intervencionismo pontificio, sino que está íntimamente conexo con los principios fundamentales de la organización eclesiástica y con el dogma teológico, esto es, con el Derecho divino.

Junto a la administración ordinaria, las personas morales tienen la llamada administración extraordinaria. El acto más importante de la administración extraordinaria es la enajenación, pero, además, se pueden incluir otros, tales como la aceptación o renuncia de herencias, legados o donaciones solemnes, aceptación de fundaciones pías, adquisición de bienes inmuebles por compra, reparaciones extraordinarias, permutas de bienes, litigios, etc. También aquí aparece una intervención de los controles, ya que se requiere, en la medida en que constituyen administración extraordinaria, haber obtenido por escrito del Ordinario la facultad de realizar estos actos (c. 1527, 1532, §§ 2 y 3) o la licencia de la Santa Sede (c. 1532, § 1) según los casos; a estos controles pueden aplicarse las consideraciones hechas con respecto a la administración ordinaria.

Este brevísimo examen de la realidad jurídica actual de los bienes eclesiásticos manifiesta los dos principios en que ésta se asienta. La titularidad del dominio reside en la persona moral, pero la suprema autoridad de la Santa Sede incide en esta titularidad con un vigor y una extensión difícilmente reductibles a la simple soberanía.

Cualquiera que sea la interpretación que se dé a estos hechos, una cosa es clara: dominio por parte de la persona moral y control e intervención de la autoridad, es un doble principio que no obedece sólo, como se ponía de manifiesto en líneas anteriores, a una configuración jurídico-positiva actual, sino que responde a una constante, por asentarse en principios constitucionales de la Iglesia, invariables desde su fundación.

6. *Explicación sistemática*

Después de atribuir la propiedad de los bienes eclesiásticos a la persona moral que los ha adquirido, el Código habla, con respecto a los poderes del Romano Pontífice, de *suprema auctoritas* por una parte, y, por otra, de *suprema administratio et dispensatio*. Así las cosas, todo se reduce a desentrañar el significado de estos términos. Siempre, claro está, conduciendo la investigación de manera que sus resultados sean concordantes con el Derecho divino que está en la base de esta institución jurídica.

Si nos atenemos al argumento de *rubro ad nigrum* poco es, en realidad, lo que puede sacarse en claro. El canon 1499 se halla bajo el título *De bonis ecclesiasticis*

acquirendis; pero esto no significa que se califique de *suprema auctoritas* a todas las facultades de intervención del Romano Pontífice en la adquisición de bienes, porque lo que hace el citado canon es establecer una ilación entre el hecho de la adquisición de bienes y el *dominio* por parte de la persona moral. Es decir, lo que se dice en el canon es que el dominio de los bienes eclesiásticos: a) surge de la adquisición; b) se encuentra bajo la autoridad de la Santa Sede. La *suprema auctoritas* no está, pues, referida directamente a las facultades de intervención en la adquisición, sino en general al dominio.

Respecto a la *suprema administración*, las perspectivas no son más halagüeñas. Bajo el título *De bonis ecclesiasticis administrandis*, en el que se encuentra el canon 1518, se comprende tanto la administración por parte de los órganos de la persona moral (que no es jurisdiccional) como los controles jerárquicos, entre los cuales hay algunos cuya naturaleza jurisdiccional es difícil poner en duda.

Si recurrimos, a tenor del canon 6, al Derecho antiguo, nuestra curiosidad no se satisface tampoco plenamente. Los textos que figuran como fuentes del c. 1499 § 2 en la edición del *Codex* del Cardenal Gasparri⁸¹, se ciñen a mostrarnos a los entes eclesiásticos como poseedores de bienes propios⁸² y a las personas singulares como administradores y dispensadores⁸³. Otros textos no son más explícitos⁸⁴. So-

81. DECRETO: XII, I, 16; XII, I, 19; XII, 3,3: XII, 5,5; XVI, 6, 3. DECRETALES: I, 2, 7; I, 4, 2; I, 41, I; II, 19, 9. EXTRAVAGANTES COMUNES: III, 4, un.; CONCILIO DE TRENTO: *Sessio XXII, de reform.*, 11; BENEDICTO XIV, epístola *Cum Encyclicas*, 4, 9; Pío IX, enc. *Quanta cura*.

82. Por ejemplo: «Ipsae vero res in ditione singularum parrochiarum episcoporum (qui locum tenent apostolorum) erant, et sunt usque adhuc, et futuris semper debent esse temporibus». C. XII q. 1 c. 16. «Episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, heredibus suis, si voluerint, derelinquant. Quidquid vero de provisione ecclesiae suae fuerit sive de agris, sive de frugibus, sive de oblationibus, omnia in iure ecclesiae reservare consuevimus». C. XII q. 1 c. 19. «Pontifices, quibus in summo sacerdotio constitutis aliquid ab extraneis aut cum ecclesia, aut sequestratim dimittitur, aut donatur (quia hoc ille, qui donat, pro redemptione animae suae, non pro commodo sacerdotis offerre probatur), non quasi suum proprium, sed quasi dimissum ecclesiae inter facultates ecclesiae computabunt...» C. XII, q. 3 c. 3. «Si episcopus condito testamento aliquid de ecclesiastici iuris proprietate legaverit, aliter non valebit, nisi tantum de proprii iuris facultate suppleverit». C. XII q. 5 c. 5. «Si episcopum (quod absit) talem culpam commisisse constiterit, ut constet eum non irrationabiliter esse depositum, eadem eius depositio confirmetur, et omnes res suae ecclesiae que ablatae fuerant, restituantur, quia delictum personae in dampnum ecclesiae non est convertendum». C. XVI q. 6 c. 3. «Discretionem vestram per apostolica scripta mandamus, quatenus donationes eorum, quae sub obtentu consuetudinis claustris, ecclesiis vel quibuslibet locis religiosis pie ac provide conferuntur vel etiam sunt collata, faciatis irrevocabiliter observari...». X, I, 4, 2. «... si ecclesia laesa est, et manifeste apparet detrimentum ipsius, quum episcopo eiusdem ecclesiae conditionem facere deteriorem non liceat, et ecclesia iure minoris debeat semper illaesa servari, quae in damnum eius data constiterit ad ipsius convenit ius proprietatemque redire». X, I, 41, 1. Igualmente: X, II, 19, 9; Extrav. Com. III, 4, un.; Conc. Trid., *sess. XXII, de ref. II*.

83. «Ex quibus episcopi et fideles dispensatores eorum omnibus communi vita degere volentibus ministrare cuncta necessaria debent...». C. XII q. 1 c. 16.

84. «Episcopus ecclesiasticarum rerum habeat potestatem ad dispensandum erga omnes, qui indigent; cum summa reverentia et timore Dei». C. XXII q. 1 c. 23. «Firmiter inhibemus, ne quis

lamente una de dichas fuentes se refiere de modo expreso a la disputa acerca de si el Papa es *dominus* o dispensador, limitándose a decir: «At Nos huiusmodi disputationem intactam volumus, cum in rem praesentem vel id sufficiat, Pontificem supremum haberi dispensatorem»⁸⁵.

Las fuentes del canon 1518 son dos: la ya citada epístola *Cum Encyclicas* de Benedicto XIV, y la constitución *Supernae dispositionis* de León X en el V Concilio Lateranense, en la que se lee: «Et cum fructuum Ecclesiarum Cathedralium, et Metropolitan., Monasteriorumque, et aliorum quorumcumque Beneficiorum Ecclesiasticorum plena dispositio, et administratio, ad nos, et Rom. Pont. pro tempore existen. et illos etiam, qui eiusmodi Ecclesias, Monasteria, et Beneficia iure et canonice obtinent, solum pertineant...»⁸⁶. Tampoco de ahí se pueden sacar conclusiones definitivas⁸⁷.

Un punto de interés, que importa tocar antes de pasar adelante es señalar los conceptos fundamentales que deben manejarse en la construcción sistemática del patrimonio eclesiástico, en el aspecto objeto de estas líneas.

a) Se ha visto a través de la exposición histórica que la constante más significativa es el carácter de *res aliena* que se atribuye a los bienes eclesiásticos con respecto a las personas singulares que los administran. Estas, por lo demás, son quienes tienen a su cargo este patrimonio de la Iglesia. Cuando las fuentes y los autores afirman que las personas singulares son *administratores et dispensatores* quieren indicar sobre todo que el patrimonio eclesiástico no pertenece a dichas personas singulares, sino que éstas se limitan a ejercer los poderes o facultades que corresponden al ente propietario; las personas singulares actúan *in nomine alieno* y, en consecuencia, sujetas a unos límites preestablecidos.

praesumat ecclesiam sibi commissam pro alienis gravare debitis, aut litteras alicui seu sigilla concedere, quibus possent ecclesiae obligari, decernentes, si secus fuerit attentatum, ad solutionem, talium debitorum ecclesias non teneri». X, III, 23, 2. «Quum episcopus et quilibet praelatus alius ecclesiasticus ecclesiasticarum rerum sit procurator, non dominus, conditionem ecclesiae meliorare potest, facere vero deteriore non debet». X, III, 24, 2. Wernz (*Ius Decretalium*, cit. III, 167, n. 58) se apoya en este último pasaje para afirmar que el Papa «*vi primatus iurisdictionis* est tantum supremus et perfectus *administrator* et dispensator, non dominus bonorum ecclesiasticorum»; sin embargo, este texto, no declara que los poderes del Papa sean puramente jurisdiccionales. Ponen de manifiesto la propiedad de las personas morales: Extrav. Joan. XXII, XIV, 3; Conc. Trid. sess. XXV, *de reg. et mon.*: «Concedit sancta Synodus omnibus monasteriis et domibus tam virorum quam mulierum, et mendicantium, exceptis domibus fratrum sancti Francisci Capuccinorum, et eorum qui Minorum de observantia vocantur, etiam quibus aut ex constitutionibus suis erat prohibitum, aut ex privilegio apostolico non erat concessum, ut deinceps bona immobilia, eis possidere liceat» (Vide las atinadas observaciones de WERNZ, *ob. cit.*, 169 b).

85. BENEDICTO XIV, epíst. *Cum Encyclicas* de 24 de mayo de 1754, 4, 9, en GASPARRI-SEREDI, *Codices Iuris Canonici Fontes*, II (Typis Polyglottis Vaticanis 1948) n. 428.

86. En C.I.C. *Fontes*, cit. I (1947) n. 65, p. 108.

87. Puede observarse que no se establece distinción de naturaleza entre la administración del Romano Pontífice y la de los administradores de la persona moral, cuyas facultades no son de soberanía sino dominicales (en el sentido en que hablamos de poderes dominicales de los administradores inmediatos).

Los conceptos jurídicos que explican, en sede científica, esta realidad son el de persona moral y el de órgano de ésta⁸⁸.

Pero obsérvese que los poderes del órgano de la persona moral son –si consideramos a éste objetivamente, es decir como tal órgano–, *dominicales*, no en el sentido de que el órgano sea *dominus*, sino en el de que ejerce los poderes y facultades *dominicales* de la persona moral. Por el contrario, si vemos estas facultades desde el punto de vista subjetivo, es decir, de la persona singular, como tal, se resaltarán que dicha persona no es *dominus*, ni sus poderes –en este sentido de propiedad privada personal– son dominicales, sino de administración y de dispensación. Ambos ángulos de enfoque expresan una misma y única realidad que los abarca. En el fondo, la doctrina se ha fijado casi exclusivamente en uno de los dos puntos de vista indicados, sin tener en cuenta el otro, lo cual ha dado como resultado que, sosteniendo en el fondo la misma idea, no haya habido acuerdo entre los autores y se hayan inclinado peligrosamente a concepciones extremas, que no han ayudado precisamente a la claridad y al entendimiento entre ellos.

b) Como ha expuesto el Ponente general, cuando se aplica el concepto de propiedad a los bienes de la Iglesia, con ello se intenta fundamentalmente señalar: 1º) Que el patrimonio eclesiástico está al servicio de la Iglesia, a la que pertenece con exclusión del Estado y de las personas singulares. 2º) Que dentro de la Iglesia, determinadas masas patrimoniales están al servicio de unas colectividades o de unos fines con exclusión de los demás. 3º) Que, en consecuencia, el uso, el disfrute y la disposición de los bienes corresponden a los entes a los cuales se destinan dichos bienes.

Esta es la realidad, que se organiza al modo de la propiedad privada. Lógicamente, por tanto, esta institución debe ser el punto de referencia para estudiar la propiedad eclesiástica. Pero esto no indica ni mucho menos que se trate de instituciones idénticas, porque pueden ser análogas. Y en la analogía residirán las diferencias que hay que tener presentes sin que sea lícito por ello producir tal extorsión en los conceptos que éstos se desfiguren.

Pero si la Iglesia es *subiectum iuris*, también es una *societas perfecta*. A través de esto se pretende indicar en la cuestión que nos ocupa: 1º) Que la Iglesia tiene el poder soberano –legislativo, ejecutivo y judicial– respecto a los bienes eclesiásticos; a ella le pertenece emanar actos jerárquicos que regulan la propiedad. 2º) Que esta jurisdicción pertenece a la misma Iglesia con independencia del poder secular.

88. Con razón R. Naz entiende que el progreso de la doctrina en la explicación del patrimonio eclesiástico se debe al progresivo esclarecimiento del concepto de persona moral. Cfr. *Biens ecclésiastiques*, cit. 840. Ya hemos tenido ocasión de hacer notar que la falta de este concepto explica muchas de las doctrinas sustentadas que hay que rechazar por inexactas. Caben, sin embargo, otros conceptos menos propios que el de persona moral para explicar la realidad expuesta en el texto. En la visión histórica se han visto algunos de los utilizados por los autores.

La doble condición de *subiectum iuris* y de *societas perfecta* da lugar en el patrimonio eclesiástico, según veremos, a dos niveles distintos de ordenación jerárquica: el control, de naturaleza dominical (*administratio et dispensatio*), y la jurisdicción (*auctoritas*).

c) La doctrina canónica ha estudiado las cuestiones aquí planteadas sobre la base del derecho subjetivo. Los canonistas, enfocando el estudio del Derecho desde el punto de vista de las facultades de las personas, en orden a determinar su conducta (visión práctica con cierto olvido de la labor sistemática), se han fijado prevalentemente en los derechos y deberes de la persona, perdiendo en parte conciencia de que el Derecho es orden y, por consiguiente, es básico conocer la organización que producen las normas, de la que se derivan los derechos y deberes de la persona. Desde este punto de vista aparece en toda su fecundidad la noción de relación jurídica. Para una visión sistemática del patrimonio eclesiástico, es preferible hablar, más que de un derecho, de una relación de propiedad⁸⁹.

Se entiende aquí por relación jurídica, la situación jurídica primaria en la que se encuentran dos o más sujetos, organizada de modo unitario dentro de un ordenamiento de acuerdo con un especial principio jurídico⁹⁰. Sus elementos son: los sujetos, la materia social regulada, el contenido o conjunto de situaciones jurídicas secundarias (derechos, deberes, etc.) cuyos titulares son los sujetos, y un principio jurídico –la causa– en base al cual nacen y encuentran un principio de unidad las diversas situaciones subjetivas integradas en la relación⁹¹.

La relación jurídica y el derecho subjetivo son dos conceptos distintos. La relación jurídica –situación jurídica primaria– abarca más que el derecho subjetivo o el deber. Derechos, deberes, facultades, etc., son situaciones jurídicas secundarias que, derivadas de la causa, integran el *contenido* de la relación. «Precisando más –escribe García de Haro⁹²– diría que la relación jurídica es la situación como todo; el derecho subjetivo, el poder, o uno de los poderes si fuesen varios, conferido al titular o titulares para defensa de dicha situación jurídica». El contenido de la relación –conjunto de situaciones jurídicas secundarias– abarca normalmente derechos subjetivos y deberes, pero también otras situaciones jurídicas distintas. Teniendo en cuenta que estas situaciones jurídicas pueden ser de distinta naturaleza, v. gr. derechos reales y de crédito, derechos subjetivos y expectativas de derecho, intereses protegidos, etc. Sobre todo tiene gran interés esta

89. Con ello no se pretende decir que la construcción jurídica basada en el concepto de derecho subjetivo sea errónea. La juzgamos sencillamente menos apta.

90. FEDERICO DE CASTRO Y BRAVO, *Derecho Civil de España*, 3ª ed., Parte general I (Madrid 1955) 621. Sobre el fundamento de este concepto vide Joaquín FERRER ARELLANO, *La gnoseología del Derecho y el tema de la relación jurídica*, en «Ius Canonicum», II (1962) 269 nota 362.

91. De la causa o principio organizador depende todo el régimen de la relación jurídica. Cfr. RAMÓN GARCÍA DE HARO Y GOYTISOLO, *El salario como crédito privilegiado* (Pamplona 1960) 103.

92. Ob. cit. 104.

última idea de que el contenido de una misma relación puede estar integrado por derechos, deberes y situaciones jurídicas cuya naturaleza es diversa⁹³.

De acuerdo con cuanto acabamos de ver, haremos a continuación un breve estudio de los distintos elementos de la relación jurídica patrimonial en la Iglesia. La índole de esta ponencia impide seguir una línea puramente expositiva, puesto que en diversos aspectos se tendrá necesariamente que ir desarrollando los argumentos que apoyan las afirmaciones contenidas más abajo.

Trataremos, en primer lugar, de estudiar la relación jurídica patrimonial en cuanto es una relación de propiedad, para después indicar los poderes jurisdiccionales que sobre ella recaen.

1º) *Materia social*. El primer elemento de la relación jurídica patrimonial eclesiástica, la materia social, está constituida en un aspecto por ciertas masas patrimoniales destinadas a la obtención de los fines de la Iglesia.

Por otra parte, la Iglesia, también para conseguir sus fines, se organiza en comunidades menores, crea oficios, etc., que precisan directa o indirectamente de unos bienes para realizar su misión. Aparece de este modo una genérica relación entre dichos bienes y las comunidades, oficios, etc. mencionados. Esta relación se concreta mediante la adscripción de unos bienes determinados a una comunidad, ente, etc., ya por entrar en el patrimonio eclesiástico destinados a unos fines particulares y determinados, ya por un acto posterior de quien tiene tal facultad. En cualquier caso se produce la vinculación de unos bienes concretos a unos fines determinados, a una particular *universitas personarum*, etc.

Este vínculo no es, propiamente hablando, un vínculo jurídico. Una relación entre persona y cosa no es estrictamente jurídica porque, como dice Van Hove, el término del Derecho es siempre la persona⁹⁴. Una relación jurídica no existe más que entre dos o más personas. Es cierto que es bastante común entre los canonistas definir los derechos reales como vínculos entre personas y cosas. Sin embargo, hay que distinguir qué es lo que hay de jurídico en estos vínculos. Que los derechos reales suponen una relación entre la persona y la cosa es indudable, pero esta relación no es jurídica; la relación jurídica nace entre dicha persona y los demás (derecho *erga omnes*) teniendo como punto referencial que la tipifica, la relación entre la cosa y la persona sujeto del derecho.

Para comprender mejor cuál es el carácter de este vínculo –no estrictamente jurídico– que se produce entre los bienes temporales y la persona moral, parece necesario extenderse con un poco más de amplitud, exponiendo el sentido y la naturaleza de la organización de la Iglesia en comunidades, asociaciones y entes inferiores.

93. Para una más extensa exposición del concepto de relación jurídica, puede verse nuestro trabajo *El matrimonio «in facto esse». Su estructura jurídica*, en «Ius Canonicum», I (1961) 139 ss.

94. ALPHONSUS VAN HOVE, *Prolegomena*, 2ª ed. (Mechliniae-Romae 1945) 23.

El hecho primario en la Iglesia viene dado por una *congregatio fidelium*, una unión de personas singulares vinculadas inmediatamente, tanto a los obispos (canon 329, § 1), como al Papa (canon 218, § 2). Las comunidades inferiores –diócesis, parroquias, asociaciones– igual que los otros entes, son fenómenos derivados y no primarios. La Jerarquía –la *Ecclēsia regens*– no es una superestructura que incide en sociedades menores, como el Estado con respecto a las sociedades que lo integran (familias, etc.), porque la Jerarquía y los fieles forman desde la fundación de la Iglesia, una única e indivisible sociedad. Este hecho tipifica fuertemente la organización del patrimonio eclesiástico.

Las comunidades menores *sunt Ecclēsia*⁹⁵, de manera que su cualidad de *subiectum iuris* es una participación de la cualidad de *subiectum iuris* propia de la Iglesia.

En virtud de esta unidad fundamental de las comunidades menores tienen por fines los fines de la Iglesia. Lo que ocurre es que las comunidades menores –o los otros entes– se *especializan*, por así decirlo, en algunos de los fines concretos que integran el fin pleno de la Iglesia. Y en esta misma medida se concentran en las comunidades o en los otros entes el conjunto de facultades que en orden a este fin goza la Iglesia. Pero sin que esto rompa ni destruya la unidad fundamental de la Iglesia, que continúa siendo el sustrato indestructible de la aparente disgregación y concentración de actividades, fines, etc. –y correlativamente de derechos, deberes y facultades– que la necesaria organización de la Iglesia requiere.

Por otra parte no hay que olvidar que la aludida concentración responde en unas ocasiones –ya lo hemos insinuado– a la necesidad de una organización y de una división de trabajo dentro de la Iglesia. En otras ocasiones, y esto es sumamente importante, tiene su origen en las realidades teológicas eclesiales. La vida de la Iglesia es constantemente impulsada por el Espíritu Santo, que promueve instituciones, sugiere misiones que cumplir, etc. Es cierto que este impulso se realiza *in occulto*, sin destruir ni lesionar para nada la legítima autoridad, a quien corresponde la función de gobierno –en sentido jurisdiccional– en la Iglesia; pero no lo es menos que la Jerarquía –lo mismo que el régimen jurídico– actúa encauzando y dirigiendo, no destruyendo, las actividades de los fieles bajo los impulsos del Espíritu Santo, y sus legítimos afanes caritativos, apostólicos, etc. Este hecho, que responde al mismo ser de la Iglesia, da como consecuencia unas exigencias que la Jerarquía debe respetar; mas estas exigencias no tienen tanta fuerza en el plano jurídico que –fuera de lo establecido por el Dere-

95. Evidentemente, cuando se afirma que las comunidades inferiores son Iglesia, no deben tomarse estas palabras en el mismo significado con que se aplican a las personas singulares. Las comunidades o entes inferiores son Iglesia en el sentido de no ser formaciones primarias que en un nivel posterior se organizan en una sociedad superior que las abarca, frente a la cual tienen unos derechos *naturales*. Se dice que son Iglesia, porque se trata de formas determinadas en que la Iglesia-una se organiza internamente para alcanzar su fin.

cho divino— puedan prevalecer sobre los dictados de la competente Jerarquía, que podrá cometer, si desconoce estas exigencias, un acto ilícito, pero no inválido, es decir desprovisto de fuerza jurídica vinculante. Es lógico que así sea, ya que, por un lado, el poder de jurisdicción —por la misma voluntad de Cristo— reside en las personas que lo han recibido por la *missio canonica*; por otra parte, la unidad de la Iglesia, y por lo tanto la inexistencia de una verdadera superestructura, impide la génesis de entes o comunidades inferiores, que aparezcan como formaciones sociales anteriores a la Iglesia y situados frente a ella, como ocurre, por ejemplo, con la familia en su relación con el Estado.

El fenómeno de las formaciones menores hay que entenderlo, pues, como un fenómeno de organización interna de la Iglesia—una, que en lugar de ser una sociedad uniforme, es una sociedad que cristaliza en formas varias, sin romper ni lesionar para nada su unidad.

De este binomio unidad-variedad se deducen dos principios fundamentales: 1º Que las formaciones menores son concreciones de la Iglesia multiforme. Existe un único ente, la Iglesia una y universal, que en su interior cristaliza en una multiformidad. 2º Que, en consecuencia, no existe fuera o sobre las formaciones menores y los fieles un ente distinto y superior que sería la Iglesia Universal. Sobre las formaciones menores está la Jerarquía, cuyo poder no recae sobre un ente uniforme, sino sobre múltiples formaciones indisolublemente unidas entre sí por una unidad fundamental que las trasciende, y de la que surgen.

Veamos más detalladamente cómo se origina la unidad de la Iglesia en la multiformidad.

La Iglesia encuentra su absoluta e indestructible unidad primeramente en el ámbito de las realidades místicas y sacramentales (estas últimas, punto de conexión entre el elemento interno y el externo). Dentro del elemento externo, en su aspecto jurídico, la unidad se verifica, en una primera fase, por el vínculo primario (*vinculum unionis*) que liga a todos los bautizados en un único *corpus morale*, destinándolos a un mismo fin superior: el bien común de la Iglesia. En segundo lugar, la unidad surge por la Jerarquía, en cuya cúspide está el Romano Pontífice, que a su vez es principio de unidad de dos maneras: por ser cabeza suprema de toda la Iglesia y por ser, a la vez y como un aspecto de esta capitalidad suprema, cabeza *inmediata* de todas y cada una de las formaciones menores (canon 218, § 2). En el ámbito externo y dentro de la vinculación jerárquica, todas las formaciones menores encuentran uno de sus principios de unidad en tener todas una única y misma cabeza *inmediata* y suprema: el Papa.

En definitiva, la organización jurídica de la Iglesia responde fielmente a su naturaleza de cuerpo místico. Las formaciones menores surgen todas ellas de un *corpus morale* (que a la vez es *corpus mysticum*) que se forma por la unidad de vinculación de todos los bautizados, por la unidad del fin común al que se dirigen y por la unidad fundamental de tener una misma cabeza visible, suprema e inmediata a la vez, que es el Romano Pontífice. Cada una de las formaciones

menores, lo mismo que la Jerarquía, tiene una *personalidad jurídica* –estamos en el plano de las personas morales– que no es absorbida por el todo, pero que es –y no puede ser de otro modo– participación de la calidad de *subiectum iuris* del todo. (Por eso, por ser participación, cuando se lesionan los derechos de una diócesis, de una Orden religiosa, etc. se lesionan los derechos de la Iglesia).

Esta organización de la Iglesia en personas morales inferiores es de Derecho humano, aunque las características aquí enunciadas surgen de la misma constitución de la Iglesia.

En gracia a la brevedad y por ser tema que aquí sólo interesa en sus grandes rasgos, renunciamos a mayores precisiones en un punto que, como éste, ofrece abundante y sugestivo campo a la investigación.

Si nos atenemos a estas peculiares características que el binomio unidad-multiformidad imponen a la organización de la Iglesia, y a la relación que existe entre la Iglesia Universal y las formaciones menores, fácilmente se llega a la conclusión de que el vínculo entre dichas formaciones y los bienes temporales tiene un doble aspecto. Por una parte, y supuesta la concentración de fines, actividades, etc. a que antes aludíamos, dichos bienes se vinculan *inmediatamente* a la persona moral inferior. Pero, por otro lado, y en virtud de la unidad fundamental de la Iglesia, esos bienes se vinculan *mediatamente* a la Iglesia en general. Es decir, estos bienes quedan relacionados, por su destinación, a la persona moral de un modo inmediato, pero en la misma medida en que dicha persona moral está unida a la Iglesia y sirve a sus fines, los bienes temporales mencionados quedan relacionados y vinculados con la Iglesia Universal y destinados al bien común.

2º) La «causa» o principio organizador. Sobre la materia social descrita incide el ordenamiento canónico (Derecho divino y Derecho humano) estructurándola jurídicamente. Esta estructuración es el resultado de una acción jurídica ordenadora en base al principio de destinación de los bienes a los fines de la Iglesia (causa de la relación patrimonial).

La «causa» o principio organizador, del que depende el régimen de la relación patrimonial eclesialística, consta de dos elementos: un principio informador inmediato y otro supremo o último.

Este principio supremo está enunciado en el canon 1495 § 1: «Ad fines Ecclesiae proprios prosequendos». El principio inmediato son los fines particulares de la comunidad o ente al que se adscriben sus bienes.

Se sigue de este principio inmediato que la existencia, el mantenimiento y la organización de una relación patrimonial concreta tiene su razón de ser en los fines del ente a quien se adscriben los bienes. Y, al mismo tiempo, el principio supremo implica: 1º Que la existencia, el mantenimiento y la organización de todas y cada una de las relaciones patrimoniales concretas están subordinadas al bien común de la Iglesia y a la *salus animarum*. 2º Que todos los bienes ecle-

siásticos, si bien en un primer nivel se ordenan a los fines de los entes que los poseen, tienen una destinación suprema y última a los fines de la Iglesia en general (vinculación mediata).

Esto supuesto, ¿cómo organiza el Derecho canónico la posesión y disfrute de estos bienes? Aplicando una institución jurídica –la propiedad– del siguiente modo.

3º) *Los sujetos: el titular de la propiedad.* La situación jurídica de titular del derecho de propiedad se concede a la persona moral y a nadie más que a la persona moral. Es decir, la vinculación inmediata de los bienes con la persona moral es reconocida por el Derecho, otorgando a ésta, frente a las demás personas, el uso, disfrute, disposición, etc., de aquellos bienes por medio de un *ius utendi, fruendi et disponendi*. Este reconocimiento no es arbitrario, ya que el vínculo entre los bienes y los fines o la *universitas personarum* descansa en una razón de exigibilidad, fundada tanto en la imperatividad genérica de los fines de la persona moral, como en la concreta voluntad de los donantes o las necesidades de dichas realidades concretas.

Pero el otorgamiento de la propiedad a la persona moral –otra cosa distinta es la destinación (afectación) de unos bienes a los fines o a las actividades de la persona moral– obedece sobre todo a un determinado modo de organización del patrimonio eclesiástico, ya que no es de por sí esencial en la ordenación patrimonial de la Iglesia⁹⁶.

Lo dicho anteriormente no supone que el Derecho desconozca la vinculación mediata de los bienes con la Iglesia Universal. Al contrario, la reconoce hasta el punto de producir una intensa matización de la propiedad de la persona moral. Y aquí es importante a todas luces deshacer un equívoco.

El reconocimiento por el Derecho de la vinculación mediata aludida ha llevado a muchos autores a hablar, como hemos visto, de un *dominium eminens*, de un sujeto mediato de la propiedad eclesiástica, que sería la Iglesia Universal. En esto reside su error. En efecto, la vinculación mediata entre los bienes y la Iglesia en general no es reconocida por el ordenamiento canónico originando una duplicidad de sujetos de la propiedad, sino en la línea del ejercicio de los derechos que comporta esta propiedad, es decir, produciendo un desdoblamiento de los sujetos singulares que, en nombre de la persona moral, administran y dispensan su patrimonio.

96. Esta idea es fundamental. Cuando, por ejemplo, unos bienes entran en el patrimonio eclesiástico destinados a unos fines por la voluntad del donante, hay evidentemente una obligación de justicia de destinarlos a estos fines. Pero esto no significa que haya necesariamente que erigir esa masa de bienes en persona moral o constituir en propietaria a la *universitas personarum* a la que va destinada. Tampoco puede negarse la máxima conveniencia de esta segunda fórmula, hasta el punto de que la Iglesia la ha adoptado.

4º) *Los titulares de la dispensación y la administración: administrador inmediato y administrador supremo.* Las personas morales, se dice, están equiparadas a los menores. Con ello quiere afirmarse –en lo que ahora nos interesa– que el ejercicio de los derechos y facultades que les correspondan se realiza por medio de las personas singulares. Se indican, además, dos cosas: a) que el fin al que tiende la persona moral debe ser realizado o encauzado por las personas singulares, ya que la persona moral, considerada como ente distinto de cualesquiera personas físicas que la compongan, no es capaz de conseguirlo. Se encuentra *en desva-limiento*. Ahí radica el carácter ajeno de cuanto es propio de la persona moral en cuanto tal, con respecto al ámbito propio individual de las personas singulares *qua tales*. b) Que, en consecuencia, la persona moral está bajo la *tutela* de las personas singulares.

Esto supuesto, en lo que se refiere a las relaciones patrimoniales, el ejercicio del derecho de propiedad se atribuye, en una determinada esfera (*administratio et dispensatio immediata*), a los llamados administradores inmediatos.

Y en otra determinada esfera (la *administratio et dispensatio suprema*) se atribuyen al Romano Pontífice unos poderes de intervención: la administración y dispensación suprema.

En este caso, el Papa actúa en virtud de sus poderes inmediatos *vere episcopales*⁹⁷, es decir, como cabeza suprema inmediata de la persona moral; y así, cuando el Papa interviene en virtud de estos poderes, no hace más que actuar como dispensador supremo de esta persona moral, esto es, como administrador que ejerce los poderes dominicales de la persona moral, en virtud de la inmediatez de sus poderes (c. 218 § 2). Por lo tanto, no hay en esto limitación a la propiedad de la persona moral, sino limitación a los poderes del administrador inmediato.

Es importante en este punto no olvidar que el Papa no está sólo *fuera y sobre* las formaciones menores, sino también *en* la persona moral como cúspide de su jerarquía, aunque en la situación liminar de *vinculum unitatis*.

Dicho en otras palabras, la administración suprema inmediata del Romano Pontífice se dirige fundamentalmente a la utilidad de la persona moral, entendiéndose por tal su recta dirección hacia el alcance de sus fines propios. A este respecto hay que tener en cuenta que, por estar subordinado el propio fin de la persona moral al bien común de la Iglesia, toda desviación contraria a dicho bien común, supone una desvirtuación en la actividad de la persona moral y, por lo tanto, una lesión a ésta. El Papa, situado en la doble vertiente de cabeza inmediata de la persona moral y cabeza de toda la Iglesia, es el órgano supremo de dispensación y administración, a quien compete evitar toda desviación de la persona moral respecto de sus fines propios y del bien común de la Iglesia.

97. Parece innecesario recordar que ser *episcopus* no es sólo ser Jerarca, sino el vértice de unión y sustentación de las comunidades eclesiásticas. El *episcopus* no está sobre la comunidad sino en ella. Vértice de unión y sustentación, es a la vez órgano primario de gobierno.

La unidad de la Iglesia –que se plasma en la inmediatez de la situación del Romano Pontífice y, dentro de la esfera patrimonial, en el vínculo mediato de los bienes temporales con la Iglesia Universal–, tiene como consecuencia la unidad fundamental del patrimonio eclesiástico, que da lugar al desdoblamiento de los sujetos que administran y dispensan el patrimonio de una persona moral. El Papa *tutela* la persona moral, como su cabeza suprema e inmediata.

Siendo esto así, los poderes del Romano Pontífice no son de naturaleza jurisdiccional, sino dominical. Con ello no se quiere decir que el Papa sea *dominus*, sino que le corresponde, en la línea de la dispensación suprema, el ejercicio de determinados poderes *dominicales* de la persona moral, en cuanto que en ella se concentra la cualidad de *subiectum iuris* propia de la Iglesia, como decíamos anteriormente.

Nos encontramos, pues, ante una relación jurídica compleja en la cual existe un sujeto de propiedad y una duplicidad de sujetos titulares de la administración y dispensación.

5º) *La dispensación y administración plena y excepcional del Papa*. Con lo dicho no se agota la relevancia jurídica del vínculo mediato entre los bienes temporales y la Iglesia. La unidad de la Iglesia, a la que tantas veces nos hemos referido por ser fundamental en este punto, lleva consigo además una consecuencia importante. Si es cierto que los bienes son de la persona moral, este derecho de propiedad, sin embargo, no destruye la unidad del patrimonio eclesiástico hasta el punto de que el fraccionamiento de éste sea irreductible. Es decir, los bienes son *propios* de la persona moral, pero no con la intensidad que unos bienes son *propios* de la persona física.

La persona moral tiene unas exigencias –también de justicia– en el uso y disfrute de unos bienes para el cumplimiento de sus fines. Exigencias que pueden tener su fundamento en el Derecho natural como en el caso de la alimentación de los clérigos, etc. Pero estas exigencias, están sobre todo en la línea de la destinación (de la afectación de bienes), más que en la línea de la propiedad. Ya decíamos anteriormente que la multiplicidad de sujetos del derecho de propiedad no es esencial en la Iglesia (aunque sí de la máxima conveniencia). En cambio, la distinta destinación de los bienes a diversos fines surge de la misma naturaleza de la Iglesia.

Aún hay más. Los fines parciales de la Iglesia no tienen tal exigencia propia que no se subordinen al bien común, o sea al fin superior de la Iglesia al que aquellos fines se dirigen y subordinan. Pues bien, en la misma medida en que la Jerarquía tiene facultad de dirigir y encauzar esos fines parciales, la tiene de dirigir y encauzar los bienes de la Iglesia, mediante la traslación de éstos. Claro está que con una doble limitación, o mejor, con un doble principio director de prudencia y de justicia, que son las dos virtudes que informan todo acto de poder: a) Respeto a las exigencias de esos fines parciales (prevalentemente línea de

la destinación); b) Respeto a los derechos adquiridos (prevalentemente línea de la propiedad). Sólo el bien común y la *salus animarum* justifican una traslación de bienes temporales⁹⁸. Por lo demás, esta traslación compete al Romano Pontífice.

¿Cuál es la naturaleza de estos poderes de traslación de bienes? No puede negarse: primero, que en este supuesto el Papa no actúa como administrador de la persona moral; segundo, que este poder tiene un fundamento jurisdiccional.

Pero tampoco puede negarse a mi modo de ver, que este poder es *dominical* (pese a su base jurisdiccional), no en el sentido de que el Papa sea dueño y señor de estos bienes, sino siempre en la línea del ejercicio de poderes dominicales por vía de dispensación y administración; es decir, de gestión de poderes dominicales que pertenecen a otro sujeto distinto del gestor.

En realidad nos encontramos aquí con un nuevo elemento de la compleja relación patrimonial, cuya entidad sólo podrá conocerse plenamente cuando se haya elaborado en la ciencia canónica una teoría verdaderamente satisfactoria de las personas morales y su relación con la Iglesia Universal.

El vínculo mediato entre los bienes temporales de una persona moral y la Iglesia –unidad del patrimonio eclesiástico– tiene como consecuencia la permanencia de la posibilidad de que unos bienes, por justa causa, puedan ser afectados a unos fines distintos de aquellos a los que sirvieron hasta entonces. Aquí sí que se produce un debilitamiento (más que una limitación) de la *proprietas*. Y esto es lógico, toda vez que el hecho primario es la Iglesia-una, por encima de las formaciones menores que están a Ella enteramente subordinadas. Pues bien, en cuanto el patrimonio de la persona moral aparece vinculado y ordenado en último término a la Iglesia, el Papa, como *caput Ecclesiae*, tiene sobre él la *dispensatio* suprema, en este caso sin la nota de inmediatez.

Esto no quiere decir que el Papa actúe como dispensador de la persona jurídica «Iglesia Universal», a la que se reconocería un dominio o propiedad eminente. Significa sencillamente que la ordenación jurídica de la Iglesia (Derecho divino y Derecho humano), al producir un vínculo de unión y unidad entre todas las personas morales y las demás formaciones menores, si bien concentra en ellas un conjunto de derechos y facultades de la Iglesia como *subiectum iuris* (y por lo mismo ya no puede decirse que los tenga esa persona jurídica denominada «Iglesia Universal», que no abarca todo el conjunto de derechos y deberes de la Iglesia, precisamente por el hecho de la concentración aludida⁹⁹), esta concentración conserva el hecho fundamental de la unidad.

98. Decíamos antes que el régimen de la relación jurídica depende de la causa, y que ésta es, en la relación patrimonial eclesiástica, la consecución de los fines de la Iglesia. Es, pues, evidente, que cuando el bien común de la Iglesia exige la traslación de bienes, la relación patrimonial concreta no puede prevalecer, ya que la misma causa está abierta a dicha traslación.

99. No se olvide que la personalidad moral es un concepto instrumental.

No podemos aquí detenernos en ver los distintos modos de esta conservación de la unidad. Examinemos cómo se conserva en nuestro caso.

Supuesto que la Iglesia es, en principio y salvo un ulterior proceso de organización, un único *subiectum iuris*, podría el Derecho haber estructurado el patrimonio eclesiástico reconociendo un único propietario, la Iglesia Universal, y un órgano primario de dispensación y administración: el Romano Pontífice. En lugar de esto, y sin destruir el hecho social primario, fracciona en un segundo nivel, guiado por evidentes razones históricas de conveniencia y aun de necesidad, el patrimonio eclesiástico, otorgando la propiedad a las distintas personas morales. Una vez realizada esta estructuración, el sujeto de la propiedad –en cuanto institución típicamente jurídica– es la persona moral y no la Iglesia Universal, a la que, como persona moral distinta de las demás, se le adscriben en exclusiva unos determinados bienes. Al mismo tiempo el fraccionamiento del patrimonio eclesiástico exige el surgimiento de unos órganos propios de la persona moral: sus dispensadores y administradores propios, con la duplicidad antes indicada.

Ahora bien, la unidad se conserva precisamente en la posibilidad de comunicación de bienes por la traslación, supuesta una causa justa en relación con el bien común de la Iglesia. En este mismo sentido se conservan la dispensación y la administración que corresponderían al Romano Pontífice en una organización unitaria, a través de la posibilidad de su ejercicio, lógicamente justificada por las mismas causas que la traslación.

Siendo esto así, estos poderes del Papa son dominicales (en el sentido indicado de dispensación), como ejercicio de aquellos poderes dominicales que la Iglesia le corresponden como *subiectum iuris*; son, pues, administración y dispensación, no sólo soberanía.

Este poder tiene una raíz jurisdiccional. En efecto, una vez realizado el fraccionamiento del patrimonio eclesiástico, el uso de estas facultades, sólo tiene razón de ser cuando así lo exige la dirección al bien común; otra cosa, al implicar un fraccionamiento imperfecto, supondría una ordenación deficitaria, que obstaculizaría notablemente los fines que esta organización pretende conseguir, aparte de lesionar los derechos adquiridos y las justas exigencias que el desenvolvimiento de la Iglesia y de las comunidades menores lleva consigo.

Si, pues, la razón justificante del ejercicio de este poder se asienta en la dirección al bien común, es evidente que el Papa sólo los utiliza en cuanto gobierna a la Iglesia. Pero el hecho de que tenga una base jurisdiccional no quiere decir que su naturaleza sea jurisdiccional. Quiere decir exclusivamente que su uso se justifica por razones de gobierno de la Iglesia y no de gestión puramente económica; que el Romano Pontífice no los utiliza más que cuando, como *Princeps*, lo juzga ineludible, y por lo tanto como medio necesario de gobierno. En cambio, no actúa como *gestor económico* mediante estos poderes, sino por medio de aquellos que le corresponden como cabeza suprema e inmediata de la persona moral.

Decíamos antes que una relación jurídica puede tener un contenido que abarque derechos de distinta naturaleza. Este es un ejemplo de cómo la relación jurídica que une al Papa y a los entes inferiores, abarca poderes de naturaleza jurisdiccional y de naturaleza dominical.

En resumen, podemos decir que la propiedad corresponde a la persona moral. La administración y dispensación, por el contrario, corresponden en su mayor parte a los órganos de la persona moral, y en parte, siempre con caracteres de *dispensatio et administratio eminentis*, al Romano Pontífice, que la ejerce por sí o mediante otros órganos. Dispensación y administración como órgano supremo, no de una superestructura, sino de la misma persona moral (inmediatez) en su posición liminar de *vinculum unitatis*. Al mismo tiempo, el Papa conserva la posibilidad de ejercer la dispensación y la administración que en un régimen unitario poseería; pero el fraccionamiento del patrimonio eclesiástico pide que el Romano Pontífice ejerza sus poderes *plenos* de dispensación y administración sólo en momentos excepcionales, aunque ejerza continua y normalmente la administración eminente o superior.

La suprema *dispensatio et administratio* del Romano Pontífice tiene, pues, dos vertientes: una plena, en cuanto cabeza de toda la Iglesia, que sólo ejerce en casos excepcionales. Y otra, también como cabeza de la Iglesia, pero en su vertiente de posición eminente inmediata, es decir, en cuanto que su posición de cabeza de la Iglesia se resuelve en poder supremo inmediato *en* la persona moral, que ejerce habitualmente mediante una *administratio* y *dispensatio* eminente. De este modo, los derechos que otorga la propiedad de la persona moral (que como tal se equipara a los menores) son ejercidos por unos órganos inferiores y por un órgano eminente, órganos que, como tales, no son propietarios sino dispensadores.

Esta superposición de niveles se observa asimismo en las relaciones frente a terceros. En la relación entre el patrimonio eclesiástico y el patrimonio de los particulares o de las entidades no eclesiásticas, y, por lo mismo, en la relación entre los titulares de estos bienes, la persona moral aparece como propietaria, teniendo frente a terceros todos los derechos que por un ser tal le corresponden. Asimismo el Romano Pontífice goza también frente a terceros de los poderes y facultades que, como supremo dispensador del patrimonio eclesiástico (en la doble vertiente indicada), le son propios.

Si la *administratio* y la *dispensatio*, derivadas de la cualidad de *subiectum iuris* propia de la Iglesia, son de naturaleza dominical y se resuelve fundamentalmente en el control de la gestión de los administradores inmediatos, la Santa Sede goza también de poderes jurisdiccionales (soberanía) que integran la *suprema auctoritas* de la que habla el canon 1499 § 2. Y ello en virtud de ser la Iglesia una sociedad perfecta.

No nos detendremos en este punto porque se sale del tema de esta ponencia y, además, ha sido tratado ya por el Ponente general.

En virtud de sus poderes jurisdiccionales la Santa Sede –y los Obispos en su diócesis– regula mediante normas la adquisición, la gestión, etc., del patrimonio eclesiástico, al mismo tiempo que la organización de este patrimonio dentro de la Iglesia. Además de este poder normativo, goza asimismo de los poderes judiciales y ejecutivos que integran la soberanía. Estos poderes jurisdiccionales son de Derecho divino e independientes del Estado.

Junto al control, de naturaleza dominical, la Santa Sede goza de la suprema autoridad, de naturaleza jurisdiccional.

No quisiera terminar sin referirme a otro hecho, apenas tocado por la doctrina. Las mismas exigencias de las personas físicas y morales que tiende a satisfacer el derecho de propiedad, pueden ser subvenidas mediante el uso y disfrute de una *res aliena*, configurados de diversas maneras por el Derecho: arrendamiento, usufructo, uso, censo, etc.

Cuando el c. 1495, § 1 afirma que la Iglesia tiene el derecho a tener la propiedad de unos bienes, también debe entenderse que tiene capacidad para arrendar, usar, tener en usufructo, censo, etc., bienes de ajena propiedad. Pues bien, en este caso, si bien la propiedad se rige por el ordenamiento estatal que corresponda, en el ejercicio de este derecho de arrendamiento, uso, usufructo, etc. cuyo titular es la persona moral, se observan muchas, bien que no todas, de las especialidades a que antes nos hemos referido, sin que aquí nos sea dado hacer las precisiones que serían oportunas; baste, para nuestro objeto, esta alusión.

Con esto podemos dar por concluida esta ponencia. Los angostos límites en los que ha sido necesario moverse no han permitido más que un planteamiento de la problemática que el tema presenta y un esbozo de las posibles vías a seguir. Sin pretender en lo más mínimo ofrecer una solución acabada, que requeriría un estudio más a fondo y una mayor elaboración en diversos aspectos, valgan estas palabras a título de sugerencias.

LA ORDINATIO AD FINES EN EL MATRIMONIO CANÓNICO*

1. EL LIBRO DE FEDELE

En una monografía, recientemente publicada**, el Prof. Pio Fedele se ha ocupado con notable amplitud del tema, verdaderamente importante para el Derecho matrimonial, de la *ordinatio ad prolem* en el matrimonio. El autor ya había tratado de determinados aspectos de esta cuestión en varios trabajos anteriores, algunos de ellos muy extensos; sin embargo, este hecho no resta interés al libro que acaba de aparecer, ya que en él encontramos una reelaboración de la materia, en la que se nos ofrece una visión de conjunto del tema y un desarrollo detallado de sus aspectos parciales de mayor importancia.

En esta obra hay que destacar el extraordinario interés de los propósitos del autor. Si pudiera afirmarse que han sido verdaderamente logrados, no cabría dudar que estaríamos ante una decisiva aportación al estudio del matrimonio canónico. Y aun cuando fuese necesario admitir que el intento no puede considerarse logrado, siempre quedaría como mérito innegable el interés científico de la empresa.

El Prof. Fedele intenta en este libro una sistematización jurídica del problema de la *ordinatio ad prolem*. Bien sabido es que este propósito, aunque con algunos precedentes, tiene en los estudios canónicos un aire de novedad. La doctrina de los fines del matrimonio desde un punto de vista ético e incluso jurídico, desde una vertiente prudencial dirigida a la solución de los problemas prácticos, nos aparece como un edificio en el que han trabajado numerosas generaciones de teólogos y canonistas. Es necesaria, sin embargo, una teoría científica sobre el tema; y este libro del Prof. Fedele significa un loable esfuerzo hacia el logro de este objetivo.

La elaboración de una doctrina científica sobre la *ordinatio ad prolem* en el matrimonio canónico o, si queremos ver el tema en toda su complejidad, sobre la

* Publicado en «Revista Española de Derecho Canónico», XVIII (1963), págs. 439-499.

** PIO FEDELE, *L'«ordinatio ad prolem» nel matrimonio in diritto canonico* (Milano 1962), 1 vol. de 556 págs. Al citar esta obra indicamos sólo el número de la página.

ordinario ad fines, es un empeño erizado de dificultades. Por una parte, presenta el riesgo innegable de lo nuevo, el riesgo del trabajo en el que los elementos básicos han de ser elaborados por el jurista, apenas con otros apoyos que los de su propio genio constructivo; por otro lado, requiere un conocimiento muy serio de la tradición, con una seguridad en las técnicas de exégesis de las fuentes, que asegure la coherencia de la labor técnico-jurídica con la doctrina ética y jurídico-prudencial de la secular tradición teológica y canónica. Fedele parece ser consciente de esta exigencia cuando repite a lo largo de su libro en múltiples ocasiones que sus puntos de vista están apoyados en la autoridad de la tradicional enseñanza de canonistas y teólogos, especialmente de autores de tanta solera y solidez como Santo Tomás de Aquino, Tomás Sánchez y San Alfonso M.^a de Ligorio. Sin embargo, –al menos por lo que nos es dado ver a través de las páginas del libro– el esfuerzo exegético sobre las obras de tan ilustres maestros es muy leve, y muy modesto el aparato de textos exhibido para mostrar la coherencia de sus afirmaciones con la tradición. Ello en manera alguna debe llevar *a priori* a descartar la validez de sus conclusiones, ni siquiera por lo que se refiere a su coincidencia con el pensamiento de la tradición canónica y teológica, pero sí debe considerarse como un síntoma que mueve a recibir la afirmación con cierto recelo y obliga al crítico a confrontar seriamente lo que la tradición dice efectivamente sobre el tema, y lo que el Prof. Fedele estima que es su natural desarrollo en el terreno de la construcción técnico-jurídica.

En nuestro caso, no podemos menos de acoger con reservas los frutos del esfuerzo de Fedele; en una monografía ya publicada, que el ilustre profesor italiano tiene presente al redactar su libro, hemos tratado de esbozar algunas precisiones sobre la relevancia de los fines del matrimonio en la estructura jurídica matrimonial¹, y en ella también hemos intentado construir las ideas fundamentales sobre la base de la doctrina tomista. Sin embargo, las conclusiones de Fedele y las nuestras, pese a la similitud del planteamiento y de las fuentes de inspiración, son notablemente dispares y el desacuerdo muy marcado. Consecuentemente, Pio Fedele no puede menos de someter nuestros puntos de vista a una crítica adversa.

La importancia del tema para una teoría actual del matrimonio canónico nos mueve a continuar el diálogo, con el fin de contribuir al esclarecimiento de la cuestión, cumpliendo a la vez el encargo de dar a conocer a los lectores de esta Revista el contenido del libro de Fedele. A esta doble intención responden las páginas que siguen. En ellas expondremos en primer lugar la doctrina de la *ordinatio ad prolem* en la versión actual de la doctrina tradicional sobre el tema, común punto de partida para una revisión crítica constructiva y superadora; en segundo lugar, trataremos de presentar con la mayor fidelidad posible la cons-

1. JAVIER HERVADA, *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial* (Pamplona 1960).

trucción de Fedele y su interpretación de los presupuestos de doctrina tradicional que a su juicio le sirven de apoyo; a continuación procuraremos analizar la doctrina de Santo Tomás sobre el tema, y esperamos poder demostrar que su significación es muy distinta de la que el Prof. Fedele le atribuye; una vez fijados estos puntos previos, se expondrán algunas reflexiones personales acerca de la significación de la *ordinatio ad fines* en el matrimonio, en el sentido que consideramos correcto, para terminar estas páginas con unas notas aclaratorias en las que confiamos encuentren una satisfactoria respuesta las críticas que Fedele ha hecho a nuestro trabajo anterior sobre el tema.

2. DOCTRINA DE LOS CANONISTAS MODERNOS DE SIGNO TRADICIONAL

Fedele hace una breve referencia a la doctrina canónica moderna de signo tradicional, para mostrarse disconforme con ella en alguno de sus extremos, disconformidad de la que participo, aunque no en los mismos puntos. Por eso creo de utilidad exponer aquí tal doctrina tradicional con alguna extensión, señalando su pensamiento acerca de las relaciones entre los fines y la esencia del matrimonio, con la esperanza de que ayudará al lector a comprender de manera clara los puntos de vista sostenidos por Fedele.

Según estos autores «matrimonium spectari potest primo uti est *in fieri*, seu ut *contractus* transiens et secundo uti est *in facto esse*, seu ut *vinculum conjugale*, per contractum inter conjuges inductum»². Hecha la distinción entre el matrimonio *in fieri* (causa) y el matrimonio *in facto esse* (efecto) como dos entidades diferenciadas aunque relacionadas íntimamente entre sí (relación de causa y efecto)³, se da como es natural, una definición diversa para cada una de estas dos entidades.

El matrimonio *in fieri* se define así: «Contractus legitimus et individuus quo vir et mulier sibi mutuo ius in corpus tradunt in ordine ad actus per se aptos ad generationem»⁴. A su vez el matrimonio *in facto esse* se define como: «*societas co-*

2. AL. DE SMET, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, 4ª ed. (Brugis 1927), págs. 57.

3. Así, por ejemplo, escriben F.X. WERNZ-P. VIDAL: «Matrimonium consideratur aut ut *actus transiens -in fieri*, active, causaliter— sive ut *contractus*, quo initur et constituitur *societas coniugalis -vinculum vel status matrimonii, in facto esse*, passive, formaliter— quae est *effectus* productus a contractu coniugali tamquam a causa efficiente». *Ius canonicum*, V, *Ius matrimoniale*, 3ª ed. a PH. AGUIRRE (Romae 1946), págs. 18. No faltan quienes entienden que debe hablarse del *in facto esse* como permanencia del *in fieri*; en este sentido dice el Card. P. Gasparri: «Matrimonium in facto esse est ipsemet *contractus matrimonialis* qui celebratus fuit quique permanet cum consensu et inductis iuribus et obligationibus matrimonialibus». *Tractatus canonicus de matrimonio*, I, 2ª ed. (Typis Polyglottis Vaticanis 1932), págs. 12.

4. A. VERMEERSCH-I. CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, II, 7ª ed. (Parisiis-Bruxellis 1954), págs. 190. Todas las definiciones que dan los diversos autores coinciden en lo fundamental, aunque los términos usados sean distintos. Por ejemplo: «Matrimonium in fieri est *contractus matrimonialis* qui

niugalis, variis obligationibus et iuribus mutuis constans in ordine ad prolis generationem et educationem»⁵.

Estos autores, partiendo de la diferenciación indicada, señalan al matrimonio *in fieri* una esencia distinta de la del matrimonio *in facto esse*. La esencia del matrimonio *in fieri* o pacto conyugal «est consensus maritalis mutuus rite manifestatus, quo ius sibi invicem conferunt ad usum corporum suorum ad copulam carnalem»⁶. En cambio, la esencia del matrimonio *in facto esse* o sociedad matrimonial «consistit in vinculo perdurante, in statu permanente seu societate coniugali orta ex contractu matrimoniali»⁷. Si añadimos que, salvo escasas excepciones, los canonistas de signo tradicional identifican el vínculo con el *ius in corpus*, podemos concluir que ponen la esencia de la *societas coniugalis* en el derecho a la unión carnal, por lo menos en su aspecto de *ius radicale*.

Está claro pues, que, según la mente de la doctrina tradicional, el problema de la esencia del matrimonio no es unitario sino dúplice, porque una es la esencia del pacto conyugal y otra la del matrimonio *in facto esse*.

Fácilmente puede verse que se trata de una construcción típicamente jurídica, que no incluye las realidades sociales conyugales (por otro nombre el *usus matrimonii* en sentido amplio), entendiendo por tales aquellas actividades, comportamientos y conductas de los cónyuges que derivan de los derechos y deberes conyugales (en general, todas aquellas actividades de los cónyuges en cuanto tales). Respecto al *usus matrimonii*, la doctrina se muestra unánime en sostener que no es esencial en el matrimonio, con lo cual expresa dos ideas conexas: 1^a

celebratur sine ullo impedimento dirimente cum debito consensu interno rite manifestato» (GAS-PARRI, ob. y loc. cit.) «Contractus quo vir et mulier sibi mutuo tradunt et acceptant jus in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad generationem» (DE SMET, ob. cit., págs. 58 s.), etc.

5. M. CONTE A CORONATA, *De sacramentis tractatus canonicus*, III, *De matrimonio et sacramentalibus*, 2^a ed. (Torino 1948), pág. 4. Cfr. otras definiciones, como éstas que transcribimos: «Unio legitima viri et mulieris perpetua et exclusiva, ex mutuo ipsorum consensu orta, ad sobolem procreandam atque educandam ordinata» (F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonicus-moralis de sacramentis*, V, *De matrimonio*, 6^a ed., Taurini-Romae, 1950, pág. 3). «Societas coniugalis seu coniunctio individua et per se perpetua viri et mulieris, orta ex contractu matrimoniali, constans obligationibus et iuribus quae requirit finis primarius et secundarius matrimonii» (VERMEERSCH-CREUSEN, ob. cit., pág. 191). «Unius viri et mulieris coniunctio legitima, individua, stabilis ad propagationem generis humani et ad ceteros fines matrimonii» (ST. SIPOS, *Enchiridion iuris canonici*, 6^a ed. a L. GÁLOS, Romae 1954, pág. 405), etc.

6. SIPOS-GÁLOS, ob. y locs. cit. «Essentia matrimonii in fieri ponenda est in mutuo contrahentium consensu, et quidem in eo solo» (Th. VLAMING-L. BENDER, *Praelectiones iuris matrimonii*, 4^a ed., Bussum 1950, pág. 7). «Essentia matrimonii in fieri consistit in mutuo sponzorum consensu, quo traditur et acceptatur ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad prolem generandam» (CAPPELLO, ob. cit., pág. 6) «Essentia matrimonii in fieri in mutuo consensu comparti manifestato in vitae consuetudinem, necessariam seu ius in corpus in ordine ad generationem, consistit» (CONTE A CORONATA, ob. cit., pág. 7), etc.

7. SIPOS-GÁLOS, ob. y loc. cit. «Essentia matrimonii in facto esse consistit in individua vitae consuetudine, quae ex matrimonio in fieri resultat, seu in ipsa unione viri ac mulieris exclusiva et indissolubili» (CAPPELLO, ob. y loc. cit.), etc.

Que el hecho de que los cónyuges no instauren la vida conyugal, no cumplan con sus obligaciones o corrompan dicho *usus*, no afecta para nada a la existencia del vínculo conyugal; ni tampoco a su virtualidad jurídica, como no sea, limitadamente, dando lugar a una causa de separación. 2ª Que la positiva voluntad de los contrayentes de no instaurar la vida conyugal, no cumplir sus obligaciones o corromper el *usus matrimonii* no impide la esencia del pacto conyugal, siempre que esta positiva voluntad no afecte a los derechos esenciales. Mientras se trate sólo de una *intentio non adimplendi*, el matrimonio es válido.

Decíamos antes que la relación establecida por estos autores entre el matrimonio *in fieri* y el *in facto esse* es de causa a efecto. Como sea que la esencia del *in fieri* es el consentimiento –se entiende que el pacto conyugal pertenece a la categoría de los contratos– establece esta doctrina la siguiente proposición: el *ius in corpus*, para ser causado por el consentimiento, debe estar contenido en éste como objeto formal; es decir, como objeto querido, por lo menos implícitamente, por la voluntad de los contrayentes⁸.

Respecto a los fines del matrimonio, el pensamiento de esta doctrina es unánime en una serie de tesis fundamentales, sin que esto sea óbice para que exista diversidad de opiniones sobre algunos extremos menos básicos.

Los fines enumerados en el c. 1013, § 1, tanto el primario como los secundarios, se consideran como *fines operis*, es decir, como fines a los que objetivamente tiende el matrimonio en virtud de su naturaleza⁹. Entre estos *fines operis* existe una jerarquía que se expresa ya en los términos utilizados para designarlos:

8. «At vero ius mutuum in corpus cum relativa obligatione, exclusivum et perpetuum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem, idest in ordine ad copulam, est obiectum formale essentialis contractus matrimonialis» (GASPARRI, ob. cit., pág. 15). «Obiectum formale... est individua vitae consuetudo seu ius mutuum in corpus» (CAPPELLO, ob. cit., pág. 5). «Obiectum contractus... formale vero ius mutuum et exclusivum in corpus» (VERMEERSCH-CREUSEN, ob. cit., págs. 190 s.) «Obiectum formale est ius mutuo transferendum ad corpus in ordine ad prolem generandam» (SIPOS-GÁLLOS, ob. y loc. cit.), etc.

9. «Ex variis Summorum Pontificum Constitutionibus et Litteris Encyclicis, ex communi Theologorum, Canonistarum, Moralistarum doctrina, ex explicitis Iuris Canonici verbis constat plures esse matrimonii fines, quorum alius est primarius, alius secundarius. Can. 1013, § 1, ad rem haec statuit: *Matrimonii finis...* Verbum *finis* in fontibus allegatis sumitur sensu tecnico et significat bonum in quod obtinendum tenditur, sive ex indole naturae sive ex intentione deliberata agentis. Nota distinctio inter *finem operis* et *finem operantis* (qui possunt esse unus vel plures) adhibenda est etiam in matrimonio. *Finis operis* in matrimonio est illud bonum in quod obtinendum matrimonium tendit ex natura sua, quam Deus Creator instituto matrimonii indidit... *Matrimonii finis operis* primus et principalis... est *procreatio et educatio prolis...* Finis secundarius matrimonii in citato canone 1013 assignatur duplex, videlicet *mutuum adiutorium* et *remedium concupiscentiae*, qui fines sunt *fines operis*, non tantummodo *fines operantis*» (Sentencia rotal de 22-1-1944 c. Wynen, en *S.R.R. dec. seu sent.*, vol. XXXVI, dec. VI, n° 9, 11 y 17): «Finis primarius matrimonii, *essentialis* equidem et *operis* i.e. ipso matrimonio naturaliter ac necessario inhaerens, est *procreatio et educatio prolis...* Finis secundarius item *essentialis* et *operis*, est duplex...» (CAPPELLO, ob. cit., págs. 7 y 8). «Et hi (finis matrimonii principalis seu primarius et fines secundarii) sunt *fines operis*, seu ipsius matrimonii» (GASPARRI, ob. cit., pág. 18). «Procreatio et educatio prolis cum sit finis *obiectivus* seu *finis operis...* Finis secundarius seu accessorius item *finis operis* duplex est...» (J. BÁNK, *Connubia canonica*, Romae-Friburgi Brisg.-Barcinone 1959, págs. 22 y 23), etc.

fin primario y fines secundarios. El fin secundario del matrimonio –remedio de la concupiscencia y mutua ayuda– está esencialmente subordinado al fin primario. Entienden, pues, estos autores que el fin secundario se ordena y se dirige –está al servicio– del fin de la generación y de la educación de los hijos. Entre el fin primario y el fin secundario existe una relación –vinculación o conexión– de subordinación¹⁰.

Todos los autores están de acuerdo en que el fin primario (*procreatio et educatio prolis*) es esencial. En cambio, respecto a los fines secundarios no existe completo acuerdo; para algunos estos fines son esenciales, en tanto que muchos sostienen que pertenecen más a la integridad que a la esencia del matrimonio. Pero al decir que el fin primario o los fines secundarios son esenciales no pretenden afirmar que lo sea la obtención efectiva de estos fines, sino que el matrimonio está esencialmente ordenado a su alcance. En otras palabras, es esencial para ellos la *matrimonii ordinatio ad finem*, no la efectiva consecución del fin.

Veámos antes que en el pensamiento de esta doctrina la esencia del matrimonio es el vínculo o sea el *ius in corpus*; pues bien, entienden estos autores que este derecho fundamental está esencialmente ordenado al fin primario, de manera que si se destruyese la ordenación de este derecho al fin primario, el matrimonio no podría existir.

Al mismo tiempo, y correlativamente, el acto conyugal está esencialmente ordenado a la procreación de la prole; la destrucción de esta ordenación esencial implica necesariamente su corrupción. Dicho de otro modo, sólo es verdadera unión carnal aquella que está esencialmente ordenada al fin primario.

Como sea, además, que parten de la tesis contractual y de que el consentimiento es la causa eficiente del vínculo matrimonial, entienden que la voluntad de los contrayentes también debe estar ordenada a la prole, en el sentido de que quieran (no precisamente como *finis operantis*, sino como *finis operis*) aquel *ius in corpus* ordenado a la prole. Si esta *intentio prolis* no existe en los contrayentes o está corrompida por una *intentio* contraria (siempre que revista la forma de lo que técnicamente se llama *intentio non sese obligandi*, o de la *conditio contra substantiam*) el matrimonio es nulo.

En resumen, podemos concluir diciendo que la doctrina canónica de signo tradicional sostiene que es esencial la *ordinatio ad prolem* en la causa o matrimonio *in fieri*, en el vínculo o matrimonio *in facto esse* y en el uso del matrimonio por lo que se refiere al acto conyugal. Siempre teniendo en cuenta que, por no ser el *usus matrimonii* esencial para la existencia y permanencia del vínculo, ni la

10. «Admittendum quidem est fines secundarios operis essentialiter subordinari ad finem primarium generationis et educationis prolis, ita ut ordinatio ad fines secundarios essentialiter supponere debeat ordinationem ad finem primarium» (WERNZ-VIDAL, ob. cit., pág. 32). Véase un amplio desarrollo en los números 9 a 30 de la citada sentencia de 22-I-1944 c. Wynen. Asimismo, A. LANZA, *De fine primario matrimonii*, en «Apollinaris», XIII (1940), págs. 75 ss.

corrupción de ese uso, ni la intención del corromperlo de hecho, afectan para nada al nacimiento o a la permanencia del vínculo conyugal.

3. LA TEORÍA DE FEDELE

Se ha visto que en la mente de los autores a los que nos hemos referido en las líneas anteriores, la cuestión de la esencia del matrimonio es doble. Frente a esta concepción, Fedele sostiene que este problema es fundamentalmente unitario, ya que no consiente una solución para el matrimonio *in fieri* y otra para el matrimonio *in facto esse*. Encuentra asimismo artificiosa y carente de razón de ser la distinción entre esencia y objeto formal del matrimonio. En su lugar, afirma que es rica en consecuencias la distinción entre la esencia del matrimonio y su fin primario¹¹; distinción que Fedele entiende haber tomado de la enseñanza tradicional de la Iglesia, de los canonistas y de los teólogos. Esta doctrina tradicional la da por conocida, limitándose a traer a colación un texto de Santo Tomás y otro de Sánchez, haciendo además algunas referencias a San Alfonso M^a de Liguorio. Veamos cómo desarrolla su pensamiento el canonista italiano.

Corresponde a la doctrina tomista, nos dice, haber puesto las bases de la distinción entre fin y esencia del matrimonio, cuando explica los dos aspectos bajo los cuales puede considerarse la *fides* y la *proles*: «Uno modo in se ipsis, et sic pertinent ad usum matrimonii..., alio modo secundum quod (sunt) in suis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidei, sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia haec in matrimonio ex ipsa pactione coniugali causantur; ita quod si aliquid contrarium his exprimeretur in consensu, qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium».

Según Fedele, Santo Tomás considera a la prole: a) *in se ipsa*, y entonces se refiere al uso del matrimonio, no a su esencia, en el sentido de que puede faltar sin que su carencia determine la nulidad del matrimonio, porque «esse rei non pendet ab usu suo»; esto equivaldría a decir que la procreación de la prole, considerada en relación al matrimonio *in facto esse*, no constituye un elemento esencial del matrimonio; b) *in suo principio*, esto es, como elemento sin el cual «matrimonium esse non potest», y en este sentido se refiere a la esencia del matrimonio, significando la *intentio prolis*; su exclusión en el momento formativo del negocio matrimonial (matrimonio *in fieri*) determina la nulidad del matrimonio, a diferencia de lo que ocurre con la falta de la prole en el matrimonio *in facto esse*.

La posición del Doctor Angélico respecto a la prole resulta más clara, a juicio de Fedele, si se considera en relación con la respuesta que da a la pregunta de si el *bonum sacramenti* es *principalius* respecto a la *proles* y a la *fides*. Santo Tomás

11. Págs. 40 s.

contesta que *principalius* puede significar *essentialius* o *dignius*. Entendido en este segundo sentido, el *bonum sacramenti* es *principalius*, esto es *dignius*. Pero, en cambio, tomado como *essentialius*, el bien principal es la prole (en su aspecto de *intentio prolis*, esto es, *in suo principio*), la cual no sólo es el más esencial de los tres bienes, sino que es *esencialísima*.

Esto significa, según Fedele, que la prole es esencial en sumo grado al matrimonio; pero sólo si se considera en relación al momento formativo del vínculo matrimonial (al matrimonio *in fieri*), porque la *proles in se ipsa* (es decir, tomada como la efectiva procreación de los hijos en relación con el matrimonio *in facto esse*) es accidental. Con ello no se pretende decir que la *proles in se ipsa* no ocupe también el primer lugar en la jerarquía de los fines del matrimonio; pero el primado que tiene la *proles in se ipsa* en la jerarquía de los fines no está en relación con la esencia del matrimonio, sino que mira únicamente a la dignidad del fin. En otras palabras, la *proles in se ipsa* es, en la jerarquía de los fines, *principalius* en el sentido de *dignius*. De donde se deduce que cuando el c. 1013, § 1, habla de fin primario, quiere decir que la prole es el fin más digno (*dignius*), no que es el más esencial. El significado de *essentialius* referido al *bonum prolis* debe reservarse al elemento de la procreación de la prole tal como la considera el c. 1081, § 1, esto es, a la *proles in suo principio*, a la *intentio prolis*; en suma, al *bonum prolis* considerado en el momento formativo del vínculo matrimonial, a la *traditio-acceptatio iuris in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*¹².

El c. 1013, § 1, diciendo que el fin primario del matrimonio es la procreación de la prole, se refiere a la *proles in se ipsa*, a la prole que pertenece al uso del matrimonio, a la *proles* que puede faltar sin que por ello determine la nulidad del matrimonio, a la prole considerada como elemento accidental del matrimonio. En consecuencia dicho canon no se refiere a la *proles in suo principio*, a la *intentio prolis* cuya ausencia determina la nulidad del matrimonio; en suma, no hace referencia a la prole considerada como elemento esencial del matrimonio, como *obligatio reddendi debitum*. De este modo no se puede considerar ilógico que el legislador no haya establecido la esterilidad como causa de nulidad del matrimonio¹³.

Santo Tomás –continúa diciendo el canonista italiano–, al hablar de *proles in se ipsa* y de *proles in suo principio*, se refiere al matrimonio *in facto esse* y al matrimonio *in fieri* respectivamente: utilizando una terminología moderna y desarrollando su pensamiento sin traicionarlo, podría decirse que Santo Tomás atribuye a la prole un doble significado: uno, la *proles in se ipsa*, en relación al momento estático del matrimonio, o sea el *in facto esse*; otro, la *proles in suo principio*, *intentio prolis*, en relación al momento dinámico del matrimonio, el *in fieri*, esto es, el momento formativo del vínculo conyugal. Considerada en relación al momento

12. Págs. 44 s.

13. Págs. 47 y 48.

estático del matrimonio, la prole constituye un elemento accidental, en el sentido de que puede faltar sin que por esto el matrimonio sea nulo; en cambio, en relación al momento dinámico el *bonum prolis* es un elemento esencial –más aún, esencialísimo–, de manera que, si falta, el matrimonio será nulo.

En consecuencia, en el c. 1013, la procreación y educación de la prole, como fin primario del matrimonio, debe ser entendida en relación al momento estático (el matrimonio *in facto esse*), como igualmente deben considerarse en relación a este momento los dos fines secundarios y las propiedades esenciales del matrimonio. Y sólo en el c. 1081, § 2, la procreación de la prole debe ser considerada en relación al momento formativo del vínculo conyugal (el *in fieri*)¹⁴.

Estas son las líneas fundamentales del pensamiento de Fedele, que luego va perfilando en otros lugares a lo largo de toda su obra. Veamos estos perfiles.

Tratando de la consumación del matrimonio, aplica también a ella la doble significación del *bonum prolis*. La verdad, escribe Fedele, es que la *proles* no puede ser considerada diversamente en relación al matrimonio o en relación a su consumación. Si la prole se entiende *in se ipsa* –esto es, como procreación en su efectiva realización– «*pertinet ad usum matrimonii*» y no constituye un elemento esencial ni del matrimonio ni de la cópula conyugal, sino que es meramente accidental; pero si la *proles* se entiende *in suo principio* –es decir, como procreación en su posibilidad potencial de realización, como *ordinatio ad prolem*–, entonces, no sólo constituye un elemento esencial de la cópula conyugal, sino que es un elemento esencialísimo del matrimonio, en el sentido de que si falta por causas naturales o se excluye por la voluntad de uno o de ambos cónyuges no se puede hablar de cópula conyugal ni de matrimonio válido. La *ordinatio ad prolem* es uno de los elementos esenciales de la *copula coniugalis seu perfecta* y, por tanto, de la consumación del matrimonio¹⁵. Evidentemente esta *ordinatio ad prolem* se resuelve en exigir en el acto conyugal una serie de elementos de los que Fedele trata en el capítulo segundo. No nos detendremos en este punto porque supondría alargar innecesariamente estas líneas; por otra parte, las soluciones que ofrece no son nuevas en la doctrina, aunque lo sean algunos de los argumentos que aporta.

Del mismo modo, en el capítulo cuarto –que ocupa más de la mitad del volumen con sus trescientas ochenta y ocho páginas– señala los límites dentro de los cuales se encuadra la *intentio prolis*; aquí sí que se encuentran nuevos datos para conocer el pensamiento de Fedele acerca de la ordenación del matrimonio a la prole.

Este autor es del parecer que no existe una *ordinatio ad prolem* en el matrimonio fuera de la *ordinatio ad prolem* del *ius in corpus*; esencial en el matrimonio es

14. Págs. 48 s.

15. Págs. 53 s.

el *ius-officium ad coniugales actus*; pero porque los actos sexuales en tanto son conyugales en cuanto están ordenados a la prole, es esencial al matrimonio la ordenación a ella en los límites dentro de los cuales es esencial a los actos conyugales¹⁶. Por eso, no puede existir una *ordinatio ad prolem*, o más exactamente, un derecho de los cónyuges a ordenar sus relaciones a la prole (un *ius ad prolem*), fuera del *ius ad coniugalem actum*. Esto no quiere decir que una intención contraria al *bonum prolis* expresada en forma de exclusión del *opus naturae* no haga inválido el matrimonio; lo que ocurre es que la obligación de *facere* que implica el *ius in corpus* se resuelve también en un *non facere* aquello que sea contrario a la ordenación de los actos conyugales a la prole. Este *non facere* se extiende a todo el proceso generativo, de suerte que quien excluyese este *non facere* contraería inválidamente. Así pues, la exclusión del *bonum prolis* en el matrimonio *in fieri* (único supuesto que hace nulo el matrimonio) se resuelve siempre en la exclusión del *ius ad coniugales actus*, ya se trate de una exclusión del *facere* (vicios en la realización del acto conyugal), ya de una exclusión del *non facere* (obstaculización de la *actio naturae*). La exclusión de la educación no puede considerarse como causa de nulidad, ya que no se refiere a la *ordinatio ad prolem*, sino al fin del matrimonio. Asimismo entiende que el infanticidio tampoco puede ser causa de nulidad¹⁷.

La teoría de Fedele podría resumirse así: La esencia del matrimonio reside en el *in fieri* y consiste en la mutua entrega y aceptación del *ius in corpus*. Todo el problema de la relevancia jurídica –validez o nulidad del matrimonio– del *bonum prolis* ha de ceñirse a su influencia en el pacto conyugal. El *bonum prolis* es esencial en el matrimonio –en el pacto conyugal– bajo el aspecto de *ordinatio ad prolem* (*intentio prolis*, es decir, en sus principios). Esta *ordinatio ad prolem* exige: a) que los contrayentes no excluyan el *ius in corpus* mediante algunos de los modos antes indicados; b) que los contrayentes tengan la facultad física de realizar la consumación del matrimonio.

Este es en síntesis, el pensamiento de Fedele, suficientemente expresado –si no me equivoco– para mostrar sus líneas esenciales. Pero, claro está, la obra de Fedele no se reduce a esto; su rico y amplio contenido en argumentos, críticas, citas de jurisprudencia, etc., es imposible darlo a conocer en el espacio de que disponemos.

El libro se dirige a un público muy determinado –el de los cultivadores de la ciencia del Derecho canónico– a quienes es familiar la problemática planteada, sus dificultades y las soluciones aportadas por la doctrina jurídico-canónica. La forma de continuo diálogo con los autores, las cosas que da por sabidas, etc., son un obstáculo casi insalvable para quien no esté habituado a tratar estas cuestiones desde el punto de vista jurídico. Pero un buen conocedor del tema y

16. Pág. 339.

17. Págs. 275-347.

de la llamada escuela italiana no tendrá más dificultades que el estilo de su autor y la fragmentación con que expone sus ideas.

Pocos autores han tratado del tema tan profundamente como Fedele. La relevancia jurídica de los fines del matrimonio ha sido enfocada con mucha frecuencia desde un punto de vista marcadamente práctico, en el que ha tenido más intervención el buen sentido que los criterios rigurosamente científicos. Las ambigüedades, la falta de coherencia entre distintas afirmaciones, etc., no han estado ausentes en la doctrina, si bien no faltan intentos de altura, aunque no siempre afortunados, como la notable sentencia rotal c. Wynen de 22-I-1944. No deja de llamar la atención, por ejemplo, que haya quienes mantengan que los fines secundarios son esenciales y al mismo tiempo sostengan que el derecho a la comunidad de vida pertenece a la integridad del matrimonio. O que otros afirmen que la educación es fin primario esencial, pero entendiendo, sin dar una adecuada explicación, que su exclusión no hace nulo el matrimonio.

Muchos de estos defectos están ausentes de la monografía de Fedele, que nos presenta una línea de pensamiento lógica y coherente y un abundante material de sumo interés para el especialista. La lectura de esta obra, independientemente de que se acepten o no las ideas del autor, es indispensable para quien estudie el tema de los fines del matrimonio desde el punto de vista de la ciencia jurídica, por tratarse de uno de los estudios más serios que nos ha dado la canónica contemporánea.

¿Quiere decir esto que la tesis sustentada por Fedele es acertada? Desde luego no será fácilmente impugnabile partiendo de las bases fundamentales que asienta su autor, pero no parece posible reconocer a estas bases una solidez suficiente, teniendo, como tienen, no pocos puntos flacos.

Por otra parte, Fedele mantiene reiteradamente que sus teorías están asentadas en la tradicional enseñanza de los teólogos y canonistas, especialmente en Santo Tomás de Aquino; y no cabe duda de que Fedele se apoya en el Doctor Angélico para establecer algunos puntos. Pero esta coincidencia de pareceres, ¿supone una identidad de pensamiento en el modo de entender el problema en sus raíces? Sinceramente creo que no. La posición de Fedele es, en sus líneas básicas, muy distinta a la del Santo teólogo. Por eso parece conveniente confrontar el pensamiento del canonista italiano con la doctrina del Doctor Angélico.

4. EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS

a) La primera cuestión que podemos plantearnos es la siguiente: ¿centra Santo Tomás la esencia del matrimonio en el *in fieri*, esto es, en el pacto conyugal?

El Doctor Angélico se pregunta *utrum matrimonium congrue nominetur* y responde: «In matrimonio est tria considerare. Primo, *essentiam ipsius*, quae est coniunctio. Et secundum hoc vocatur *coniugium*. Secundo, *causam eius*, quae est

desponsatio. Et secundum hoc vocantur *nuptiae* a *nubo*: quia in ipsa solemnitate desponsationis, qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur. Tertio, effectum, qui est proles. Et sic dicitur *matrimonium*»¹⁸.

Distingue, pues, Santo Tomás tres cosas distintas: la causa, la esencia y el efecto del matrimonio. La esencia de éste es la *coniunctio*, es decir, aquello que, según la terminología canónica, denominamos vínculo, elemento esencial del matrimonio *in facto esse*. El matrimonio *in fieri* o *desponsatio* (*pactio coniugal*is la llama el Doctor Angélico en otros lugares) es la causa eficiente, que, como tal, se distingue de su efecto¹⁹. Encontramos aquí una primera diferencia entre Santo Tomás y la teoría de Fedele. El Doctor Angélico entiende por matrimonio, en sentido propio y estricto, al matrimonio *in facto esse*, cuya esencia es el vínculo o *coniunctio*. El matrimonio *in facto esse* tiene una causa, que es el consentimiento: «Unde, cum coniunctiones materialium contractuum fiant per mutuuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis coniunctio»²⁰. Por eso, el consentimiento no es el matrimonio, sino su causa: «Matrimonium non est ipse consensus, sed quaedam unio ordinatorum ad unum, ut dictum est, quam consensus facit»²¹. Interpretar estos textos en el sentido de que se refieren a la *coniunctio in fieri*, o bien que esa *coniunctio* es la unión de consentimientos, violentaría el sentido de las frases transcritas y supondría además que Santo Tomás utiliza en ellas los conceptos de esencia y causa de un modo totalmente diverso al suyo habitual.

Santo Tomás no centra la esencia del matrimonio en el *in fieri*, sino precisamente en el *in facto esse*. Si a esto añadimos que, según todo su sistema, la causa, como ente distinto de lo causado, tiene su propia esencia, se puede concluir diciendo que una cosa es el pacto conyugal –cuya esencia es el consentimiento– y otra el matrimonio *in facto esse* –que tiene por esencia al vínculo–, y que, en consecuencia, cuando se habla del matrimonio en sentido general la cuestión de la esencia se presenta con una doble solución: la del *in fieri* y la del *in facto esse*, opinión común de la doctrina canónica tradicional.

No es distinta la solución de Sánchez. Después de definir el matrimonio, diciendo que: «Est conjunctio maritalis, viri et foeminae, inter legitimas personas, individuum vitae consuetudinem retinens», afirma que la esencia o *quidditas* del matrimonio no puede ponerse en el consentimiento interno ni en su manifestación externa, porque son su causa eficiente: «Nec consensus internus, nec externus contractus sunt id, in quo matrimonii essentia consistat, quia sunt causa efficiens matrimonii». La esencia del matrimonio se centra en el vínculo: «Consistit

18. *Suppl.*, q. 44, a. 2. En el art. 3 de esta misma cuestión, insiste en lo mismo: «In matrimonio tria considerantur scilicet causa ipsius, essentia eius, et effectus».

19. La distinción real entre causa eficiente y efecto es un principio sobradamente conocido del sistema filosófico aristotélico-tomista.

20. *Suppl.*, q. 45, a. 1.

21. *Loc. cit.*, ad 2.

ergo essentia matrimonii seu matrimonium ipsum in vinculo illo, quo formaliter sunt conjuges uniti, quod oritur ex mutua traditione»²².

No creo que pueda considerarse de modo diverso el pensamiento de San Alfonso M^a de Ligorio, a tenor de lo que que escribe: «In Matrimonio, ut habente rationem tam contractus, quam Sacramenti, tria considerantur, nempe ratio contractus, vinculum perpetuum animorum cum obligatione reddendi debitum, et copula carnalis. Hoc vero tertium, licet alia duo ad ipsum ordinem ducant, tamen non est essentialis pars Matrimonii, nam sine copula Matrimonium bene consistere potest. Essentia igitur Matrimonii in ratione Sacramenti consistit in contractu inito per mutuuum consensum, quia Sacramentum, cum contractus perficitur, tum gratiam producit. In ratione vero Matrimonii proprie dicti, ejus essentia consistit in vinculo conjugali, quod nunquam per se solvi potest»²³. Líneas más adelante habla de la materia (*traditio iuris in corpora*) y forma (*consensus expressus per verba*) del contrato, de donde claramente se deduce que para San Alfonso una es la esencia del matrimonio *in fieri* (la *traditio iuris in corpora per verba*) y otra la del matrimonio *in facto esse* (el vínculo conyugal).

Claro está que podría objetarse que tanto Santo Tomás como Sánchez y San Alfonso M^a de Ligorio hablan en un plano distinto al jurídico. Es posible que así sea, pero esto no obsta para que su pensamiento sea diverso al de Fedele. En efecto, cuando Santo Tomás –y lo mismo vale para los otros dos autores– habla del matrimonio –esto es, del *in facto esse*– identifica su esencia con la *coniunctio*, es decir, con el vínculo jurídico. El vínculo es una realidad propiamente jurídica –por eso es un vínculo que une a los cónyuges «formaliter, non effective»²⁴– y en consecuencia, jurídicamente hablando, una cosa es el pacto conyugal o matrimonio *in fieri*, y otra el matrimonio *in facto esse*. Para Santo Tomás el matrimonio *in facto esse* es una realidad jurídica, con una esencia distinta al pacto conyugal. La interpretación de Fedele podría considerarse idéntica a la del Doctor Angélico sólo en el supuesto de que Santo Tomás entendiese por matrimonio *in facto esse* el *hecho* de la unión, esto es, de convivir los cónyuges como tales, en cuyo caso es evidente que centraría todo el aspecto jurídico del matrimonio en el *in fieri*, pero esto no es así; para el Doctor Angélico, el matrimonio *in facto esse* vincula a los cónyuges *formaliter*, es decir, por un conjunto de derechos y deberes.

22. *De sancto matrimonii sacramento disputationum*, I (Lugduni 1739), lib. II, disp. I, núms. 1, 5 y 6. Expresamente sostiene Sánchez (nº 6) que la esencia del matrimonio no consiste en la *mutua corporum traditio*.

23. *Theologia moralis*, III (Matriti 1830), lib. VI, *De matrimonio*, cap. II, dub. I, nº 880.

24. *Suppl.*, q. 44, a. 1 ad a. Para una distinción doctrinal entre el aspecto formal del matrimonio (conjunto de derechos y deberes) y la realidad social (conductas matrimoniales de los cónyuges) véase lo que se dice en la citada monografía *Los fines del matrimonio...*, págs. 39 ss. y 185 ss. Para un estudio técnico del conjunto de derechos y deberes que constituyen el núcleo de la estructura jurídica del matrimonio, vide el trabajo *El matrimonio «in facto esse». Su estructura jurídica*, en «Ius Canonium», I (1961), págs. 135 ss.

A mi entender hay aquí un modo diverso de enfocar la cuestión. Parece que Fedele reduce todo el problema jurídico de los fines del matrimonio a la validez o nulidad del contrato matrimonial, olvidando un dato importante: Al jurista no le interesa sólo la patología del matrimonio (nulidad, disolución, separación, etc.); porque tanto o más que la patología, le interesa la «normalidad» del matrimonio. Su función no se reduce a examinar las condiciones que debe requerir el pacto conyugal para que no sea nulo, sino que también es misión suya desentrañar la influencia de los fines en los derechos y deberes de los cónyuges, señalando –y en esto coincide con el moralista, si bien desde puntos de vista diversos– las conductas que deben realizar los cónyuges para cumplir con la misión que asumen. La relevancia jurídica de los fines debe centrarse, a mi entender, en el matrimonio *in facto esse*, mucho más que en el *in fieri*, por más que influyan también en éste último.

Pero es que, además, esto viene dado por la misma naturaleza del matrimonio y del Derecho. Desde el mismo momento en que el Derecho, en su sentido primario, es *ipsa res iusta*, el matrimonio, como institución jurídica, es primaria y esencialmente *ipsa coniunctio*, es decir, el matrimonio *in facto esse*. Santo Tomás, defensor de la concepción realista del Derecho, es consecuente consigo mismo cuando centra la esencia del matrimonio en el *in facto esse*; otra cosa hubiese supuesto una incoherencia en su pensamiento.

Todo esto no tendría, sin embargo, mayor importancia, si tanto Santo Tomás como los otros dos autores a los que Fedele alude, centrasen la cuestión de los fines del matrimonio en el *in fieri* y refiriesen a él la prole *in suis principiis*, ya que entonces el núcleo central de la tesis de Fedele podría continuar considerándose enraizada en los tres autores citados. Limitaremos nuestra atención a Santo Tomás para no extendernos demasiado²⁵. Pero antes se me permitirá una breve referencia a San Alfonso M.^a de Ligorio.

Tiene razón Fedele cuando afirma que el egregio moralista se refiere al matrimonio *in fieri*; veamos sus palabras: «Tres fines in Matrimonio considerari possunt, fines intrinseci essentielles, intrinseci accidentales, et fines accidentales extrinseci. Fines *intrinseci essentielles* sunt duo, traditio mutua cum obligatione reddendi debitum, et vinculo indissolubile. Fines *intrinseci accidentales* pariter sunt duo, procreatio prolis, et remedium concupiscentiae. Fines autem *accidentales extrinseci* plurimi esse possunt, ut pax concilianda, voluptas captanda, etc.»²⁶. Que San Alfonso habla aquí de los fines del matrimonio *in fieri* parece indudable desde el momento que está tratando de aquellos fines por los cuales es lícito o no contraer matrimonio y de aquéllos cuya exclusión afecta a la validez del

25. Para Tomás Sánchez nos remitimos al estudio de P. M.^a ABELLÁN, *El fin del matrimonio, según Tomás Sánchez*, en «Archivo Teológico Granadino», II (1939), págs. 35-69, donde se ve claramente que la cuestión de los fines y de la ordenación del matrimonio a ellos, la refiere Sánchez con prevalencia al matrimonio *in facto esse* y a su uso.

26. Ob. y loc. cit., n.º 882.

pacto conyugal. Pero sobre todo se deduce esto de los fines intrínsecos esenciales que señala: la *traditio* mutua y el vínculo conyugal; es imposible que tales sean en la mente del insigne moralista los fines del matrimonio *in facto esse*, como es obvio.

Coincido con Fedele en que, para San Alfonso M.^a de Ligorio, el fin intrínseco esencial, es decir, aquello a lo que el matrimonio *in fieri* se ordena y *alcanza necesariamente* si su esencia (la entrega mutua del derecho sobre el cuerpo, *en cuanto está realizándose*) está completa –de modo que si se excluye se lesiona en un elemento esencial suyo– es la *traditio mutua iuris in corpora* en cuanto está ya realizada²⁷ y el vínculo conyugal. En este sentido, no se separa San Alfonso M.^a de Ligorio de la tradicional enseñanza de teólogos y canonistas, como acertadamente sostiene Fedele, si no es en la terminología. Como tampoco es distinta su doctrina sobre la prole y el remedio de la concupiscencia, salvo, repito, en los términos utilizados. Es evidente que la prole, por ejemplo, es fin intrínseco del pacto conyugal, puesto que la finalidad procreadora del matrimonio *in fieri* dimana de un principio interno (la *traditio iuris in corpora* en cuanto realizándose)²⁸; y es accidental, en el sentido de que si no puede obtenerse efectivamente, v. gr. por vejez o por tener ánimo de vivir perfecta continencia, no por eso contraer matrimonio es ilícito ni el matrimonio contraído es nulo.

En cambio, no parece que puedan sacarse mayores consecuencias de este pasaje, como lo sería sostener que San Alfonso centre la *ordinatio ad prolem* en el matrimonio *in fieri* o que la exclusión de la educación es irrelevante, etcétera, por la sencilla razón de que el santo moralista sólo trata del tema de los fines de modo incidental y en relación con una cuestión muy circunscrita; no puede esperarse, pues, encontrar un desarrollo completo de su pensamiento.

Pero pasemos ya al texto de Santo Tomás que cita Fedele. Se encuentra este pasaje en el Suplemento de la *Suma Teológica*, y dice así: «Si autem dicatur principalis quod est essentialis, sic distinguendum est. Quia *fides* et *proles* possunt dupliciter considerari. Uno modo, *in seipsis*. Et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur, et pactio coniugalis servatur. Sed indivisibiles, quam Sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum

27. Habrá podido observarse que San Alfonso afirma que la *traditio mutua iuris in corpora* constituye la esencia del matrimonio *in fieri* y, al mismo tiempo, su fin. Esto no es una contradicción como a primera vista puede parecer; en efecto, como es sabido, según la filosofía escolástica el *fieri* de una cosa puede tomarse en dos sentidos: el término del movimiento y el mismo movimiento. En el primer sentido, el *fieri* y el *factum esse* son lo mismo y sólo cabe diferenciarlos con distinción de razón; de donde tomando la *traditio* en este sentido, esto es, como ya realizada, es fin del pacto conyugal. En el segundo y más propio significado del *fieri* –*ipse motus*– el *fieri* y el *factum esse* se distinguen realmente; por eso, la *traditio* tomada en este sentido –en cuanto realizándose– es elemento esencial del negocio jurídico matrimonial, y, por tanto, se distingue realmente del matrimonio *in facto esse*.

28. La definición de fin intrínseco y fin extrínseco en la filosofía escolástica (que sigue San Alfonso) puede verse en W. BRUGGER, *Diccionario de Filosofía*, en colaboración con otros autores, traducción castellana de J.M.^a Vélaz (Barcelona 1958), voz *Fin*, págs. 222.

se: quia ex hoc ipso quod per pactionem coniugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum coniuges tradunt, sequitur quod separari non possint. Et inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate: invenitur autem sine fide et prole, quia esse rei non pendet ab usu suo. Et secundum hoc sacramentum est essentialius matrimonio quam fides et proles. Alio modo posunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis: ut pro *prole* accipiatur intentio prolis et pro *fide* debitum servandi fidem. Sine quibus etiam matrimonium esse non potest: quia haec in hoc matrimonio ex ipsa pactione coniugali causantur; ita quod, si aliquid contrarium huius exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium. Et sic accipiendo fidem et prolem, proles est essentialissimum in matrimonio, et secundo fides, et tertio sacramentum»²⁹.

Ante este pasaje de Santo Tomás, la primera pregunta que interesa hacer en orden a nuestro objeto es la siguiente: la *proles in se ipsa e in suo principio*, ¿están referidas al matrimonio *in fieri* o al *in facto esse*? E inmediatamente podemos contestar que la *proles in se ipsa* no está referida al matrimonio *in facto esse* o vínculo, sino al uso del matrimonio (*in se ipsa pertinet ad usum matrimonii*). Cuando Santo Tomás habla de *proles in se ipsa* se está refiriendo, como se deduce del contexto, a la realización efectiva de la procreación, entendiendo por tal la dinámica del proceso generativo y, de modo principal, su iniciación mediante los actos tendentes a la generación de la prole. Pues bien, al decir el Doctor Angélico que el bien de la prole y el bien de la fidelidad, considerados en sí mismos, pertenecen al uso del matrimonio, y que, en cambio, la indisolubilidad (*bonum sacramenti*) pertenece al mismo matrimonio *secundum se*, está indicando dos cosas: Primera, que la palabra *matrimonium* no la emplea aquí, ni como sinónimo del *in fieri*, puesto que la indisolubilidad no se predica de éste sino del vínculo conyugal, ni como equivalente de las conductas de los cónyuges, ya que para designarlas utiliza la expresión uso del matrimonio. La segunda, que la prole *in se ipsa* no la refiere al vínculo o matrimonio *in facto esse*, sino –como se ha dicho– a las conductas de los cónyuges. Solamente tomando el término matrimonio *in facto esse* en su sentido amplio, que incluye, junto a la estructura jurídica, las realidades sociales, puede decirse que la prole *in se ipsa* está referida en este pasaje del Santo Doctor al matrimonio *in facto esse*.

Con respecto a la *proles in suo principio* (la *intentio prolis*), dice Santo Tomás que este bien (no se olvide que está tratando de los bienes del matrimonio) «est essentialissimum in matrimonio», habiendo dicho pocas líneas antes que «sine quibus (fides et proles) matrimonium esse non potest: quia haec (fides et proles) in hoc matrimonio ex ipsa pactione coniugale causantur». ¿Este *matrimonium* en el que es esencial la *proles in suo principio* y sin la cual no puede existir, es el *in fieri* o el *in facto esse*? Es claro que Santo Tomás está hablando aquí del matrimo-

29. *Suppl.*, q. 49, a. 3.

nio *in facto esse*. Es el matrimonio *in facto esse* al que aquí se hace referencia al indicar que sin la *proles in suo principio* no puede existir –lo mismo vale para la *fides*– y en el que el *bonum prolis*, entendido en sus principios, es esencialísimo. En efecto, si el Doctor Angélico se refiriese al *in fieri*, y teniendo en cuenta que la expresión «pacto conyugal» es sinónima del mencionado *in fieri*, la lectura de este pasaje sería poco menos que ininteligible y desde luego incongruente: «Sin los cuales (el bien de la prole y el de la fidelidad entendidos en sus principios) el matrimonio *in fieri* no puede existir, porque estos bienes son causados en el matrimonio *in fieri* por el matrimonio *in fieri*». ¿Qué quiere decir que dichos bienes son *causados* en el pacto conyugal *por* el mismo pacto conyugal?

Si tenemos en cuenta cuanto dice Santo Tomás sobre las cosas que deben considerarse en el matrimonio (su esencia, su causa y su efecto) se desvanecen gran parte de las dudas. Efectivamente, puesto que Santo Tomás establece en el pasaje que comentamos una relación de causalidad entre el pacto conyugal y el *matrimonium* del que está hablando, es claro que con la palabra *matrimonium* se está refiriendo a lo causado por la *pactio coniugalis*, esto es, al *in facto esse*, en el cual se centra la esencia del matrimonio, y por tanto, ese aspecto esencialísimo que es el bien de la prole *in suo principio*. En este sentido se entiende perfectamente lo que quiere decir Santo Tomás: Sin el bien de la prole (entendida en sus principios) el matrimonio *in facto esse* –cuya esencia radica en el vínculo– no puede existir (es esencialísimo en él). Con lo cual no hace más que establecer el principio tradicionalmente admitido por la doctrina: el *bonum prolis* es un elemento esencial del vínculo matrimonial. Por otra parte, no podía ser de distinta manera ya que la cuestión 49 del Suplemento está íntegramente dedicada a los bienes del matrimonio, referidos constantemente a la sociedad conyugal y al uso del matrimonio.

Mas hay un extremo que merece aclararse en mayor medida. El Doctor Angélico escribe que la *proles in suo principio* se toma como *intentio prolis*, lo cual puede dar a entender que esta intención ha de referirse al pacto conyugal, y que no tiene sentido aplicada al matrimonio *in facto esse*. Por ello es imprescindible que tratemos de este punto en relación con el sentido técnico general de la palabra *intentio*.

Indudablemente el tema de la *intentio* en general plantea problemas nada fáciles que sólo pueden solucionarse teniendo en cuenta toda la obra de Santo Tomás. Mas resumiendo muy brevemente y reduciendo la exposición a lo que más directamente interesa ahora, digamos que, dentro de los varios significados que la palabra *intentio* tiene en relación con el fin –todos con el denominador común de indicar la idea de tensión o tendencia a algo–, hay dos que aquí interesa manejar: la intención en sentido propio y en sentido impropio.

La *intentio* queda definida por Santo Tomás del siguiente modo: «*intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis. Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit,*

ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem: unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem ut supra habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis»³⁰.

Está claro que para Santo Tomás la *intentio* tiene un sentido propio y principal: la intención como *actus voluntatis* o sea la *actio moventis*. Pero, al mismo tiempo, tiene un sentido menos propio, análogo, que se identifica con el *motus mobilis*. Para entender con propiedad el pensamiento tomista es preciso tener en cuenta dos cosas. Primeramente, que la intencionalidad se relaciona íntimamente con la finalidad, de suerte que la intención consiste en tender a un fin. En segundo lugar, que todo fin, según el Santo Doctor, depende siempre de un ser inteligente. Como por otra parte Santo Tomás sostiene que todo movimiento responde a un fin, es lógico que afirme repetidamente que todo ser móvil carente de inteligencia recibe su impulso –«sicut sagitta a sagittante»– de otro ser inteligente. De ahí que toda tendencia a un fin tenga su origen en una *intentio* en sentido propio: el acto de voluntad del movente dotado de inteligencia. Pero, por otra parte, como toda *intentio importat ordinationem*, el ente movido recibe un impulso ordenado hacia el fin; esto es, un movimiento tendente al fin. Y este *in aliud tendere* del ente movido se expresa también con el verbo *intendere* y con el sustantivo *intentio*, si bien en un sentido impropio y secundario. En otras palabras, la *intentio* en sentido propio y principal se refiere a la *actio moventis* y la *intentio* en sentido impropio y secundario al *motus mobilis*. Utilizando este sentido impropio Santo Tomás afirma que «natura dicitur intendere finem»³¹ o habla de una «intentio naturae»³².

Es evidente que esta construcción se refiere propiamente a los seres naturales, pero es posible aplicarlo a las realidades jurídicas en un sentido análogo, sin perder nunca de vista las diferencias de tratamiento que la analogía impone.

Después de cuanto llevamos dicho, se comprende fácilmente que no hay dificultad ninguna en referir la *intentio prolis* al matrimonio *in facto esse*. Se trata de la *intentio* en sentido impropio. Cuando Santo Tomás afirma que en el vínculo matrimonial es esencial el *bonum prolis*, entendido como *intentio prolis*, no hace más que indicar que el vínculo conyugal está esencialmente dirigido y ordenado a la prole; en otras palabras, que el vínculo matrimonial *tiende esencialmente* a la generación de los hijos.

Esta *intentio prolis*, que expresamente proclama el Doctor Angélico como esencialísima al matrimonio *in facto esse*, no es la intención de los contrayentes expresada en el pacto conyugal, sino la tendencia y ordenación (*intentio importat ordinationem*) del vínculo matrimonial a la prole.

30. I-II, q. 12, a. 1.

31. V. gr., I-II, q. 12, a. 5.

32. *Suppl.*, q. 67, a. 2 ad 1.

Esto se corrobora teniendo presente otro pasaje del Doctor Angélico en el que se lee: «Dicendum quod in bono prolis, secundum quod est de prima intentione naturae, intelligitur procreatio et nutritio et instructio quousque proles ad perfectam aetatem ducatur»³³. Se habla en este texto del bien de la prole como *de prima intentione naturae*, y en el apartado siguiente se usa una expresión equivalente: «Habere concubinam est contra bonum prolis quantum ad id quod natura in eo de prima intentione intendit, scilicet educationem et instructionem...»³⁴. Si a esto añadimos que Santo Tomás afirma claramente que sólo puede hablarse de una *intentio naturae* si se toma la intención en sentido impropio³⁵, no cabe duda de que, para Santo Tomás, el *bonum prolis* entendido como *intentio prolis* no se predica sólo del pacto conyugal, sino también del matrimonio *in facto esse* –y del uso del matrimonio³⁶–, como ordenación –«ordo perfectionis sive intentionis naturae»³⁷– del vínculo conyugal al *bonum prolis*.

Hay que añadir, además, que el término *intentio* no lo usa Santo Tomás únicamente con relación al bien de la prole, sino también con respecto a la indisolubilidad: «Inseparabilitas, quamvis sit de secunda intentione matrimonii prout est in officium naturae, tamen est de prima intentione ipsius, prout est sacramentum Ecclesiae»³⁸. Ahora bien, la indisolubilidad del matrimonio no se predica del *in fieri*, sino del vínculo matrimonial; por consiguiente, la *intentio matrimonii* ha de referirse al matrimonio *in facto esse*. Signo inquívoco de que se toma la *intentio* en su sentido impropio; cosa por lo demás evidente, ya que la *intentio* sólo puede predicarse del matrimonio en sentido impropio, puesto que la intención propiamente considerada sólo es propia de los seres inteligentes, como repetidamente mantiene Santo Tomás.

Podemos ahora volver los ojos al texto del Suplemento citado por Fedele (q. 49, a. 3), para llegar a interpretar la doctrina del Santo Doctor de la manera más correcta.

El *bonum prolis*, considerado en sus principios, debe entenderse como la *intentio* u ordenación del vínculo matrimonial a la prole; sin esta *intentio* u ordenación, el matrimonio *in facto esse* no puede existir. Mas esta *intentio* del vínculo matrimonial debe proceder de una intención en sentido propio y principal, como se ha visto. ¿Cuál es la voluntad de donde procede la intención en sentido

33. *Suppl.*, q. 67, a. 2, ad 1.

34. *Suppl.*, q. 67, a. 2 ad 2.

35. «Sicut supra dictum est, intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis, et moti. Secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante». I-II, q. 12, a. 5; cfr. *ibid.*, ad 1.

36. Digo que también se predica del uso del matrimonio, porque la *intentio naturae* lo abarca también, como es obvio, aparte de que así se deduce de toda la doctrina contenida en la cuestión 49 del Suplemento.

37. I, q. 85, a. 3.

38. *Suppl.*, q. 67, a. 2 ad 3.

propio? Es evidente que esta voluntad es primeramente la divina, como creadora de la naturaleza e instauradora del matrimonio. Pero en cada matrimonio concreto, la voluntad que contiene la *intentio* en sentido propio, será la voluntad de los contrayentes como causa inmediata, ya que son ellos –a través de su consentimiento– la causa del matrimonio. Por eso dice el Santo Doctor que la prole –entendida como *intentio* en el matrimonio *in facto esse*– y la fidelidad «ex ipsa pactione coniugali causantur». Precisamente en virtud de esto, si en la causa –la voluntad de los contrayentes– no existe la *intentio prolis* en su sentido principal y propio, no puede darse la ordenación a la prole (*intentio prolis* en sentido impropio) en el efecto –el vínculo matrimonial–, ni por consiguiente puede existir el verdadero efecto –matrimonio *in facto esse*–, puesto que en él es esencial dicha *intentio prolis*: «Ita quod, si aliquid contrarium exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium».

En definitiva, Santo Tomás aplica al matrimonio su pensamiento general acerca de la intención. En la voluntad del motor principal existe una tendencia a un fin: la *intentio* en sentido principal. Este motor principal causa el *motus moti*, imprimiendo en el ente movido un movimiento ordenado a un fin. Este proceso causal indica que la tendencia ordenada a un fin impresa en el ente movido –*intentio* en sentido impropio– depende de su causa o movente, de suerte que si hay un desorden en la *intentio* o tendencia de la causa, se produce asimismo un desorden en lo causado. Por eso, si en la voluntad de los contrayentes no hay la *intentio prolis*, no puede existir ésta en el matrimonio *in facto esse*. Mas como la *intentio prolis* es esencial en el matrimonio *in facto esse*, si en el consentimiento no hay la *intentio prolis*, no puede existir el matrimonio.

b) El lector habrá podido darse cuenta de que el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y el de Pio Fedele muestran, es cierto, determinadas coincidencias, puesto que el profesor italiano se adhiere al Doctor Angélico en algunos extremos. Pero a la vez no es menos verdad que existen notables diferencias entre ambos, diferencias que no se dan entre Santo Tomás y la doctrina canónica moderna de signo tradicional en lo que respecta a las líneas fundamentales de esta última.

Las divergencias entre Santo Tomás y Pio Fedele tienen una raíz más honda de lo que a primera vista pudiese parecer. Aún sin perder de vista que Fedele estudia el tema desde un punto de vista jurídico, mientras el Doctor Angélico lo hace con visión más amplia y total (lo cual podría justificar ciertas divergencias de expresión más aparentes que reales), existen una serie de conceptos y de ideas que necesariamente han de ser comunes, en los cuales se manifiesta más expresivamente que existen discordancias de fondo entre ambas doctrinas, y que discurren por cauces distintos. Uno de estos conceptos es el de fin y correlativamente el modo de entender el *bonum prolis* y su relevancia jurídica.

Ya hemos visto que Fedele distingue entre el fin primario (la *proles in se ipsa*) y la *ordinatio ad prolem* (la *proles in suo principio* o *intentio prolis*), en lo cual apa-

rentemente coincide con el Doctor Angélico. Además, Fedele establece entre el fin y la *ordinatio* una distinción tajante, concibiéndolas como dos cosas radicalmente distintas, de suerte que no hay entre ellas una relación absolutamente necesaria. En otras palabras, el fin –según se deduce de la construcción de Fedele– no implica necesariamente la *ordinatio*. Esta separación tajante aparece en numerosas expresiones suyas, hasta el punto de constituir un motivo constante de su libro. Así, por ejemplo, niega que el c. 1013 contenga en él la *ordinario ad prolem*. Este canon, hablando expresamente del fin, se refiere sólo a la *proles in se ipsa*, de manera que la *ordinatio ad prolem* hay que buscarla en el c. 1081. Afirmación que únicamente puede tener por base la consideración del fin y de la *ordinatio* como dos cosas no necesariamente implicadas entre sí. Lo mismo cabe decir de la reiterada opinión de Fedele, según la cual la educación es fin y, por lo tanto, no hay, por el mero hecho de serlo, la posibilidad de sostener una *ordinatio ad educationem* en el matrimonio, etc.

Distinto es el concepto de fin en la mente de Santo Tomás y diversa su idea sobre el principio de finalidad. En efecto, en la doctrina del Doctor Angélico, el fin no se reduce exclusivamente al puro término, porque implica esencial y necesariamente una ordenación al fin. Es verdad que el significado más propio de la palabra fin es el de término de algo, pero no lo es que la finalidad se agote en el término, ni que exista una desvinculación o pueda establecerse un compartimento estanco entre el fin y la ordenación a él.

El Doctor Angélico afirma categóricamente que el fin no es algo enteramente extrínseco al ser (a su acción), ya que se refiere a él como principio o como término³⁹. En efecto, el fin –en su sentido general, que lleva implícito todo el proceso de finalidad–, es *id propter quod aliquid est*⁴⁰.

La locución *propter quod* da a entender que el fin es un cierto bien que mueve a obrar⁴¹; por eso tiene razón de *causa final* (o sea razón de principio), al tiempo que una vez obtenido es término del ser y de su acción. De ahí que cuando Santo Tomás se refiere a la *proles in suo principio*, quiere decir fundamentalmente que la *proles* –fin del matrimonio⁴²– es esencial como *principio* de finalidad del matrimonio, y por consiguiente también como su causa final.

En el *ad primum* del mismo artículo del Suplemento en el que el Doctor Angélico distingue –según se ha visto– entre *proles in se ipsa* y *proles in suo principio*, dice que el fin es lo primero en la realidad según el orden de la intención y lo úl-

39. «Finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu: quia comparatur ad actum ut principium vel terminus; et hoc ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid, quantum ad passionem». I-II, q. 1, a. 3 ad 1.

40. Vide, v. gr., I-II, q. 33, a. 4.

41. *Diccionario de Filosofía*, cit., voz *Fin*, pág. 221.

42. «Finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum consecutionem est ultimum. Et similiter *proles* se habet inter matrimonii bona. Et ideo quodammodo est principalis, et quodammodo non». *Suppl.*, q. 49, a. 3.

timo conforme al orden de la obtención, añadiendo que esto acontece con la prole en relación con los otros dos bienes del matrimonio, de donde resulta –concluye– que el bien de la prole es en cierto modo el más principal y en cierto modo no lo es⁴³. Con estas palabras el Santo Doctor indica claramente cuál es su pensamiento. La prole es fin del matrimonio; como tal fin es lo primero (*proles in suo principio*) en la realidad según el orden de la intención (*intentio prolis*)⁴⁴, mas lo último en la orden de la ejecución (*proles in se ipsa*). De donde resulta que el fin de la prole es, en cierto sentido, *principalius*. Y ¿en qué sentido es *principalius*? Nos lo ha dicho en líneas anteriores: como *essentialius*, en el aspecto de *intentio* u *ordinatio ad prolem*, tanto si se refiere al pacto conyugal como al matrimonio *in facto esse*.

Santo Tomás, lejos de establecer una desvinculación entre el fin y la ordenación, se refiere al fin como *ordinatio*. En otras palabras, Santo Tomás no toma el fin como puro término, sino, repetimos, en su sentido general que abarca la causa final, la ordenación y el término. ¿Significa esto que Fedele se distingue de Santo Tomás solamente en la terminología? Entiendo que no, porque las afirmaciones del Santo Doctor responden a su concepción del principio de finalidad, diversa del concepto de fin manejado por Fedele. Por eso parece interesante exponer muy brevemente este principio según la doctrina escolástica.

La teoría de los fines en dicha doctrina descansa en el supuesto de que todo proceso dinámico es una tensión a un fin, de manera que «omne agens in agendo intendit aliquem finem»⁴⁵. Esta tensión al fin es movida por la apetecibilidad del fin, constituido como tal precisamente por ser apetecible, de suerte que «hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis»⁴⁶. Esta definición de fin –lo mismo que la transcrita en líneas anteriores– pone de relieve que el fin, antes de obtenerse, debe ser apetecido (y por tanto mover al agente a actuar) a la vez que conocido (pues *nihil volitum quin praecognitum*); sólo así podrá decirse que el fin es algo *propter quod* el agente actúa. Rasgo esencial del fin es ser apetecido y, por tanto, ser movente, o sea *causa final*. Si falta esta relación de causalidad final, no puede correctamente hablarse de fin en el sentido indicado, sino de pura consecuencia o efecto. Tan es así que el Doctor Angélico, refiriéndose a los seres no dotados de inteligencia de quienes se dice que tienden a un fin, afirma que «cum non cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt... solum in finem ad alio ordinantur»⁴⁷ reconduciendo a una voluntad racional el

43. Vide la nota anterior.

44. Cuando dice Santo Tomás que el fin es lo primero en la intención y lo último en la obtención, la intención se toma fundamentalmente en su sentido propio y principal; pero este aforismo es asimismo aplicable para la intención en sentido impropio, porque primero es la tensión al fin que su obtención efectiva.

45. *Summa contra Gentiles*, lib. III, c. 2.

46. Loc. cit.

47. I-II, q. 1, a. 2.

movimiento finalista de estos seres: «necesse est quod omnia quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali»⁴⁸.

Mas si el fin implica necesariamente la causalidad final, lleva consigo también otro aspecto: la *ordinatio* finalista del ser. En efecto, para el Doctor Angélico el fin es principio de todo orden *in rebus agendis*, de suerte que es necesario que haya proporción entre el ser y el fin al que tiende: «Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem, quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis: ea enim quae casu eveniunt praeter intentionem finis, vel quae non serio fiunt sed ludo, dicimus esse inordinata. Secundo oportet quod est ad finem, sit proportionatum fini. Et ex hoc sequitur quod ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine: sicut ratio dispositionis serrae sumitur ex sectione, quae est finis eius»⁴⁹.

El fin, si por una parte es principio como causa final, es también principio del orden del ser y de su actividad. Por eso se dice que uno de los principios del ser es la finalidad. El término finalidad «denota la orientación de un ente hacia un fin, en el cual alcanza la perfección y realización correspondientes a su esencia. El fundamento de la finalidad lo constituye el hecho de que todo ente posee como tal un sentido⁵⁰ en su ser y su obrar, expresado en el principio general de finalidad. La realización metafísica del sentido encuentra su expresión empíricamente aprehensible en sistemas o estructuras ordinales de la más diversa naturaleza y complejidad. Como que el sentido y la unidad que las penetran y rigen sólo son comprensibles desde el punto de vista del fin, tales sistemas reciben el calificativo de *teleológicos* o *finales*, ya estén ordenados a dicho fin desde el exterior, ya tiendan a él por un principio interno»⁵¹. La *ordinatio* consiste, pues, en la medida o disposición *—recta ratio—* de las cosas a su fin, de suerte que *sumitur ex fine*⁵².

Todo esto nos indica cuanto decíamos en líneas anteriores. Según la concepción tomista del principio de finalidad, cuando se considera a una cosa como fin de un ser, necesariamente se la está considerando, no sólo como término, sino también como principio causal (esto es, como causa final) y como principio de orden. En otras palabras, el fin implica *necesariamente* la causalidad final y la *ordinatio*, de suerte que muchos autores definen el fin como «illud bonum ad quod natura sua opus ordinatur». Según la doctrina escolástica no puede establecerse un *hiatus*, una desvinculación tajante entre el fin, entendido como tér-

48. I-II, q. 1, a. 2 ad 3.

49. I-II, q. 102, a. 1.

50. «La cualidad de estar dirigida u orientada a un fin constituye el sentido de una cosa en tanto que la hace comprender en su peculiaridad o, por lo menos, en su existencia». *Diccionario de Filosofía*, cit., voz *Finalidad*, pág. 223.

51. *Diccionario de Filosofía*, cit., voz *Finalidad*, pág. 223.

52. «Respondeo dicendum quod uniuscuiusque rei quae est propter finem necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem». SANTO TOMÁS, I-II, q. 95, a. 3.

mino, y la ordenación, porque están unidos por una relación necesaria. Esta relación necesaria se patentiza asimismo desde el momento en que se mantiene que *agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem*.

Pero sería erróneo caer en el extremo opuesto, entendiendo que el fin –en su sentido de término– entra a formar parte de la esencia de los seres. Fin y esencia son cosas distintas y no pueden confundirse; el fin, en su acepción de término, no entra a formar parte de la esencia de la cosa que a él tiende. ¿Quiere decir esto que la expresión «fin esencial», tan corriente en la doctrina, es incorrecta? Desde luego no lo es, si con ello se quiere dar a entender que es esencial la ordenación al fin. Y esto es lo que sucede normalmente; dada la relación necesaria entre causalidad final, ordenación y término, se toma muchas veces la palabra fin como sinónimo de causa final o de ordenación, porque, aunque es cierto que el sentido propio de la palabra fin es el de término, no lo es menos que, en virtud de su cualidad de principio, el fin entraña –en su misma definición– los tres términos de la tricotomía indicada (causa final, ordenación y término); de ahí que pueda, por traslación de lenguaje y en sentido impropio, denominarse fin a la causalidad final y a la ordenación.

Podemos ahora examinar desde esta perspectiva el c. 1013, § 1. No creo que haga falta decir que la palabra utilizada en este canon, corresponde al sentido técnico, habitual en la doctrina escolástica. Por lo demás así lo afirma expresamente la sentencia rotal c. Wynen de 22-I-44: «*Verbum finis in fontibus allegatis sumitur sensu technico et significat bonum in quod obtinendum tenditur, sive ex indole naturae sive ex intentione deliberata agentis... Finis operis in matrimonio est illud bonum in quod obtinendum matrimonium tendit ex natura sua, quam Deus Creator instituto matrimonii indidit*»⁵³.

Si, pues, los fines del matrimonio –la sentencia se refiere en este pasaje a todos los fines enumerados en el c. 1013– son aquellos bienes a los que el matrimonio tiende, es evidente que son, a la vez, aquellos bienes a los que el matrimonio está ordenado (*intentio importat ordinationem*). Dicho de otro modo, la expresión fin no se toma aquí exclusivamente como sinónimo de puro término, sino en el sentido técnico, que expresa el principio de finalidad. Por eso la *ordinatio ad prolem* no es menester buscarla en el c. 1081; está contenida en el mismo c. 1013, por estarlo en la misma definición de fin. Así se explica por qué la doctrina se apoya en el c. 1013 para deducir de él que el matrimonio está ordenado a sus fines primario y secundario.

Ya hemos visto que Fedele no admite esta interpretación. Para él, el c. 1013 no se refiere a la *ordinatio*, sino únicamente al *fin* –esto es, a la *proles in se ipsa*–, afirmación sólo admisible si se niega la relación necesaria entre fin y ordenación. Y lo mismo podemos decir de su negativa a admitir en el matrimonio una

53. Vide nota 9.

ordinatio ad educationem o una ordenación a los fines secundarios. Todo esto, a mi entender, es un signo inequívoco de que el concepto de fin que maneja Fedele no coincide con el utilizado por Santo Tomás y la doctrina canónica tradicional. Estamos en presencia de concepciones distintas. En relación con este punto, conviene insistir en que no se trata de una mera divergencia incidental, carente de importancia, porque la tesis de Fedele sólo es comprensible, en su interna lógica y coherencia, partiendo de su concepto de fin.

Después de cuanto hemos dicho quedará mejor ilustrado el concepto del *bonum prolis* de Santo Tomás y podrá entenderse más claramente la originalidad de la concepción de Fedele.

El Doctor Angélico al distinguir entre *proles in se ipsa* y *proles in suo principio* se refiere al *bonum prolis*, como se deduce del hecho de que el artículo en el que hace la mentada distinción (a. 3 de la q. 49 del Suplemento) responde a la pregunta: «*utrum sacramentum sit principalius inter bona matrimonii*»; sin contar con que en el *ad primum* que sigue al cuerpo del citado artículo dice expresamente que la *proles*, de la que ha estado hablando, «*se habet inter matrimonii bona*». Es, pues, evidente que cuando el Santo Doctor habla en este texto sencillamente de *fides*, *proles* y *sacramentum* quiere decir *bonum fidei*, *bonum prolis* y *bonum sacramenti*. Por lo tanto, cuando se refiere a la *proles* en el pasaje tantas veces mencionado, habrá que entender que se refiere a cuanto el Santo Doctor afirma incluido en este *bonum matrimonii*. Ahora bien, ¿qué entiende Santo Tomás por *bonum prolis*?: «*In prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quae est inter virum et uxorem in quantum sunt matrimonio coniuncti: quia patres naturaliter thesaurizant filiis, ut patet II Cor. 12, 14. Et sic in prole, quasi in principali fine, alius quasi secundarius includitur*»⁵⁴.

Así, pues, por *bonum prolis* entiende el Doctor Angélico la *procreatio et educatio* no la sola generación de los hijos. Es más, también se incluye en este bien, como fin (en cierto sentido subordinado, porque se *ordena* a la educación de la prole), «*tota communicatio operum quae est inter virum et uxorem in quantum sunt matrimonio coniuncti*».

Para Santo Tomás la educación es fin esencial y principal del matrimonio, porque a ella se ordena (*ordinatio ad educationem*) tanto la unión carnal, como la comunidad de vida; esto es, el matrimonio se ordena a la educación de los hijos, o más exactamente, a dar nuevos miembros en *statu virtutis* (miembros educados) a la humanidad.

Por una parte, el Santo Doctor mantiene que la tendencia de la naturaleza humana no inclina sólo a la generación, sino también a la educación y a la mutua ayuda: «*Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinatur, sed mediante*

54. *Suppl.*, q. 49, a 2 ad 1.

libero arbitrio completur: sicut actus virtutum dicuntur naturales. Et hoc modo matrimonium est naturale: quia ratio naturalis ad ipsum inclinatur dupliciter. Primo quantum ad principalem eius finem, qui est bonum proles. Non enim intendit natura solum generationem proles, sed traductionem et promotionem usque ad statum hominis in quantum homo est, qui est status virtutis... Secundo, quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuuum obsequium sibi a coniugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dicitur ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cuius dicitur homo *naturaliter politicus*; ita etiam eorum quibus indiget ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris, quaedam mulieribus. Unde natura monet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium»⁵⁵.

Concretándonos, por ahora, al fin primario, Santo Tomás establece una íntima vinculación entre la procreación y la educación, hasta el punto de mantener que ambas son como dos aspectos de un mismo fin (los hijos *in statu virtutis*) al que la naturaleza inclina en una unidad de tendencia: «Sed quantum ad rationem primam (el fin primario), inclinatur (natura hominis) ex parte generis. Unde dicit quod *filiorum procreatio communis est omnibus animalibus*. Tamen ad hoc non inclinatur eodem modo in omnibus. Quia quaedam animalia sunt quorum filii, statim nati, possunt sufficienter sibi victum quaerere, vel ad quorum sustentationem mater sufficit: et in his non est aliqua maris ad feminam determinatio. In illis autem quorum indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud: sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis inclinatur»⁵⁶. Es indudable que el Doctor Angélico no ciñe la inclinación de la naturaleza y la razón final primaria del matrimonio a la pura procreación sino que la extiende a la educación; para él, la naturaleza no sólo procura la existencia de la prole, sino también su perfección, para la que es necesario el matrimonio⁵⁷. De donde claramente se deduce que Santo Tomás establece la última razón final del matrimonio también en la educación, entendida como prolongación de la *procreatio*, y por consiguiente concibiendo la generación y la educación como dos aspectos de un único proceso unitario. Así entiende el Doctor Angélico el bien de la prole, ese bien que *in suo principio* (esto es, entendido como *intentio proles* u *ordinatio ad prolem*) es esencialísimo en el vínculo conyugal.

Por otra parte, Santo Tomás mantiene en varias ocasiones que la inclinación natural del hombre y la mujer a unirse por razón de la mutua ayuda –y por lo

55. *Suppl.*, q. 41, a 1.

56. *Suppl.*, q. 41, a 1 ad 1.

57. «Natura non tantum intendit esse in prole, sed esse perfectum. Ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis (in c.) patet». *Suppl.*, q. 41, a. 1 ad 4.

mismo también todas las actividades tendentes a ella— está ordenada a la prole y a su educación. Ya hemos visto anteriormente que, en la mente de Santo Tomás, la comunidad de vida y toda la comunicación de obras entre los cónyuges está ordenada a la prole, en relación de fin secundario a fin principal. En otras palabras, la mutua ayuda de los cónyuges se ordena a que los padres atesoren bienes para los hijos —*parentes debent thesaurizare filiis*⁵⁸—, tanto en el sentido de proveer a su educación, como de dotarla «*in posterum per haereditatis et aliorum bonorum dimissionem*»⁵⁹. Indudablemente, la mutua ayuda es fin secundario y de *secunda intentione naturae*, pero dirigida y ordenada no sólo al bien personal de los cónyuges, sino también a la prole⁶⁰.

La ordenación del matrimonio a la prole tiene en el Doctor Angélico un doble aspecto: a) Primeramente, la *inclinatio*⁶¹ natural del hombre a proveer a la continuación del género humano mediante la generación de los hijos y su educación, de manera que su fin son los hijos educados. Esta *inclinatio* se plasma naturalmente en tres facetas, que ya San Agustín incluía en el *bonum prolis*: la primera faceta es la *procreatio* o generación de los hijos, es decir, la inclinación a realizar los actos de suyo ordenados a la generación y a respetar la evolución natural del proceso generativo; la segunda, consiste en la *receptio prolis*, en recibir a los hijos nacidos; y la tercera es su educación. b) De modo secundario, la ordenación al *bonum prolis* se plasma en la misma inclinación a la mutua ayuda, que se ordena no sólo al bien de los cónyuges, sino también al bien de los hijos; psicológicamente esta inclinación se revela en la tendencia de los padres a conseguir medios con los que proveer a los hijos de los bienes necesarios y convenientes.

Contra la admisibilidad de la *ordinatio ad educationem* en la estructura jurídica del matrimonio, Fedele opone varios argumentos, de los cuales nos interesan ahora dos. Uno consiste en el ya indicado de que la educación es fin previsto en el c. 1013, pero sin implicar una ordenación, puesto que el c. 1081 —al señalar la esencia del matrimonio *in fieri*— sólo hace mención de la *ordinatio ad procreationem*. Opinión fundada en una doble base: por una parte, la desvinculación entre fin y ordenación; por otra, el centrar la esencia del matrimonio en el pacto conyugal. Asentado en esta última idea nos aparece el segundo argumento al que se ha aludido: todo cuanto afirma Santo Tomás sobre la ordenación del matrimonio a la educación⁶² se refiere al matrimonio *in facto esse*, no al pacto conyugal; por consiguiente, «*non si riesce a vedere come chi ha riferito questo secon-*

58. *II Cor* 12, 14. En este pasaje paulino se apoya Santo Tomás (vide nota 54).

59. *Suppl.*, q. 67, a 2 ad 1.

60. *Suppl.*, q. 67, a 2 in c. y ad 1 et 2.

61. Esta *inclinatio* no se identifica con el instinto sexual, que es sólo una de sus manifestaciones. *Inclinatio* quiere decir «una determinada estructura ordinal e impulsiva de la naturaleza humana».

62. Fedele hace referencia concretamente a los dos pasajes ya citados del Suplemento: q. 41, a. 1 y q. 49, a. 2 ad 1, especialmente este último.

do passaggio tomistico⁶³ abbia potuto trarre da esso argomento per ravvisare nell'*ordinatio ad proles educationem*, non meno che nell'*ordinatio ad proles procreationem*, l'essenza del matrimonio»⁶⁴.

Si Fedele mantiene esta posición se debe a que, admitiendo cuanto de modo expreso afirma Santo Tomás sobre la *ordinatio ad educationem*, lo interpreta, sin embargo, según su propia sistema, distinto al del Santo teólogo.

El Doctor Angélico establece una relación necesaria entre fin y ordenación y, por ello, la educación, como fin del matrimonio, implica una *ordinatio ad educationem* en el matrimonio *in facto esse*, esto es, en el conjunto de derechos y obligaciones que existen entre los cónyuges. En el *bonum proles*, entendido en sus principios, queda incluida la educación, como *intentio* u *ordinatio* del vínculo conyugal a este fin. Que Santo Tomás se refiere al vínculo conyugal –al mismo tiempo que también hace referencia a las realidades sociales– no cabe duda, como se patentiza, no sólo por las palabras que utiliza en la cuestión 49, artículo 2 *ad primum*, del Suplemento⁶⁵, mas también por el contexto de los otros pasajes citados. Es más, el Santo Doctor, cuando habla de la inclinación al matrimonio en cuanto a su fin principal (generación y educación), dice claramente que «ad ipsum inclinatio naturalis», y bien sabido es que, para Santo Tomás, la razón natural gobierna –inclina– al hombre por actos de imperio, es decir, por preceptos, con lo cual indica que la ley que gobierna el matrimonio en cuanto es una institución natural dirige también a la educación. Y puesto que la ley –*ratio iuris*– se plasma en derechos y deberes, es claro que el vínculo conyugal –y con él el conjunto de derechos y deberes de los cónyuges– está ordenado a la educación⁶⁶.

Pero es evidente que la cuestión principal que plantea el argumento aducido por Fedele es si la *ordinatio ad educationem* que se predica del matrimonio *in facto esse* es asimismo sostenible, según la mente de Santo Tomás, en relación al matrimonio *in fieri*. Aunque el Doctor Angélico no indica de modo expreso su pensamiento sobre la exclusión de la educación⁶⁷, su doctrina acerca de la *ordinatio*

63. Alude a *Supl.*, q. 49, a. 2 ad 1.

64. Pág. 336. Con estas palabras Fedele se refiere a cuanto escribí sobre la ordenación del matrimonio a la educación en la monografía *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial*, cit., págs. 84 ss. Debo advertir que la extrañeza que muestra Fedele frente a mi posición en este punto no está justificada, porque si es cierto que Santo Tomás está hablando del matrimonio *in facto esse* en el pasaje aludido (*Supl.*, q. 49, a. 2 ad 1), no lo es menos que también yo me refiero en las páginas citadas al *in facto esse*, esto es, al vínculo o relación matrimonial; sólo incidentalmente se alude al pacto conyugal.

65. «... in quantum sunt matrimonio coniuncti...».

66. Esta ordenación del vínculo matrimonial a la educación fue lo que sostuve en la monografía *Los fines del matrimonio...*, cit., págs. 84 ss.

67. En el *Suppl.*, q. 43, a. 1, hace alusión a la promesa de matrimonio contraída bajo condición: «Si autem fiat dicta promissio sub conditione, distinguendum est. Quia aut est conditio honesta... Aut est inhonesta. Et hoc dupliciter. Quia aut est contraria bonis matrimonii, ut si dicam, "Accipiam te si venena sterilitatis procures": et tunc non contrahuntur sponsalia...». En otro lugar, se refiere al pacto conyugal realizado condicionalmente, limitándose a indicar que si la condición «sit contraria bonis matrimonii, non efficitur matrimonium». *Suppl.*, q. 47, a. 6.

ad educationem del pacto conyugal se puede deducir de su posición sobre los bienes del matrimonio y la intención.

Ya se ha visto antes que Santo Tomás establece una relación de causalidad entre el pacto conyugal y el matrimonio *in facto esse*; concretamente dice de modo expreso que la *intentio prolis*, esencial en el vínculo, es causada en éste por el pacto conyugal –«quia haec (fides et proles) in hoc matrimonio ex ipsa pactione coniugali causantur»– de suerte que «si aliquid contrarium exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium». Por otra parte, también se ha puesto de relieve que la *intentio* en sentido impropio –y consecuentemente aquella esencial en el vínculo– procede de una intención en sentido propio, conforme a la doctrina tomista. Es, pues, claro que si en el vínculo conyugal existe la *ordinatio ad educationem* (un aspecto esencial, junto con la generación, de la *intentio prolis*), es necesario que haya sido causada por el pacto conyugal –«proles in matrimonio ex ipsa pactione coniugali causatur»–, para lo cual es preciso que esté contenida, por lo menos implícitamente, en el matrimonio *in fieri*. Igualmente, si toda *intentio* en sentido impropio procede de una *intentio* en sentido principal, es obvio que la *ordinatio ad educationem*, como aspecto esencialmente integrante de la *intentio prolis*, debe estar presente, siquiera sea de modo implícito, en la intención de los contrayentes.

A este respecto es sumamente revelador un pasaje de Sánchez, en donde el egregio canonista cordobés trae a colación un argumento para probar que el deber de cohabitar (comunidad de vida) surge de la misma naturaleza del contrato conyugal: «Cohabitandi obligatio –escribe– oritur ex ipsamet contractus conjugali natura. Constat ex particula illa in matrimonii definitione posita, individuum vitae consuetudinem retinens. Praeterea, quia natura ipsa inclinans ad maris et foeminae conjunctionem, ad propagandam sobolem, inclinatur ad eorum cohabitationem, ut soboles ipsa commodius educetur, ergo cum contractus conjugalis ipsam naturae inclinationem in obligationem deducat, cohabitandi obligatio ex ipsa matrimonii natura orietur»⁶⁸. En las palabras subrayadas reside el meollo de la concepción tradicional. El matrimonio convierte *ipsam naturae inclinationem in obligationem*, esto es, transforma en obligación jurídica la inclinación natural a la unión de sexos⁶⁹.

Inclinación natural que, como se ha visto, dirige al hombre a la generación y educación de los hijos, y a la comunidad de vida. Esa obligación jurídica –que vincula a los contrayentes en orden a su inclinación natural a los fines del matrimonio– surge del pacto conyugal, causa y origen de la mentada obligación; mas para que del pacto conyugal se origine esta obligación en orden a la inclinación natural a la unión de sexos, es preciso que esta *inclinatio* esté contenida –se en-

68. *De sancto sacramento matrimonii...*, cit., lib. IX, disp. 4, n. 3. El subrayado es nuestro.

69. Sobre este punto puede verse cuanto escribí en el trabajo *El matrimonio «in facto esse»*. *Su estructura jurídica*, cit., págs. 153 ss.

tiende como aspecto o elemento del objeto sobre que recae la voluntad– en el pacto conyugal, por lo menos implícitamente; por tanto, la conclusión, desde el punto de vista tradicional, se impone: en el matrimonio *in fieri* existe la *ordinatio ad educationem*, no menos que la ordenación a la generación. Cuestión distinta es el modo cómo se encuentra dicha ordenación al fin educativo.

c) Según el trasfondo de ideas que late en el pasaje de Sánchez que acabamos de transcribir, no extrañará que sea frecuente observar en los canonistas de signo tradicional el trasplante de conclusiones deducidas de la naturaleza de las realidades sociales matrimoniales al campo jurídico, ya sea en relación al vínculo matrimonial, ya con respecto al matrimonio *in fieri*; este paso, siempre que se haga conforme al método jurídico y con las debidas cautelas, es posible, y en ocasiones necesario, precisamente porque *contractus coniugalis ipsam naturae inclinationem in obligationem deducit*⁷⁰.

Este rasgo de la doctrina tradicional está ausente en el pensamiento de Fedele, quien niega en el fondo su posibilidad. Por eso, el ilustre canonista italiano sostiene que aunque exista la *ordinatio ad educationem* en el matrimonio *in facto esse*, no se ve cómo de ahí se puede deducir dicha ordenación en el matrimonio *in fieri*. Esta postura de Fedele nos pone ante la vista otro aspecto de su pensamiento: la desvinculación entre la realidad social y la estructura jurídica.

En efecto, esta posición de Fedele no se explica sólo por centrar la esencia del matrimonio en el *in fieri*. Santo Tomás refiere la esencia del matrimonio al vínculo y no a las realidades sociales, lo cual no le impide establecer una correlación entre la ordenación de aquellas realidades y la ordenación de la estructura jurídica. También Sánchez mantiene que sólo en el vínculo reside la esencia del matrimonio, y sin embargo, no por eso deja de sostener que la *inclinatio naturae* tiene su correspondencia en los derechos y deberes conyugales. La raíz de la posición de Fedele a que estamos aludiendo, hay que buscarla –pues únicamente sobre esta base es mantenible– tanto en la restricción de la esencia del matrimonio al *in fieri*, como en la idea de que hay una desvinculación entre la realidad social y la estructura jurídica, de manera que es posible una ordenación en la naturaleza humana –y en las actividades de la que ésta es principio– al núcleo esencial de aquello que constituye la finalidad del matrimonio –el *bonum prolis* como fin al que tiende la naturaleza *ex prima intentione*, esto es, tanto la generación como la educación– sin que exista una ordenación correlativa (por lo menos en lo que respecta a la educación) en la esencia de la estructura jurídica del matrimonio (el pacto conyugal según el pensamiento de Fedele).

Esta desvinculación entre realidad social y estructura jurídica aparece en otras afirmaciones del libro de Fedele. Por ejemplo, ya hemos visto antes que para

70. Advertimos, sin embargo, que este trasplante se ha hecho a veces indiscriminadamente, originando inexactitudes y errores, ya porque se ha olvidado que las realidades sociales son más amplias que las realidades jurídicas, ya porque se han descuidado los necesarios criterios jurídicos.

este autor «le teorie, divergenti da quella tradizionale e tuttora dominante, circa il concetto della copula e della consumazione del matrimonio, ancorchè possano essere sostenute *de iure condendo*, sono indubbiamente *de iure condito* destituite di qualsiasi fondamento»⁷¹. Ante esta afirmación cabe preguntar ¿es posible aplicar a esta materia la distinción entre *ius conditum* y *ius condendum* de manera coherente con el pensamiento de Santo Tomás? Antes de contestar a esta pregunta, examinemos desde qué punto de vista podría ser aplicada al matrimonio esta distinción. Partiendo del supuesto de que tanto la tendencia de la naturaleza humana a la unión carnal, como los actos y fases que integran el proceso generativo, están predeterminados *ex ipsa natura*, la posible variabilidad de las normas jurídicas que regulan la conducta humana en orden al ejercicio de la potencia sexual, sólo es sostenible, o admitiendo una evolución en la misma naturaleza humana, o partiendo de que el orden jurídico es independiente de la naturaleza de las cosas, de forma que es posible al legislador humano regular las conductas de los hombres con independencia del orden natural impreso en las realidades sociales. Ahora bien, la primera hipótesis, ni es mantenible, ni en Fedele hay rastros de ella. Nos queda, pues, la segunda de las posibilidades enunciadas, que radica en la desvinculación entre las realidades sociales y la estructura jurídica (entre sustancia y forma) como es evidente.

Dentro de este mismo orden de ideas, hay otra afirmación de Fedele que nos muestra igualmente esta faceta de su pensamiento. Mantiene el ilustre canonista italiano que la exclusión de la prole mediante «il rifiuto dell'allevamento materiale di essa o mediante l'infanticidio», no hace nulo el matrimonio, basado en este razonamiento: «Fattispecie, queste, che per la loro extrema rarità, possono ben essere restate al di fuori della previsione del legislatore, che nella sua attività normativa non può non essere sensibile al criterio dell'*id quod plerumque accidit*»⁷². Evidentemente Fedele, al decir que los dos supuestos de hecho a los que se refiere, han podido caer –y él así lo mantiene– fuera de las previsiones del legislador, alude al legislador positivo, de forma que esta laguna de la legislación positiva implica para él que el matrimonio no sea nulo en los dos casos citados. Por otra parte, Fedele dice expresamente que las normas de Derecho positivo que determinan la esencia del matrimonio «non possono fare altro que dichiarare il diritto divino –se sobreentiende el Derecho divino natural, pues está hablando de la esencia del matrimonio– e quindi, in quanto tali, sono al di fuori del campo dell'opinabile»⁷³. Ahora bien, si el hecho de que el Derecho positivo humano no prevea expresamente la nulidad del matrimonio en los dos supuestos mencionados implica que el matrimonio no es nulo en tales casos –y esto en

71. Pág. 41.

72. Pág. 326. De este argumento de Fedele dice con razón Reina que supone un olvido del Derecho natural. Vide V. DE REINA, *La continencia periódica en el matrimonio «in fieri»*, en «Ius Canonium», I (1961), pág. 451.

73. Pág. 67.

virtud de no estar previstos por la legislación positiva—, dedúcese que la *ordinatio ad prolem*, esencial en el matrimonio, sólo tiene relevancia jurídica en cuanto asumido por las normas positivas. Lo que equivale a decir, que las normas de Derecho natural no tienen verdadera relevancia en el ordenamiento canónico, si no es en virtud de su recepción por el Derecho positivo. De otro modo, el argumento que aporta Fedele carecería de toda consistencia.

Este modo de pensar es ya viejo en Fedele; así por ejemplo, escribía en 1945, después de definir el matrimonio: «Le definizione proposte (se refiere a las definiciones del matrimonio *in fieri* e *in facto esse* que proponía entonces), limitandosi a riprodurre fedelmente, senza inutili parafrasi, termini e concetti codicistici, non sono criticabili se non in quanto lo sono questi. Per tanto, ogni eventuale critica si risolverebbe in un problema de *iure condendo*, la cui soluzione, peraltro, è di competenza del futuro legislatore, non già dell'interprete della legge»⁷⁴. Estas palabras —como ya indiqué en otro trabajo⁷⁵— extrañarán sin duda a un ius-naturalista en sentido tradicional, porque, siendo el matrimonio una institución de Derecho natural, según admite Fedele, la definición jurídica del matrimonio no puede depender en absoluto de futuras modificaciones legislativas que alteren la esencia de esta institución, con la que se relacionan su concepto y su definición; es siempre una cuestión *de iure condito*, precisamente por ser de Derecho natural. Sólo cabe hablar de *ius condendum* y de competencia legislativa en una materia de Derecho natural si el Derecho natural se entiende vigente en un ordenamiento en función de su recepción en el Derecho positivo, esto es, en virtud de un *richiamo formale* del ordenamiento positivo humano⁷⁶. Técnica ésta sólo concebible partiendo de una desvinculación entre sustancia y forma en el Derecho.

Por lo demás, Fedele no niega que él establezca una desvinculación entre la estructura jurídica matrimonial (cuya esencia centra en el *in fieri*) y las realidades sociales (a las que refiere el fin, según se ha visto); simplemente sostiene que así lo hace la legislación positiva de la Iglesia y la doctrina tradicional, especialmente Santo Tomás⁷⁷. Creo que esta última afirmación requiere un comentario, que nos servirá para contestar a la pregunta que iniciaba la exposición del aspecto de la doctrina de Fedele que ahora examinamos.

La legislación positiva de la Iglesia no establece ninguna desvinculación entre estructura jurídica y realidad social. El *Codex* se limita a decir: 1º en el c. 1013,

74. P. FEDELE, *La definizione del matrimonio in diritto canonico*, en «Ephemerides Iuris Canonici», I (1945), págs. 51 s.

75. *Fin y características del ordenamiento canónico*, en «Ius Canonicum», II (1962), pág. 33. [Este artículo fue la publicación adelantada de los caps. IV y V del libro *El ordenamiento canónico* (Pamplona 1966) N. del A.].

76. Fedele se adhiere expresamente a la teoría de la *canonizatio*. Cfr. el libro de este autor *Lo spirito del diritto canonico* (Padova 1962), pág. 88.

77. Págs. 66 ss.

que el fin primario del matrimonio es la procreación y educación de la prole; 2º en el c. 1081, § 2, que el objeto del consentimiento es el *ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*; 3º en el c. 1086, § 2, que la exclusión del *omne ius ad coniugalem actum* hace nulo el matrimonio; y 4º en el c. 1092, § 2, que asimismo son causas de nulidad las condiciones contrarias a la sustancia del matrimonio.

Ahora bien, que el c. 1013 no se refiera a la *ordinatio* de la estructura jurídica del matrimonio, o que se limite únicamente a la obtención efectiva de la prole, sólo es deducible partiendo de un determinado concepto de fin. Ya hemos visto antes que, si se utiliza la noción tradicional de fin, propia de Santo Tomás, la *ordinatio ad finem* debe considerarse incluida en el citado canon. En consecuencia, no es exacto afirmar que del c. 1013 se infiere el concepto de fin que maneja Fedele, sino más bien que del concepto de fin utilizado por este autor se deduce su interpretación de este canon. Análogamente, la afirmación de Fedele de que la legislación positiva alude en este canon exclusivamente a las realidades sociales y no a la estructura jurídica, es una conclusión que se deriva del concepto de fin que utiliza, de su modo de concebir las relaciones entre sustancia y forma, y de la solución unitaria que da a la cuestión de la esencia del matrimonio, no a la inversa; en otras palabras, es una conclusión que se deduce de unas ideas previas acerca de la esencia del matrimonio y de las relaciones entre sustancia y forma, pues, aunque el c. 1013 se refiriese expresamente al matrimonio *in facto esse* –esto es, al vínculo conyugal–, ya indicamos anteriormente que, según la solución de Santo Tomás y de la doctrina tradicional sobre las cuestiones de la *intentio*, de la esencia del matrimonio y la causa que lo produce, así como de las relaciones entre realidades sociales y estructura jurídica (el matrimonio *deducit inclinationem naturae in obligationem*), el principio de finalidad enunciado en el c. 1013 está presente (*primum in intentione agentis*) en el pacto conyugal y lo informa.

Por lo que se refiere al c. 1081, basta señalar que la expresión utilizada (*ius in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*) no indica, en sí misma, una *ordinatio ad prolem* del *ius in corpus* fuera del mismo acto conyugal, es decir, fuera de los elementos esenciales de la unión carnal, porque los términos *per se aptos* limitan la materia sobre la que recae el derecho a la cópula conyugal y nada más que a ella⁷⁸. La expresión *actus per se aptus ad prolis generationem* significa la

78. Puestos a interpretar literalmente el c. 1081, § 2, es más correcta la posición de Giacchi que la de Fedele, como hace notar V. DE REINA, *La continencia periódica...*, cit., pág. 450: «Opinamos, sin embargo, que si el único criterio para deducir qué se considera lesivo con respecto al *bonum prolis* son aquellas expresiones legales en que se hace referencia a la cópula perfecta –*acto conyugal, actus per se aptus ad prolis generationem*–, entonces el rigor lógico más bien parece obrar en favor de Giacchi, cuya postura evidentemente es más ajena a la naturaleza del matrimonio. En efecto, si toda la ordenación del matrimonio a la prole se encierra en lo que exclusivamente indican las citadas fórmulas, nos parece extremadamente difícil demostrar, si las palabras significan algo, que el acto conyugal deja de ser idóneo, *per se* apto, cuando a su normal realización sigue el uso de medios anticonceptivos, procedimientos de eliminación de la gravidez, prácticas abortivas, o cuando su normal ordenación a la prole ha sido evitada con la esterilización precedente».

cópula perfecta, integrada por una serie de elementos esenciales que se estudian al tratar del impedimento de impotencia, con exclusión del resto del proceso generativo; precisamente dicha expresión la han introducido la doctrina y la legislación para señalar los límites a que se reduce la consumación y consecuentemente el impedimento de impotencia, de manera que indica los elementos que integran la unión carnal, excluyendo de ella el resto del proceso de la generación. Por tanto, para afirmar que el *ius in corpus* está ordenado a la procreación, más allá de los angostos límites del acto conyugal, es preciso acudir a criterios previos –el *non facere* que implica el *facere*, como hace Fedele, o al principio de finalidad según la doctrina tradicional–, de suerte que la interpretación que se dé al citado canon depende de los criterios adoptados; no a la inversa. Y lo mismo podemos decir del c. 1086, § 2, o de otros, tales como el 1015, § 1 y el 1111. Respecto al c. 1092, § 2, la misma generalidad con que está redactado lo invalida como punto de apoyo.

De todo esto se deduce que no es exacto afirmar que la legislación positiva de la Iglesia establece el concepto de fin utilizado por Fedele, o la desvinculación entre estructura jurídica y realidad social; ambas cosas son criterios previos, a través de los cuales dicho autor interpreta el Derecho positivo eclesiástico. En cuanto a cual sea el pensamiento de Santo Tomás y de la doctrina tradicional, basta remitir a lo escrito en páginas anteriores y añadir unas breves palabras.

La distinción entre *ius conditum* y *ius condendum* en esta materia no cabe hacerla desde el punto de vista de dicha doctrina. Para Santo Tomás –y lo mismo cabe afirmar de los demás autores tradicionales– la inclinación al *bonum prolis* supone una inclinación –tendencia y ordenación objetiva– de la naturaleza humana, la cual *mediante libero arbitrio completur*⁷⁹, de manera que se resuelve en dictados –normas– de la razón natural. Estos dictados o leyes de Derecho natural que inclinan al *bonum prolis* (procreación y educación) pertenecen a la *prima intentio naturae* y, por tanto, a la categoría de los llamados preceptos primarios de Derecho natural; como tales son irreformables o inmutables⁸⁰ y no pueden ser dispensados⁸¹. Estos preceptos primarios tienen su fuerza vinculante de la misma ley natural, y no sólo la ley positiva no puede nada contra ellos sino que si de ellos se separase, la norma positiva no sería verdadera ley sino una *legis corruptio*⁸²; consecuentemente, tampoco puede cambiarlos. Según la perspectiva tomista no cabe hablar en estas materias, ni de *iure condendum*, ni de lagunas del ordenamiento canónico (entendido como conjunto de normas divinas y humanas); otra cosa es hablar de perfectibilidad de las normas positivas o de lagunas de la legislación eclesiástica respectivamente⁸³.

79. *Suppl.*, q. 41, a. 1.

80. Vide, I-II, q. 94, a. 5.

81. *Suppl.*, q. 67, a. 2.

82. Vide, I-II, q. 95, a. 2.

83. La distinción entre lagunas del ordenamiento y lagunas de la legislación es de sobras conocida. Vide ANNA RAVÀ, *Il problema delle lacune del ordinamento giuridico e della legislazione canonica* (Milano 1954). Sobre este extremo me remito a cuanto dije en el estudio *Fin y características del ordenamiento canónico*, cit., págs. 88 ss.

Por lo que se refiere a la relación entre estructura jurídica y realidad social, aparte de cuanto ya hemos indicado, añadiremos que si según Santo Tomás la *inclinatio naturae* se plasma en normas de la *ratio naturalis*, es decir, en normas de Derecho natural (de suerte que si la ley humana positiva se separase de ellas sería una *legis corruptio*), la vinculación entre el Derecho y el orden impuesto por la naturaleza en las realidades sociales no puede quedar establecido de modo más rotundo. Y lo mismo cabe decir del pensamiento de Sánchez, según el cual *contractus coniugalis ipsam inclinationem naturae in obligationem deducit*. De todo esto se desprende que, siguiendo el pensamiento del Doctor Angélico, no es atrevido afirmar, como pretende Fedele, que si un Derecho positivo destruyese la adecuación de la estructura jurídica a la realidad social no sería una *lex* sino una *legis corruptio*; por el contrario es la posición más correcta⁸⁴.

Hasta aquí se ha expuesto la doctrina de Fedele, comparándola con el pensamiento de Santo Tomás. En esta exposición espero haber mostrado claramente: 1º Que la discrepancias entre ambos en el examen sobre el tema de los fines del matrimonio son radicales, tanto en lo que se refiere a la noción de fin, como en la concepción de la relevancia de éstos en el matrimonio. 2º Que en los presupuestos filosófico-jurídicos que apoyan la construcción hay una plena oposición entre uno y otro autor en el capital tema de las relaciones entre sustancia y forma en el Derecho, y por consiguiente en el de las relaciones entre Derecho divino y Derecho humano.

En el pensamiento de Fedele hay, sin duda, puntos concretos en los que se captan con notable finura determinados aspectos de la doctrina de Santo Tomás, y se utilizan en la construcción; pero en manera alguna puede afirmarse que esa construcción responda en sus bases fundamentales al pensamiento tomista.

«Il problema –dice con mucha razón Fedele– del rapporto e della distinzione tra essenza e fini del matrimonio ha un'importanza veramente fondamentale nel sistema del diritto matrimoniale canonico, in quanto investe e domina così largamente e profondamente la caratteristica configurazione di questo sistema da farle assumere questa o quella fisionomia secondo i termini in cui esso viene risolto»⁸⁵. Por eso no es de extrañar que la teoría sustentada por Fedele nos muestre una visión original del sistema matrimonial canónico, que se diferencia notablemente, en su fisonomía, de la doctrina tradicional.

84. Fundado en que la legislación eclesiástica establece una desvinculación entre realidad social y estructura jurídica según su propio pensamiento, escribe Fedele: «Mi sembra, quanto meno, azzardato affermare –com'è stato fatto– che, se un diritto positivo distruggesse l'adeguamento della struttura giuridica alla realtà sociale del matrimonio, non sarebbe una *lex* ma una *legis corruptio*» (Pág. 67). El autor de tan «azzardata» afirmación es quien escribe estas líneas (cfr. *Los fines del matrimonio...*, cit., pág. 66).

85. Pág. 41.

5. NOTAS PARA LA CONSTRUCCION JURIDICA DE LA *ORDINATIO AD FINES* EN EL MATRIMONIO

a) A través de las páginas anteriores han ido apareciendo una serie de ideas, entresacadas principalmente del Doctor Angélico y fielmente seguidas por la doctrina canónica tradicional en lo que se refiere a sus líneas fundamentales, que explican las soluciones prácticas comúnmente adoptadas por la jurisprudencia eclesiástica y los autores. Mas esto no quiere decir que pueda afirmarse que la doctrina canónica haya elaborado una construcción estrictamente científica de esta materia. Bastantes de estas soluciones son producto de la prudencia jurídica de sus autores, más que de un razonamiento procedente de ese nivel de conocimiento jurídico que se denomina científico⁸⁶; en otras palabras son soluciones que proceden de aquel grado del saber jurídico que se produce al nivel prudencial⁸⁷.

Como es sabido, el conocimiento del Derecho al nivel prudencial llega a las conclusiones prácticas directamente desde los principios de la *sindéresis*, a través de la observación de la realidad; por eso no es de extrañar que, a veces, una mentalidad acostumbrada exclusivamente –y sin duda alguna esta exclusividad es un defecto en un jurista– a los razonamientos propios del nivel gnoseológico de la ciencia del Derecho, pueda encontrar saltos lógicos en las opiniones de los canonistas tradicionales. A este respecto tiene interés uno de los argumentos que Fedele opondrá a la admisibilidad de la *ordinatio ad educationem* en el matrimonio, que reza así: «Ebbene, mentre gli altri argomenti addotti dalla dottrina a favore o contro la giuridica rilevanza dell'esclusione dell'*educatio prolis* sono così fragili e privi di fondamento che non mette conto parlarne, quello desunto dall'essenzialità dell'*ordinatio ad finem* del matrimonio sarebbe logicamente impeccabile se gli autori che ad esso fanno capo avessero potuto dimostrare che

86. Véase sobre este punto, el prólogo de P. LOMBARDÍA al libro de J. HERVADA, *Los fines del matrimonio...*, cit., págs. 21-24.

87. Uno de los estudios más recientes sobre los grados del saber jurídico conforme a la doctrina gnoseológica tomista es el de J. FERRER ARELLANO, *La gnoseología del Derecho y el tema de la relación jurídica*, en «Ius Canonicum», II (1962), págs. 167 ss. A este estudio nos remitimos para cuanto decimos sobre el conocimiento prudencial y el conocimiento científico. Vide asimismo el libro del mismo autor, *Filosofía de las relaciones jurídicas* (Madrid 1963), págs. 17 ss.; especialmente interesante es la monografía de J.M.^a MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico* (Madrid 1964).

Fedele no tiene presente estos dos niveles distintos del conocimiento jurídico al afirmar que «il profilo strettamente scientifico», es aquel que «più, anzi direi solo, conta nella valutazione di lavori canonistici», o al escribir que alabar a los canonistas de la escuela tradicional (o sacerdotal, como también se la ha llamado) por presentar un alto grado de prudencia jurídica significa demostrar escasa sensibilidad para las exigencias de una elaboración verdaderamente científica del Derecho canónico (P. FEDELE, *Rassegna di dottrina canonistica matrimoniale*, en «Ephemerides Iuris Canonici», XVIII [1962], págs. 421 y 422). Precisamente un científico del Derecho demuestra estar en plena posesión de las bases para su cometido, cuando conoce perfectamente el nivel gnoseológico en que se mueve al juzgar las posiciones de los demás.

L'*ordinatio ad finem* del matrimonio è concepibile e configurabile al di fuori dell'*ordinatio ad finem* degli atti per sè idonei alla generazione della prole. Ma poichè questa dimostrazione, lungi dall'essere stata fornita, non è stata da nessuno di essi neppure tentata, limitandosi, come s'è visto, ognuno a dire che il contratto matrimoniale è per sua natura ordinato alla procreazione ed all'educazione della prole –peraltro, qualsiasi tentativo in tal senso sarebbe fatalmente destinato al fallimento, giacchè, almeno *de iure condito*, è impossibile dimostrare che l'*ordinatio ad finem* del matrimonio è una categoria autonoma rispetto all'*ordinatio ad finem* degli *actus coniugales*–, anche il suddetto argomento è, non meno degli altri, privo di qualsiasi consistenza»⁸⁸.

Este argumento de Fedele no es admisible si nos situamos en el plano prudencial, porque según las reglas que rigen el conocimiento jurídico a este nivel es perfectamente posible deducir de un principio –la finalidad educadora del matrimonio– una conclusión práctica: la nulidad del matrimonio por exclusión de toda educación. La hipotética falsedad de esta conclusión no residirá en la falta de una demostración jurídico-científica (como lo es demostrar que la *ordinatio ad finem* en el matrimonio se puede concebir fuera de la ordenación al fin de los actos conyugales), sino en un posible error en la apreciación de la realidad; en este caso, de la naturaleza del matrimonio.

Con esto no se quiere decir, ni mucho menos, que una construcción del tema al nivel gnoseológico científico sea inútil; por el contrario, la misma estructura del conocimiento jurídico exige que las conclusiones prudenciales sean perfeccionadas y garantizadas por la construcción científica⁸⁹. En cambio, sí se pretende dejar sentadas dos cosas; primera, que el conocimiento científico es integrador, garantizador y perfeccionador, no el único tipo de conocimiento jurídico⁹⁰; y segundo, que esta función perfeccionadora e integradora ha de llevar al científico del Derecho a una actitud «humilde», en el sentido de que una solución prudencial no puede ser rechazada por el único y exclusivo hecho de que los autores o los Tribunales que la hayan emitido no hayan sabido expresar su demostración en el plano científico. Es necesario encontrar el fallo de esta decisión, o desde el nivel científico, o desde el prudencial; mientras esto no se haga, será siempre una proposición discutible, como opinables son las cosas dejadas al juicio de los hombres.

En otras palabras, del argumento de Fedele solamente podría deducirse que el tema de la *ordinatio ad educationem* no está construido en el campo de la ciencia del Derecho; pero no que la conclusión no haya podido ser obtenida válidamente mediante un planteamiento prudencial. Fedele, en cambio, tiene razón al

88. Págs. 335 s.

89. Sobre la suficiencia del conocimiento prudencial y la función perfeccionadora del conocimiento científico, vide J. FERRER, ob. cit., pág. 213, especialmente la nota 159.

90. No otra cosa quieren decir los autores cuando hablan del carácter perfeccionador y subsidiario del sistema.

decir que la relevancia del fin educativo no puede demostrarse científicamente con una mera remisión, más o menos genérica, a los fines del matrimonio, sin señalar clara y distintamente cuáles sean los límites y la concreta relación que tienen en la estructura jurídica del matrimonio. Mientras eso no se haga, la construcción científica no podrá considerarse perfecta, y las soluciones a que se llegue sólo podrán ser tenidas en cuenta como prudenciales.

A mi entender, uno de los principales aciertos del libro de Fedele reside precisamente en haber intentado –si con fortuna o no es cosa distinta– una completa sistematización científica de la ordenación del matrimonio a la prole, rehuendo cualquier conclusión que no apareciese claramente fundada dentro de las bases en que su sistema se asienta. Esta es una fructífera lección que sin duda encontrará el lector en la monografía de Fedele, aunque algunas veces el ilustre canonista italiano no parezca tener presente que el criterio supremo a la hora de aplicar el Derecho es más la conclusión prudencial –*recta ratio in agibilibus*– que el sistema científico, especialmente cuando éste tiene un carácter perfeccionador y, además, no puede considerarse plenamente conseguido en el actual estado de la doctrina contemporánea.

b) Para construir un sistema científico son necesarias, entre otras, dos cosas previas: primeramente, la acotación del aspecto jurídico del objeto material a estudiar; y, en segundo lugar, reunir toda la problemática a la que el sistema debe responder a través de un conjunto de soluciones armónicas y coherentes. Ya se ha visto –basta, pues, simplemente recordarlo– que Fedele limita al pacto conyugal el aspecto jurídico esencial de la *ordinatio ad finem*, a la vez que centra la problemática encerrada en el tema a la validez del pacto nupcial.

Este planteamiento adolece de un defecto: la excesiva limitación del aspecto jurídico del matrimonio en relación con sus fines.

Es cierto que la validez es, en la práctica, el tema que con mayor frecuencia se plantea ante los Tribunales eclesiásticos, constituyendo constantemente una materia de estudio para la doctrina y de decisiones para los jueces pero, ni el aspecto jurídico de las relaciones sociales se agota en su válida constitución, ni en ella se termina la función del jurista. Tanto o más importante –aunque en el caso del matrimonio más alejado del *strepitus iudicii*– es conocer la licitud de las conductas de los sujetos en función de las relaciones jurídicas que les unen con los demás, los derechos y deberes que adquieren, su extensión y sus límites, su abuso, consecuencias de su incumplimiento, etc.

Pues bien, por lo que respecta al matrimonio, la relevancia jurídica de los fines no se agota en la validez del pacto nupcial.

En efecto, ya hemos visto que los fines son principios de orden de las cosas; concretándonos al matrimonio, los fines nos aparecen como principios que ordenan la actividad de los cónyuges en cuanto tales y, por lo mismo, principios que, presentes en las normas de la *ratio naturalis* que señalan los derechos y de-

beres de los cónyuges, dan «sentido»⁹¹ a estos derechos y deberes, haciéndoles comprender en su peculiaridad y en su existencia. Dicho de otro modo, la ordenación al fin no es sólo un módulo para determinar los casos de nulidad del matrimonio por su exclusión, sino que es, y principalmente –como principal es la normalidad respecto a la patología–, un criterio para comprender los derechos y deberes conyugales en su peculiaridad y en su existencia, y consecuentemente para conocer su extensión, sus límites, su abuso, etc. Los fines, como principio de orden, nos dan la medida de estos derechos y deberes.

Una visión sistemática de la relevancia jurídica de los fines del matrimonio no puede ceñirse al pacto conyugal, si tiene pretensiones de ser completa. Por otra parte, esto viene dado por la misma naturaleza del matrimonio. Cuando se habla de fines del matrimonio (y consecuentemente de su ordenación a ellos) se hace referencia precisamente a la sociedad conyugal, que es lo que realmente tiende a ellos; y la sociedad conyugal no es un estado puramente de hecho, sino que está ordenada (y ordenada a sus fines), dirigida y regulada por una estructura jurídica; la *ordinatio ad fines*, está impresa de modo principal en el vínculo. El matrimonio *in facto esse*, cuya esencia es el vínculo, queda prácticamente esfumado en la construcción de Fedele, y esto es un defecto importante, tratándose de un intento sistemático.

El matrimonio, en el sentido propio y principal de la palabra, es *ipsa coniunctio*, un varón y una mujer unidos mediante un vínculo jurídico. Esta unión –«unio ordinatorum ad unum» según la expresión de Santo Tomás– se ordena a determinados fines, en los que encuentra su «sentido» y su principio de orden. En virtud de la relación necesaria que existe entre fin y ordenación, tal como quedó indicado, los fines del matrimonio suponen una ordenación del vínculo a ellos; y esto es válido, lo mismo para el fin primario, que para los fines secundarios, desde el momento que a todos ellos se les considera como fines.

Pero antes de determinar los límites de la *ordinatio ad fines* es necesario partir de dos datos previos: 1º la distinción entre esencia y fin en su significado de término; y 2º la relación entre esencia y ordenación.

Ya se indicó anteriormente que la esencia es cosa distinta del fin-término, de suerte que nunca pueden confundirse, ni caer en el error de entender que el fin-término es esencial, en el sentido de formar parte de la esencia. Es preciso, pues, evitar cuidadosamente cualquier confusión entre la esencia del matrimonio y sus fines-término. He aquí una precaución elemental, que sin embargo no siempre los autores han tenido en cuenta. A fuerza de hablar, sin la debida precisión, de fines esenciales (expresión correcta si se quiere decir con ella que es esencial la ordenación a ellos, pero absolutamente impropia si con ella se afirma que el fin-término es constitutivo de la esencia), no es raro que, por lo menos en deter-

91. Véase la nota 50.

minadas ocasiones, se caiga en la confusión entre fin y esencia con las consiguientes inexactitudes y errores. Son muy raros los canonistas que se preocupan de establecer expresamente tan elemental proposición, seguramente debido a su misma elementalidad, lo que ha motivado con cierta frecuencia que sea una de esas cosas que de puro sabidas se olvidan. A este respecto, no tengo el menor inconveniente en reafirmar lo que ya dije hace algunos años⁹². Fedele es el canonista que con mayor nitidez ha señalado la distinción entre fin y esencia en el matrimonio. Lo que ocurre es que el profesor italiano ha caído en el extremo opuesto, a consecuencia de la noción de fin que utiliza.

El otro punto que señalábamos no es de menor importancia. La *ordinatio* no es un elemento más perteneciente a la esencia; es una estructura ordinal de la esencia, inconcebible como un elemento advenedizo o yuxtapuesto a otros elementos esenciales. Es orden, medida, *dispositio –recta ratio rerum ad finem–*, que no tiene subsistencia propia; como dice Santo Tomás, el orden se llama ente, no porque sea una cosa que subsista por sí misma, sino porque otras cosas son seres mediante él⁹³. Según esto, la *ordinatio ad fines* de la estructura jurídica matrimonial no puede considerarse a modo de un elemento distinto del vínculo o de los derechos y deberes de los cónyuges, esto es, como un elemento autónomo, sino como el «sentido» y el orden por los cuales el vínculo y los derechos conyugales tienen razón de existencia y de bondad. Es una ordenación esencial, la *dispositio* del matrimonio *in facto esse* hacia sus fines; esto es, la tensión (*intentio*) ordenada del vínculo hacia los fines que le son propios.

c) Establecidas estas nociones previas, podemos pasar ya a tratar, en el plano de la técnica jurídica, de cada uno de los fines, desde el punto de vista del matrimonio *in facto esse*. No se trata de elaborar aquí una construcción sistemática completa, que ya fue intentada en otro trabajo, sino de unas simples notas orientadoras.

Al señalar el c. 1013 que el fin primario del matrimonio es la *procreatio atque educatio prolis* indica –si lo interpretamos, como es correcto, conforme a la doctrina tradicional– que la procreación y la educación constituyen aquel *bonum matrimonii* (de los tres que son de su esencia) que tiene razón de fin principal, aquel bien *propter quod* el matrimonio se ha instituido; esto es, aquel bien que da la suprema razón de bondad y, por lo mismo (puesto que ser y bien se identifican), de existencia del vínculo conyugal.

Ahora bien, para entender en qué medida el *bonum prolis* informa el vínculo matrimonial es preciso no perder de vista un hecho de notable importancia. El fin primario no se obtiene por un solo acto, sino mediante un proceso de ellos,

92. *La impotencia del varón en el Derecho matrimonial canónico* (Pamplona 1959), pág. 137, n. 34.

93. I, q. 5, a. 5 ad 2. Este punto aparece más ampliamente tratado en otro estudio [*Fin y características del ordenamiento canónico*, cit., págs. 28 s.]; a él me remito.

que van desde la consumación del matrimonio hasta los innumerables actos que implica la educación de los hijos. Este complejo de conductas no constituye un conjunto de mera yuxtaposición, sino un proceso unitario, una unidad –de orden, no substancial como es obvio–, cuyo origen se encuentra en la *inclinatio naturae*⁹⁴ que impulsa en una unidad de tendencia⁹⁵ a un fin que es uno (los hijos educados, la prole *in statu virtutis*); por eso Santo Tomás pudo decir que el matrimonio es una «unio ordinatorum ad unum», una unión de dos personas ordenadas a un mismo fin⁹⁶, el *bonum prolis* y afirmar al mismo tiempo que este bien está integrado por la procreación y la educación. Esta unidad del proceso finalista del matrimonio aparece admirablemente puesta de relieve en la encíclica *Divini illius Magistri*, cuando dice que Dios comunica inmediatamente a la familia, junto con la autoridad, principio de orden, la fecundidad, principio de vida y *consequently* principio de educación para la vida⁹⁷. O cuando enseña que el derecho y el deber de los padres a educar a los hijos se funda en el hecho de haberles otorgado la vida⁹⁸.

En consecuencia y considerando que el matrimonio convierte la inclinación de la naturaleza en obligación, tanto las normas –*ratio vel mensura actuum*– que rigen los distintos actos del proceso unitario del que hablamos, como los derechos y deberes de los cónyuges en que dichas normas se plasman, no pueden considerarse meramente yuxtapuestos, sino como partes de una unidad.

Si la *proles*, entendida en su sentido de término ya conseguido (los hijos educados), es fin del matrimonio al que éste tiende en un proceso unitario, es evidente que cada uno de los actos que integran este proceso recibe su «sentido» primario del fin de este proceso; es decir, la *ordinatio ad finem* que los hace comprender en su *peculiaridad* y en su *existencia*, es precisamente la ordenación a ese fin primario: *procreatio et educatio*.

Cada uno de estos actos adquiere su plena razón de ser como partes de ese proceso unitario. Desde el momento en que esos actos proceden de la *inclinatio naturae*, están ordenados, en su consecutivo despliegue, a aquel fin al que dirige esa *inclinatio*, esto es, a la *procreatio et educatio*. Por tanto, su ordenación al *bonum prolis* está en la misma raíz de la que proceden: la *inclinatio naturae*, esencial y necesariamente ordenada a aquello a lo que tiende la naturaleza *ex prima intentione*.

94. La naturaleza es principio de acción; por eso decimos que el proceso de actos de los cónyuges encuentran su origen en la *inclinatio naturae*.

95. Vide notas 57 a 59.

96. La fuerza y la plenitud de significado de este *ad unum* de Santo Tomás, difícilmente podrá captarse si antes no se conoce su pensamiento sobre la unidad.

97. «Namque cum familia, in naturali ordine, Deus proxime fecunditatem communicat, principium vitae ideoque principium educationis ad vitam una simul cum auctoritate, quae est ordinis principium». Enc. *Divini illius Magistri*, en AAS, XXII (1930), págs. 58 s. En esta encíclica se hace expresa mención del pasaje de Santo Tomás, ya citado, que se encuentra en *Suppl.*, q. 41, a. 1.

98. Loc. cit., págs. 59 s.

Ahora bien, como sea que el matrimonio *ipsam naturae inclinationem in obligationem deducit*, los derechos y obligaciones de los cónyuges no se agotan en sí mismos, sino que encuentran su razón de ser como ordenaciones parciales de la ordenación jurídica total –*ratio vel mensura*– de las actividades de los cónyuges. Por tanto, no se agotan en sí mismos, sino que están esencial y necesariamente abiertos a la procreación y a la educación.

En el proceso tendente al fin primario del matrimonio podemos distinguir cuatro grandes sectores: 1º la unión carnal, 2º el natural desenvolvimiento del resto del proceso generativo, 3º la recepción de los hijos nacidos (*susceptio pro-lis*), y 4º su educación. En virtud de la unidad del proceso, cada uno de estos sectores aparece esencialmente vinculado y abierto a los restantes. Análogamente ocurre, según se ha dicho, con la estructura jurídica.

Ahora bien, decíamos anteriormente que la *ordinatio* no es un elemento yuxtapuesto a otros, sino la «disposición» de la cosa hacia el fin; esto tiene dos consecuencias. En primer lugar, esta *dispositio* implica, por una parte, que cada uno de los derechos de los cónyuges está intrínsecamente ordenado a cumplir una función específica; tienen, pues, los mencionados derechos un fin propio (es decir, un fin próximo o inmediato, según la terminología de la Escuela). Por otra parte, como su función propia no se agota en sí misma, sino que es una fase de un proceso más amplio, la *dispositio* supone estar, intrínseca y esencialmente, al servicio del fin último del proceso. En otras palabras, cada uno de estos derechos está *dispuesto* por la misma ley natural al servicio del fin último del matrimonio. Cada uno de los derechos conyugales tiene un fin propio, y consiguientemente una ordenación a él, al mismo tiempo que está ordenado al fin último o primario. El fin último es, por tanto, el primer principio informador (ordenador) de la estructura jurídica matrimonial⁹⁹.

La segunda de las consecuencias apuntadas podría resumirse del modo siguiente: la ordenación al fin propio y al fin último no es un elemento autónomo o superpuesto a los derechos conyugales, sino una ordenación o disposición esencial, dentro de los límites de la propia esencia.

Aplicando estos principios a la esencia del matrimonio, tal como la conciben muchos canonistas actuales –que no coincide con lo que nosotros pensamos–, la ordenación al fin primario quedaría configurada como una ordenación *ad procreationem et educationem* del *ius in corpus*. Este derecho, en el que se hace residir la esencia del matrimonio, está intrínsecamente ordenado al *bonum pro-lis* en un doble aspecto. En primer lugar, se ordena a la generación, con lo cual se indican dos cosas: a) que el objeto sobre el que recae no es cualquier unión sexual, sino aquella *per se* –esto es, en sus elementos esenciales, y no fuera de ellos– ordena-

99. Para no alargar ya más este trabajo se omite toda explicación sobre la noción de fin inmediato y fin último según el pensamiento tradicional. Me remito a lo que se dijo en el trabajo *Fin y características...*, cit., págs. 29 s.

da naturalmente a la generación; b) que el *ius in corpus* está esencialmente ordenado al servicio de la efectiva procreación de los hijos, de suerte que implica la obligación de no hacer nada contra la prole, tanto absteniéndose de oponer obstáculos al normal desenvolvimiento del proceso generativo, como respetando la vida de la prole nacida.

En segundo lugar, el *ius in corpus* se ordena a la educación, en el sentido de que está esencialmente abierto a la educación de los hijos, de manera que asumir el derecho y el deber a la unión carnal supone necesariamente asumir el derecho y el deber de educar a los hijos que se engendren por el ejercicio del *ius in corpus*. Un *ius in corpus* en el que se rompiese esa derivación necesaria del deber a la educación estaría esencialmente corrompido. Y esto en virtud de la conexión necesaria entre generación y educación. Puesto que ser principio de vida lleva consigo necesariamente, en virtud de la misma naturaleza, ser principio de educación, según hemos visto en Santo Tomás de Aquino y en la encíclica *Divini illius Magistri* por citar sólo textos ya transcritos, asumir el derecho de ser principio de vida –esto es el *ius in corpus*–, implica necesariamente, por Derecho natural, asumir el deber de ser principio de educación. En otras palabras, el *ius in corpus* lleva necesariamente consigo tanto el deber *non faciendi aliquid contra prolem* como el *ius et officium educandi sobolem*.

Por consiguiente, en el *ius in corpus* existe una ordenación esencial a la educación, lo mismo que a la generación. La admisibilidad de la *ordinatio ad proles procreationem et educationem* del *ius in corpus* no solamente no es de imposible demostración, sino que basta para llegar a ella aplicar el principio de finalidad conforme a la mente de la Escuela.

Pasemos ahora a tratar del fin próximo y personal –secundario en términos codiciales– del *remedium concupiscentiae*. Dada la noción de fin manejada por Fedele, evidentemente no se plantea cuestión con respecto a la esterilidad, y caso de plantearse tiene fácil y sencilla solución. Basta simplemente hacer notar que este defecto no impide la realización de la unión carnal ni la *ordinatio ad prolem* del *ius in corpus*. Esto sería verdaderamente plausible, si no fuese porque su concepto de fin no se puede admitir. En cambio, cuando se parte del principio de finalidad propio de la escolástica –que por otra parte no hace más que exponer en términos técnicos, con sus riesgos y ventajas, una concepción determinada del fin de los seres, presente en la conciencia cristiana– la esterilidad hace surgir serios problemas, con cuya solución se enlaza el fin conyugal del remedio.

En efecto, el fin no sólo implica una ordenación, sino que es, además aquello *propter quod* se tiende a una cosa. La causalidad final, aspecto esencial del fin como tal, sólo se da en el caso de que aquello a lo que se tiende tenga razón de apetecibilidad. Si el fin no es apetecible, deja de ser fin porque no mueve al agente; y no le mueve en virtud del mismo orden natural, puesto que la fuerza movente del fin reside en su apetecibilidad. Una cosa que ha perdido su razón

de apetecible es imposible que mueva al agente, como no sea por motivos (*finis operantis*) distintos al *finis operis*. Concretamente, este principio significa que la *ratio naturalis* no inclina al hombre hacia un fin, si no es por serle apetecible.

Este es, en definitiva, el principio de la actividad humana que plantea la cuestión de la esterilidad. Si el único fin del matrimonio fuere la prole, de modo que sólo este fin fuera aquello *propter quod* tiene razón de apetecible el acto conyugal por su propia naturaleza, la esterilidad lo haría claramente inútil; es cierto que este defecto no impide la plena realización de la unión carnal, la cual, a pesar de la esterilidad, continúa siendo apta *per se* para engendrar, sin sufrir ninguna lesión en su esencia. Pero no es menos cierto que, en la hipótesis planteada, la consumación sin posibilidad de alcanzar la generación, carecería de «sentido» y por tanto de razón de ser. Si el único fin al que está ordenado el acto conyugal fuese la prole, no podría decirse que la esterilidad impide la realización completa de la unión carnal, pero sí podría afirmarse verazmente que sería imposible que la *ratio naturalis* inclinase a su realización.

Y esto por la sencilla razón de que la *inclinatio naturae*, en virtud del principio poco ha enunciado, sólo mueve porque la acción es apetecible, cosa que evidentemente no ocurre –por parte del fin de la generación– en el supuesto del acto conyugal cuando hay esterilidad. Si este fin fuese el único al que tiende la unión carnal, la *ratio naturalis* no podría inclinar a la cópula carnal, porque nunca inclina a lo inútil, sino sólo a un bien, a un *bonum*, ya sea *honestum*, ya sea *utile*, y ninguno de estos supuestos se dan en la hipótesis examinada. Esto lleva consigo una importante consecuencia: como sea que las normas que regulan la vida matrimonial son precisamente dictámenes de la *ratio naturalis*, y en el caso estudiado no existiría ninguna norma de la razón natural que impeliese a la realización del acto conyugal, tampoco podría existir el *ius in corpus*, como no existe por dictamen de la razón natural ningún derecho o deber a lo inútil. ¿Acaso está diciendo otra cosa la doctrina canónica tradicional cuando afirma unánimemente que una ley deja de obligar cuando decae su *ratio finalis*? Consecuentemente, si en este supuesto no podría existir el *ius in corpus*, ¿cómo existiría el matrimonio? Necesariamente, si se admite que el único fin del matrimonio es la prole, habría que configurar la esterilidad de modo análogo a la impotencia; en un caso por imposibilidad de realizar el acto conyugal, y en el otro por su inutilidad.

Únicamente podría la razón natural inclinar a la unión carnal, cuando por su medio pudiese conseguirse algún fin distinto del *finis operis* matrimonial, como por ejemplo la salud corporal. Sin embargo, es un hecho cierto que el hombre siente inclinación al uso del matrimonio, también en el caso de la esterilidad e independientemente de que exista un *finis operantis* fuera de los propios del matrimonio; esto supuesto, o esta tendencia es un desorden introducido en la *inclinatio naturae*, esto es, una tendencia que proviene de la *lex fomitis*, o existe otro *finis operis* por cuya causa –*propter quod*– la razón natural no considera un desorden que

los cónyuges se unan maritalmente, porque entonces ya hay una *utilitas* –un *bonum utilis*– que lo justifica, esto es, una razón de apetecibilidad.

La esterilidad, al suponer la *inutilidad* del acto conyugal por parte de la prole, plantea un problema de honestidad de la vida matrimonial, y una cuestión de validez del matrimonio de los estériles al presentar problemático el nacimiento del *ius in corpus*. Esta doble cuestión, es un aspecto u otro, ha matizado las muchas discusiones que han tenido los autores a lo largo de la Historia.

En qué sentido la ha resuelto la doctrina (el matrimonio tiende también al remedio de la concupiscencia) es de sobra conocido. Baste aquí hacer notar que la solución a la cuestión de la esterilidad sobre la base del fin del *remedium concupiscentiae* significa que, siendo razón final, el *ius in corpus* se ordena a él. Este derecho no tiende únicamente a la *procreatio et educatio*, sino también al *remedium*. En el *ius in corpus* hay, por tanto, una *ordinatio ad remedium concupiscentiae*. Esta ordenación, en el plano jurídico, tiene fundamentalmente dos consecuencias: a) la posibilidad de que exista este derecho aún cuando no pueda seguirse la generación, tanto por causa de esterilidad, como en los períodos infecundos; b) en estas circunstancias, el ejercicio del derecho sobre el cuerpo se justifica por el fin secundario. La ordenación del *ius in corpus*, y consiguientemente del matrimonio, al remedio de la concupiscencia no parece que pueda negarse, desde el punto de vista de la doctrina tradicional.

Por lo demás, el fin del remedio, por su misma naturaleza, ni es independiente ni está desvinculado del fin primario. Al contrario, le está esencialmente subordinado, con lo cual se indican dos cosas: a) que este fin secundario está al servicio del fin primario, en el sentido de que su función concreta consiste en apartar a los cónyuges del desorden en el uso del matrimonio, y en encauzarlos hacia su recto uso¹⁰⁰; b) que los actos a través de los cuales debe obtenerse este fin secundario son los mismos mediante los cuales se tiende a la procreación, y consecuentemente, que el derecho que a él se ordena es el mismo que se ordena a la generación. Esta subordinación se desprende –entre otras cosas– del hecho de que el placer, base y fundamento del remedio, no puede considerarse más que como «quidam superveniens finis»¹⁰¹, indisolublemente unido y subordinado –puesto que su función es perfectiva, según afirma el Doctor Angélico– al bien al que tiende objetivamente el agente.

Por nuestra parte, sólo añadiremos que el acto conyugal, como acto entre personas, es también un *bonum honestum* como expresión del amor conyugal, ordenado a que ambos cónyuges se manifiesten como lo que son: *una caro*.

Respecto al fin de la mutua ayuda, poco hay que decir. Desde el momento en el que en el matrimonio existe el derecho y el deber a la comunidad de vida, exis-

100. Vide, SANTO TOMÁS, I-II, q. 33, a. 4.

101. Vide, SANTO TOMÁS, loc. cit.

te en él, jurídicamente hablando, una ordenación al fin de la mutua ayuda, pues es uno de los fines propios de la comunidad de vida. Es cierto que muchos autores –de cuya opinión no participamos– consideran que este derecho y su correlativo deber no pertenecen a la esencia del matrimonio (que es lo que entendemos nosotros), sino a la integridad del matrimonio, pero esto no es óbice para que se sostenga la ordenación del matrimonio a la mutua ayuda, lo mismo que se afirma que el hombre está ordenado a andar, sin que sea óbice el hecho de que la carencia de las extremidades inferiores no transforme al hombre en un ser distinto. El ser de las cosas no se agota en su esencia; también pertenece a él su integridad. Por lo demás, la mutua ayuda, como ya hemos visto en Santo Tomás, se ordena (esto es, se subordina) al fin primario¹⁰².

En resumen; la *ordinatio ad fines* del vínculo matrimonial es posible construir la jurídicamente sin saltos lógicos, porque es posible encontrar en la estructura jurídica del matrimonio *in facto esse* aquellos derechos y deberes ordenados tanto al fin primario como al fin secundario (según la terminología tradicional).

Hasta ahora se ha intentado mostrar que, partiendo de la teoría escolástica de los fines, aplicada a la concepción más común de la esencia del matrimonio, se puede llegar a una sistematización jurídica de la *ordinatio ad fines*, de acuerdo con el pensamiento de la doctrina canónica y teológica tradicional. Sin embargo, no creemos que esta construcción esté exenta de defectos en el siguiente aspecto. Centrar la esencia del matrimonio en el *ius in corpus*, identificándolo con el vínculo, obliga a distinguir entre el *ius radicale* y el *ius expeditum*, con todas las dificultades inherentes a esta distinción. Por eso, aplicando la teoría tradicional de los fines, se puede llegar a una construcción sistemática más perfecta, partiendo de la doctrina de la relación jurídica.

En efecto, sobre la base de que en la naturaleza del hombre hay una inclinación a la unión entre varón y mujer, y de que el matrimonio *ipsam naturae inclinationem in obligationem deducit* por tratarse de una materia de Derecho natural, la esencia del matrimonio puede concebirse como la unión –o vínculo jurídico–, entre varón y mujer, por la cual ambos quedan obligados en relación a sus *inclinationes* naturales en orden a los fines del matrimonio. Esta obligación supone, por una parte, que dichas inclinaciones de los cónyuges quedan ligadas en el sentido de no poder poner por obra aquello a lo que tienden con terceras personas (*fides*); y por otra, que cada uno de los cónyuges queda obligado jurídicamente a obrar conforme a esa inclinación, cuando lo pide la otra parte.

Este vínculo jurídico se ordena a aquellos fines a los que tiende la inclinación natural; esto supone en el vínculo un principio dinámico de orden o «causa», que es el conjunto –integrado en una unidad por su mutua vinculación (fin in-

102. Vide, sentencia rotal c. Wynen de 22-I-1944, loc. cit., n° 22, págs. 65 s. En este pasaje aparece la *ordinatio ad educationem* del *ius in corpus* en el sentido de su apertura a dicho fin. Cfr. cuanto se ha dicho antes sobre esta ordenación.

mediato, fin último)– de los *finis operis* del matrimonio, todos ellos esenciales *in suis principiis*. Y como fin último, que en cierto sentido engloba a los demás, el *bonum prolis* en sus principios, esto es, la *intentio prolis*, que incluye la tendencia y ordenación al bien de la prole, entendido en el sentido que da Santo Tomás a esta expresión: el fin último (generación y educación), conjuntamente con el fin inmediato de la mutua ayuda –incluido en cierta medida en el *bonum prolis* en cuanto que está ordenado a él como medio adecuado para su obtención–, y al que se añaden los fines de la unión amorosa y del *remedium* como *finis superveniens*, conforme ya se dijo. La *ordinatio ad fines* se encuentra en el vínculo, como principio de orden, como principio organizador.

Del vínculo matrimonial así concebido, derivan los derechos y deberes de los cónyuges en orden a aquellas actividades a las que impulsa la *inclinatio naturae: ius in corpus*, derecho a la comunidad de vida, deber de recibir y educar a los hijos, etc. Estos derechos están siempre potencialmente en el vínculo, pero ciertas causas extrínsecas (v. gr. la impotencia actual que suspende el derecho a realizar el acto conyugal, una justa causa que impida la comunidad de vida, etc.), pueden provocar la suspensión de estos derechos; de manera que, suprimida la causa, renace el derecho¹⁰³. Por otra parte, una serie de derechos y deberes, también contenidos potencialmente en el vínculo, adquieren su vigencia plena en virtud de ciertos hechos, como el derecho-deber a la educación la adquiere con el nacimiento de los hijos.

d) Una vez hemos visto lo referente a la *ordinatio ad fines* en el vínculo, podemos pasar a tratar del pacto conyugal.

También aquí nos limitaremos a contrastar la doctrina tradicional con la posición del autor estudiado. Cuál sea nuestra opinión sobre el objeto del consentimiento matrimonial –aceptar al otro como esposa o como esposo, no la *traditio-acceptatio iuris in corpus*– no es objeto de estas páginas. Aceptamos, en cambio, la filosofía tradicional en cuanto a la relación necesaria entre el acto de voluntad y su objeto, que es lo que nos interesa poner de relieve.

Ya hemos visto que Fedele intenta sistematizar la *ordinatio ad finem* del pacto conyugal, fijándose en los problemas que plantea su validez, y afirmando que la distinción entre esencia y objeto formal del matrimonio es artificiosa y carente de razón de ser. No es de creer que este autor, al hacer esta última afirmación, se refiera a la distinción filosófica entre voluntad y objeto formal, sino más bien a que, por lo que respecta a una construcción jurídica, tal distinción no ofrece elementos aptos para la visión jurídica del tema. Según su pensamiento, para solucionar los problemas que plantea la validez del pacto conyugal, basta considerar la esencia del matrimonio, constituida por una voluntad dirigida al *ius in corpus*; esto es, por una voluntad ordenada a la prole (*intentio prolis*) en los términos en

103. Desarrollé ampliamente estas ideas en el estudio *El matrimonio «in facto esse»...*, cit., págs. 137 ss.

los que el derecho indicado está ordenado a ella. De acuerdo con su teoría, para investigar si un matrimonio ha sido nulo o no por el capítulo de exclusión de los fines del matrimonio, sería suficiente ver si ha existido o no la esencia del matrimonio: la voluntad ordenada a la prole (*intentio prolis*), en los límites dentro de los cuales esa ordenación ha quedado configurada por Fedele.

Lo primero que parece digno de ser notado es la desvinculación que dicho autor establece entre la esencia del pacto conyugal –el acto de voluntad– y su objeto, hasta el punto de considerar que sólo merece atención la mencionada esencia. Nos encontramos así nuevamente con el mismo defecto que antes se puso ya de relieve: la desvinculación entre ordenación y fin.

En efecto, según la doctrina de Santo Tomás, los actos se especifican por su objeto. El elemento especificante de los actos humanos es el fin u objeto al que tienden. De este objeto, de este fin, reciben su ordenación y su especie. Todo acto de voluntad es un movimiento de esta potencia; éste es el común denominador de todos ellos. Lo que los especifica y diferencia es precisamente la dirección u ordenación a objetos distintos. La relación entre el acto de voluntad y su objeto es una relación necesaria, porque es la misma que existe entre la acción y su fin, ya que el fin de todo acto de voluntad es precisamente el objeto al que tiende. Romper esta relación entre el acto de voluntad y su objeto, para configurar la esencia del pacto conyugal como algo autónomo e independiente de su relación con el objeto es, desde la perspectiva tomista, insostenible.

Este hecho nos lleva a concluir que no sólo no es defectuosa la aplicación de los datos que acabamos de indicar a la sistematización jurídica, sino que es el camino más acertado y fecundo. Como sea que la misión de la ciencia del Derecho es dar a conocer las instituciones jurídicas a través de la sistematización de los datos que ofrece el ordenamiento, y el consentimiento matrimonial se conoce en uno de sus principios esenciales –la *ordinatio*– precisamente mediante su objeto, dedúcese que el sistema debe construirse partiendo de la distinción entre esencia del matrimonio *in fieri* y su objeto, teniendo en cuenta al mismo tiempo su relación necesaria. Dejar de lado el objeto representa –si el sistema jurídico se construye sobre bases tradicionales– olvidar un criterio necesario e ineludible de conocimiento de la naturaleza del pacto conyugal. La mencionada distinción está lejos de ser artificiosa como dice Fedele.

El pacto conyugal, si lo observamos institucionalmente, es decir, desde la perspectiva del orden natural querido por Dios e impreso en la misma naturaleza humana, es una fase del proceso tendente a la obtención de los fines del matrimonio. Dentro del orden de la ejecución de estos fines –donde acertadamente lo sitúa la sentencia rotal c. Wynen de 22-I-44¹⁰⁴– la primera fase, desde el

104. «Haec matrimonii *ordinatio* ad finem primum *obiectiva*, quae in eius natura recondita est, si consideratur in ordine executionis, consistit in eo quod coniunctio matrimonialis (sive haec consideretur *in fieri* sive *in facto esse*)...». Loc. cit., n. 12, p. 62.

punto de vista que nos interesa, es el pacto conyugal. Este pacto tiene un fin propio e intrínseco que es el vínculo matrimonial. Esto es obvio puesto que aquello a lo que tiende el pacto conyugal por su dinamismo intrínseco esencial, esto es, en virtud de sus principios internos, es la producción del vínculo. Es éste el efecto obtenido y, por tanto, su fin inmediato.

Ahora bien, si el pacto conyugal es institucionalmente una fase del proceso tendente a los fines indicados en el c. 1013 y además tiene por objeto al vínculo, es evidente que tiende objetivamente a los mismos fines de ese proceso y de ese vínculo.

Es ésta, en definitiva, la doctrina canónica tradicional, y aquélla contenida en la ya citada sentencia de 22-I-44. Veámoslo.

Dicha sentencia, después de afirmar que el c. 1013 se refiere al *finis operis*, y que éste es aquel fin al que el matrimonio tiende «ex natura sua», añade refiriéndose al fin primario: «Haec matrimonii *ordinatio ad finem primum obiectiva*, quae in eius natura recondita est, si consideratur in ordine executionis, consistit in eo quod coniunctio matrimonialis (sive haec consideretur *in fieri* sive *in facto esse*) ex natura sua continet et afferre valeat ea omnia quae ex parte activitatis humanae requiruntur et sufficiunt, ut prolis generatio et educatio (modo naturae convenienti aequo digno) obtineri possit»¹⁰⁵, de suerte que «haec naturalis ad finem primum destinatio, aptitudo et sufficientia habetur in *omni* valido matrimonio (etiam sterilium et senum) eique adeo essentialis est, ut sine ea nullum coniugium oriri aut permanere queat»¹⁰⁶.

El pensamiento de la sentencia no puede ser más claro: El pacto conyugal tiende objetivamente –lo mismo que el vínculo– al fin primario de la generación y de la educación, de manera que esta esencial destinación, aptitud y suficiencia en orden a este fin existe en todo matrimonio válido. La *ordinatio ad prolis procreationem et educationem* del pacto conyugal queda, pues, paladinamente sostenida en la sentencia.

Veamos ahora cómo construye técnicamente esta ordenación. «Etenim –nos dice¹⁰⁷– coniugio, ex ipsa sua natura, inest haec ad dictum finem *destinatio, aptitudo, sufficientia*, quia omnes, qui matrimonium contrahunt vel in eo vivunt, uniuntur et inter se iunguntur mutuo iure exclusivo et perpetuo ad ponendos actus per se aptos ad prolis generationem», añadiendo que «nullum enim matrimonium contrahi, nullum coniugium permanere potest, nisi in coniugibus fundetur vel remaneat ius illud radicale in corpus compartis relate ad actus generativos; *si deest vel corrui hoc ius radicale, matrimonium constitui nequit, vel, iam constitutum, una cum iure radicali corrui*»¹⁰⁸. La ordenación a la procreación y a la

105. Loc. cit., n. 12, pág. 62.

106. Loc. cit., n. 13, pág. 63.

107. Loc. cit., n. 12, pág. 62.

108. Loc. cit., n. 13, pág. 63.

educación se concibe en esta sentencia del modo que ya indicamos anteriormente al tratar del matrimonio *in facto esse*. Baste aquí añadir que la ordenación del pacto conyugal se establece en relación a su objeto¹⁰⁹. En otras palabras, la ordenación a la procreación y a la educación hay que buscarla, según el sentir de esta sentencia, en la ordenación del *ius in corpus* a estos fines.

A este respecto escribe Fedele que, con la expresión *ius in corpus*, esta sentencia se refiere «all'ordinatio ad prolem intesa come ordinatio ad finem degli actus coniugales»¹¹⁰ conforme a la teoría sustentada por él. Esta interpretación es inadmisibles, no sólo porque la sentencia afirma que el matrimonio, tanto *in fieri* como *in facto esse*, contiene por su naturaleza cuanto es necesario para la generación y educación, sino porque la ordenación del *ius in corpus* a la educación concebida del modo que ya se indicó, aparece expresamente en el siguiente pasaje: «Haec finis secundarii ad primarium relatio invenitur primo in origine huius finis et in origine correspondentis iuris ad mutuum adiutorium. Quod ita demonstrari potest: Immediatum et essenziale contractus matrimonialis obiectum est exclusivum et perpetuum ius in corpus compartis in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem (c. 1081, § 2). Ex hoc iure tamquam naturale consequens et complementum provenit ius ad ea omnia, sine quibus iuri generandae –et consequenter educandae– prolis satisfieri nequit modo qui dignitatem naturae humanae decet. Iamvero iuri generandae educandaeque prolis dicto modo satisfieri nequit, nisi ad ius principale accedat ius ad mutuum adiutorium, quod includat ius ad vitae consortium seu ius ad cohabitationem, ad communionem mensae et thori, atque ad auxilium in omnibus vitae indigentis. Notetur tamen hic non agi de ipso adiutorio de facto praestito, sed de iure ad mutuum adiutorium; nam sicut obiectum principale contractus matrimonialis non est proles, sed ius ad generandam prolem, ita obiectum secundarium non est ipsum mutuum adiutorium, sed ius ad illud»¹¹¹.

Todo este razonamiento no se comprendería, si no fuese sobre la base de que el *ius in corpus* (objeto del contrato matrimonial) está abierto, ordenado, a la educación de la prole. Si de este derecho dimana todo cuanto (*ea omnia*) es necesario para la generación y educación de la prole, como una consecuencia natural suya, es evidente que está ordenado a la educación; porque mal podría dimanar de él la mutua ayuda, necesario complemento para la educación digna de la prole, si el derecho sobre el cuerpo no estuviese ordenado al fin primario de la educación.

Obsérvese, además, que la sentencia afirma categóricamente que el derecho a la comunidad de vida y al mutuo auxilio no se origina en la voluntad de los

109. «Immediatum et essenziale contractus matrimonialis obiectum est exclusivum et perpetuum ius in corpus...». Loc. cit., n. 22, pág. 65.

110. Pág. 336, n. 1.

111. Loc. cit., n. 22, págs. 65 s.

contrayentes, sino que proviene –lo que es harto discutible– del derecho primario de engendrar¹¹². Señal evidente de que se entiende que el *ius in corpus* está objetivamente dirigido y ordenado a la *educatio prolis*. Esto mismo vale para la *receptio prolis*.

El pasaje que hemos transcrito nos pone de relieve otro aspecto de la doctrina tradicional: la ordenación del matrimonio *in fieri* al fin de la mutua ayuda, en cuanto que el derecho a esta ayuda es objeto del pacto matrimonial. El hecho de que se considere –a nuestro juicio sin acierto– que este derecho pertenece a la integridad del matrimonio no invalida esta afirmación, como ya se hizo notar anteriormente al tratar del vínculo.

En cuanto al fin del remedio de la concupiscencia es suficiente decir que, por estar el *ius in corpus*, objeto esencial del pacto conyugal, ordenado al mencionado fin puesto que tiende a él, lo está también el matrimonio *in fieri*. La aludida sentencia c. Wynen dice categóricamente que el matrimonio –cuya esencia centra en el *ius in corpus*– *tiende* objetivamente al remedio de la concupiscencia –lo mismo que a la mutua ayuda–, desde el momento en que califica a este fin de *finis operis*, y define el fin de la obra como aquel fin al que el matrimonio tiende por su naturaleza; como sea, además, que, según el principio de finalidad propio de la doctrina tradicional y seguido por la sentencia («*Verbum finis... sumitur sensu technico...*»), toda *intentio importat ordinationem*, es evidente que el matrimonio, tanto *in fieri* como *in facto esse*, está ordenado al remedio de la concupiscencia, valiendo lo mismo para la mutua ayuda.

Por último, los fines se relacionan en el pacto conyugal del mismo modo que en el vínculo¹¹³.

Claro está que la ordenación del matrimonio *in fieri* a los fines señalados por el c. 1013, plantea una serie de interrogantes con respecto a su validez en los supuestos de ignorancia, de error y de exclusión. Los límites de este trabajo impiden que entremos en estas cuestiones, por otra parte muy importantes, que nos darían abundante materia para continuar el diálogo con el Prof. Fedele.

Nos ceñiremos a decir que la *ordinatio ad fines* no es el único criterio –ni siquiera el más decisivo– para solucionar estos problemas. El matrimonio es una institución cuya naturaleza, leyes y fines están ya prefijados por el mismo Derecho natural, de suerte que los contrayentes no tienen más función que la de ser causa del vínculo, y en absoluto les pertenece la misión de configurarlo.

De ahí que un criterio de capital importancia, en orden a solucionar las cuestiones indicadas, sea descubrir aquel mínimo contenido explícito de la voluntad que es suficiente para que el consentimiento cause el vínculo, esto es, para que convierta la inclinación natural en obligación, con independencia de que los

112. Loc. cit., n. 23, pág. 66.

113. Loc. cit., n. 28, pág. 68.

contrayentes conozcan o tiendan conscientemente a todo cuanto está contenido en el matrimonio. El por qué de esta independencia nos vendrá dada por la función que por Derecho natural se ha asignado a los contrayentes en orden a la producción del vínculo, que no es total ni absoluta.

En otras palabras, la función de la voluntad en la creación del vínculo, el mínimo conocimiento de la naturaleza del matrimonio requerido para que los contrayentes puedan causar el vínculo, etc., son otros tantos criterios que, junto a la ordenación del matrimonio a sus fines, dan la pauta para llegar a la solución de las cuestiones planteadas.

En resumen, la ordenación del pacto conyugal a los fines del matrimonio es una ordenación objetiva que existe en todo matrimonio *in fieri*, independientemente de que esté, en su totalidad, explícitamente contenida en la voluntad de los contrayentes. Por eso, dicha ordenación debe construirse sistemáticamente en el orden institucional. Otra cuestión distinta será investigar cuál es la medida en que esta *ordinatio* debe estar explícitamente contenida en la voluntad de los contrayentes.

6. OBSERVACIONES MARGINALES

Antes de terminar estas páginas quisiera referirme a algunos extremos que, siendo marginales a su objeto central, sin embargo, me interesa aclarar.

Las últimas páginas del primer capítulo del libro de Fedele se refieren a la monografía que sobre este mismo tema escribí, y a la que se ha aludido al comienzo de esta nota.

No puedo menos de agradecer sinceramente la atención prestada por el ilustre profesor italiano a ese modesto trabajo. Pero con la misma sinceridad no tengo más remedio que decir que esta vez no le ha acompañado el acierto en la exposición que hace de su contenido.

Las objeciones que Fedele hace a mi posición podemos dividir las en dos grupos: las dirigidas a opiniones que efectivamente sustenté, y las hechas a afirmaciones que me atribuye, pero que nunca he mantenido. A las primeras he ido contestando a lo largo de las páginas que anteceden, a las segundas contesto a continuación:

1. Según Fedele, afirmo que los fines del matrimonio son fines objetivos, esenciales, necesarios del matrimonio, *en el mismo plano* que el fin primario, lo que, en el fondo, equivale a considerarlos como igualmente principales¹¹⁴.

Realmente no entiendo de dónde ha podido deducir Fedele que éste es mi pensamiento, porque considerar a los fines del *remedium* y de la mutua ayuda

114. Pág. 67.

como fines objetivos (*fines operis*) y como fines esenciales, ni se opone a su subordinación al fin primario –aunque el término subordinación lo usamos con matices distintos a como lo entienden una serie de canonistas tradicionales, para los cuales el vínculo conyugal es el *ius in corpus*, con lo que quitan a los fines personales del matrimonio su consistencia propia–, ni es total o absolutamente nuevo (puesto que toda la doctrina tradicional los considera como *fines operis*, y un sector de ella como fines esenciales) aunque no cabe negar que aportamos novedades. Pero sobre todo no comprendo esta deducción de Fedele, porque a lo largo de toda mi monografía se insiste repetidamente en la vinculación y apertura de los fines personales e inmediatos al fin último.

Y como no parece oportuno detenerse más en tan absurda cuestión me limito a reproducir algunos de los textos en que esto aparece de manera evidente:

«Es doctrina de la Iglesia, de la que necesariamente hemos de partir, que el fin primario del matrimonio es el fin subordinante de los otros fines. Ahora bien, esta subordinación sustancial¹¹⁵ de los fines secundarios al primario hace que, necesariamente, sólo puedan obtenerse aquéllos tendiendo a éste, es decir, es preciso que los medios por los que se obtienen los fines secundarios estén ordenados al fin primario como *finis operis* (en esta ordenación al fin primario consiste su subordinación esencial). Ello lleva consigo que no sólo el acto conyugal (en el que se logra el *remedium concupiscentiae*) está ordenado sustancialmente a la prole, sino que también lo está la comunidad de vida (*mutuum adiutorium*); es decir, esta comunidad de vida no está ordenada sólo a la mutua ayuda de los cónyuges sino también, y en última instancia, *ad recipiendam et educandam prolem*. Esto tiene como consecuencia el que, por su misma esencia tal como ha sido configurada por Dios, la comunidad social de vida no agota su fin en la ayuda mutua personal de los cónyuges sino en la prole, e.d., en las condiciones favorables para su recepción y educación, porque si existe en el matrimonio lo es en cuanto que, supuesta la economía actual de la naturaleza humana, es conveniente a la generación (en su aspecto de *receptio prolis*) y a su educación» (págs. 69 s.).

«Si el fin de la generación ordena toda la realidad social del matrimonio, ordena asimismo toda su realidad jurídica. No sólo el *ius in corpus* está ordenado a la generación, sino también todos los demás derechos y obligaciones» (pág. 70).

«Si la educación (como elemento constitutivo del *bonum prolis*) es connatural a la institución matrimonial por una parte y, por otra, es fin, es evidente que la educación es elemento formal del matrimonio y, por lo tanto, supone una ordenación de toda la realidad social conyugal a ella. De esto se desprende que la

115. Repetimos que no usamos el término «subordinación» en el mismo sentido que los canonistas que sitúan la esencia del matrimonio en el *ius in corpus*, sino con el significado de *apertura*, *servicio*, etc., esenciales. Por eso, no pocas veces hablamos simplemente de ordenación o de *vinculación*. En nuestro pensamiento, nunca la ordenación o apertura del *remedium* y de la mutua ayuda a la generación y a la educación les priva de su propia consistencia y de su propia razón de ser y de bien.

educación es *finis operis* del matrimonio; esto es, que todas las actividades que constituyen la realidad social del matrimonio están ordenadas naturalmente por el Creador a la educación de los hijos. La comunidad de vida, el *remedium concupiscentiae*, el mutuo complemento, etc., no agotan su finalidad objetiva en el fin personal ni en el fin generativo, sino que están de tal manera constituidas por Dios que, al mismo tiempo, tienden a la educación» (pág. 89).

«De esto se deduce que entre el remedio de la concupiscencia y el fin primario no puede haber más que una vinculación sustancial» (pág. 145).

«Así se comprende perfectamente la doctrina de la Iglesia cuando enseña que entre ambos fines hay una subordinación sustancial. El verdadero *remedium concupiscentiae* existe en razón de la prole, en cuanto que es una ayuda para que el sujeto, al no desviarse hacia otros actos productores del placer venéreo, tienda a la generación; de ahí su función subordinada» (págs. 145 s.).

«Si entre los fines del matrimonio de que tratamos (la generación y el remedio) existe una vinculación y una subordinación esenciales en el plano social, no cabe duda que asimismo hay una vinculación y una subordinación esenciales entre los derechos-deberes por cuyo cumplimiento se obtienen estos fines» (págs. 149 s.).

«Entre ambos fines (procreación y mutuo complemento) no puede decirse que exista una vinculación sustancial... Existe, en cambio, una vinculación final entre los dos fines, puesto que el mutuo complemento está ordenado al fin primario de la generación» (pág. 158). «El hecho de que entre el mutuo complemento y la generación existe una vinculación final lleva consigo el que entre ambos fines haya una subordinación esencial...» (pág. 159).

«No debe perderse de vista, además, que la inmanente ordenación del mutuo complemento a la *receptio prolis* se manifiesta también...» (pág. 159, n. 109).

«En el supuesto del *remedium concupiscentiae* hay una subordinación esencial con relación al mismo acto... Mas en el caso del mutuo complemento y la generación no ocurre lo mismo, si nuestro punto de mira es la esencia de los actos por los que uno y otro se obtienen. Pero si vemos la cuestión desde el punto de vista del todo, e.d., del matrimonio, entonces no cabe duda que existe una verdadera y propia subordinación esencial... Luego la subordinación en que se encuentra el mutuo complemento con respecto a la generación no es meramente jurídica sino verdaderamente esencial» (pág. 160). «De lo que hemos dicho se deduce que los derechos-deberes a aquellos actos por los que se obtienen los fines secundarios están asimismo vinculados y subordinados esencialmente a la educación... Al mismo tiempo, la vinculación sustancial y la final que hay entre los fines secundarios y el primario de la *educatio prolis* tiene otra importante consecuencia...» (pág. 163).

«Los fines secundarios no se agotan en sí, sino que están esencialmente ordenados a la consecución efectiva del *bonum prolis* (generación y educación)» (pág. 164).

2. Añade Fedele que mi posición significa confundir la esencia del matrimonio con su fin primario y con sus fines secundarios.

No hay tal confusión, porque cuando hablo de fines esenciales no me refiero a los fines en sentido de término, sino que me limito a afirmar que es esencial en el matrimonio la ordenación a ellos. Sobre este punto me remito a cuanto se dijo en páginas anteriores; baste decir aquí que queda claramente indicado, en el momento de construir jurídicamente dicha esencialidad, cuando sostengo que ésta «se centra más en la existencia potencial o virtual de los derechos en el contenido de la relación conyugal, que en su existencia actual» (pág. 168, n. 111), lo que en términos de los canonistas tradicionales equivale a decir que los indicados derechos son esenciales en su aspecto de *ius radicale*; afirmación incomprensible si no se parte de que sólo es esencial la *ordinatio ad fines*, no la obtención efectiva de éstos.

3. Me achaca también Fedele que, para mí, la sentencia rotal c. Wynen de 22-I-1944 es inexacta e incompatible con el sistema matrimonial canónico¹¹⁶. Mi desacuerdo (bastante profundo) con esta sentencia no llega a tanto. En la página 72 de mi monografía aparece esta afirmación: «De cuanto hemos dicho se desprende que no son admisibles las segunda y tercera teoría, siéndolo, en cambio, la primera». Estas teorías a las que me refiero son los intentos –reducidos a sus líneas fundamentales¹¹⁷– de construcción jurídica de los fines del matrimonio, que han aparecido en la doctrina canónica en los últimos tiempos. La segunda teoría es la de Giacchi, en la tercera se incluye a Fedele, y la primera comprende los canonistas de signo tradicional. Pues bien, dentro de esta primera teoría se incluye expresamente la sentencia aludida –que desde luego no coincide con la tesis de Fedele–, de cuyas afirmaciones principales se hace un resumen.

Lo que entiendo como inexacto –y contrario al resto del contenido de la citada sentencia rotal– es una afirmación concreta, que extrapola y exagera el fin generativo, a saber, que el *único* fin especificante del matrimonio es el primario, porque estimo que los fines secundarios lo son también, lo cual supone desde luego una acusada diferencia de opinión y una comprensión bastante distinta del matrimonio. Cuales sean las razones en que me fundo están ya indicadas en la monografía, y no es el caso volver a insistir sobre ellas. Simplemente, me parece oportuno hacer notar que Santo Tomás parece discrepar en este aspecto de la sentencia rotal cuando afirma, en un pasaje del Suplemento¹¹⁸ que el fin pri-

116. Pág. 67.

117. Porque la exposición de estos intentos se reducen a sus líneas fundamentales, prescindiendo de las diferencias que puedan existir en algunas de las conclusiones a las que se llega, se incluyen todos los canonistas tradicionales bajo una misma teoría, pese a que hay divergencia de opiniones en puntos concretos. Por eso mismo, Graziani y Fedele aparecen también incluidos en una misma teoría; porque aunque es cierto que llegan a conclusiones diversas en cuestiones determinadas, coinciden en muchos puntos respecto al modo de concebir el principio de finalidad en la estructura jurídica matrimonial.

118. *Suppl.*, q. 41, a. 1 ad 1.

mario es el elemento genérico del matrimonio y la mutua ayuda el elemento diferencial o específico. La citada sentencia adopta una posición extremista dentro de la teoría tradicional, lo que la hace harto discutible.

* * *

Para terminar esta nota quisiera referirme a un extremo que tiene cierto interés. En la monografía sobre los fines del matrimonio afirmé¹¹⁹ que Fedele, en su modo de enfocar la cuestión de los fines del matrimonio –y lo mismo puede decirse de distintos aspectos de su técnica jurídica según indiqué en otro trabajo posterior¹²⁰– muestra una influencia del positivismo jurídico, propio de extensos sectores de la ciencia jurídica italiana.

A esta afirmación responde Fedele que no tendría nada que replicar si por positivismo se entendiese sólo adhesión a las normas de Derecho positivo; pero que debe «respingere senz'altro il suddetto rilievo» ya que por positivismo se entiende también el olvido del Derecho divino. Según Fedele, este olvido no se le puede atribuir a quien, como él «considerando l'essenza del matrimonio distinta del suo fine primario, non si è valso di altri argomenti all'infuori di quelli che gli fornivano le norme del diritto positivo –e le pagine di questo capitolo (el primero de su libro) stanno a testimoniarlo e non consentono alcuna possibilità di smentita–, non ha potuto non tener conto anche del diritto divino, per l'ovvia ragione che quelle norme, che, come da me considerate, determinano l'essenza del matrimonio e le distinguono dal suo fine primario, non possono fare altro che dichiarare il diritto divino, e quindi, in quanto tali, sono al di fuori del campo dell'opinabile»¹²¹. Este argumento de Fedele, lejos de indicar el uso de una técnica jurídica de raíz jusnaturalista, nos revela una posición distinta.

En efecto, según la doctrina canónica tradicional, las relaciones entre Derecho divino, natural o positivo, y Derecho humano, se determinan por estas dos coordenadas: De un lado, el Derecho positivo humano debe derivar de las normas naturales: «Lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio»¹²². Por otra parte, cuando el Derecho positivo opera la recepción de una norma divina, «efficientia Ecclesiae essentialiter recipiens et proponens est, quatenus Ecclesia leges sibi superiores, materialiter et formaliter in suo esse obligatorio jam constitutas sibi que a Deo impositas, simpliciter recipit, vel in certis casibus expresse proponit, declarat poenisque ecclesiasticis sancit; harum legum, ex voluntate Dei ab Ecclesia necessario ut ecclesiasticae assumentarum, Deus vere auctor est, sive ut Auctor naturae, sive ut Auctor ordinis

119. *Los fines del matrimonio...*, cit., págs. 62 ss.

120. *Fin y características...*, cit., págs. 32 ss.

121. Págs. 66 s.

122. SANTO TOMÁS, I-II, q. 95, a. 2.

supernaturalis»¹²³. Consecuencia de este modo de concebir las relaciones entre el Derecho divino y Derecho humano, es que «sicut ius divinum positivum, ita ius divinum naturale *viget* in Ecclesia, quin ab ea proponatur, et semper indolem propriam retinet. Contra illud *praevalere* non potest ius humanum. Iuxta illud leges ecclesiasticae sunt *interpretandae et applicandae*, nec contra illud iudex ecclesiasticus sententiam proferre potest»¹²⁴.

Una norma de Derecho natural recibida en el ordenamiento positivo *semper indolem propriam retinet*, es decir, permanece siempre siendo una norma natural, cuya interpretación deberá hacerse según su propio carácter natural. Por tanto, si los cánones 1013, 1081, etc., son normas de Derecho natural recibidas en la legislación positiva, deberán ser interpretadas como tales normas naturales, y no como si fuesen leyes puramente positivas dependientes del arbitrio del legislador. En definitiva, la Iglesia recibe de Dios unas normas divinas, las propone como tales a los fieles, y como tales deben ser interpretadas y aplicadas.

Junto a esta posición existen, en el panorama de la ciencia canónica contemporánea, otros modos de concebir las relaciones entre Derecho divino y Derecho humano. De entre éstos me referiré concretamente a la teoría de la *canonizatio* de Vincenzo del Giudice.

Según Del Giudice tanto las normas de Derecho divino como las de Derecho humano «si impongono ai soggetti facenti parte del ordinamento canonico in quanto formulate e rese formalmente obbliganti dalla stessa Chiesa»; la razón que aduce es la siguiente: del mismo modo que la Iglesia es, con su poder de magisterio, la única regla próxima de fe, asimismo es la única fuente próxima o inmediata del orden canónico externo¹²⁵. El Derecho divino, como tal, es indudablemente obligatorio y su contravención provoca una responsabilidad, pero en otro orden¹²⁶.

En el ámbito del ordenamiento canónico «la pronuncia dichiarativa della Chiesa, in rapporto al diritto divino, naturale e positivo, s'impone come espressione del volere obbligante dell'autorità gerarchica, titolare della suprema potestà giurisdizionale: la quale autorità, nella sfera giuridica, è la sola fonte formale di tutte le norme canoniche, comprese quelle che usiamo dire di diritto divino»¹²⁷; dicho de otro modo, «nella cerchia della società ecclesiastica, in quanto questa è istituto consolidato come ordine giuridico, le norme si presentano come poste e garantite auctoritate Ecclesiae, cioè come comando immediato dell'organo istituzionale detentore della potestà legislativa»¹²⁸. De esto se dedu-

123. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, I, 2ª ed. (Parisiis-Tornaci-Romae 1949), pág. 208.

124. A. VAN HOVE, *Prolegomena*, 2ª ed. (Mechliniae-Romae 1945), pág. 60.

125. *Nozioni di diritto canonico*, 11ª ed. (Milano 1962), pág. 17.

126. *Canonizatio*, separata de *Scritti giuridici in onore di Santi Romano* (Padova 1939), pág. 6.

127. *Canonizatio*, cit., pág. 6.

128. *Canonizatio*, cit., pág. 6.

ce que para el súbdito es indiferente la determinación del contenido del ordenamiento y su procedencia; en todo caso la norma aparece «come estrinsecazione di volontà dell'organo supremo»¹²⁹. Una consecuencia perfectamente deducible –aunque no se deduzca necesariamente– de esta posición es que las normas de Derecho natural canonizadas se pueden interpretar conforme a los mismos criterios que las restantes normas humano-positivas, puesto que todas ellas proceden inmediatamente del legislador humano.

Esta posición de Del Giudice –que según su autor, «è in armonia, oltre che con i principii della teologia cattolica..., con i principii stessi su cui si basano tutti gli ordinamenti giuridici»¹³⁰– se funda en una noción de Derecho canónico elaborada conforme con los esquemas de la llamada «teoría de la socialidad del Derecho»¹³¹ y de acuerdo con la doctrina de la pluralidad de los ordenamientos de Santi Romano, uno de los más notables juristas italianos, seguidores –con puntos de vista originales¹³²– de la mencionada teoría de la socialidad. El mismo Del Giudice reconoce claramente el influjo de Santi Romano sobre su construcción¹³³.

En resumen, el ilustre canonista italiano concibe el ordenamiento canónico como un sistema cerrado de normas, calificado de originario, porque su eficacia no deriva de otro ordenamiento distinto, sino que tiene el título de validez en sí mismo¹³⁴. Por eso todas las normas del Derecho canónico, cualquiera que sea la fuente de inspiración de su contenido (Derecho divino, normas de otro ordenamiento, etc.) proceden inmediata y formalmente del legislador humano. Al mismo tiempo, la doctrina de la pluralidad de los ordenamientos le permite sostener la coexistencia del orden divino y el orden humano, manteniendo así mismo el carácter originario del ordenamiento positivo humano. Este carácter originario del ordenamiento canónico positivo (humano) tiene como consecuencia que, sin la *canonizatio*, el Derecho divino no rige para los súbditos del ordenamiento canónico en cuanto tales, aunque sí como súbditos del orden divino.

Como puede verse, las diferencias entre la doctrina tradicional y la teoría de la *canonizatio* son notables; pero nos interesa fundamentalmente resaltar ahora el distinto modo de concebir el Derecho natural recibido por la legislación positiva que existe entre ambas. Según la doctrina tradicional, el Derecho divino

129. *Canonizatio*, cit., pág. 7.

130. *Canonizatio*, cit., pág. 7.

131. «I richiami fatti possono bastare per concludere che, ammessa l'esattezza, nella sua impostazione, della dottrina della socialità del diritto...» *Nozioni...*, cit., págs. 12 s.

132. Vide F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto* (Milano 1943), págs. 171 ss.

133. *Contributi di Santi Romano nello studio dei problemi di diritto canonico e di diritto ecclesiastico*, en «Il diritto ecclesiastico», LVIII (1947), págs. 277 ss.

134. *Nozioni...*, cit., pág. 9.

semper indolem propriam retinet; para la teoría de la *canonizatio*, la norma divina canonizada es una norma positiva, del mismo modo que las restantes.

Nos hemos extendido en la exposición de esta materia porque explica muchos matices de la técnica utilizada por Fedele.

Sin detenernos ahora en aspectos del pensamiento de Fedele, que ya pusimos de relieve en otra ocasión¹³⁵, parece oportuno señalar dos cosas. En primer lugar, Fedele se inclina por la doctrina de Del Giudice –citándolo expresamente– a la hora de manifestar su opinión sobre las relaciones entre Derecho divino y Derecho humano¹³⁶. Por otra parte estudia con los mismos criterios que las normas originariamente positivas los cánones del C.I.C. que, como él mismo afirma, declaran el Derecho divino. Así, como un ejemplo entre muchos, escribe refiriéndose a los cc. 1081 y 1082: «Il legislatore ha voluto che questa essenza (se refiere a la esencia del matrimonio), senza della quale non può esistere matrimonio in diritto canonico, consistesse non già nei molteplici elementi che integrano il concetto del *consortium omnis vitae*, ma in un solo elemento»¹³⁷. «Per comprendere, inoltre, perchè il legislatore per il *praecognitum* non abbia ripetuta la formula usata per il *volitum*, ma abbia usata una formula, come quella del can. 1082, § 1... basta pensare che qui –come un ogni altro tema in cui il suo potere non è limitato dall'esigenza inderogabile di riprodurre la disciplina logica e razionale fondata sui soli dati psicologici– egli ha inteso soddisfare quanto più possibile l'esigenza della massima stabilità del vincolo matrimoniale»¹³⁸.

A la misma línea de pensamiento sobre las relaciones entre el Derecho divino y el Derecho humano obedece la admisión de soluciones de *ius condendum* en materias de Derecho natural, como lo son la esencia del matrimonio o la noción de cópula perfecta. En fin, ya se ha indicado en líneas anteriores la desvinculación entre realidad social y estructura jurídica a la que responde la teoría del *richiamo formale* o *canonizatio* aplicada al Derecho divino.

La influencia en Fedele del pensamiento propio de la doctrina jurídica en la que se basa la teoría del Del Giudice, ya directamente, ya a través de este ilustre Maestro, es innegable.

Pues bien, recientemente ha sido puesto de relieve la evolución del pensamiento de Del Giudice, mediante el cotejo de las primeras ediciones de sus *Istituzioni di diritto canonico* con las sucesivas. Frente a la preferencia expresamente mostrada por Del Giudice en las primeras ediciones de su libro, hacia la explicación tomista del problema de la juridicidad, se ha observado que en ediciones

135. Sobre el origen del concepto de fin manejado por Fedele, véase *Los fines del matrimonio...*, cit., págs. 63, n. 30 y 83, n. 51.

136. Vide, *Lo spirito del diritto canonico* (Padova 1962), págs. 88 ss.

137. Pág. 28.

138. Pág. 223.

posteriores el ilustre Maestro ha explicado el carácter jurídico del ordenamiento canónico de acuerdo con la teoría de la socialidad del Derecho, especialmente con las posiciones de Santi Romano¹³⁹. El mismo Del Giudice aludía ya en 1936 a la mencionada teoría como distinta de la doctrina tomista¹⁴⁰, y también, como diversa del pensamiento tradicional fundado en Santo Tomás, ha sido estudiada por Olgiati¹⁴¹. Por otra parte, esa misma teoría de la socialidad ha sido calificada por el profesor italiano De Luca como «positivismo sociológico»¹⁴².

Por mi parte, al clasificar estos puntos de vista como positivistas en algunos de mis anteriores escritos, lejos de adoptar una postura original, no hago otra cosa que seguir el sugerente esquema propuesto por De Luca para explicar el problema metódico de las relaciones entre Derecho canónico y Derecho eclesiástico en la doctrina italiana. En manera alguna significa esta actitud una postura de menor aprecio a la obra de Del Giudice, que recientemente ha sido valorada como fundamental, y a la de los canonistas italianos que siguen puntos de vista semejantes, sino simplemente muestro mi discrepancia en el terreno del diálogo científico. Tampoco he pretendido ocuparme –esto sólo puede hacerlo con autoridad el magisterio eclesiástico– de si esta actitud metodológica es compatible o no con la doctrina de la Iglesia.

En cuanto a si esta orientación doctrinal –que tan fecundos frutos ha dado en el diálogo con los cultivadores del Derecho secular– debe ser calificada o no de positivista –y por consiguiente si puede hablarse o no de influencia del positivismo en la obra de Fedele– me interesa hacer constar: Primero, que no encuentro otro modo de calificarla técnicamente. Segundo, que aceptaré con sumo grado una calificación distinta, si es propuesta y demostrada en un estudio serio de la disciplina a la que en fin de cuentas compete, esto es, la Filosofía del Derecho. Tercero, que la argumentación propuesta por Fedele para rechazarla no tiene valor y por tanto no me obliga a cambiar de opinión; puesto que Fedele se limita a afirmar que sus puntos de vista, lejos de ser positivistas, están inspirados en la legislación eclesiástica y en la doctrina de Santo Tomás. A este argumento me limito a responder: a) que, como se ha mostrado de manera clara en este trabajo, el Prof. Fedele, se acepten o no sus puntos de vista, no está fundado en la enseñanza del Doctor Angélico, sino que mantiene una posición original en materia de Derecho matrimonial, sobre la base del pensamiento de Del Giudice en lo que respecta a las relaciones entre Derecho divino y Derecho humano; b) por lo que se refiere a la legislación eclesiástica, sin duda es éste el objeto de estudio de Fedele, pero, como ya hemos apuntado, las opiniones de este autor más bien representan una interpretación personal basada en unos presu-

139. P. LOMBARDÍA, *Aportaciones de Vincenzo del Giudice al estudio sistemático del Derecho Canónico*, en «Ius Canonicum», II (1962), págs. 319 ss.

140. *Istituzioni di diritto canonico*, 3ª ed. (Milano 1936), págs. 2 s.

141. *Il concetto di giuridicità...*, cit., loc. cit.

142. L. DE LUCA, *Il concetto del diritto ecclesiastico nel suo sviluppo storico* (Padova 1946), págs. 115 s.

puestos, tan respetables como discutibles, que una doctrina a la que necesariamente llevan los textos y sus fuentes de inspiración.

Por lo demás, el argumento basado en el hecho de que las normas positivas que él tiene presentes al elaborar su construcción declaran el Derecho divino, carece también de consistencia. Sería válido si Fedele estudiase estas normas con criterios iusnaturalistas y como tales normas naturales, que, recibidas por el Derecho positivo, *propriam indolem retinent*. Pero al interpretarlas como las demás normas positivas y según los criterios interpretativos de la legislación humana, su posición representa «un olvido del Derecho natural» como acertadamente ha dicho Reina¹⁴³. ¿Podría decirse, por ejemplo, que un investigador del Derecho español tiene en cuenta el Derecho francés, por el mero hecho de estudiar unos artículos del Código Civil de España inspirados en la legislación napoleónica?

143. Vide nota 72.

LA INCARDINACIÓN EN LA PERSPECTIVA CONCILIAR*

I. INTRODUCCIÓN

Las novedades introducidas por el decr. *Presbyterorum ordinis* y el motu proprio *Ecclesiae Sanctae* en la regulación de la incardinación superan el ámbito puramente disciplinar, para incidir en el mismo concepto de incardinación¹. Sería, por tanto, tener una visión limitada de la nueva reforma y de sus virtualidades en el orden científico, no ver en las nuevas normas más que unas simples modificaciones administrativas que facilitan los cambios de diócesis o la distribución equitativa del clero.

Ante todo hay que tener en cuenta que ha cambiado el concepto mismo de incardinación, y que esto es una consecuencia de otras modificaciones más profundas, que afectan a la teoría y a la práctica de la regulación jurídica del ministerio de los presbíteros, y en general de todos los ministros sagrados², tanto más cuanto que es un hecho fácilmente comprobable que ciertos canonistas, al comentar los textos conciliares, no siempre parecen advertir las interesantes innovaciones de principios científicos que en ellos se contienen, con el consiguiente riesgo de llenar de vino nuevo los cueros viejos.

Estas líneas intentan por ello poner de relieve cuáles son esas innovaciones de principios que subyacen bajo las nuevas disposiciones sobre la incardinación, sin entrar demasiado en su explicación exegética.

* Publicado en «Ius Canonicum», VII (1967), págs. 479-517.

1. Vide, sobre este punto, J. HERRANZ, *El nuevo concepto de incardinación*, en «Palabra», núms. 12-13 (agosto-septiembre 1966), págs. 26 ss.

2. Utilizamos la expresión ministros sagrados como sinónima de clérigos, porque, como acertadamente ha hecho notar Lombardía, después de las disposiciones conciliares, que introducen una posible diversidad de estatutos personales para los distintos grados de la Jerarquía (piénsese, v. gr., en las diversas clases de diáconos), el clásico concepto canónico de «clérigo» está al borde de perder una buena parte de su tradicional significación técnico-jurídica. La razón es clara: cuando un canonista hablaba de clérigo hacía referencia a una persona con un *status* jurídico nítidamente delineado y común a todos los miembros de la sagrada Jerarquía; ahora esta unidad de concepto queda quebrada, y por tanto su significación parece que tendrá que adquirir matices diversos. De ahí que hablemos de ministros sagrados, con lo cual, a la vez que queda claro a qué miembros de la Iglesia nos referimos, no se alude para nada a la cuestión del estatuto personal.

Es notorio que la reforma sobre la incardinación ha sido fruto del intento de facilitar la distribución de los presbíteros de modo más adecuado a las necesidades pastorales de la Iglesia, no sólo mediante una mejor distribución territorial, sino también abriendo el cauce para la creación de estructuras pastorales especializadas. Ahora bien, sería una ingenuidad creer que el retraso en establecerlas (hacía ya mucho tiempo que el problema se había planteado), o que la timidez en las soluciones que se adoptaron en los últimos tiempos (piénsese, v. gr., en el curioso recurso con que se elevó a prelatura la Misión de Francia) obedecieron solamente a una escasa sensibilidad ante esta acuciante necesidad, o a un tradicionalismo a ultranza. Sin negar que un menor apego a fórmulas tradicionales hubiese acelerado la adopción de las medidas necesarias, no es menos cierto que en el fondo de este retraso operó una mentalidad, que difícilmente podía dejar ver clara la solución que el Concilio ha abierto y que el tiempo se encargará de llevar a su plenitud.

Esta mentalidad, anclada en la Iglesia durante muchos siglos, estaba determinada por el modo de concebir el ministerio sacerdotal, la función de los obispos y la organización de la Iglesia. La regulación del CIC contenida en los cc. 111-117 era fiel reflejo de esa mentalidad, por lo que –si se advierte la importancia de las cuestiones doctrinales involucradas– se comprenderá fácilmente que las soluciones que parecían más lógicas, en definitiva las adoptadas por el Concilio, sólo podían acogerse antes con reservas, toda vez que la doctrina canónica y teológica hizo poco por dar un fundamento doctrinal a esas soluciones, que la fuerza de la vida misma de la Iglesia venía reclamando clamorosamente.

Sólo quien fuese ajeno al fondo doctrinal del problema podía admirarse de ese retraso o achacarlo exclusivamente a un inmovilismo, que en todo caso explica únicamente un aspecto, y ciertamente circunstancial, del problema. No hay que olvidar que el orden jurídico de la Iglesia descansa en unos supuestos doctrinales que lo influyen poderosamente, de suerte que, cuando una institución responde directamente a estos supuestos, no cabe esperar más modificaciones que aquellas que, o se adecúan ya a ese soporte doctrinal, o se producen por la evolución y progreso del mismo.

Tal es sin duda el caso de la incardinación. Por ello, si la solución conciliar ha podido ser tan satisfactoria es precisamente porque ha puesto la doble base, teórica y disciplinar, para la solución definitiva de la cuestión, que ahora depende más de los hombres que de las leyes, aunque estas últimas estén abiertas a ulteriores perfeccionamientos.

II. EVOLUCIÓN DEL SENTIDO DE LA INCARDINACIÓN

Si ciertos aspectos del mismo derecho natural tienen una dimensión histórica –responden a una configuración de la humanidad o de un grupo social en un

momento histórico determinado y por ello son mudables³-, nada puede extrañar que las leyes humanas participen en la historicidad del hombre⁴; el contenido de toda ley es fruto de unas circunstancias y de una situación concreta de la comunidad que es su destinataria.

El contexto histórico, del cual son reflejo los cc. 111-117, estaba determinado por una organización de la Iglesia, asentada en dos principios: en primer lugar, la distribución territorial del clero diocesano; en segundo término, la concepción eminentemente beneficiosa de las funciones de los ministros sagrados. A esto hay que añadir un tercer principio, característico del modo cómo se concebía la incardinación, resultado de su evolución histórica: el carácter prevalentemente disciplinar de la incardinación, entendida sobre todo como un sistema de regulación de la disciplina del clero, para prevenir la existencia de clérigos vagos⁵.

Estos principios, a su vez, eran producto o estaban condicionados por un complejo de otros varios factores históricos e ideológicos que es imposible describir aquí; sin embargo, intentaremos dar a continuación una visión meramente aproximada del tema (los límites del trabajo y el estado actual de la doctrina no permiten otra cosa), con la esperanza de que por lo menos quede claramente a la vista su fondo doctrinal y aparezcan así destacadas las novedades conciliares.

La incardinación es una de las instituciones más antiguas en la organización eclesiástica, cuyo origen se remonta a los primeros siglos de la Iglesia. En realidad, puede decirse que, presentando una u otra forma, la incardinación fue una

3. Recuérdese el pensamiento de Santo Tomás al respecto: I-II, q. 94, a. 5.

4. Esta nota debe reflejarse tanto en el momento interpretativo y de aplicación de la norma, como en el momento legislativo. En el primero, dando lugar a una interpretación y aplicación dinámicas y progresivas, que ajuste la norma a las exigencias actuales de la realidad. En el segundo, sabiendo cambiar oportunamente lo que ya no se adapta a la evolución de la vida. Sólo así se evitan los cambios bruscos y radicales que tanta desorientación y convulsión producen a los hombres.

La efervescencia que en la Iglesia se observa ahora no es ajena, ni mucho menos, a que las reformas profundas y radicales del Concilio se hayan producido en el escaso tiempo de cuatro años. Reformas paulatinas hechas antes, en su momento oportuno, hubiesen transformado este Concilio en ratificador e impulsor de algo ya encarnado en la vida, en lugar de ser el agente catalizador de unas tendencias doctrinales y prácticas que han aparecido a la vista de la mayoría de los fieles –incluidos los propios Padres Conciliares– con el carácter de estricta novedad. Y ello, no porque esos fieles estuviesen desconectados de la Iglesia, sino porque no hicieron otra cosa que seguir, con mayor o menor convencimiento íntimo, las posturas de unas doctrinas con pretensión de oficiales –si así puede llamárselas– que el Concilio ha declarado caducas e inoperantes. Lo cual pone claramente de relieve que la acusación de inmovilismo no ha estado desenfocada, ni mucho menos.

Que las leyes eclesiásticas sean «canones sacros» nada tiene que ver con su historicidad. Pretender que por ser «sagrados» deben ser intocables o poco renovables, es confundir lo sagrado con lo «tabú», el cristianismo con las doctrinas farisaicas (recuérdese las opiniones de los fariseos sobre el sábado y la respuesta del Señor) o, en otro plano, las características del ordenamiento canónico con sus defectos [cfr. J. DE AYALA, *La naturaleza del Derecho canónico*, en «Ius Canonicum», II (1962), págs. 602 ss.; A. PRIETO, *Los derechos subjetivos públicos en la Iglesia*, en REDC, XIX (1964), págs. 857 ss.].

5. Cfr. J. HERRANZ, ob. cit., pág. 27.

consecuencia connatural de la sagrada ordenación en cuanto la organización de las comunidades cristianas adquirió un determinado grado de estabilidad⁶.

Y decimos que la incardinación es una consecuencia connatural de la ordenación, porque su verdadero sentido no es otro que el de suponer una concreción del servicio al que todo ministro sagrado está genéricamente destinado⁷. Con este carácter apareció en la Iglesia primitiva⁸, aunque prontamente se iniciaría un desdibujamiento de su sentido.

Durante los primeros siglos no existió la ley de la incardinación, ni la obligación legal (Derecho escrito) de ordenar a los ministros sagrados para un servicio en concreto. Pero hay algo indudablemente más fuerte que la ley: la vida misma, enraizada en este caso en la práctica de los Apóstoles.

En la edad apostólica, la ordenación tuvo un claro sentido, a juzgar por los escasos pero significativos testimonios que poseemos: con el acto de imposición de manos –la sagrada ordenación⁹– se otorgaba una misión en la Iglesia. Era una elección o designación para realizar una función pública¹⁰ dentro de la comunidad eclesiástica¹¹. Desde la imposición de manos a los primeros diáconos,

6. Si en tiempos bien cercanos ha podido producirse una cierta crisis en la institución, ha sido sin duda debido a una falta de comprensión del verdadero carácter de la incardinación, unida a una legislación que se ha vuelto inadecuada a las realidades pastorales de la actualidad.

7. Otra cosa distinta es el grado de estabilidad con que la incardinación vincula a un ministro sagrado respecto de una comunidad determinada; esto no es más que un aspecto cambiante de la institución, tan variable como variables son las circunstancias históricas por las que pueden atravesar la organización y la vida de la Iglesia. Ni la incardinación es un vínculo perpetuo por su naturaleza, ni menos aún puede considerarse como una manifestación propia de la organización territorial de la Iglesia.

8. Si por incardinación se entiende la institución establecida por ley escrita, no cabe duda de que sus orígenes han de considerarse relativamente tardíos (canon 6 del Concilio de Calcedonia). Por eso no faltan autores que sitúan el nacimiento de la incardinación en el siglo V con la ley de Calcedonia, cuya aplicación se generalizaría a toda la Iglesia, aunque con distinta fortuna según las épocas. Vide en este sentido, J. M.^a PIÑERO CARRIÓN, *La sustentación del clero* (Sevilla 1963), págs. 68 ss.; V. DE REINA, *El sistema benefical* (Pamplona 1965), págs. 227 ss. Pero si por incardinación entendemos la regla general –consuetudinaria y no libre de excepciones– según la cual los ministros sagrados quedaban adscritos a una iglesia o comunidad, en este caso cabe hablar de la incardinación como presente ya en épocas anteriores a los Concilios de Nicea y Calcedonia, como lo hacemos en el texto. Sirva esta aclaración para evitar posibles confusiones.

9. En este trabajo usamos siempre la expresión «imposición de manos» como sinónimo de administración del sacramento del orden. Para otros actos cuyo rito fue asimismo imponer las manos, vide F. CABROL, *Imposition des mains*, en «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», VII, I, 391 ss.; P. GALTIER, *Imposition des mains*, en DTC, VII, 1302 ss.

10. La misma terminología utilizada (*kheirontonia* y sus derivados) para hacer referencia a la ordenación por la imposición de manos (cfr. Act 14, 23) indica que este rito tiene el sentido de investidura de una función. Sobre el significado de *kheirontonia*, vide P. DE PUNIET, *Consécration épiscopale*, en «Dict. d'arch. chrét. et litur.», III, 2, 2580; F. CABROL, ob. cit., 396. Asimismo vide las observaciones de M. USEROS, *Orden y jurisdicción episcopal. Tradición teológico-canónica y tradición litúrgica primitiva*, en REDC, XIX (1964), págs. 709 ss.

11. En el Antiguo Testamento, la imposición de manos –además de ser señal de bendición– fue asimismo signo y modo de investidura de una función pública (Josué fue de este modo consagrado como sucesor de Moisés: Num 27, 18-20; Deut 34, 9; así se designaban los miembros del Sanedrín, etc.). Es de hacer notar que uno de los motivos aducidos por los judíos para explicar la desaparición entre ellos de

todos los casos de ordenación que explícita o implícitamente se contienen en el Nuevo Testamento¹², muestran sin género de dudas que en esta época se ordenaba a un presbítero¹³ o a un diácono para desempeñar unas funciones o ministerios concretos al servicio de la comunidad eclesial y de la misión apostólica de extender el mensaje evangélico. El criterio de la más estricta funcionalidad presidía la designación de los miembros de la Jerarquía, como era lógico en aquel tiempo. No sólo en el sentido de que no se ordenaba a nadie si no era necesario o útil para el ministerio, sino también en el de que por la misma imposición de manos se otorgaba la misión concreta a la que era destinado el sujeto. Es la consecuencia de entender la imposición de manos como el acto de promoción para el desempeño de una función pública.

Este hecho ejerció sin duda un poderoso influjo en las generaciones posteriores; cambiaron las circunstancias, pero se mantuvo el principio.

En efecto, si los primeros años de la era apostólica se caracterizan por la movilidad de los Apóstoles y de sus colaboradores más inmediatos, la estabilización de la Jerarquía fue haciéndose gradualmente más acusada. Ya en esta época, al lado de las figuras viajeras de Silas, Bernabé, Tito o Timoteo, aparecen los presbíteros (u obispos) a quienes se les impone las manos en función de las necesidades de una comunidad concreta¹⁴. Incluso a medida que avanza la era apostólica nos encontramos con una cierta estabilización de los mismos Apóstoles y de sus inmediatos colaboradores en lugares y comunidades determinadas¹⁵. En las centurias siguientes, ya muy escaso el tipo de apóstol o evangelizador viajero, la ordenación en función de una comunidad localmente determinada o de una iglesia en concreto se convirtió en regla general.

Junto a este cambio de circunstancias, permaneció el principio de la funcionalidad en orden a la promoción de los ministros sagrados; éstos se ordenaban en función de las necesidades pastorales y de evangelización, a cuya atención se les destinaba.

Esta práctica y este principio dieron origen en la conciencia jurídica de la primitiva Iglesia a algunas normas de conducta, aplicables a los casos generales¹⁶,

este rito de investidura en los albores de la Iglesia, fue el hecho de su adopción por los cristianos para la ordenación de los miembros de la Jerarquía (cfr. P. GALTIER, ob. cit., 1304), lo que sería una muestra del sentido que la ordenación tenía en la edad apostólica: investidura de una función pública.

12. Act 6, 6; 14, 23; II Tim 1, 6, etc.

13. Como es sabido no está claro si los presbíteros de que hablan las fuentes primitivas son simples presbíteros u obispos. Vide, entre la abundante bibliografía, el reciente estudio de A. MOSTAZA, *Poderes episcopales y presbiterales*, en «La función pastoral de los obispos» (Barcelona 1967), págs. 11 s.

14. Cfr. v. gr., Act. 14, 23.

15. San Pedro en Roma, San Juan en Efeso, Santiago el Menor en Jerusalén, Tito en Creta, etc.

16. Se trata de un estado de conciencia al que, por tanto, no se puede exigir ni la precisión, ni la seguridad, ni la rigidez del futuro desenvolvimiento legislativo y doctrinal. Da lugar a normas usuales dirigidas a la generalidad de los casos, pero admite algunas excepciones. Tales serán las ordenaciones absolutas, por ejemplo.

que ya en el siglo IV contemplamos convertidas en leyes consuetudinarias. Estas reglas se pueden resumir en los siguientes puntos:

1º Como criterio general, los ministros sagrados «se ordenaban para servir a una determinada iglesia, más aún, para cumplir un determinado oficio. La ordenación se hacía expresamente para llenar aquella vacante, para dar a un titular aquel empleo concreto; diríamos que en estos casos se unían desde el origen ordenación y oficio»¹⁷. La imposición de manos incluía en consecuencia dos actos hoy claramente distintos: la ordenación y la *missio canonica*.

2º Esto dio lugar a que, por una parte, se incluyese en la ordenación un elemento de concreción de servicio, que posteriormente se separaría, y, por otra, a que se trasladasen a esa concreción algunos efectos de la imposición de manos, aunque lógicamente bastante matizados. Así, la perpetuidad de la ordenación originó una fuerte estabilidad en la adscripción a una comunidad, que pronto se llegaría a comparar a la fidelidad conyugal¹⁸, pues se entendía que un ministro sagrado se ordenaba de por vida para el servicio concreto de una comunidad.

3º Como consecuencia de este principio, los traslados aparecían como algo contrario o poco coherente con la disciplina eclesiástica¹⁹. Sólo la *necessitas vel utilitas Ecclesiae* justificarán estos traslados, los cuales tenían la índole de excepción²⁰.

4º Lógicamente, las ordenaciones absolutas, en un principio desconocidas, surgen como casos excepcionales y con ese carácter de excepcionalidad a la regla general se mantendrán en los primeros siglos²¹.

17. J. M.^a PIÑERO, ob. cit., pág. 68. Este autor, para salvar la práctica de las ordenaciones absolutas (cfr. pág. 70, n. 65), afirma que esta regla afectaba a *algunos* clérigos. Sin embargo, las fuentes indican que las ordenaciones absolutas tenían un carácter excepcional, por lo cual entendemos, y ésta es la creencia más común de los historiadores, que la regla indicada en el texto era la general. Por lo demás era también la más acorde con los usos apostólicos.

18. Según el Concilio de Alejandría (a. 339), por ejemplo, el obispo que busca el traslado a otra sede es equiparable al adúltero; y la misma expresión usa San Jerónimo (*Epist. LXIX, ad Oceanum*, PL XII, 650 s.) entre otros. Vide Ch. J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, I, 597, n. 1.

19. «La conséquence normale de cette conception est l'interdiction des transferts de clercs d'une église à une autre. Nous retrouvons, à propos du statut de l'évêque, l'importance de cette interdiction pour l'épiscopat. On doit ici signaler la généralité du principe. Ordonné pour une fonction, dans une communauté déterminée, le clerc doit y demeurer pour remplir son office». J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain* (Paris 1958), pág. 113.

20. Vide HEFELE, ob. y loc. cit. Estas excepciones se encuentran incluso después del Concilio de Nicea, v. gr. el canon 27 del Concilio IV de Cartago (MANSI, III, 953). Vide GAUDEMET, ob. y loc. cit. El c. 27 del Concilio IV de Cartago es en realidad el c. 11 de los *Statuta Ecclesiae antiqua* (ed. Ch. Munier, Paris 1960, pág. 81).

21. Supuesto el principio de que la ordenación representaba el otorgamiento de una función –por lo cual se realizaba en orden a un servicio concreto (ordenaciones «relativas»)–, tanto los traslados como las ordenaciones absolutas no podían considerarse coherentes con el mencionado principio general, por cuanto rompían, aunque de distinta manera, la íntima relación entre la ordenación y el servicio ministerial concreto.

A su escasa coherencia con el principio básico enunciado –el carácter funcional de la ordenación– hay que añadir en este caso que la teología del sacramento del orden era aún muy rudimentaria. La distinción entre ordenación y misión canónica o entre poder de orden y jurisdicción tardó no poco tiempo en ser captada con claridad. Vide sobre este punto, K. MÖRSDORF, *Die Entwicklung der Zweiglidrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, en «Münchener Theologische Zeitschrift», III (1952), págs. 1 ss.

Estos principios, presentes en la conciencia jurídica de los primeros siglos, se conjugan, como dijimos, con las formas de organización de la Jerarquía de cada época. Al estabilizarse la organización pastoral de la Iglesia, los lugares de reunión adquirieron el carácter de centros de referencia de la vida litúrgica y comunitaria. En función de ellos se promovían los ministros sagrados, y a ellos quedaban adscritos –con los caracteres antes indicados²²– para desempeñar su servicio ministerial.

En la primitiva organización eclesiástica a la que nos referimos, los presbíteros se repartían en núcleos de servicio ministerial. Estos núcleos de servicio eran iglesias, a las que se denominó *tituli*²³; de ahí que los presbíteros se ordenasen al servicio de un *título*, entendiéndose por tal «ecclesia, cui deservienda ordinabantur Presbyteri, ita ut... ab ea recedere iis non liceret»²⁴.

En este sentido, el *Liber Pontificalis* nos narra que el Papa San Evaristo (aa. 97-105) creó los títulos presbiterales romanos: «Hic titulos in urbe Roma dividit presbyteris...»²⁵. A su vez el Papa San Marcelo I (aa. 308-309) reorganizó los títulos romanos después de la persecución del emperador Diocleciano²⁶: «XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi diocesis, propter baptismum et paenitentiam multorum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrurum»²⁷.

Los ministros sagrados quedaban, pues, adscritos (incardinados) a un *locus* (iglesia) a cuyo servicio eran promovidos. Esta *adscriptio* se realizó ya en épocas tempranas mediante la fórmula de inscribirles en el *santo canon, santa matrícula o tabula clericorum*, y se denominó *intitulatio*.

Aún sin ley escrita, la incardinación aparece en la Iglesia primitiva como una institución consuetudinaria cuyo sentido es concretar el servicio de los ministros sagrados. Y es una institución general –aunque quepan excepciones– que comporta un vínculo estable.

Pronto, sin embargo, la legislación salió al paso de los abusos, fijando estos caracteres, e imprimiendo unos rasgos típicos a la incardinación, que perdura-

22. A principios del s. IV ya aparece claramente como costumbre establecida la vinculación originaria de los ministros sagrados a las iglesias y lugares sagrados, con estas frases: «In quibus primum sunt constituti», «in quibuscumque locis ordinati fuerint ministri», «in quibus prius consecrati sint», etc. J. M.^a PIÑERO, ob. cit., pág. 68.

23. Sobre el primitivo sentido del *titulus* y su evolución posterior vide A. BRIDE, *Titre canonique*, DTC, XV, 1146; G. BUONOCORE, *Il «Titulus Canonicus»* (Napoli 1933). Un estudio de la evolución del título, aunque ceñido a determinada época, puede encontrarse en V. FUCHS, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III* (Bonn 1930).

24. La expresión es del *Glossarium* de Du Cange, voz *Titulus*.

25. L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, I (Paris 1955), pág. 126. Según Zeiller la creación de los títulos presbiterales por Evaristo tiene cierto aire legendario, toda vez que el mismo *Liber Pontificalis* la atribuye a otros dos Papas, Urbano I y Marcelo I. En todo caso el mismo Zeiller aventura que la creación de dichos *tituli* no es posterior al siglo III. FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église*, II, pág. 392.

26. Cfr. FLICHE-MARTIN, loc. cit.

27. *Liber Pontificalis*, I, 164.

rán hasta nuestra época, pese a las muchas vicisitudes por las que ha pasado esta institución.

Pero la intervención legislativa en este caso, no por sí misma sino en virtud de las circunstancias históricas, daría lugar a un cierto cambio del primitivo sentido de la *intitulatio*, que iría adquiriendo cada vez más un carácter eminentemente disciplinar, en perjuicio de su auténtico y primigenio sentido pastoral²⁸.

Ello es explicable si tenemos en cuenta que esta legislación surgió al filo de los abusos. El paso de unas diócesis a otras, por ejemplo, sobre no estar de acuerdo con la opinión de la Iglesia primitiva (que por otro lado no desconoció excepciones), se realizó con frecuencia por móviles nada aceptables: ambición, afán de lucro, etc. Esto dio lugar a que algún Concilio, tras reafirmar la estabilidad, pidiese que se castigase con la deposición a quien se trasladase sin motivo. Tal hizo el Concilio plenario de Arlés del año 314 en sus cánones 2 y 21²⁹. Análoga regla recogen los cánones 13 y 14 de los *Canones Apostolorum*³⁰.

La primera norma con carácter universal al respecto está contenida en el canon 15 del I Concilio de Nicea (a. 325): «Propter multam perturbationem et seditiones quae fiunt placuit consuetudinem omnimodis amputari, quae praeter regulam³¹ in quibusdam partibus videtur admissa: ita ut de civitate ad civitatem non episcopus, non presbyter, non diaconus transferatur. Si quis vero post definitionem sancti et magni concilii tale quid agere temptaverit et se huiusce modi manciparit, hoc factum prorsus in irritum deducatur et restituatur ecclesiae, cui fuit episcopus, presbyter aut diaconus ordinatus»³².

28. Cfr. J. HERRANZ, *El nuevo concepto...*, cit., págs. 26 s.

29. Canon 2: «De his qui in quibuscumque locis ordinati fuerint ministri: In ipsis locis perseuerent». Canon 21: «De presbyteris aut diaconibus qui solent remittere loca sua in quibus ordinati sunt et ad alia loca se transferunt, placuit ut his locis ministrent; quod si relictis locis suis ad alium se locum transferre uoluerint, deponantur». *Concilia Galliae*, ed. Ch. Munier, en «Corpus Christianorum», s. I, CXLVIII, 9 y 13. Según Hefele, los dos cánones citados «expriment l'opinion de l'ancienne Église, suivant laquelle l'éclésiastique attaché à une église ne devait point passer dans une autre» (Hefele, I, pág. 281). No deben considerarse estos cánones como una ley taxativa que impone *ex ipso iure* la deposición; más bien indican de una manera general que los ministros del culto deben evitar las traslaciones (Hefele, I, pág. 598) y prescribe a la autoridad competente que deponga a los infractores de esta regla.

30. MANSI, I, 31.

31. Esta expresión «praeter regulam» indica que los traslados eran contrarios a las normas de la época. Como sea que no hay indicios de que existiese una ley escrita, no cabe duda de que se trata de un Derecho consuetudinario preexistente a Nicea. Advirtiendo que aquí «canon» o «regula» no se usa en sentido de doctrina cristiana, normas usuales de disciplina eclesiástica (e. d., uso pero no costumbre en sentido jurídico estricto), etc., sino en el de norma jurídica con fuerza de ley (cfr. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, 605). Según H. Leclercq el principio contenido en este canon de Nicea se remonta a la época inmediatamente posterior a la apostólica (HEFELE, I, pág. 597, n. 1). En efecto, como ya hemos dicho, la adscripción estable de los ministros sagrados al *locus* para cuyo servicio se ordenaban surgió con la misma organización eclesiástica del período mencionado. Por ello dice con razón Hefele que «le motif de cette prohibition était les troubles et disputes occasionnés par ces changements de siège; mais à défaut de semblables raisons, la nature des rapports que s'établissent entre un clerc et l'Église pour laquelle il a été consacré, suffisait pour motiver cette défense. Ces rapports consistent en une sorte de mariage mystique qui s'oppose à tout changement et à toute translation» (Hefele, I, pág. 600).

32. CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA (Friburgi-Brisg. 1962), pág. 12.

Esta prohibición, repetida por algunos Concilios posteriores³³, no fue plenamente observada, hasta el punto de que no faltó quien, en el año 382, dijese que el canon 15 de Nicea había sido abrogado por la costumbre³⁴. Lo cual, en parte, era explicable. La Ley de Nicea prohibía los traslados en cualquier caso, pero las exigencias de las comunidades imponían una cierta atemperación de esta norma, al darse supuestos en los que el traslado estaba justificado e incluso era necesario. Así en el año 397, durante el Concilio III de Cartago, se planteó la necesidad de permitir el paso de una diócesis a otra para obtener una mejor distribución del clero entre las Iglesias africanas³⁵.

Fue el obispo Aurelio quien defendió la necesidad del cambio de diócesis para atender a aquellas con clero escaso y, concretamente, faltas de vocaciones, como diríamos actualmente; así aparece en este fragmento del diálogo que se desarrolló en el aula conciliar: «Postumianus episcopus dixit: Deinde, qui unum (presbyter) habuerit, numquid debet illi ipse unus presbyter auferri? Aurelius episcopus dixit: Sed episcopus unus esse potest, per quem, dignatione divina, presbyteri multi constitui possunt: unus autem episcopus difficile invenitur constituendus. Quapropter si necessarium episcopatu quis habet presbyterum, et unum (ut dixisti frater) habuerit, etiam ipsum ad promotionem dare debet. Postumianus episcopus dixit: Ergo si habet alius abundantes clericos, debet mihi alia plebs subvenire. Aurelius episcopus dixit: Sane; quomodo ecclesiae alterius tu subvereris, persuadebitur illi qui plures habet clericos, ut unum tibi ordinandum largiatur»³⁶.

Entre los cánones atribuidos por algunos al IV Concilio de Cartago y recogidos en los *Statuta Ecclesiae antiqua*, encontramos una norma interesante que está dentro de la visión del problema que hemos podido observar en la cita anterior: «Ut episcopus de loco ignobili ad nobilem per ambitionem non transeat, nec quisquam inferioris ordinis clericus. Sane si id utilitas ecclesiae faciendum poposcerit, decreto pro eo clericorum et laicorum episcopis porrecto, per senten-

33. Por ejemplo: Concilio de Antioquía del 341, c. 21 (MANSI, II, 1318); Concilio de Sárdica del 347, c. 1 (MANSI, III, 6 s.); Concilio III de Cartago del 397, c. 38 (MANSI, III, 886), etc. Vide, una amplia enumeración en PIÑERO, ob. cit., págs. 68 s., n. 60.

34. Tal fue San Gregorio Nacianceno. Cfr. GAUDEMET, ob. cit., pág. 113.

35. Como puede verse, el problema de la desigual distribución del clero no es una cuestión moderna ni el Vaticano II el primer Concilio que trata de ella. Tampoco el remedio ha sido original. El Concilio III de Cartago y los *Statuta Ecclesiae antiqua* ya llegaron a soluciones que –salvada la diferencia de circunstancias– son en sustancia las mismas que ha adoptado el último Concilio ecuménico: hacer más ágil la legislación acerca de la incardinación, sobre la base de la *sollicitudo omnium ecclesiarum* que es propia de los obispos: «Ego (dice el obispo Aurelio defendiendo la solución adoptada por el Concilio III de Cartago) enim cunctarum ecclesiarum, dignatione Dei, ut scitis, fratres, sollicitudinem sustineo» (MANSI, III, 889). Un detalle anecdótico. Estas palabras de Aurelio merecieron, muchos siglos después, una glosa marginal de un recopilador: «Subintellige, Africae tantum non mundi totius». La anécdota, dentro de su nimiedad, muestra la pérdida posterior del sentido de la colegialidad episcopal, tan viva en los primeros siglos.

36. Cap. 45 («Ut episcopus, qui plures habet clericos, ei qui eget, ad ordinandum postulatus, largiatur») (MANSI, III, 890).

tiam synodi transferatur, nihilominus alio in loco eius episcopo subrogato; inferioris uero gradus sacerdotes uel alii clerici, concessione suorum episcoporum, possunt ad alias ecclesias transmigrari»³⁷.

Todos estos datos ponen de relieve que la prohibición de los traslados encontró su origen y su mantenimiento principalmente en virtud de una razón disciplinar. Si urge en Nicea «propter multam perturbationem et seditiones quae fiunt», se mantiene también por obvias razones disciplinares: prevenir la ambición, el desorden, etc., pues es de notar que no son pocas las fuentes que, al condenar los traslados, se refieren a tales motivos: «per ambitionem», «per avaritiam», «per superbiam»³⁸.

Un siglo después de Nicea, el año 451, el Concilio de Calcedonia prohibió las ordenaciones absolutas³⁹. Qué fue lo que movió al Concilio a dar esta prohibición no lo sabemos con certeza. Según Many los motivos serían dos: evitar los clérigos vagos y subvenir a la honesta y segura sustentación del clero⁴⁰. Sin embargo, más que verdaderos motivos del Concilio son razones prácticas que abonan la disciplina calcedonense, pero no indican las causas que movieron a los Padres de Calcedonia, tanto más cuanto dicho autor se apoya... en el Concilio de Trento. Para Piñero⁴¹ se trataría de una evolución normal de la ley de Nicea, siendo, por tanto, una fijación legislativa de la regla general consuetudinaria: la ordenación para el servicio de una iglesia o lugar concreto.

Si tenemos en cuenta los casos de ordenaciones absolutas que conocemos, la razón que da Piñero parece plausible. En ninguno de estos casos –San Jerónimo (año 379), San Paulino de Nola (año 392 ó 393), etc.–, si exceptuamos el de Macedonio –cuya ordenación, según Leclercq, fue un curioso ejemplo de impostura, por un lado, y de deslealtad por otro⁴²– se plantearon problemas disciplinares. Sólo a partir del siglo VI hay testimonios rotundos de los males que tales ordenaciones produjeron en las costumbres de los ministros sagrados. Sin embargo, la fuerte sanción impuesta –la ineficacia de la ordenación «ad ordinantis iniuriam»– ¿no parece excesiva si sólo se trataba de un proceso normal de evolución legislativa? Hay que tener presente que el ministro ordenado absolutamente no quedaba ligado a ninguna diócesis, por lo cual tales situaciones eran

37. Canon 11. *Concilia Galliae*, pág. 168. Sobre las fuentes de los *Statutos*, Vide Ch. MUNIER, *Les Statuta Ecclesiae antiqua* (Paris 1960).

38. Cfr. HEFELE, I, págs. 599 ss.

39. Canon 6: «Nullum absolute ordinari debere presbyterum aut diaconum nec quemlibet in gradu ecclesiastico, nisi specialiter ecclesiae civitatis aut possessionis aut martyrii aut monasterii qui ordinandus est pronuntietur. Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synodus, irritam esse huiusce modi manus inpositionem, et nusquam posse ministrare, ad ordinantis iniuriam». CONC. OECUM. DECRETA, pág. 66. El canon 5 repite la prohibición de los traslados de un lugar a otro.

40. S. MANY, *Praelectiones de sacra ordinatione* (Parisiis 1905), pág. 331. Son varios los canonistas que insisten en estas dos razones.

41. Ob. cit., pág. 71.

42. HEFELE, II, pág. 787, n. 3.

proclives –si el ordenado carecía de una sólida formación– a degenerar en vagabundeo, ocio y otros desórdenes, que encontramos reflejados en algunos escritos de la época y cuyos protagonistas son clérigos vagos. Por otro lado, si los clérigos intitolados cayeron en esos abusos, no parece improbable que asimismo lo hicieran los ordenados absolutamente, tanto más cuanto era más fácil, al no estar ligados a un lugar y a un servicio. Especialmente si se advierte que las ordenaciones absolutas se habían ya multiplicado al tiempo del Concilio de Calcedonia⁴³. Por tanto, la razón disciplinar no debió de ser ajena a la ley de Calcedonia.

En todo caso, las ordenaciones absolutas dieron lugar posteriormente a muchos abusos y a graves inconvenientes para la disciplina clerical.

Conocidas son las palabras de San Isidoro de Sevilla que nos trazan una reveladora pintura –incluso teniendo presente la exageración propia del estilo– de la deplorable situación a que condujeron las ordenaciones sin incardinación: «Duo sunt autem genera clericorum: unum ecclesiasticorum sub regimine episcopali degentium, alterum acephalorum, id est, sine capite, quem sequantur, ignorantium. Hos neque inter laicos saecularium officiorum studia, neque inter clericos religio retentat divina, sed solutos atque oberrantes sola turpis vita complectitur et vaga. Quique dum, nullum metuentes, explendae voluptatis suae licentiam consecantur, quasi animalia bruta libertate ac desiderio suo feruntur, habentes signum religionis, non religionis officium. Hippocentauris similes, neque equi, neque homines... Quorum quidem sordida atque infami numerositate satis superque nostra pars occidua pollet»⁴⁴.

Esta situación se convirtió en endémica; en el s. IX por ejemplo, las palabras de San Isidoro son reproducidas en la Regla de San Crodegango⁴⁵, como testimonio de la perduración de los hechos, y las reformas carolingias y gregoriana, en su esfuerzo por conseguir el cumplimiento de la exigencia de la incardinación⁴⁶, son también claros índices de ello.

Es preciso advertir, sin embargo, que esa constante no significa que las ordenaciones absolutas sean, desde todos los puntos de vista, reprobables. Si tenemos en cuenta el verdadero sentido de la incardinación –concreción del servicio ministerial– no es difícil advertir que cabe perfectamente que haya presbíteros sin esa concreción, como es el caso de determinadas formas monásticas, de ere-

43. «Cependant, certaines églises montrèrent de bonne heure une grande négligence relativement au titre d'ordination; notamment l'Église d'Irlande dans la quelle la collation de l'épiscopat était fréquemment considérée comme un signe d'honneur ou de reconnaissance pour des services». HEFELE, loc. cit.

44. S. ISIDORO DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officiis*, lib. II, c. III (PL, LXXXIII, 779).

45. Cfr. *Regula Canoniorum secundum Dacherii recensionem*, c. 15 (PL, LXXXIX, 1087 s.). Cit. por PIÑERO, ob. cit., pág. 153.

46. Vide, por ejemplo, Concilium Moguntinum, c. 19 (MANSI, XIV, 70) y Concilium Placentinum, c. 15 (MANSI, XX, 806 s.).

mitismo, etc. Las consecuencias deplorables se producen cuando la ordenación absoluta o la posterior carencia de incardinación se realizan por motivos desordenados; es decir, cuando el presbítero –en general los ministros sagrados– no se ordena absolutamente o vive *in sacerdotium tantum Domini* (según las palabras de San Paulino de Nola) –en la medida en que es ello posible– sino con el deseo de conquistar o mantener una posición social ventajosa, repudiando las cargas del ministerio sacerdotal. De hecho, muchos obispos tuvieron que acudir a las ordenaciones absolutas para atender a las necesidades pastorales de sus diócesis, ante la carencia de bienes con los cuales atender a la obligación de sustentar a los clérigos incardinados; y si bien esta situación dio lugar a abusos, no fueron tantos ni tan generales que se deba afirmar que no hubo también buenos frutos. Pero no cabe ninguna duda de que ante los abusos, y no ciertamente escasos, el remedio era la vigorización de la incardinación.

De todas formas, no creemos que este hecho por sí sólo hubiese dado lugar a que la incardinación perdiese, tan intensamente como sucedió, su primigenio sentido. Una serie de factores históricos contribuyeron decisivamente a que la incardinación pasase de modo definitivo a entenderse primordialmente como un remedio disciplinar, aún cuando permaneciese como residuo un cierto contenido de servicio.

Un dato que a nuestro juicio no hay que olvidar es que toda organización pastoral de los ministros sagrados debe tener presente tres cosas: 1ª el servicio que cada ministro sagrado debe atender; 2ª la congrua sustentación del clero; y 3ª el mantenimiento de la disciplina del clero, de forma que las oportunas normas *de vita et honestate clericorum* queden salvaguardadas, lo cual, por otro lado, está relacionado en parte con la congrua sustentación.

A su vez hay un segundo dato que también tuvo influencias en el proceso histórico al que estamos aludiendo: la ordenación absoluta –es decir, sin obligación o vinculación de servicio en una iglesia, lugar sagrado o comunidad– presentó unos efectos contrarios a la disciplina eclesiástica, reducibles a dos: por una parte, la carencia de medios de sustentación, que implicaba una situación indigna de miseria, con el abusivo recurso a las limosnas de los fieles o la posible dedicación a trabajos impropios de los ministros sagrados; y por otro lado, la vida ociosa y errante, con todas sus consecuencias.

Pues bien, como es sabido, a medida que las formas de sustentación de los ministros sagrados fueron evolucionando hacia el sistema benefical, se produjo, cada vez con más intensidad, la diversificación entre título de ordenación e incardinación⁴⁷. El título de ordenación asumió la función de sustentar a los ministros sagrados y de señalar el servicio concreto al que quedaban destinados. Y

47. Para una sumaria y clara exposición de los pasos de este proceso, vide J. M.^a PIÑERO CARRIÓN, *La sustentación del clero*, cit., págs. 158-162.

por su parte la incardinación fue reduciendo su finalidad a remedio de la vida ociosa y errante, debilitándose paulatinamente su contenido de servicio. De ahí que pasase a ser una institución tan ligada al problema de los clérigos vagos⁴⁸.

En efecto, el c. 5 del III Concilio de Letrán (s. XII) abrió las puertas –si bien contra sus propias intenciones– al título de patrimonio⁴⁹, legitimado a treinta años escasos de distancia por Inocencio III⁵⁰, y con ello este título absorbió los efectos de la incardinación en lo que se refiere a la congrua sustentación.

Entretanto el contenido de servicio de la incardinación pasó al beneficio, y este servicio terminó por entenderse, invirtiendo los términos primitivos de la cuestión, como la contraprestación a los bienes económicos percibidos (levantar las cargas del beneficio). Por lo cual la doctrina llegó a afirmar que el ordenado a título de patrimonio no estaba obligado al servicio de una iglesia determinada, lo que equivalía a no estar obligado a ningún ministerio⁵¹.

La incardinación quedó prácticamente vacía de contenido tanto ministerial como económico; la utilidad de su mantenimiento –sin que la institución perdiese totalmente su primitivo carácter– se centraba fundamentalmente (si bien no exclusivamente) en evitar la vida ociosa y errante de los clérigos. Por eso, a partir del siglo XII la *adscriptio* pierde fuerza, multiplicándose los ordenados sin la consiguiente incardinación y facilitándose el paso de una diócesis a otra, siempre que fuese para obtener un beneficio⁵².

El abuso, bastante generalizado, de estas facilidades, el continuo trasiego en búsqueda de beneficios, etc., abrieron nuevas grietas en la disciplina eclesiástica, de suerte que cuando el Concilio Tridentino intentó poner definitivo remedio, acudió a reforzar y vigorizar nuevamente la incardinación. En la sesión 23 encontramos la correspondiente norma que es –y así se indica expresamente–

48. Así el Maestro Rufino, comentando la dist. LXX del Decreto de Graciano, que recoge la ley de Calcedonia, escribe: «Ideo autem hec absoluta ordinatio prohibita est, ne vagos, seculares et acephalos redderet clericos» (RUFINUS VON BOLOGNA, *Summa decretorum*, ed. Singer (Paderborn 1963), pág. 161). Estas palabras de Rufino indican que el aspecto disciplinar de esta ley estaba ya desde hacía mucho tiempo en primer plano.

49. Concilium Lateranense III, c. 5 (MANSI, XXII, 220): «Episcopus, si aliquem sine certo titulo, de quo necessaria vitae percipiat, in diaconum vel presbyterum ordinaverit, tamdiu necessaria ei subministret, donec in aliqua ei ecclesia convenientia stipendia militiae clericalis assignet: nisi forte talis qui ordinatur, extiterit, qui de sua vel paterna haereditate subsidium vitae possit habere».

50. X, III, 5, 23: «Tuis quaestionibus respondemus, quod clericos in minoribus ordinibus constitutos, de patrimonialibus bonis habentes unde possint congrue sustentari, etsi nondum fuerint beneficium ecclesiasticum assecuti, dummodo aliud canonicum non obsistant, ad superiores potiores ordines promovere».

51. Según Juan Andrés el ordenado a título de patrimonio «tenetur ad horas dicendas, licet non teneatur certam ecclesiam officiare» (*In III Decretalium librum Novella Commentaria, De praeb. et dign.*, c. 23). Por su parte el Panormitano escribe que «... patrimonium non ligat eum cum respectu illius non sit obligatus officiare certam ecclesiam sed tantum tenetur dicere officium non respectu patrimonii sed respectu sacri ordinis quem recipit» (*Commentaria in III librum Decretalium, De praeb. et dign.*, c. Tuis, n. 7).

52. Así, por ejemplo, ABBAS PANORMITANUS, ob. cit., *De clericis non residentibus*, c. Fraternalitati.

un fiel reflejo de la disposición calcedonense: «Cum nullus debeat ordinari, qui iudicio sui episcopi non sit utilis aut necessarius suis ecclesiis, sancta synodus, vestigiis sexti canonis concilii Chalcedonensis inhaerendo, statuit, ut nullus in posterum ordinetur, qui illi ecclesiae aut pio loco, pro cuius necessitate aut utilitate assumitur, non adscribatur, ubi suis fungatur muneribus, nec incertis vageatur sedibus. Quodsi locum inconsulto episcopo deseruerit, ei sacrorum exercitium interdicatur»⁵³.

Pero la mera incardinación, sin la concesión de un beneficio u oficio concretos sólo obligaba al ministro sagrado a realizar algunas funciones, ciertamente escasas. Van Espen, por ejemplo, con ser uno de los autores más exigentes, apenas si señala otras obligaciones que enseñar el catecismo, visitar a los enfermos y ayudar al párroco en las funciones culturales⁵⁴. Existe además toda una casuística de los siglos XVI y XVII, a través de la cual la Curia Romana va precisando hasta que punto los clérigos sin beneficio o sin oficio están libres de servicio; como datos anecdóticos baste traer a colación algunos ejemplos de minucias que Ferraris cita en su *Prompta Bibliotheca*: no podían ser obligados a asistir a procesiones (SCC, 9-V-1597), ni a otros actos como cantar los sábados las letanías marianas en la Catedral, ni a hacer de diáconos o subdiáconos en las misas cantadas del Cabildo, no obstante el escaso número de capitulares (SCC, 17-VI-1690; SCC, 27-I-1691; cfr. SCE, 20-III-1692), ni a participar en las «collationes» sobre moral (SCC, 15-III-1692), etc.⁵⁵.

A este respecto conviene recordar que la incardinación no se hacía en relación con la diócesis sino que, de acuerdo con la práctica ininterrumpida desde los orígenes, el clérigo se vinculaba a un *locus* concreto (Catedral, parroquia, etc.). En consecuencia el escaso contenido de servicio de la incardinación se limitaba a ese *locus*, lo cual explica que los ministros sagrados no se considerasen obligados a servir fuera de ese lugar. De ahí que, en definitiva, la tendencia –sobre todo a medida que el clero va disminuyendo numéricamente– a conferir funciones y servicios, bien a los clérigos sin beneficio o sin oficio, bien a aquellos cuyas cargas benéficas eran pequeñas, se centrara en la obediencia canónica y en su extensión. La regla general que preside la mentalidad de la época es

53. Concilium Tridentinum, *sessio XXIII, De reformatione*, c. 16 (CONC. OECUM. DECRETA, págs. 725 s.). Un detalle significativo: en lugar de hablar de «ordenaciones nulas» como lo hizo el Concilio de Calcedonia, en Trento se usó la expresión «prohibición del ejercicio» de las órdenes recibidas, más de acuerdo con la realidad teológica.

54. «Neque ex mente Ecclesiae, si forsitan aliquoties in Ecclesia, cui adscriptus est, tanquam Subdiaconus, aut Diaconus ministret: vel Presbyter Missam celebret, et de reliquo nullum Ecclesiae servitium exhibeat: sed ita se exhibere debet, ut vere dici queat, quod Ecclesiae illi serviat, ejusque servitio se impendat, et occupet, v. g. peragendo divino officio, vel Parocho in catechizandis parvulis, visitandis aegrotis, aliisve functionibus assistendo: ni ipsum major Ecclesiae utilitas, aut necessitas aliis functionibus impendat». VAN ESPEN, *Jus ecclesiasticum universum*, secunda editio hispana (Matriti 1791), pars I, tit. I, c. IV, n. 4.

55. L. FERRARIS, *Prompta Bibliotheca canonica, juridica, morali, theologica*, I, 4ª ed. (Bononiae 1763), voz *Clericus*, art. 8, *Clericus quo ad obedientiam, et subjectionem Episcopo*.

que la obediencia canónica, en lo que respecta al servicio ministerial, se centraba en los términos del *locus* al que estaba adscrito el ministro sagrado, al beneficio y al oficio. Y en cada caso, se ceñía a los términos señalados por el Derecho, ya fuese en su expresión legal, consuetudinaria o jurisprudencial⁵⁶. Lo que de esto sobrepasase no era una obligación de justicia sino de caridad.

Pese a los esfuerzos de algunos Concilios provinciales por hacer más severa esta disciplina, la jurisprudencia de la Curia Romana mantuvo –prácticamente hasta la segunda mitad del s. XIX– el principio de que los ministros sagrados no podían ser obligados a asumir otros servicios fuera de los ya indicados, salvo en caso de necesidad. Ni siquiera la gran utilidad podía considerarse causa suficiente para imponerles otros servicios⁵⁷.

Pero si la *adscriptio* mantuvo aún un residuo de servicio, no hay que olvidar otros datos. La creación de los Seminarios y la permanencia en ellos de los ya tonsurados y ordenados, hasta completar sus estudios, hizo en la práctica inútil a la *adscriptio* por no poder cumplirse los deberes anejos. A su vez, la admisión del título de patrimonio por Trento, implicaba la posibilidad de que los clérigos así ordenados no cumplieren con ese requisito. Todo ello unido a las difíciles circunstancias de la Iglesia, explican que en la práctica quedasen incumplidas en buena parte las disposiciones tridentinas y, sobre todo, que la doctrina las interpretase benignamente. A este respecto el pensamiento de Benedicto XIV es bien significativo: «Quis unquam –se pregunta– fide bona contendere valeat, non modo nullam Ordinationem haberi sine ordinati adscriptione ad alicujus Ecclesiae servitium, sed etiam hujusmodi servitium ab eo deseri non posse, quin poenas a Chalcedonensi Concilio, aliisque antiquis canonibus statutas incurrat?». No por ello entiende que la simple adscripción –sin beneficio u oficio– haya perdido su razón de ser. Si bien es cierto que no faltaban quienes postulaban su abandono –«... quo quidem, nonnullorum iudicio, propter immutatas rerum, et temporum rationes, aut omnino jam fieri non posse, aut nullius fructus et utilitatis nunc fore videtur»–, y él mismo sostiene que ha perdido buena parte de su eficacia –«Quod si, praesentibus temporibus, adscriptio huiusmodi non eos omnes effectus operetur, ac illa, quae a Concilio Chalcedonensi, aliisque an-

56. FERRARIS (ob. y loc. cit.) señala este principio del siguiente modo: «Clerici non possunt cogi ab Episcopo ad praestandum aliquod servitium non expressum in Jure; cap. quia cognovimus 6, caus. 10. quaest. 3». Sin embargo, el texto del Decreto que cita no se refiere directamente al servicio ministerial, sino más bien a exacciones de tipo patrimonial o prestaciones personales (*angariae* e *indictiones*; cfr. las correspondientes voces en el *Glossarium* de Du Cange) que surgen de las relaciones dominicales y de orden patrimonial. Se trata del c. 20 del Concilio III de Toledo, recogido en el *Epítome hispánico*: «XXXIII, ex Concilio Toletano: 20 Episcopus angarias vel indictiones non imponat in diocesi» (ed. G. Martínez Díez, Comillas 1962, pág. 178). Con este mismo sentido pasó al Decreto: «Ultra morem antiquum a parochianis presbiteris nichil episcopi exigant». Todo ello muestra hasta qué punto el ministerio sacerdotal llegó a considerarse como una «carga», vinculada a las relaciones patrimoniales y de sustentación. Vide, sobre la evolución de la sustentación y su relación con el servicio, la obra de Victor Reina citada en la nota 8.

57. Vide F. CLAEYS-BOÛAERT, voz *Clerc*, DDC, III, 835.

tiquis canonibus praescripta fuit»—, sin embargo cree que todavía tiene una utilidad: que quienes aspiran a las órdenes mayores se ejerciten en el ministerio, de suerte que pueda conocerse quienes están dispuestos a servir diligentemente y sólo a éstos se ordene de presbíteros. Y si se trata de presbíteros, para que pueda saberse quienes están de verdad entregados a su ministerio y excluir de los beneficios a aquellos «qui sibimetipsis, Ecclesiaeque inutiles, satis sibi occupationis esse putant, si quotidie Missarum Sacra faciant, in quo idcirco assiduos et diligenter se praestant, ut quotidianam eleemosynae stipem non amittant», es decir, los que el vulgo llamó «curas de misa y olla»⁵⁸. Con todo, las obligaciones que Benedicto XIV señala al clérigo incardinado son ayudar en las funciones sagradas, enseñar el catecismo, llevar la Eucaristía a los enfermos y asistir a las «collationes» de moral y liturgia.

De todo ello se deduce que la incardinación —vínculo de servicio conservado por razones disciplinares— aparece como una institución «residual» de la primitiva *intitulatio*, que por razones circunstanciales es mantenida por la legislación y justificada por la doctrina. Y al mismo tiempo nos muestra suficientemente que el sentido disciplinar de la incardinación permanece en primer plano en las disposiciones tridentinas, cuya preocupación fundamental, al reforzar la incardinación, fue terminar con los clérigos vagos.

Esta misma finalidad aparece constantemente en la legislación postridentina, que fue la principal fuente de inspiración de los autores de la codificación de 1917. Tanto las disposiciones pontificias⁵⁹ como las disposiciones y respuestas de la Curia Romana⁶⁰ que regulan la incardinación y la excardinación, se orientan siempre a reprimir la existencia de clérigos vagos.

III. LA INCARDINACIÓN EN LA PERSPECTIVA CODICIAL

1. La incardinación como vínculo de sujeción

La evolución histórica, cuyas líneas fundamentales acabamos de insinuar brevemente, explican por qué la incardinación aparece en el CIC con un claro matiz disciplinar⁶¹, sin que ello sea óbice para que conserve un cierto residuo de contenido ministerial.

58. Cfr. BENEDICTO XIV, *De Synodo Dioecessana* (In Typographia Bassanensi 1767), I, lib. XI, c. 2, nn. 8 y 13.

59. Principalmente la const. *Speculatores* de Inocencio XII (FONTES, n. 258), la const. *Apostolici ministerii* de Inocencio XIII (FONTES, n. 280) y la const. *In supremo* de Benedicto XIII (FONTES, n. 283).

60. SCC: dec. *A primis* (FONTES, n. 4307) y causa *Bismarckien. et aliarum* (FONTES, n. 4364). SC de PF: instr. *Ad Episcopos Stat. Foeder. Americae* de 25-feb.-1896 (FONTES, n. 4933).

61. Cfr. J. HERRANZ, ob. cit., pág. 27. Para una exposición clara y sistemática de la incardinación en el CIC y legislación posterior, vide A. BERNÁRDEZ, voz *Incardinación*, en «Nueva Enciclopedia Jurídica», XII (Barcelona 1965), 126 ss.

Las mismas palabras finales del canon 111,§1 –«ita ut clerici vagi nullatenus admittantur»– nos ponen de relieve que el principal intento del legislador al regular la incardinación es evitar que existan clérigos vagos. Y que más que una institución ordenada a regular el servicio de los ministros sagrados, es una institución que se dirige a regular la dependencia de dichos ministros con respecto a los obispos.

Por eso la doctrina interpreta en general la incardinación como un vínculo de sujeción al Ordinario, análogo al domicilio pero con un carácter de mayor estabilidad y fortaleza: «Incardinatio –dice por ejemplo Coronata– est actus legitimus quo clericus alicui dioecesi adscribitur eiusque Ordinario subiicitur. Cum homo fit christianus, fit persona in Ecclesia eique generali lege subiicitur; deinde domicilio aut quasidomicilio proprie dicto determinato territorio eiusque Superiori subiicitur; si tandem religionem aut sacram hierarchiam ingrediatur, specialem adhuc contrahit erga novos Superiores subiectionem, cui sponte sua, nisi servatis de iure servandis, subtrahi non potest. Haec nova subiectio incardinatione aut professione religiosa seu adscriptione in religionem nititur, novo specialique domicilio aequiparatur»⁶². Este vínculo de sujeción es el fundamento de la obediencia canónica: «*Canonica adscriptio* clerici –leemos en Wernz-Vidal– est eius iuridica adnumeratio inter clerum determinatae ecclesiae seu dioecesis, vi cuius speciali et permanenti subiectionis vinculo subest Episcopo illius dioecesis, in ordine ad obligationes sui status et ad sacra ministeria in subditos illius Episcopi exercenda»⁶³.

De ahí que no falten autores que coloquen la razón de existencia de la incardinación en el carácter de sociedad jerárquica propio de la Iglesia: «L'Église en effet est une société hiérarchisée, dans laquelle la présence de clercs indépendants ou *vagi* n'est pas admise»⁶⁴. La mayoría, sin embargo, fundan la necesidad de la incardinación en la razón disciplinar, tantas veces señalada: «Porro, cum turpe sit clerico otiari et periculosum ex incertis eleemosynis vivere, iam ab initiis Ecclesiae sancitum est ne ordinarentur nisi qui, tamquam utiles ministri, certo titulo vel ecclesiae ascriberentur, cuius redivitibus, si casus ferret, sustentarentur»⁶⁵.

De todas formas, algunos canonistas han dado un contenido más pastoral a la incardinación; así, por ejemplo, Blat escribe: «Inscriptionis sensus est: de cooptatione clericorum inter eos qui destinantur ad laborem sacri ministerii stabiliter peragendum in aliqua dioecesi»⁶⁶. Posición ésta que, con ser doctrinalmente más coherente con lo que debe ser la incardinación, sin embargo está menos apoyada en el espíritu del CIC.

62. A. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, I, 4ª ed. (Taurini 1950), pág. 199 s.

63. F. X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonikum*, II, 3ª ed. a PH. AGUIRRE (Romae 1943), pág. 81. «Incardinación es el acto legítimo del Superior por el cual un clérigo es incorporado perpetua y absolutamente a una diócesis, quedando sometido *especialmente* a su Ordinario». M. CABREROS DE ANTA, en *Código de Derecho Canónico*, BAC, comen. al c. 111.

64. R. NAZ, voz *Incardination*, DDC, V, 1293.

65. A. VERMEERSCH-I. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, I, 7ª ed. (Mechliniae-Romae 1949), pág. 216.

66. A. BLAT, *Commentarium textus CIC*, lib. II, 2ª ed. (Romae 1921), pág. 61. Cfr. H. JONE, *Commentarium in CIC*, I (Paderborn 1950), pág. 127.

Son, en efecto, bastantes los datos que muestran que la incardinación, dentro del CIC, apenas si tiene por sí misma contenido de servicio.

Así, por ejemplo, a tenor del c. 111 § 2 la incardinación se produce con la *prima tonsura*, momento en el cual todavía no hay destinación a un servicio; lo que existe es, en todo caso, una esperanza de servicio futuro, cuando el tonsurado sea promovido a órdenes superiores.

Es cierto que el mismo c. 111 § 2 y el c. 117 hablan de servicio o de utilidad o necesidad para la diócesis; pero, tanto en uno como en otro caso, el servicio es más una causa legítimante y requisito previo de licitud de la ordenación (cfr c. 969 § 1), o de la incardinación derivada, que una verdadera atribución de ministerio. En efecto, en el c. 111 § 2 el servicio está claramente referido a la *promoción* y por tanto a algo previo a la incardinación. Por su parte, el c. 117 1º y 3º, se limita a recoger la antiquísima norma de que todo traslado de una diócesis a otra debe hacerse (causa legítimante y requisito de licitud) por la *necessitas* o la *utilitas Ecclesiae*.

Para ver esto con más claridad basta preguntarse a qué servicio quedaría obligado un ministro sagrado por la sola incardinación, sin título de ordenación. La respuesta no puede ser más simple y en ella convienen todos los autores. Salvo las genéricas obligaciones de visitar a los enfermos y enseñar el catecismo –deberes que de hecho son teóricos, si no hay a la vez la concesión de un oficio o la agregación a alguna estructura pastoral concreta, sobrepasando así la hipótesis contemplada– que algún autor señala, más por tradición doctrinal que por prescripciones del Derecho vigente, el único deber de servicio que el clérigo tiene –por la sola incardinación– se resume en el deber de obediencia del c. 128, que concreta en orden al ministerio la prescripción más general del c. 127. Únicamente en virtud del c. 128 el clérigo simplemente incardinado –sin título de ordenación– podría ser obligado a desempeñar un ministerio, y para ello haría falta la *necessitas Ecclesiae*, sin que bastase la simple utilidad, aunque fuese grande. Este es el contenido de servicio que puede asignarse a la incardinación a tenor del CIC.

Entonces, podemos preguntarnos ¿qué función cumple la incardinación fuera de los casos de necesidad? No hay más que una respuesta: «ut clerici vagi nullatenus admittantur». Por eso no es de extrañar que, comentando el c. 111 § 1, se haya podido escribir que «normalmente se procede a las ordenaciones absolutas y sin oficio, esperando después concretar la actividad sacerdotal de cada clérigo con el respectivo destino. Para que el clérigo no quede en la condición de vago, dispone la ley canónica que, mientras no tenga lugar aquella última circunstancia, todos los clérigos pertenezcan ya a una diócesis determinada, a la que se agregan o incardinan de forma inexorable, en el momento de recibir la primera tonsura»⁶⁷. Es una concepción de la incardinación con total ausencia de

67. A. ALONSO LOBO, en *Comentarios al Código de Derecho Canónico* de varios autores, BAC, I (Madrid 1963), págs. 396 s.

contenido de servicio, que, sin embargo, no deja de tener su fundamento en el CIC. Fue el Código de 1917 el primer texto legal que situó la incardinación en la diócesis, contrariamente a la disciplina anterior, que, según se ha visto, preveía la *adscriptio* en una iglesia o lugar sagrado determinados. Con ello el escaso contenido de servicio concreto que aún mantenía la incardinación, se perdió –sin pervivir más que en la memoria de algunos canonistas– por inviable para pasar a ser contenido de la obligación de obediencia del c. 128, única fórmula, por lo demás, capaz de seguir dando a la *adscriptio* un resto –casi una sombra– de su antiguo contenido de servicio.

2. Otros principios

La regulación codicial de la incardinación obedece también, como ya indicábamos al comienzo, a otros principios que vamos simplemente a apuntar.

En primer lugar, la incardinación, en el caso del clero diocesano, solamente puede realizarse según el CIC en las circunscripciones territoriales.

Como es sabido, cuando al extenderse el cristianismo fue necesario señalar unos límites que marcasen el campo de competencia pastoral de los obispos y, dentro de la Iglesia particular, el de los presbíteros, se acudió a sistemas inspirados en la organización territorial del Imperio romano. Sin embargo, en la primitiva Iglesia existía la idea muy viva de que la Iglesia local era una comunidad, pese a que el *locus* actuaba como el determinante de su caracterización. El territorio no pasaba de ser una simple *localización*, el lugar donde *estaba* la Iglesia, pero no era la misma Iglesia local; de ahí las expresiones: los fieles que están en Roma⁶⁸, la Iglesia de Dios que está en Corinto⁶⁹, los santos y fieles en Cristo Jesús que están en Efeso⁷⁰, los santos de Colosas⁷¹, etc.

Con el correr de los tiempos, se produciría una inversión de conceptos a la que no sería ajena la influencia del feudalismo. La diócesis y la parroquia vendrían a ser entendidas como territorios, cuyo centro es el templo y a los que se asigna unos ministros sagrados y un pueblo. Así, por ejemplo, el Card. Hostiense define la parroquia como: «Locus in quo degit populus alicui ecclesiae deputatus certis finibus limitatus»⁷².

Y siglos después la obra de Schmalzgrueber reflejará la misma mentalidad, aunque entienda por parroquia principalmente el templo parroquial: «Certa alicujus dioecesis ecclesia, quae populum certis limitibus distinctum habet, et pre-

68. Rom 1, 7.

69. 1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1.

70. Eph 1, 1.

71. Col 1, 2.

72. HENRICUS A SEGUSIO, *Summa aurea* (Lyon 1537), lib. III, *De parochiis*, fol. 169 v.

sbyterium, sive rectorem... minus frequenter sumitur pro ipso territorio, sive districtum»⁷³.

El criterio territorial que inspira el CIC y la doctrina es de sobras conocido. Valgan, como una muestra entre las abundantísimas que podrían traerse a colación, estas palabras de Wernz-Vidal: «*Divisio fundamentalis est in territoria, cui praesit Praelatus cum iurisdictione episcopali. Huiusmodi territoria vocantur dioeceses, abbatiae vel praelaturae nullius... Dioecesis nostra aetate in Ecclesia Occidentali intelligitur territorium Episcopo subiectum*»⁷⁴. O el canon 216 § 1: «Territorium cuiuslibet dioecesis dividatur in distinctas partes territoriales; unicuique autem parti sua peculiaris ecclesia cum populo determinato est assignanda, suusque peculiaris rector, tamquam proprius eiusdem pastor, est praeficiendus pro necessaria animarum cura».

A esto hay que agregar que las influencias de la idea feudal del poder, llevaron a colocar en primer plano las relaciones jerárquicas, entendidas como el *vinculum subiectionis* (relación señor-súbdito) entre la Jerarquía y los fieles. No puede, pues, extrañar que la doctrina haya explicado la incardinación como un vínculo especial de sujeción, que constituye al ministro sagrado en «súbdito» del obispo de una manera peculiar, con residuos claros de la idea del poder como *dominium*. En este sentido, escriben Wernz-Vidal las palabras que a continuación transcribimos: «Inde necessitas, ut unusquisque Episcopus *suum* habeat proprium clerum, suos proprios sacros ministros, de quibus solus libere disponere possit et de quorum vita et actione speciali modo rationem reddere debeat, eos *sibi* formet et ad sacra ministeria in *sua* dioecesi exercenda *sibi* praeparet ad normam sacrorum canonum. Illa conditio *cleri proprii* debet per legem ecclesiasticam determinari, quod hoc titulo ("De clericorum adscriptione alicui dioecesi") praestatur»⁷⁵.

Como si las solas palabras no bastasen para poner de relieve esta cerrada idea del clero «propio» del obispo, los autores citados añaden todavía ese insistente subrayado de los términos «suyo» y «propio», al parecer para que no quede ninguna duda del *dominium* del obispo y de la sujeción de los presbíteros y demás ministros sagrados a ellos. Lo que consiguientemente está en relación con otra idea: los ministros sagrados se promueven prácticamente para el servicio de una diócesis determinada. Así los mencionados autores escriben poco después del pasaje que acabamos de citar: «Iuridica vero ratio generalis praescripti (del c. 111 § 1) illa est, quod clerici non nisi ob necessitatem vel utilitatem servitii ecclesiastici instituendi sunt, quemadmodum antiquissima fert traditio ecclesiastica; quae necessitas ex natura rei debet considerari respectu illius Superioris, a quo fit promotio, ideoque respectu ecclesiae seu dioecesis cui ille pra-

73. F. SCHMALZGRUEBER, *Ius canonicum universum* (Romae 1844), t. III, pars III, tit. 29, §1, n. 2.

74. WERNZ-VIDAL, ob. cit., págs. 458 y 716 nota 8.

75. Ob. cit., pág. 80.

eest, cum qua dioecesi vinculum contrahat servitii praestandi, quod pro libitu deserere non possit»⁷⁶.

Al escribir Wernz-Vidal que la necesidad de servicio que lleve a promover al orden sagrado a un fiel debe considerarse en relación con el Superior que promueve, y esto *ex natura rei*, nos ponen sobre la pista de otro aspecto de este complejo tema: la pérdida de la visión universalista de la misión episcopal y su consiguiente encerramiento en los límites de la atención pastoral a la propia diócesis. Si el obispo no tiene más misión que preocuparse de su diócesis, entonces aparece con claridad que, *ex natura rei*, la única utilidad o necesidad que debe tener en cuenta al ordenar a nuevos ministros sagrados es la de su Iglesia particular: «Cum clerici constituent statum segregatum a communi coetu fidelium ut divinis ministerii mancipentur, illa assumptio et mancipatio, quae fit per ordinationem Episcopi, vinculum speciale debet inducere inter clericos et *determinatos* Episcopos; qui cum habeant suam auctoritatem restrictam et ambitu territorii et numero subditorum, non possunt sibi assumere sacros ministros nisi in ordine ad divina ministeria in *propria* dioecesi et in *suos subditos* exercenda»⁷⁷.

En este mismo orden de ideas, el presbítero se ordena y recibe misión dentro de los límites para los que fue ordenado, que son los que marcan la incardinación –en conexión con la obediencia, c. 128– y sobre todo el título de ordenación. Idea ésta inequívocamente recogida en el c. 969 § 1, aunque ligeramente paliada en el § 2 que contiene una excepción, que como tal aparece.

Cuáles han sido las consecuencias de esta mentalidad –en especial la mala distribución del clero– son de sobras conocidas.

Por último nos interesa poner de relieve que también el sistema benefical –sobre todo la mentalidad que trajo como consecuencia– contribuyó a catalizar y a hacer permanente esta situación de varias maneras, pero sobre todo a través de poner en primer plano durante varios siglos la relación ordenación-sustentación (en perjuicio de la relación ordenación-servicio), polarizando en unos estrechos límites (levantar las cargas del beneficio) la misión sacerdotal.

Dentro de este contexto de organización es fácil comprender por qué las diócesis, prelaturas o parroquias personales se contemplan como formas anómalas dentro de la organización eclesial. Por un lado, las estructuras personales aparecen en este contexto como carentes del elemento esencial más característico de las circunscripciones eclesiales, que es el territorio. Y por otra parte, siendo el territorio el ámbito de competencia propio y natural del obispo, dichas estructuras personales se ven, siempre dentro de esta mentalidad, como una limitación de ese ámbito y por tanto de la jurisdicción del obispo. De ahí que el CIC no mencione más que las parroquias personales, estableciendo una fuerte

76. WERNZ-VIDAL, ob. cit., págs. 81 s.

77. WERNZ-VIDAL, ob. cit., pág. 80.

restricción para crearlas (c. 216). Ni las diócesis ni las prelaturas personales tienen cabida en el cuerpo legal de 1917.

Era preciso, para admitirlas plenamente, llegar a establecer unas nuevas bases doctrinales. Y esta ha sido una de las grandes aportaciones del Concilio Vaticano II en el tema que nos ocupa.

El conjunto de hechos a los que acabamos de aludir explica perfectamente el carácter perpetuo de la incardinación, su vinculación a las circunscripciones territoriales (en el sistema del CIC no se admite la incardinación en estructuras pastorales personales), su rigidez que dificultaba el paso de una diócesis a otra, etc.

IV. LA INCARDINACIÓN EN LA PERSPECTIVA CONCILIAR

1. *Las disposiciones del n. 10 del decr. «Presbyterorum ordinis» y sus antecedentes*

La reforma de la incardinación era exigida por tres factores diversos, dos de orden pastoral y un tercero relacionado con el interés personal de los presbíteros: 1º Una distribución geográfica del clero más adecuada. 2º La posibilidad de realizar apostolados especializados mediante la inserción en estructuras pastorales peculiares, distintas de las territoriales. 3º La posibilidad de cambiar de diócesis, cuando razones personales del ministro sagrado –de salud, familiares, e incluso de incompatibilidad con el propio obispo– así lo aconsejasen.

Este tercer aspecto está indirectamente recogido en el c. 116 al poder considerarse como justa causa de la excardinación, pese a lo cual puede decirse que este derecho del ministro sagrado –pues de derecho personal se trata– no encuentra en el CIC un verdadero reconocimiento. Por su parte, ni el Concilio ni el motu proprio *Ecclesiae Sanctae* se han hecho eco de él, aunque la situación del ministro al respecto mejore, al facilitarse el cambio de diócesis. Sólo cabe esperar que la futura legislación proteja ese derecho, junto a los demás que corresponden al presbítero.

En cambio, las otras finalidades apuntadas han sido plenamente acogidas en el n. 10 del decr. *Presbyterorum ordinis*: «Ubi vero ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiariora opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt».

El citado decreto recoge, con importantes novedades, las tendencias que se plasmaron en los originarios esquemas, elaborados en la fase preparatoria del Concilio: *Schema decreti de cura animarum*⁷⁸ y *Schema decreti de clericis*⁷⁹.

78. SCHEMATA CONSTITUTIONUM ET DECRETORUM EX QUIBUS ARGUMENTA IN CONCILIO DISCEPTANDA SELIGENTUR, Series III (Typis Polyglottis Vaticanis 1962), caps. II, III, IV, V, págs. 162 ss.

79. SCHEMATA, Series IV (Typis Polyglottis Vaticanis 1963), págs. 34 ss.

El primero de estos esquemas no introducía notables novedades de orden jurídico por lo que respecta a la cura pastoral de diversos grupos sociales –que precisan de una organización pastoral peculiar– como emigrantes, gentes del mar, aeronavegantes o nómadas, aunque, haciéndose eco de diversas peticiones, preveía la creación de parroquias personales o mixtas, una mayor movilidad de los presbíteros, la existencia de diversas instituciones (Comisiones Episcopales, Secretariados, obras peculiares como el Apostolado del Mar, etc.), la concesión de ciertas facultades (v. gr. asistir al matrimonio) a los capellanes dedicados a estos grupos, etc.

Por su parte, el capítulo II del segundo de los esquemas citados ofrecía ya en germen una mayor novedad, por lo que sirvió de base remota al n° 10 del PO. En la introducción a este capítulo se recogía primeramente la necesidad de atender a las regiones carentes de un número adecuado de sacerdotes: «Christifideles in quibusdam orbis terrarum regionibus, ob parvum sacerdotum numerum in periculo versantur deficiendi a morum honestate et a fide catholica, quia praedicatione verbi Dei et sacramentorum administratione carent»⁸⁰. Después de aludir al deber de caridad de todos los fieles con relación a las necesidades de todo el Cuerpo de Cristo, se hacía notar la obligación del clero y de los obispos de sentirse, con el Papa, urgidos por el gravísimo deber de dilatar el Evangelio. Y terminaba su introducción con estas significativas palabras: «Ab antiquitus quidem sollemne semper fuit ut qui ad sacros ordines promoverentur, determinatae ecclesiae stabiliter addicti seu incardinati essent; ad fidem tamen ad alias semper gentes propagandam clerici seu sacerdotes mitti consueverunt, sicut et monachi ac fratres mendicantes alique religiosi quamplurimi»⁸¹.

Se trataba, como puede verse, de un primer intento de justificar las nuevas normas sobre la distribución de los presbíteros, y especialmente la nueva mentalidad que se ha querido introducir, y de hecho se ha ido introduciendo, en el planteamiento del problema. Sin embargo, las razones dadas eran todavía insuficientes al estar fundadas en una situación histórica de la Iglesia antigua que antes del Concilio se entendía superada⁸², y en un deber de caridad que tal como aparece enunciado no implicaba un sustancial cambio de perspectivas y en consecuencia no establecía las bases para una nueva forma de considerar la misión del obispo y la de los presbíteros, que es el punto clave de la cuestión.

80. SCHEMATA, Ser. IV, pág. 34.

81. La alusión a los religiosos se explica por las directrices que luego se dan en el esquema a los Superiores mayores de las Religiones clericales.

82. En efecto, mientras la antigua Iglesia se encontraba en una fase de establecimiento, y por tanto la movilidad del clero era conveniente y necesaria, se entendía que ahora, por el contrario, la Iglesia, salvo en los países de misión, había superado esta fase y era ya una Iglesia *en acto*, establecida, y por tanto con una organización estable. Es éste un aspecto de la mentalidad preconiliar que tiende a olvidarse, pese a que explica no pocos aspectos del problema de la distribución del clero. Entre otros, el que cada diócesis se preocupase exclusivamente de sus necesidades, salvo la colaboración con las misiones. Sin perder de vista, claro está, otros factores ya indicados en páginas anteriores.

Es cierto que el número 14 de este esquema aludía a la solicitud por todas las Iglesias que es propia de los obispos. Pero no estaba enunciada como fundamento, sino como un consejo que abría la serie de exhortaciones y normas prácticas contenidas en el esquema: «Quare Patres huius Sacrosancti Concilii statuere decreverunt: 14. Episcopi, qua Apostolorum successores, recolant sibi omnium ecclesiarum sollicitudinem cordi esse debere. Curent proinde auxilio iuvare illas dioeceses, in quibus, ob parvum sacerdotum numerum, integritas fidei et praxis vitae christianae in discrimen vertuntur»⁸³.

Las normas prácticas del esquema *De clericis*, dejando aparte algunas de menor monta, pueden reducirse a tres. La primera de ellas era la creación de un Consejo Central para favorecer las vocaciones sacerdotales y la mejor distribución del clero (n. 16). Las otras dos, recogidas en los números 17 y 22⁸⁴ se referían respectivamente a la creación de «Misiones nacionales» y a un proyecto de nueva regulación de la incardinación derivada.

Como puede verse, la posibilidad de creación de estructuras pastorales especializadas quedaba reducida a una admisión con carácter general de la solución adoptada en Francia mediante la erección de la «Mission de France» en prelatura. El esquema no hacía otra cosa que transformar en norma general los puntos más esenciales de los estatutos particulares de dicha «Misión»⁸⁵, si bien introduciendo la posibilidad de que se constituyesen como prelaturas personales: «cum aut sine territorio». Con ello solamente se contemplaba una forma muy concreta de estas estructuras pastorales; era una solución de cortos vuelos.

En cuanto al n. 22, contenía las disposiciones que han recogido con algunas modificaciones los apartados 2 y 5 del n. 3 del m.p. *Ecclesiae Sanctae*.

Estos dos esquemas sirvieron de base e inspiración para la elaboración del esquema *De clericis* de abril de 1963, que puede considerarse como la primera redacción del decr. *Presbyterorum ordinis*, aunque sufriese, en las sucesivas fases por las que pasó, cambios de gran importancia, tanto en extensión como en contenido y orientación.

En este esquema de 1963 se añadía al final una *Exhortatio de distributione cleri*. Esta exhortación aludía ya a la dimensión universal del sacerdocio, si bien bajo la fórmula de considerar a los presbíteros como colaboradores en la misión universal de los obispos: «Sacerdotes, qui Christi Domini sacerdotium et apostolatium miro ipsius delectu ac concessu participant, et cooperatores sunt Episcoporum eorumque muneris universalis socii, recolant omnium ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere. Itaque sacerdotes illarum dioecesium quae maiori

83. Pág. 34.

84. Págs. 35 y 36.

85. Sobre la Misión de Francia y sus estatutos, vide J. FAUPIN, *La Mission de France* (Tournai 1960).

vocationum copia ditantur libenter se paratos praebeant, permittente et exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in aliis dioecibus, regionibus vel operibus, penuria laborantibus vocationum, exercendum, si id opus fuerit». Terminaba la exhortación con un mandato a la Comisión de Reforma del CIC: «Pariter optat Sacrosancta Synodus ut Commissio ad Codicem Iuris Canonici recognoscendum ita normas de incardinatione et excardinatione reficiat, ut, firmo semper manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus adiunctis atque necessitatibus aptius ipsae normae respondeant, itemque commendat ut praefata Commissio formulas iuridicas sanciat –exemplo usa recentium inceptorum (8)– quae distributionem cleri saecularis atque specialia quaedam opera pastoralia faciliora reddant».

La nota 8 tiene interés porque gracias a ella el esquema recogía algunas ideas que, procedentes de los primitivos esquemas, pasaron luego al texto definitivo: «(8) Exempli gratia seminaria nationalia vel internationalia, quorum alumni instruuntur ut dioeceses adeant cleri penuria laborantes; Praelaturae cum vel sine territorio a Sancta Sede constitutae, quarum sacerdotes, specifi- cam praeparationem consecuti, totis viribus se dent ad animarum bonum promovendum earum dioecesium in qualibet orbis regione, ubi sacerdotes desiderantur specialibus qualitatibus ornati, qui peculiare apostolatus sociales, vel intellectuales vel etiam penetrationis in diversos societatis ordinis exsequi valeant»⁸⁶.

El interés de esa nota no pasó inadvertido a los Padres conciliares, de suerte que «iuxta desideria plurimorum Patrum» la Comisión redactora la incluyó en el texto⁸⁷.

En abril de 1964 se entregó al Concilio una nueva redacción, bastante abreviada, del esquema, ahora bajo el título *De sacerdotibus*. El n° 6 decía así: «(Cleri distributio apte fovenda). Normae de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, firmo manente prevetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus adiunctis et necessitatibus aptius respondeant, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum cleri dioecesiani distributio, sed etiam peculiariora quaedam opera pastoralia, quae in aliqua regione, vel natione, aut in quacumque terrarum orbis parte, etiam pro quibusdam coetibus socialibus perficienda sunt; ad hoc ergo constituentur Seminaria internationalia, dioeceses et praelaturae personales et alia huiusmodi, salvis semper iuribus Ordinariorum locorum»⁸⁸.

Con ello «pariter media instituuntur ad corpora mobilia sacerdotum saecularium constituenda, quae, salvis semper iuribus Ordinariorum loci, incumbere possint in perficiendis specialibus operibus apostolatus (uti sunt e. g. apostola-

86. *Schema decreti de clericis* (Typis Polyglottis Vaticanis 1963), págs. 24 ss.

87. *Schema propositionum de sacerdotibus* (Typis Polyglottis Vaticanis, 27 de abril de 1964), pág. 45.

88. *Schema... de sacerdotibus*, cit., págs. 6 s.

tus inter intellectuales, vel inter opifices), ubicumque eorum labor fuerit necessarius»⁸⁹.

De esta forma se introducía una importante novedad, ya insinuada en la referida nota 8 del anterior esquema: la ruptura de la exclusividad del criterio territorial en la organización de la Iglesia. En efecto, en los primitivos esquemas se aludía a apostolados especializados, pero en función del criterio territorial, pues se trataba entonces de grupos sociales –emigrantes, nómadas, gentes del mar, aeronavegantes– caracterizados por su especial situación en relación con el territorio. El esquema de abril de 1964, en cambio, introducía un criterio personal, al prever la existencia de estructuras pastorales en función de la especialización que requiere el ministerio sacerdotal al dirigirse a grupos sociales –intelectuales, obreros, etc.–.

Sin embargo, aún no se llegaba a establecer la posibilidad de que los presbíteros pudiesen incardinarse en tales estructuras.

Con fecha del 2 de octubre de 1964 se presentó en el aula conciliar una nueva redacción del esquema, que volvía a presentarse con un nuevo título; esta vez se llamaba *De vita et ministerio sacerdotali*.

Dos novedades son dignas de notarse. Por una parte, se introducía un nuevo número, el 7, en el que se fundamentaban las prescripciones sobre la distribución del clero en la *sacerdotum sollicitudo omnium ecclesiarum*. Era una nueva redacción, sin excesivos cambios, de la ya citada exhortación final incluida en el esquema *De clericis* de abril de 1963⁹⁰.

Por otro lado, el n. 8 –n. 6 del anterior esquema– presentaba algunas novedades de redacción, pero sobre todo introducía la posibilidad de que los sacerdotes se agregasen –aunque aún no se aludía a la posibilidad de incardinarse– a las estructuras pastorales especializadas que antes hemos mencionado.

Un nuevo texto –otra vez con un parcial cambio de denominación⁹¹– fue presentado el 12 de noviembre del mismo año. Los nn. 7 y 8 del esquema inmediatamente anterior se refundían en el n. 10 de este nuevo texto. El fundamento de las normas de distribución del clero se seguía refiriendo al carácter de cooperadores de los obispos propio de los presbíteros: «Presbyteri qui cum et sub Episcopis sunt Apostolorum in sacerdotio successores et Ordinis episcopalis missionem in omnes gentes suo gradu participant, recolant omnium ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere»⁹². Sin embargo, el n. 7 de este esquema ya afirmaba la misión universal que el orden confiere a los presbíteros con palabras

89. De la *Relatio*, en *Schema... de sacerdotibus*, cit., pág. 13; cfr. págs. 43 y 45.

90. *Relatio super schema emendatum propositionum de sacerdotibus quod nunc inscribitur de vita et ministerio sacerdotali* (Typis Polyglottis Vaticanis 1964), pág. 11.

91. Su denominación era: *De ministerio et vita presbyterorum*.

92. *Schema decreti de ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus et relationes* (Typis Polyglottis Vaticanis 1964), pág. 19.

que luego serían trasladadas al número correspondiente sobre la distribución del clero. Por otra parte, se introducía la posibilidad de que los presbíteros pudiesen incardinarse en las estructuras pastorales especializadas creadas para determinados grupos sociales.

Con fecha de 28 de mayo de 1965 se presentó una nueva redacción, cuyo n. 9 era ya sustancialmente el texto definitivo⁹³. Transformado en el n. 10 del esquema de octubre del mismo año, con algunos retoques⁹⁴, pasó al último y definitivo esquema⁹⁵, que fue aprobado.

Siguiendo la génesis del n° 10 del PO se comprende con facilidad su contenido. La principal preocupación del Concilio en este punto ha sido atender a dos evidentes necesidades de la Iglesia en el momento presente. En primer lugar conseguir una más apta distribución geográfica de los presbíteros. Esta fue, sin duda, la preocupación inicial de muchos Padres; pero pronto se vio que ceñirse a este aspecto de la cuestión era resolver los problemas pastorales de manera muy parcial. De ahí que no faltaron quienes, con una visión muy actual del momento presente, se esforzaron por buscar una solución a la necesidad de una acción pastoral especializada, que pasó a ser motivo principal de la atención del Concilio, por lo que a nuestro tema se refiere. Por eso el texto conciliar comentado, ha abierto la posibilidad de crear diócesis peculiares, prelaturas personales y otras providencias por el estilo, a las que pueden agregarse o incardinarse los presbíteros.

Y a facilitar la obtención de ambas finalidades se dirige la prescripción de que se revisen las normas sobre la incardinación y la excardinación de acuerdo con las necesidades pastorales.

Para llegar a este resultado ha sido preciso un cambio de mentalidad y una visión nueva del problema y de sus fundamentos, que ha tenido una notable repercusión en la incardinación.

2. *La incardinación como concreción de servicio*

En toda la redacción del n° 10 del PO late la idea de que la incardinación ha de entenderse como el acto jurídico por el cual el ministro sagrado se incorpora a la Iglesia particular, o a una estructura pastoral, como tal ministro, es decir, para realizar su ministerio. Se trata por tanto de un vínculo de servicio.

93. *Schema decreti de ministerio et vita presbyterorum. Textus recognitus et relationes* (Typis Polyglottis Vaticanis 1965), págs. 27 s.

94. *Schema decreti de ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus et relationes* (Typis Polyglottis Vaticanis 1965), págs. 26 s.

95. *Schema decreti de presbyterorum ministerio et vita. Textus recognitus et modi* (Typis Polyglottis Vaticanis 1965), pág 35.

En efecto, lo que se busca con la distribución geográfica de los presbíteros o con la creación de estructuras pastorales personales no es otra cosa que la mejor organización de la atención pastoral de los fieles; por tanto, el acto de agregación o de incardinación ha de entenderse como una incorporación para servir. Si así no fuese, lo que se hubiese reformado hubiese sido el título de ordenación, no la incardinación.

Si no bastase este dato, sería suficiente acudir al n° 28 del decr. *Christus Dominus*, donde se contempla con claridad meridiana la incardinación como un vínculo de servicio, al afirmarse que los presbíteros «... Ecclesiae particulari incardinati vel addicti, eiusdem servitio plene sese devoveant ad unam dominici gregis portionem pascendam».

Tanto por el tenor literal como por el contexto de este pasaje, puede verse que la incardinación se entiende como la plena dedicación al servicio de una diócesis. La incardinación es, pues, un acto de incorporación, y su contenido primario un deber de servicio.

Con razón escribe Herranz⁹⁶ que el concepto de incardinación que ha delimitado el Concilio, «entraña una concepción primordialmente pastoral: su primera razón de ser es, en efecto, la destinación de clérigo al servicio pastoral de una comunidad eclesial, de una porción del Pueblo de Dios, que *tiene necesidad de su ministerio*. Este principio –que se corresponde más fielmente con el primitivo concepto de la *adscriptio*– salva perfectamente la finalidad disciplinar de la incardinación, puesto que evita la existencia de clérigos acéfalos, pero considera esa finalidad de manera derivada y secundaria».

Como en otras tantas cuestiones, el Concilio ha vuelto a las fuentes, a la concepción primitiva, si bien, claro está, no en sus determinaciones concretas, sino en el sentido de la institución.

Comparando la primitiva disciplina con la introducida por el Concilio fácilmente se observa una coincidencia en ciertos aspectos, a la vez que una acusada diferencia en otros. En efecto, por una parte el Concilio vuelve a considerar la incardinación como una institución eminentemente pastoral, como una concreción del servicio ministerial. Pero, por otra, rompe definitivamente toda posibilidad de que pueda sostenerse que la ordenación sagrada se realiza con una misión concreta y particular (cfr. PO n° 10), tanto si esa concreción se hace derivar de la *intentio* presente en la imposición de manos –la primitiva disciplina– como de una institución aneja –el *titulus ordinationis* por ejemplo– a la sagrada ordenación. Difícilmente puede hablarse hoy de un *connubium* entre el ministro sagrado y el oficio.

No quiere decir esto, ni mucho menos, que se vuelva a las ordenaciones absolutas, ni por tanto que la misión otorgada al presbítero por el sacramento del

96. J. HERRANZ, ob. cit., pág. 27.

orden sea universal, en el sentido de que el ámbito concreto de ejercicio de su ministerio sea toda la Iglesia, o –por decirlo gráficamente y con lenguaje del CIC– que su título de ordenación sea la Iglesia Universal, sin posibilidad de concreción a una porción del Pueblo de Dios⁹⁷. Una misión universal de este tipo sólo la tiene el Colegio Episcopal y aún de distinta manera según se trate del Papa o de los demás obispos.

Sencillamente la ordenación no concreta el servicio ministerial de los presbíteros, sino que, como dice el n. 10 del PO, los *dispone* –«praeparat»– para una misión universal que se *dirige* a todos los pueblos y a todos los tiempos y *no se coarcta* por límites de sangre, de nación o de edad. En otras palabras, por ser universal el llamamiento a la salvación, de cuya economía son servidores los presbíteros, el orden les da una *disponibilidad* universal, lo que quiere decir que deben estar dispuestos a ejercer su ministerio con cualesquiera personas, en cualquier país, etc. Y si de la disposición subjetiva pasamos a la objetiva, quiere decir el Concilio que el ministerio sacerdotal recibido por la imposición de manos no lleva ningún ele-

97. Nunca en la Iglesia se ha sostenido que los presbíteros tuviesen tal misión determinada universalmente, ni puede admitirse que los presbíteros se ordenen a «título de la Iglesia Universal», como alguien propuso en el Concilio, entre otras cosas porque los presbíteros son cooperadores de los obispos, y por tanto lo normal es que estén incorporados a las Iglesias particulares o a las estructuras pastorales que aquéllos presiden.

A este respecto, parece oportuno recordar que las ordenaciones absolutas tal como se dieron históricamente –único fenómeno que, visto superficialmente, podría parecerse– es todo lo contrario a esas pretendidas ordenaciones a título de la Iglesia Universal. Porque cuando se ordenaba a alguien absolutamente, ni por la intención del ordenante, ni menos por prescripciones legales (que no existieron salvo para prohibirlas) ni por alguna corriente doctrinal –que tampoco existió nunca–, se entendía que el ministro quedaba obligado al servicio de la Iglesia Universal; lo que se entendía era que no quedaba obligado al servicio ministerial. Lo cual es obvio, porque si el ordenado no quedaba sujeto a ninguno de los obispos –por eso se les denominó acéfalos ya en épocas antiguas, como lo atestigua el texto de S. Isidoro antes transcrito– ¿a qué servicio quedaba obligado? La práctica evidentemente se orientó a la no obligación de servicio.

Pero es que además no fue esta práctica una corruptela introducida en las ordenaciones absolutas, sino el sentido que tuvieron. En efecto, cuando San Paulino de Nola, después de advertir que no quiere ordenarse, acepta las órdenes «in sacerdotium tantum Domini dedicatus», no pretende ordenarse al servicio de la Iglesia Universal, sino que lo hace con la condición de no servir a ninguna iglesia, lo cual equivalía entonces a no obligarse a ningún servicio, y ese es el sentido con que siempre se ha interpretado su ya citada frase. Del mismo modo, las ordenaciones, antes mencionadas, que se realizaron «honoris causa» demuestran lo mismo. Aparte de que las fuentes no permiten otra interpretación.

El caso de San Jerónimo es igualmente revelador a este respecto. Veamos sus palabras: «Fac a te ordinatum: idem ab eo audies; quod a me misello homine sanctae memoriae episcopus Paulinus audivit. Num rogavi te, ut ordinarer? Si sic presbyterium tribuis, ut monachum nobis non auferas, tu videris de iudicio tuo. Sin autem sub nomine presbyteri tollis mihi, propter quod saeculum dereliqui, ego habeo quod semper habui: nullum dispendium in ordinatione passus es» (*Contra Iohannem Hierosolymitanum ad Pammachium liber unus*, n. 41; PL, XXIII, 411). Claramente se ve que S. Jerónimo se ordenó con la explícita condición –aceptada por el ordenante sin género de dudas, como igualmente lo fue la impuesta por San Paulino, pues de lo contrario no se hubiesen llevado a efecto esas ordenaciones– de seguir siendo «monachus» y por tanto de estar apartado no sólo de los negocios mundanos, sino también de los oficios eclesiásticos, pues ese era el sentido de «monachus» por aquella época.

mento de concreción a una determinada iglesia, pueblo, etc. Esto es, ningún presbítero es ordenado sólo para un grupo social –pobres o ricos, obreros o intelectuales, nacionales o extranjeros, etc.–, para una diócesis concreta, para desempeñar tal o cual oficio, o para ser titular de este o aquel beneficio.

La concreción vendrá –debe venir, porque así lo exige la organización de la tarea pastoral de la Jerarquía– por unos actos jurídicos, que determinarán el ámbito concreto de desenvolvimiento y ejercicio de este ministerio. En este proceso de determinación del servicio entra en juego la incardinación.

Dos son fundamentalmente esos actos jurídicos a los que nos hemos referido. Una primera determinación o concreción viene dada por la incardinación, en cuya virtud el presbítero es destinado a ejercer el ministerio recibido en el ámbito de una diócesis o vinculado a una estructura pastoral determinada. Sin embargo, esta concreción no es plena y tiene un cierto grado de indeterminación. El proceso de concreción se completa por un segundo acto: la concesión de un oficio o la atribución de unas funciones particulares mediante la *missio canonica*.

3. La incardinación como incorporación a la comunidad y al presbiterio

El ya citado n° 28 del CHD alude a otro aspecto de la incardinación que no debe pasarse por alto. En este pasaje la incardinación se contempla como una incorporación a la Iglesia particular, como una plena dedicación de servicio a ella; y en el caso de los presbíteros, como una agregación al presbiterio. La relación con el obispo no aparece como lo esencial y primario de la incardinación, sino como consecuencia de la capitalidad episcopal: «... presbyterium atque unam familiam, cuius pater est Episcopus»⁹⁸.

La incardinación no puede, pues, considerarse como un simple vínculo de sujeción al obispo. A ello conduce una correcta consideración del carácter comunitario de la diócesis. Desde el momento en el que se entiende que la diócesis es una comunidad, por ser una porción del Pueblo de Dios «in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia»⁹⁹, toda incorporación o agregación a la diócesis hay que contemplarla como una incorporación o agregación a la comunidad.

Ahora bien, toda comunidad supone un vínculo común entre todos sus miembros, y en el caso de la diócesis el elemento comunitario es triple, por ser triple aquello que es *común* a todos los diocesanos y los hace una unidad: el culto, la proclamación y recepción de la Palabra y la unidad en unos mismos Pastores.

98. El subrayado es nuestro.

99. «Dioecesis est Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia». Decr. *Christus Dominus*, n. 11.

En este sentido es preciso tener presente que la dimensión comunitaria, propiamente dicha, no surge de coincidir todos en depender de un mismo órgano, sino por existir un interés y una responsabilidad comunes, y, por tanto, una comunidad supone sobre todo una relación de todos los miembros entre sí. En otras palabras, lo que distingue una comunidad es la obra común, que constituye el interés común.

Que la diócesis es una comunidad lleva consigo, ante todo, que sus miembros están vinculados entre sí; que es, primariamente, una porción de discípulos de Cristo unidos en un mismo altar (un mismo culto). Pero una porción del Pueblo de Dios jerárquicamente constituída, en la que hay una cabeza (su «sacerdos magnus»¹⁰⁰ y su Pastor), un presbiterio y los demás fieles.

Por tanto, la incardinación –incorporación a la diócesis como *ministro sagrado*– es una relación jurídica por la que el clérigo queda unido al obispo, por un lado, pero por otro, también al presbiterio y a los demás fieles.

El contenido obligacional de esta relación comprende, es cierto, unos deberes respecto al obispo; mas asimismo incluye unos deberes con respecto a los demás presbíteros y a los demás fieles. Dicho con otras palabras, si la incardinación concreta el carácter de cooperador inherente a la condición de presbítero –y con mayor razón en el caso de los demás ministros– en relación con un obispo determinado –el que es cabeza de la diócesis–, también la incardinación concreta el sentido comunitario del orden presbiteral en razón de un presbiterio. Y el derecho que los fieles tienen «ex spiritualibus Ecclesiae bonis, verbi Dei praesertim et sacramentorum adiumenta a sacris pastoribus abundanter accipiendi»¹⁰¹, genera un especial deber de los presbíteros –y demás ministros– incardinados en la diócesis respecto de los fieles de ella. Todo ello, por supuesto, de acuerdo con la naturaleza y la configuración de esta institución.

Respecto al obispo de la diócesis –o el prelado de la estructura pastoral– la incardinación concreta –dentro de los límites de la organización pastoral– el deber de cooperar que surge de la misma naturaleza del orden recibido¹⁰² y de la constitución jerárquica de la Iglesia. En este sentido el deber de obediencia nace de la propia naturaleza de las funciones recibidas por el sacramento, de suerte que la incardinación concreta ese deber con respecto a un obispo determinado y en orden a unos ministerios, pero no lo hace surgir *ex novo*¹⁰³. Porque la comuni-

100. Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 41.

101. Const. *Lumen gentium*, n. 37.

102. Sobre el carácter de cooperadores de los obispos de los presbíteros hay numerosos textos conciliares: por poner un ejemplo, cfr. n. 2 del PO.

103. Con ello el Concilio ha asentado las bases para una mejor comprensión de la obediencia de los sacerdotes y para su enriquecimiento vital. Por provenir del mismo sacramento, no es un deber impuesto por los hombres o por el Derecho, sino una verdadera voluntad del mismo Cristo y un modo de participar en su sacerdocio, penetrado del espíritu de entrega y de obediencia. De este modo, la obediencia de los presbíteros es, ni más ni menos, una excelsa y singular participación en el ministerio de Cristo obediente.

dad diocesana y el presbiterio tienen por cabeza al obispo, el presbítero –y en general cualquier ministro sagrado– tiene que cooperar con él –obedeciéndole– en el ejercicio de su ministerio, pero no porque la incardinación sea esencialmente un vínculo de sujeción.

Al propio tiempo es de notar que esta obediencia –concretada por la incardinación, que es un vínculo de servicio– se mueve exclusivamente dentro del plano del ministerio y no se extiende a la vida privada del presbítero, en la cual goza de una justa y legítima autonomía¹⁰⁴. Y esto, sobre constituir la tradicional doctrina de los canonistas –los obispos no tienen sobre los presbíteros potestad dominativa ni pueden ni deben injerirse en su vida privada– tiene su raíz en el mismo sacramento del orden, que da sólo unas funciones ministeriales públicas, y por tanto sólo genera una unión de cooperación, una dependencia, con el obispo en relación con esas funciones.

Por lo que atañe a los demás miembros del presbiterio, el presbítero incardinado adquiere por la adscripción un especial deber de cooperar con ellos en orden al ministerio. El deber de ejercer su ministerio no es solamente un deber de obediencia con respecto al obispo, sino un deber de cooperación con los demás, de manera que el presbítero tiene un deber (de justicia) de disponibilidad para que exista una justa y equitativa distribución de funciones y servicios, no sólo con el fin de que los demás no tengan una carga excesiva (lo cual es ciertamente un aspecto de este deber, pero en definitiva secundario), sino también y sobre todo para que la obra común –la santificación de los fieles– se alcance con plenitud.

Algo parecido ocurre con relación a los fieles. El derecho que estos tienen de recibir los sacramentos y la predicación del Evangelio –en general el derecho a la asistencia espiritual– tiene como principal contrapartida el deber de la Jerarquía de organizar la actividad pastoral de tal suerte que los fieles sean debidamente atendidos, no sólo en lo necesario, sino abundantemente, como dice el pasaje de la LG antes citado. El clérigo incardinado, al quedar vinculado a la comunidad y por tanto a los fieles como tal ministro, y en consecuencia por una relación de servicio, adquiere el deber (insisto que de justicia y no sólo de caridad) frente a todos los fieles de integrarse con verdadera disponibilidad en la organización pastoral diocesana.

Todo ello, por supuesto, exige unas normas que regulen con claridad la posición del ministro sagrado incardinado, teniendo en cuenta sus derechos personales –que no deben ser lesionados por algunos pretendidos principios de or-

104. Esta autonomía no tiene más límites que el digno cumplimiento de la misión sacerdotal. Durante la fase antepreparatoria del Concilio no faltaron voces favorables a que la obediencia canónica se extendiese y se reforzase más, incluso –como alguno pidió– convirtiendo el presbiterio en una especie de instituto secular, de forma que todos los sacerdotes diocesanos quedasen unidos por un voto de obediencia al obispo, voto que inevitablemente habría de penetrar en la esfera privada. La Sagrada Congregación del Concilio se opuso a tamaños desafueros, que ni siquiera fueron planteados al Concilio.

den público, que sólo enmascaran abusos sin fundamento–, y sus relaciones con la comunidad o estructura pastoral a la que se incorpora. Por nuestra parte sólo vamos a aludir a un tema.

El deber que tienen los ministros sagrados de aceptar funciones ha sido recogido en el CIC a través de la obediencia, como muestra el c. 128. En primer lugar, hay que precisar que más que un deber de obediencia es un deber de ejercer su ministerio, aceptando los *munera* u oficios que son necesarios. En segundo término, esta obligación no dimana sólo de su relación con el obispo, sino de su unión con los demás ministros y con los fieles (por eso no es en su esencia un deber de obediencia, sino un deber de ejercer el ministerio, un deber de ser ministro, que incluye la obediencia al obispo por ser su cooperador, pero que se tiene también con respecto a los demás miembros de la comunidad). Y en tercer lugar, la necesidad a que se refiere el c. 128 ha de entenderse en sentido maximalista y por tanto referida no al mantenimiento de lo mínimo, sino a esa abundancia de medios a los que los fieles tienen derecho, dentro de las disponibilidades de cada momento. Sin embargo, entra aquí un criterio de relatividad. Esta necesidad está en función de la propia vida y utilidad de los fieles, de suerte que ha de surgir de la situación espiritual de éstos y no de un «activismo pastoralista», más producto de la imaginación y de la malsana inquietud que de la caridad pastoral y del sano realismo. En definitiva, se trata de un deber de ejercer el ministerio correlativo al derecho de los fieles de recibir los bienes espirituales de la Iglesia.

4. *La incardinación, vínculo estable y relativo*

Otro dato que nos pone de relieve el n. 10 del PO es que la incardinación no debe entenderse ni configurarse en adelante como un vínculo perpetuo y absoluto¹⁰⁵.

No debe ser absoluto, porque la incardinación es una determinación de un ministerio que radicalmente entraña una disponibilidad universal. Por tanto, es una determinación relativa que no rompe esa disponibilidad. Tampoco ha de ser perpetuo porque la misma razón que fundamenta la necesidad de que sea estable –la eficacia pastoral y el derecho de los fieles a ser atendidos–, reclama una cierta movilidad de los presbíteros, en el sentido de que puedan distribuirse, no sólo en el momento de ser ordenados sino también después, cuando así lo requiera la eficacia pastoral. Todo ello sin olvidar que «la Iglesia, el Pueblo total de Dios, no es un aglomerado jurisdiccional de territorios o dominios independientes y autosuficientes, sino una comunidad espiritual única, el Cuerpo Místico de Cristo, de cuyo bien común, de cuya edificación, todos los miembros (co-

105. Cfr. J. HERRANZ, ob. cit., pág. 27.

menzando por aquellos a quienes primeramente compete la universal *sollicitudo pastoralis*: los obispos y los presbíteros) son y se han de sentir solidariamente responsables»¹⁰⁶.

5. La incardinación y las prelaturas personales

Otra novedad del n. 10 del PO es la posibilidad de que la incardinación se realice no sólo en las circunscripciones territoriales, sino también en las prelaturas personales (en general, en estructuras pastorales personales): «Ad hoc ergo quaedam seminaria internationalia, peculiare dioecese vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri addici vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae».

Pero lo más importante es, sin duda, la ruptura del principio territorial operado por el Concilio. No se trata, en efecto, de que se prevea una *excepción* a este principio, que en este supuesto dejaría de tener el carácter absoluto con que aparece en el CIC, sino que este principio codicial ha dejado de existir.

Indicábamos anteriormente que el principio territorial significaba en el CIC que las diócesis, las parroquias, etc. eran consideradas como territorios. Y aunque la doctrina intentó en ocasiones mitigar este principio, en cualquier caso se reconocía que el territorio era un elemento esencial dentro del sistema legal vigente.

Pues bien, como han hecho notar unánimemente los autores, teólogos o canonistas, que de un modo u otro han tocado este punto, el Concilio, al referirse a la diócesis como «portio Populi Dei», ha invalidado este principio y ha cambiado el sentido del elemento territorial en las circunscripciones eclesíásticas.

Podemos decir que, volviendo a la concepción primitiva a la que antes hemos hecho alusión, el territorio actúa simplemente como *localización* de la comunidad, o más exactamente como criterio de delimitación, pero no puede considerarse como elemento esencial suyo. A este respecto, se hace preciso distinguir entre comunidad y distrito. La diócesis es la comunidad, el territorio no pasa de ser una delimitación, un distrito¹⁰⁷.

El obispo aparece entonces como cabeza de una comunidad cuyos miembros son unas personas; no es Pastor de un territorio, sino de una comunidad. Por tan-

106. J. HERRANZ, ob. y loc. cit.

107. La distinción entre comunidad y distrito territorial se hace necesaria a partir de ahora, toda vez que los Ordinarios locales –y lo mismo vale *mutatis mutandis* para los párrocos– tienen y continuarán teniendo como es lógico, no sólo unos poderes y funciones sobre la comunidad en cuanto que son cabezas de ellas, sino también otros por razón de la distribución del trabajo dentro de la organización eclesíástica y cuyos sujetos pasivos no serán propiamente los diocesanos (o los parroquianos). Piénsese, v. gr. en la competencia judicial determinada por criterio locales, la asistencia al matrimonio, etc.

to, el objeto de su solicitud y de su potestad es una comunidad, y no un territorio, con lo cual cualquier pretendida exclusividad sobre este último deja de tener sentido.

Por lo mismo, las diócesis o prelaturas personales dejan de presentarse como fenómenos excepcionales para pasar a un plano de perfecta normalidad y equiparación con las comunidades y estructuras territoriales. En definitiva, la naturaleza primaria de ambos tipos de comunidades y estructuras (territoriales y personales) es exactamente la misma, sin más variación que un elemento tan secundario y extrínseco como lo puede ser el modo de determinación de esa comunidad.

La superación del criterio territorial, sobre estar más de acuerdo con la verdadera naturaleza de la Iglesia particular, era necesaria dado el nuevo planteamiento que hacen los documentos conciliares de la actuación pastoral. Podemos afirmar que el Concilio, de una pastoral general casi única, ha pasado a una franca aceptación de la pastoral especializada.

Hasta épocas recientes, los núcleos de atención y acción pastorales podían considerarse como únicos para todos los fieles. En una parroquia, v. gr., los fieles se agrupaban en torno a ella por el simple hecho de su residencia, independientemente de sus condiciones sociales, mentalidad, etc. La acción pastoral se dirigía a todos esos fieles que recibían una formación y una atención general y única, v. gr., una misma predicación común a todos ellos. Sólo en las distintas estructuras asociativas cabía que sus capellanes, consiliarios, etc., realizasen una pastoral especializada.

La crisis por la que esta pastoral única y general pasó ha sido tan aguda y tan universal, que hoy prácticamente ninguna diócesis ha podido conservar esta línea y ha sido preciso que su actuación pastoral se diversifique en actividades pastorales especializadas, manteniendo –porque es necesario– un núcleo de pastoral general¹⁰⁸.

Los signos de los tiempos anuncian con toda claridad a quienes no se empeñan en cerrar sus ojos a la evidencia, que la vida comunitaria del hombre actual se desenvuelve, cada vez más, por caminos muy diversos a los de una convivencia territorial. El asentamiento en un territorio es cada vez menos, sobre todo en el sector urbano, un factor de comunidad, y por tanto, las comunidades eclesiales de índole territorial son ya insuficientes.

Por ello el Concilio prevé la creación de diócesis peculiares y prelaturas personales –además de seminarios internacionales y otras instituciones por el estilo– con el fin de atender a estas necesidades. Ya antes del Concilio fueron introduciéndose diversas instituciones (Misión de Francia, Apostolado del Mar,

108. Entiendo que la falta de superación de esta crisis por parte de la parroquia se debe en buena parte a sus escasas posibilidades para una pastoral especializada.

etc., además de los más antiguos Vicariatos Castrenses) y en este sentido no puede hablarse de una radical novedad. La novedad reside en haberlas transformado, de instituciones excepcionales, en instituciones con plena carta de naturaleza en el Derecho de la Iglesia, aún cuando su número pueda ser escaso¹⁰⁹. Pero el que sean muchas o pocas es una cuestión estadística, no de excepcionalidad. Y sobre todo es un asunto de prudencia pastoral y de adecuación a los tiempos.

El Concilio prevé la existencia de verdaderas comunidades que pueden ser Iglesias particulares, como son las diócesis peculiares (indudablemente personales, pues se trata de diócesis creadas «pro diversis coetibus socialibus»; y por tanto, su creación como territoriales sólo puede ser o una ficción del Derecho, que hoy no estaría justificada, o tendría que obedecer a especiales razones del caso concreto, y en consecuencia a un supuesto excepcional) o algunas prelaturas también compuestas, como las diócesis, de clero y pueblo. Unas posibles prelaturas de este tipo podrían ser, por poner un ejemplo, instituciones semejantes a los actuales Vicariatos Castrenses. Es decir, aquellos supuestos en los que la institución surge por las circunstancias de los fieles, que necesitan formar comunidades culturales propias o que precisan una atención espiritual y una formación específicas, por diversas razones: rito, movilidad, características sociales, apostólicas, espirituales, etc.

En otros casos, y entonces no puede hablarse de diócesis, sino sólo de prelaturas¹¹⁰, se tratará más bien de organizaciones pastorales sin pueblo.

En ambos casos se prevé la posibilidad de que la incorporación de los presbíteros se haga a través de la incardinación.

No parece, en cambio, que ésta pueda darse en el tercer tipo que señala el Concilio, v. gr., los Seminarios internacionales.

Respecto a la relación de estas estructuras personales con los Ordinarios del lugar, el n. 10 del PO indica una norma general: «salvis semper iuribus Ordinariorum locorum». Sin embargo no señala cuáles sean estos derechos, pero lo que está claro es que dependen de las normas generales establecidas. Como asimismo está claro que las relaciones entre estas estructuras personales y las territoriales –salvado siempre este principio general– son susceptibles de regímenes diversos según los casos.

Hay, en efecto, estructuras personales que se pueden calificar de subsidiarias con respecto a las estructuras territoriales, porque su misión principal es ayudar y completar la acción pastoral de las estructuras territoriales. Tal es el caso, por ejemplo, de la Misión de Francia.

109. El n. 10 del PO habla de «quaedam», algunas.

110. Como es sabido, las prelaturas pueden ser con o sin pueblo; no así las diócesis.

Pero indudablemente existen otras que no tienen esa función subsidiaria. Por ejemplo, una diócesis personal nunca podrá considerarse subsidiaria de una territorial. Y lo mismo puede decirse de determinadas prelaturas personales, como ocurre ahora en estructuras similares, v. gr., los Vicariatos Castrenses. Y éste es el supuesto de aquéllas que el Concilio prevé que se erigirán para una tarea pastoral «in quacumque terrarum orbis parte perficienda».

Por eso en cada caso las relaciones de las estructuras personales con respecto a las territoriales pueden ser variables. En algunos supuestos será necesaria una completa autonomía, lo que no es óbice para que los fieles de esas estructuras personales estén obligados a determinadas leyes territoriales, como ocurre actualmente, ni que estén sometidos al Ordinario local en diversos aspectos de la organización eclesial. Ya decíamos antes que no debería confundirse la comunidad, y aquello que propiamente pertenece a su vida y organización, con el ámbito de poder del Ordinario local, el cual puede sobrepasar a esa comunidad, como ocurre en el Derecho actual. Una precisa distinción entre diócesis y distrito territorial diocesano, sobre ser necesaria en el actual planteamiento conciliar, puede aclarar muchos extremos y disipar no pocas suspicacias.

6. *Las normas del motu proprio «Ecclesiae Sanctae»*

El n. 3 del m.p. *Ecclesiae Sanctae*, I^{III}, establece algunas normas nuevas sobre la incardinación, cuyo origen hemos ya indicado anteriormente.

A modo de brevísimo recordatorio, bastará indicar las principales innovaciones que contienen, todas ellas dirigidas a hacer más flexible la excardinación.

En primer lugar se establece que los Ordinarios, fuera del caso de verdadera necesidad, no deben denegar la licencia para trasladarse a los clérigos que deseen emigrar a las regiones que adolecen de una grave falta de ministros sagrados. Sin embargo no se establece expresamente la posibilidad de que, en caso de denegación, el clérigo pueda recurrir. Por tanto, la norma es todavía incompleta.

En segundo término, se establece la posibilidad de la incardinación derivada –y la correspondiente excardinación– *ipso iure*. Tal ocurrirá cuando el clérigo, habiendo permanecido cinco años en otra diócesis, haga saber por escrito –tanto al Ordinario *a quo*, como al *ad quem*– su voluntad de incardinarse en la diócesis de residencia, si el Ordinario propio no manifestase, también por escrito, su voluntad en contra en el término de cuatro meses.

Estas son, en definitiva, las principales novedades que atañen más directamente a la incardinación, porque las demás directrices se refieren a otros temas.

Pero con ser interesantes las novedades introducidas en la incardinación no cabe pensar que con esto está ya terminado el proceso de renovación de esta institución. Este es un principio, bueno desde luego, pero el camino que queda por recorrer no ha terminado. Son otros más los puntos que hay que retocar y, especialmente, otras instituciones conexas como el título de ordenación –que ha de cambiar de sentido, puesto que la concreción de servicio ha pasado a la incardinación– y, en general, buena parte de la organización pastoral.

ESTRUCTURA Y PRINCIPIOS CONSTITUCIONALES DEL GOBIERNO CENTRAL DE LA IGLESIA*

1. DEFINICIÓN

Pregunta. *Su intervención en el Simposio ha planteado el tema de la estructura y principios constitucionales del gobierno central de la Iglesia. Pero, a diferencia de lo que es habitual en la doctrina canónica, no se ha referido únicamente al Derecho divino. ¿Qué valor da Ud. entonces a la expresión constitucional?*

Respuesta. Aunque el Derecho constitucional de la Iglesia tiene un núcleo permanente e irreformable de Derecho divino, entiendo que no debe establecerse una perfecta ecuación entre ambos. No sólo porque no todo el Derecho divino es constitucional (hay Derecho divino que no se refiere a la constitución de la Iglesia), sino porque no todo el Derecho constitucional del Pueblo de Dios es calificable de divino. Es de sobra conocido que, al tratar de la constitución de la Iglesia, es común afirmar que toda ella es de Derecho divino, hasta el punto de ser normal que en lugar de hablar de constitución de la Iglesia, a secas, se hable de la «constitución divina de la Iglesia», como para resaltar tal idea¹. Seguramente este hecho común es lo que motiva su pregunta. Pues bien, entiendo que esta completa equiparación no es correcta². Sobre cuál sea la tesis que me parece acer-

* Entrevista publicada en «Ius Canonicum», XI (1971), n. 22, págs. 11-55, con motivo del II Simposio del Instituto «Martín de Azpilcueta».

1. Cfr., por ejemplo, F.M. CAPPELLO, *Summa iuris publici ecclesiastici*, 6ª ed. (Romae 1954), págs. 21 ss.

2. También algunos tratadistas del Derecho Público Eclesiástico han llegado a esta conclusión. Así J. FERRANTE escribe: «Notandum vero Ecclesiam a Christo Domino accepisse suam essentialem constitutionem, ideoque ius constitutum Ecclesiae magna ex parte in iure divino fundatur. Attamen etiam legibus humanis regimen ac activitas Ecclesiae diriguntur. Proinde ius constitutionale ecclesiasticum est partim divinum, partim humanum, partim immutabile, partim mutabile» (*Summa iuris constitutionalis Ecclesiae*, Romae 1964, pág. 53). Con anterioridad, A. OTTAVIANI, *Compendium iuris publici ecclesiastici*, 4ª ed. por I. di Meglio (Typis Polyglottis Vaticanis 1954), págs. 4 ss. Aquellos canonistas de fines del siglo pasado y principios de éste, que por seguir la sistemática de la Escuela alemana dedicaron una parte de sus obras al Derecho constitucional, también entendieron que la constitución de la Iglesia tiene un factor divino y otro humano. Wernz, por ejemplo, definió el Derecho constitucional como: «Complexus legum sive divinarum sive humanarum, quibus hierarchia

tada ya me pronuncié en otro lugar³ y no es ahora el momento de repetirla por extenso. Bastará decir que la constitución de la Iglesia tiene, en efecto, un núcleo de Derecho divino (es Cristo mismo quien fundó la Iglesia y señaló sus rasgos primarios), pero que este núcleo se realiza *históricamente*, es decir, de un modo histórico concreto⁴, que depende de la mentalidad, de la idiosincrasia, de las circunstancias, del grado de profundización en el misterio de la Iglesia y, en fin, de otros diversos factores⁵. Por otra parte, «lo mismo que ocurre con el resto del Derecho divino, el irreformable y perenne núcleo divino de la constitución de la Iglesia puede ser –ha sido y es– completado y determinado en varios aspectos... en virtud de la acción del propio Pueblo de Dios, es decir, en virtud del Derecho humano». Junto a la voluntad fundacional de Cristo hay, por tanto, «una verdadera acción constitucional del Pueblo de Dios en un doble sentido: 1º concretando y determinando ciertos aspectos de Derecho constitucional divino que así lo requieren; 2º adoptando una *forma histórica* concreta de realización del contenido sustancial y permanente de Derecho divino. Esta acción constitucional del Pueblo de Dios se ha desarrollado y se desarrolla a través de: la acción de los Apóstoles, los hechos históricos, la legislación, la costumbre, los usos y –con otra fuerza– la jurisprudencia y las ciencias canónica y teológica»⁶.

En una época como la nuestra, caracterizada por los fuertes cambios que se operan en la Iglesia, cobra especial importancia advertir este doble elemento de su constitución. Por una parte, evita encastillarse en formas históricas inadecuadas tenidas como Derecho divino, con la consiguiente impurificación de la voluntad fundacional de Cristo, a la que sin razón se atribuyen obras de los hombres, necesariamente caducas y defectuosas. Por otra, evita que vivencias,

ecclesiastica ordinatur» (*Ius Decretalium*, II, Roma 1899, pág. 3). Sin embargo, estos autores dan al término constitución un sentido más amplio que el que aquí le damos. Esto llevó a Aichner a distinguir entre el *ius fundamentale* y la *constitutio Ecclesiae*, afirmando que el primero es Derecho divino: «*Ius fundamentalis est illud, quod ab ipso Christo Domino ecclesiae inditum ideoque basis eorum iurium est, quae a legifera potestate ecclesiastica sunt adjecta. Dicitur etiam constitutum, quia cum ecclesiae constitutione positum est eidemque nexu indissolubili inhaeret*» (*Compendium iuris ecclesiastici*, 8ª ed., Brixinae 1895, pág. 63). En cambio, «*constitutio ecclesiae quoad essentialia a Christo determinata est; at successu temporis auctoritate ecclesiastica multa alia non tam adjecta sunt, quam potius ex indole primigeniae institutionis accreverunt*» (ob. cit., pág. 178).

3. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970), nn. 69 y 70. [La parte de Derecho constitucional de este libro, ha sido posteriormente publicada –corregida y aumentada– por J. Hervada en la obra *Elementos de Derecho Constitucional Canónico* (Pamplona 1987); hay edición italiana *Diritto costituzionale canonico* (Milano 1989). N. del A.]

4. Digo «modo», porque no se trata de que cambien los principios establecidos por Cristo; cada principio –o cada institución– cuya existencia se debe a la voluntad de Cristo es siempre el mismo. Simplemente cambia –o puede cambiar– la *modalidad* de su realización por los hombres. Sobre la existencia de una cierta acción constituyente de la Iglesia vide J. CALVO, *Teoría general del Derecho Público Eclesiástico* (Santiago de Compostela, 1968), págs. 139 ss.

5. «*Ecclesia, cum visibilem structuram socialem habeat, signum quidem suae unitatis in Christo, etiam evolutione vitae socialis humanae ditari potest et ditatur, non quasi aliquid in constitutione a Christo sibi data deesset, sed ad eandem profundius cognoscendam, melius exprimentam atque temporibus nostris felicius accommodandam*». Const. *Gaudium et spes*, n. 44.

6. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 236 y 237 ss.

acciones o enseñanzas que responden a cambios que tienen su origen en el soplismo mismo del Espíritu, aparezcan injustamente como ataques a la voluntad fundacional de Cristo o como «herejías». En suma, se trata de distinguir lo que es voluntad de Cristo, de lo que son *formas históricas* de realizarla (a veces inspiradas por el Espíritu Santo, pero sólo válidas, en su misma intencionalidad divina, para períodos determinados de tiempo).

Ambos elementos, divino y humano, integran la constitución de la Iglesia, entendiendo por tal «las estructuras primarias y fundamentales por las cuales el Pueblo de Dios como tal se forma, se configura y se organiza básicamente»⁷. Partiendo de esta definición la pregunta que se me hace queda prácticamente contestada. Son principios y estructuras constitucionales del gobierno central de la Iglesia, aquellos que, organizando básicamente dicho gobierno, es decir, trazando sus rasgos primarios y fundamentales, dependen de (son conformados por) un rasgo básico y fundamental de la estructura de la Iglesia. Dicho de otra manera, son constitucionales aquellos principios y aquellas estructuras del gobierno central de la Iglesia que dimanar directamente de la constitución –conformación primaria⁸– de la Iglesia.

2. LA ESTRUCTURA DEL GOBIERNO CENTRAL EN EL CIC

P. *Tanto la doctrina teológica como la canónica intentan resolver la antítesis –aparente al menos– que ha planteado el Concilio Vaticano II, al reconocer como sujetos de la suprema potestad en la Iglesia al Romano Pontífice y al Colegio episcopal. Sin entrar ahora en el análisis de las posibles soluciones, ¿podría indicarnos cuáles son, a su juicio, los criterios legales y doctrinales que influyen en el planteamiento de la cuestión y dificultan su esclarecimiento desde un punto de vista científico?*

R. Los indicaré, pero antes voy a permitirme unas palabras previas para aclarar el sentido de mis respuestas. La actual organización del gobierno central de la Iglesia es el resultado de un proceso histórico que obedece a factores muy complejos, en cuyo análisis no vamos a entrar por ser, para nuestro objeto, de menor interés. Pero sí es conveniente, como punto de partida, señalar dos extremos: a) la organización del gobierno central es una realidad jurídicamente conformada por la vigente legislación; b) esta legislación responde en su base a una doctrina teológica –esto es, a las conclusiones de una reflexión sobre los datos revelados–, y a su correspondiente conceptualización por los canonistas. Es decir, en lo que tiene de organización constitucional, se trata de una forma histórica constitucional que

7. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 232.

8. La palabra constitución expresa la idea de conformación o estructura primaria de un ente. Por eso hay canonistas que han identificado *constitutio* con *formatio* (conformación). Así dice Aichner que «*constitutio ecclesiae non est, nisi illa ipsius formatio, qua ex variis membris organice dispositis constat*» (ob. cit., pág. 178).

representa la conformación histórica de unos principios de Derecho divino irreformables, según el grado de profundización del misterio de la Iglesia y los modos de conceptualización de teólogos y canonistas⁹. En este sentido, al tratar del *estado de la cuestión* con vistas a una *revisión del tema*, no nos interesa tanto el conjunto de principios de Derecho divino que, por ser irreformables, no pueden ser objeto de revisión, como esos modos de conceptualización de los científicos y las formas históricas contingentes que el gobierno central ha adoptado. La posible revisión no tiene otro objeto que una mejor comprensión y realización del Derecho divino. Hecha esta aclaración, paso a responder su pregunta.

La actual organización del gobierno central se asienta en tres pilares: el Papa (oficio primacial), la Curia romana y el Concilio ecuménico. Con nitidez quedaban resaltados estos tres factores en el CIC y todavía se conserva bastante esa nitidez, pese a que después del reciente Concilio ecuménico se han creado algunos organismos que pueden plantear alguna duda, como es el caso del Sínodo de Obispos¹⁰, al mismo tiempo que algunas enseñanzas del Vaticano II –por ejemplo, la colegialidad episcopal– invitan a reflexionar nuevamente sobre las bases en que se asienta el sistema codicial.

a) Idea fundamental, que subyace en el CIC, es que la estructura del gobierno central es la organización a través de la cual se ejerce la suprema potestad; los súbditos se entienden como meros sujetos pasivos –la ya tópica visión hierarcológica– por lo que sólo se contemplan los órganos titulares de esa potestad y los que de ella participan, sin intervención de órganos representativos.

b) La pieza central de esa organización es el binomio Papa-Curia Romana. El Papa como titular de la suprema potestad y la Curia Romana como conjunto de dicasterios que *participan*, en calidad de órganos vicarios, de esa potestad¹¹.

El oficio primacial se asienta, para esta mentalidad, en la suprema potestad, de tal suerte que la esencia del primado se ve en la *iurisdictio*.

Por su parte, la potestad vicaria de la Curia romana –su ejercicio *nomine Papae*– es interpretada como la misma potestad del Romano Pontífice¹² –se dice que

9. En qué medida –siempre limitada– puede hablarse de una conformación histórica de la constitución de la Iglesia, lo he tratado antes. Cfr. notas 4 y 5.

10. La duda la plantea sobre todo su posible carácter de manifestación de la colegialidad episcopal. Vide A. FERNÁNDEZ, *El Sínodo de los obispos y la Colegialidad episcopal*, en «Scripta Theologica», I (1969), págs. 403 ss.; J.A. SOUTO, *La reforma de la Curia Romana*, en «Ius Canonicum», VIII (1968), págs. 547 ss.

11. La *vicariedad* de los dicasterios de la Curia Romana es idea muy vieja; con este sentido surgen y han desarrollado su actividad. Como ejemplo anterior al CIC traemos a colación las palabras de Cappello: «Cum Dicasteria Curiae Romanae merito appellentur ac sint organa Summi Pontificis, satis superque constat decisiones, decreta aliaque huiusmodi acta quae ab eis promanant summa pollere auctoritate, quippe quae censentur ab eodem Pontifice edita». FELIX M. CAPPELLO, *De Curia Romana iuxta reformationem a Pio X sapientissime inductam*, I (Romae 1911), pág. 40. Cfr. D. BOUIX, *Tractatus de Curia Romana* (Parisiis 1880), págs. 293 ss.

12. La Curia Romana es definida como un órgano auxiliar del Papa, es decir como «complexus dicasteriorum et personarum, quibus (Papa) utitur in exercenda suprema sua et universali potes-

la Curia Romana ejerce vicariamente la potestad del Papa¹³— lo que comporta varias consecuencias: *a*) los actos de la Curia Romana deben tenerse, al menos de modo mediato, como actos del Papa; *b*) gozan, por tanto, de la misma autoridad y deben ser obedecidos con la misma obediencia que, por voluntad de Cristo, se debe al Papa; *c*) todas las características que se atribuyen a la autoridad del Papa (no hay en ella distinción de poderes; no está sometida al principio de legalidad, ni al control judicial, etc.) se predicán también como propias de la potestad de los dicasterios de la Curia Romana. En otras palabras, la Curia Romana es un órgano del Primado, que por tanto ejerce vicariamente poderes primaciales.

c) Titular de la suprema potestad lo es también el Concilio ecuménico (c. 228, § 1). No es un órgano estable o continuo, por lo que sólo ejerce su potestad cuando, habiendo sido legítimamente convocado, se reúne. Por no ser un órgano *superior* al Papa, no cabe apelar ante el Concilio las decisiones pontificias (c. 228, § 2). Tampoco es un órgano colegial que esté junto al Papa, puesto que el Papa es su cabeza¹⁴.

d) El modo básico de conceptualizar los oficios pastorales —los órganos de gobierno— puede resumirse diciendo que los *munera ecclesiastica* se entienden en el CIC y en sus intérpretes según la concepción personalista, esto es, como funciones que se conceden a la persona, y que se integran en el conjunto de sus facultades, en un todo prácticamente indivisible con las demás (la persona adquiere las funciones como derechos y deberes *personales*, que se integran en el conjunto de las situaciones jurídicas que ya poseía, consiguiendo así una situa-

tate». I. CHELODI, *Ius canonicum de personis*, 4ª ed. por P. Ciprotti (Vicenza, 1957), pág. 261. Análogamente lo hace Bouix: «... Romana Curia; quae scilicet Romano Pontifice instrumentum est in regenda universali Ecclesia, ipsiusque vices agit quatenus supremi totius Ecclesiae catholicae Pastoris». *Tractatus de Curia...*, cit., pág. 2. En el mismo sentido se expresa la doctrina en general.

13. Proviene esta idea del concepto de potestad vicaria. El vicario, en sus orígenes, es entendido como el *alter ego* de un prelado o magnate, aquel que hace sus veces, el que ejerce su potestad. Modernamente la relación se establece entre oficios, pero la potestad vicaria mantiene con bastante pureza los mismos rasgos. «Fundamentum distinctionis iuridicae (entre potestad propia y vicaria) sistit, e contra, in aliqua hierarchia ipsorum officiorum quibus adnectitur; dum scilicet iurisdictio propria adnectitur officio per se stanti cui competit aliquod munus in sua ditione completum et independens, atque proinde exercetur non tantum jure sed et nomine proprio, iurisdictio ordinaria vicaria adnectitur officio per se stanti cuius potestas, seu rectius potestatis exercitium, ordinatur ad adimplendum modo subsidiario, sive in toto sive partialiter, munus officii in eadem ditione principalioris, cui eadem iurisdictio competit ut propria, ita ut titularis iurisditionis ordinariae vicariae, etsi iurisditionem sibi vi officii propriam ac proinde jure suo exercent, eam exercent tamen vice et nomine alterius, videlicet ut substitutus seu auxiliaris, vice gerens (alter ego) titularis officii principalioris seu eminentioris eandem iurisditionem qua propriam possidentis». G. MICHIELS, *De potestate ordinaria et delegata* (Tornaci 1964), pág. 133.

14. Para la época inmediatamente anterior al CIC puede verse, como ejemplo, F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, cit., págs. 1064 ss.; D. BOUIX, *Tractatus de Papa ubi et de Concilio Ecumenico*, II (Parisiis 1869), págs. 498 ss.

El Concilio ecuménico ha planteado la cuestión de la existencia de dos órganos supremos de gobierno (el Papa y el Concilio). No han faltado quienes hayan intentado solventarla afirmando que la potestad del Concilio ecuménico es vicaria «cum identitate personae iuridicae» con el Papa (S.M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa*, Roma 1963, pág. 45). Posición no sostenible actualmente, de acuerdo con el n. 22 de la const. *Lumen gentium*.

ción de persona *superior*). Como reflejo de esta mentalidad, el libro II del CIC, bajo la rúbrica *De personis*, trata indistintamente del estatuto personal y de las funciones públicas, oficios, etc.

En la doctrina postcodicial el sentido de esta rúbrica se ha desdibujado bastante, porque la mentalidad de los autores posteriores al CIC (influida por las ideas reinantes en el contexto político-social, reflejado en la ciencia jurídica general) operó siempre con la distinción entre condición personal y función pública, aunque de modo subconsciente. Así el concepto de persona que la doctrina postcodicial maneja es la que utiliza la rama de la ciencia jurídica denominada Derecho civil (y por tanto con un cierto matiz de Derecho privado)¹⁵, lo que llevó a apuntar el manejo de conceptos distintos (personalidad, condición de miembro –o sea lo equiparable a la nacionalidad–, condición jurídica de miembro de la jerarquía, etc.) a través de una terminología varia¹⁶: distinción entre persona *in Ecclesia* y *extra Ecclesiam*, o entre persona *in iure canonico* y persona *in Ecclesia*, distinción entre personalidad y condición de miembro, distinción entre estatuto y titularidad de ministerios, etc. En todo caso, la concepción personalista de las funciones públicas domina el sistema codicial.

El sentido de esta concepción adquiere sus perfiles acusados en la doctrina antecodicial. Para los autores decimonónicos, la Iglesia se halla *constituida* por estamentos o *status*, cada uno de los cuales representa una modalidad en la personalidad¹⁷. Quizá sea Aichner uno de los autores donde más claramente pueda

15. Para este tema vide P. LOMBARDÍA, *Derecho divino y persona física en el ordenamiento canónico*, en «Temis» (1960), págs. 187 ss.; *La sistemática del Codex y su posible adaptación*, en *Teoría general de la adaptación del Código de Derecho Canónico* (Bilbao 1961), págs. 213 ss.; *El estatuto personal en el ordenamiento canónico*, en *Aspectos del Derecho Administrativo Canónico* (Salamanca 1964), págs. 51 ss. La bibliografía fundamental puede encontrarse en estos trabajos.

16. Como significativos de esta situación pueden verse, además de los trabajos citados en la nota anterior, L. BENDER, *Persona in Ecclesia-Membrum Ecclesiae*, en «Apollinaris», XXXII (1959), págs. 105 ss.; K. MÖRSDORF, *Persona in Ecclesia Christi*, en «Archiv für katholisches Kirchenrechts» (1962), págs. 345 ss.

17. El concepto de *persona* utilizado por estos autores es el propio de la doctrina civilista de los siglos XVII y XVIII, que entendía por *persona* el «hombre en su estado» (cfr. FEDERICO DE CASTRO, *Derecho de la persona*, Madrid, 1952, pág. 23). Esta doctrina que deriva de Althusio y Pufendorf (aunque expresa una mentalidad muy anterior), fue formulada por Werdenhagen y popularizada por J.G. Heineccio. En España fue seguida por Asso, Sala y Martínez; en Alemania, por Brinz, Haff y Krückmann (*ibid.*, págs. 23-24 y nota 7 de la pág. 23).

«Status –dice Heineccio– rationem causae, jus effecti habet. Jure veteri discrimen erat inter hominem et personam. Homo dicitur, cuicumque contigit in corpore humano mens humana. Et sic sola monstra negantur esse homines, 1, 14 ss. de stat. hom. Ast persona est homo statu quodam veluti inditus» (*Institutionum imperialium commentarius*, ed. novissima, Lyon 1767, pág. 32). Después de explicar la temática relativa a la división entre siervos y libres –que considera *summa divisio personarum*–, señala: «Hodie de liberis recte dici videri, nulla in eorum conditione et statu differentiam esse. Apud nos sane cum nulli sint servi, omnes ingenui possunt. Caeterum est generis nonnulla distinctio: alii enim nobiles sunt, qui certis privilegiis atque inmunitatibus gaudent: alii ignobiles sive plebei. Ex nobile patre nati et matre ignobili patrem sequuntur, convenientes *l. cum legitima 19 hoc tit.* Christin., vol. *decis. 88, num. 12.* Sed et Comitum ac Baronum liberi ex concubinis suscepti pro nobilibus habentur. Distinctio autem inter ecclesiasticos et saeculares sive laicos post receptam apud nos religionem reformatam penes tota sublata est D. Grat. 1. 1 *manud. c. 14 et 15*» (*ibid.*, pág. 37).

apreciarse esta mentalidad: «Quoniam constitutio Ecclesia non est, nisi illa ipsius formatio, qua ex variis membris organice dispositis constat; ideo in hoc libro de diversis statibus seu partibus, ex quibus ecclesia coalescit, disserendum venit. Et quidem exordiri juvat a statu ecclesiae communi seu laicali. Nam laici, cum per baptisma facti sint *de corpore ecclesiae*, ideoque in sensu latissimo personae *ecclesiasticae* dici possint, peculiarem statum efficiunt, cui certa tum jura tum officia inhaerent. Deinde res erit nobis de statu clericali; nam clerici qua personae *ecclesiasticae* in sensu strictiori pariter constituunt statum specialem et distinctum. Inter clericos denuo sunt, qui certa munera publica gerunt in ecclesia, propterque sunt personae *ecclesiasticae*, in sensu strictissimo, constituentes *statum ecclesiasticum in specie*. His porro status magistratuum ecclesiasticorum duplici respectu considerari potest, vel uti in se est, abstrahendo a gradibus hierarchicis, vel cum respectu ad hos gradus. Hinc hosce tractatus habebimus: I. De statu ecclesiae communi seu laicali. II. De statu clericali. III. De statu ecclesiastico eximie tali in se spectato de beneficiis ecclesiasticis. IV. De eodem statu eccles. relative ad gradus hierarchicos»¹⁸.

Más frecuente es reducir estos estados a dos –clérigos y laicos–, pero en todo caso esta distinción se realiza en función de la posición constitucional del fiel en la Iglesia. Significativo es, además, que la bipartición se opere en función del gobierno, lo que equivale a la distinción entre gobernantes y gobernados¹⁹. No es

Todavía en el siglo XIX Juan Sala, tras seguir a Heineccio en su concepto del Derecho de las personas, señala: «Alii sunt Ecclesiastici, alii Saeculares sive laici. Et rursus ex Ecclesiasticis quidam sunt Regulares, qui nempe aliquam Religionem probatam professi sunt, et alii Saeculares dicuntur quia inter hos morantur, nulli Religioni per tria voti adstricti. Unde hoc nomen *Saeculares*, dum latius sumitur, quoscumque non Regulares complectitur, etiamsi Ecclesiastici sint; qui ipsi nam comprehenduntur sub eodem nomine, quando strictius capitur, tunc enim solas non Ecclesiasticas respicit. Insuper aliae personae sunt nobiles, aliae ignobiles seu plebeiae» (*Institutiones Romano-Hispaniae*, 5ª ed., vol. 1, Madrid, 1830, pág. 66). Cfr. J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Los derechos fundamentales del fiel. Alcance y operatividad del concepto*, pro manuscrito (Pamplona 1971), págs. 377 ss. [Publicado posteriormente como libro: *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia* (Pamplona 1972) N. del A.].

18. S. AICHNER, *Compendium juris ecclesiastici*, cit., pág. 178.

19. Cfr. nota 32. Antes del CIC fue común que la distinción entre clérigos y laicos se asimilase a la antigua distinción dentro de la sociedad civil entre *magistratura y pueblo*. Cfr. entre otros muchos, S.M. VECCHIOTTI, *Institutiones canonicae ex operibus Ioannis Card. Soglia excerptae*, I-2 (Taurini-Mediolani 1868), págs. 5 ss. Tilloy, canonista francés del siglo pasado, escribía al respecto: «Le corps de l'Église se compose de deux sortes de personnes bien distinctes: la hiérarchie, qui comprend les pasteurs et les ministres inférieurs, et les simples fidèles gouvernés par les pasteurs. Entre ces deux ordres de personnes, il existe une classe intermédiaire et très distincte, qui est celle des Réguliers ou Religieux... En conséquence, l'état des *personnes* comprend trois titres: les clerics, les réguliers et les laïques» (*Traité théorique et pratique de droit canonique*, I, Paris, 1895, págs. 116 ss.). Después del CIC la clave de la bipartición clérigos-laicos siguió siendo, como es sabido, el principio de distinción jerárquica. La Iglesia, sociedad desigual, está constituida –se dice– por dos *clases* o *estados* de personas, unos con una misión jerárquica (los clérigos), otros sin ella (laicos). Cfr., por ejemplo, S.T. SIPOS, *Enchiridion Iuris Canonici*, 6ª ed., de L. Gálos (Romae 1954), pág. 84; J.A. MARTINS GIGANTE, *Instituições de Direito Canonico*, I, 3ª ed. (Braga 1955), pág. 142; E.F. REGATILLO, *Institutiones iuris canonici*, I, 4ª ed. (Santander 1951), págs. 168 ss.; H. JONE, *Commentarium in CIC*, I, 2ª ed. (Paderborn 1950), pág. 124; A. BLAT, *Commentarium textus CIC*, lib. II, 2ª ed. (Roma 1921), págs. 52 ss.; M. CONTE A CORONATA, *Compendium iuris canonici*, I (Taurini-Romae 1950), págs. 233.

extraño, pues, que el concepto de persona se utilice conteniendo la condición de súbdito en un caso –los laicos– y la de rector en el otro –los clérigos–, lo que supone, para un jurista actual, la confusión entre personalidad y nacionalidad (o condición de miembro) y entre el estatuto personal y la condición de titular de una función pública. Esta confusión, habitual en la doctrina antecodicial, con excepciones ya cercanas al CIC²⁰, es patente, por ejemplo, en Sebastianelli. Después de afirmar que persona «*iuridice est subiectum iuris*» excluye de la personalidad no sólo a los infieles, sino a los apóstatas, herejes, cismáticos y excomulgados, porque, escribe, «notio itaque personae ex tribus elementis coalescit i.e. ex fidei catholicae professione, participatione sacramentorum et subiectione legitimis Pastoribus. Si unum, aut alterum ex his desit elementis, factio quis persona in iure nostro dici non potest». Lógicamente la división de las personas en la Iglesia la establece en razón de su situación pública, esto es, en razón del gobierno de los fieles: «Personae in Ecclesia ex agendi ratione ipsius Fundatoris dividuntur in clericos et laicos: in illos videlicet, qui debent praeesse regimini et gubernio Ecclesiae, et in illos, qui debent subiici aliorum potestati ac ministerio»²¹.

Las nociones de *persona* y de *estado* tienen claramente un matiz público, constitucional (estamental), ajeno a las nociones jurídicas correspondientes de nuestra época²².

Conforme a esta conceptualización, la jerarquía eclesiástica es entendida como una *series*, o un *coetus personarum*, esto es, como la «*collectio personarum, quibus ex certo ordine et distinctis atque subordinatis gradibus illa potestas ecclesiastica competit*»²³. Estas personas que constituyen la jerarquía eclesiástica son, o personas singulares, o personas morales (*collegia*), para el régimen tanto ordinario como extraordinario de la Iglesia²⁴. La posición de quien forma parte

20. Un cierto intento de aclaración se percibe en Wernz que distingue las nociones de laico, súbdito y miembro (ob. cit., págs. 15 ss.).

21. G. SEBASTIANELLI, *Praelectiones iuris canonici. De Personis* (Romae 1896), pág. 5. Fácilmente se advierte que el autor califica de *persona* lo que Belarmino –de quien toma los rasgos que enumera– conceptúa como *miembro* de la Iglesia.

22. *Persona* y *estado*, en su correspondiente conceptualización actual, han pasado a la Parte General de Derecho Civil con un matiz privatístico, pese a conservar –por lo menos al principio– pretensiones de generalidad, de validez para las demás ramas del Derecho. En cambio, el Derecho Constitucional contemporáneo maneja preferentemente los conceptos de nacional o ciudadano y el de súbdito; también el de *status*, pero referido, no a la condición de gobernante, sino sólo a la de ciudadano, en la que después de G. Jellinek, se distinguen aspectos o condiciones parciales (*status*). Mientras en los canonistas decimonónicos *status* quiere decir estamento social de orden constitucional, en los constitucionalistas modernos significa un aspecto de la condición del ciudadano (no de la condición de gobernante). Son, pues, conceptos muy distintos. Análogamente ocurre con la noción civilista de estado, que no tiene actualmente ningún rasgo estamental. Cfr. J. ZAFRA, *Teoría fundamental del Estado* (Pamplona 1967), págs. 383 ss.; F. SANCHO REBULLIDA, *El concepto de estado civil*, en *Estudios de Derecho público y privado ofrecidos al Prof. Dr. D. Ignacio Serrano*, I (Valladolid 1965), págs. 741 ss.

23. Esta es la definición *subjetiva* de jerarquía según Wernz (ob. cit., pág. 2). Objetivamente considerada «denotat ipsam *universam potestatem ecclesiasticam*, quatenus a compluribus personis diversis gradibus participatur» (loc. cit.).

24. Vide F.X. WERNZ, ob. cit., págs. 701, 921 y 1059 s. entre otros lugares.

de la jerarquía se entiende como una condición personal –al entrar en su condición jurídica personal los *iura vi officii collati*– más plena, de superioridad social (*maioritas*) que comporta derechos y privilegios, especialmente cuando se tienen los *iura iurisdictionis*, que constituyen la *perfecta maioritas*²⁵. Todo ello según la idea claramente estamental²⁶ que refleja el conocido título de las Decretales *De maioritate et oboedientia*.

La concepción personalista, que ve el eje de la distinción de personas en la *potestas sacra*, no era exclusiva de los canonistas. Era también doctrina común de los teólogos. Así Palmieri escribe: «Christus potestatem instituens Ecclesiae suae, non eam universo fidelium coetui communicavit, ut ab hoc certis ministris delegaretur, sed certis personis immediate contulit propagandam perpetuo ab illis in alios, qui determinato ritu et legitima auctoritate assumerentur: quocirca ex Christi institutione ac iure divino repetendum est discrimen quod inter clericos laicosque intercedit»²⁷.

Al filo de esta concepción, el oficio eclesiástico fue definido comúnmente antes del CIC como una situación jurídica subjetiva, como el *ius exercendi ministerium*²⁸. Evidentemente no se escaparon a la doctrina las dificultades de esta construcción. La *stabilitas* del oficio y, en general, de la jerarquía, pese a los cambios de las personas, ha supuesto siempre un obstáculo que no podía considerarse superado. De ahí los intentos de dar una definición objetiva de la jerarquía (*ipsa potestas*) o de objetivación de las funciones que se aprecia en la misma terminología utilizada. Con todo, puede señalarse a Wernz como el autor que consigue objetivar más nítidamente el oficio eclesiástico, si bien manteniendo a la vez –paralelamente a su doble definición, objetiva y subjetiva, de jerarquía– el concepto subjetivo de oficio²⁹. En base a esta objetivación y a algunas palabras

25. Cfr. F.X. WERNZ, ob. cit., pág. 549.

26. Como ejemplo entre muchos, véanse estas palabras de Egidio Romano: «Capitulum II. Quod summus pontifex est tante potencie, quod est ille spiritualis homo, qui iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur.

Duplicem esse perfectionem, personalem et secundum statum, dicta sanctorum et doctorum communiter protestantur. Que due perfectiones sic differe videntur, quod perfectio quidem personalis consistit in serenitate et in mundicia consciencie; sed perfectio status et potissime status prelatorum et eorum omnium qui in die novissimo ante tribunal Christi astantes reddituri sunt de animabus fidelium rationem, consistit in iurisdictione et in plenitudine potencie, ut ille sit status perfectior cui potencia amplior et iurisdiccio plenior respondebit... Qui autem secundum statum est spiritualis et perfectus in summo secundum iurisdictionem et plenitudinem potestatis, erit ille spiritualis homo qui omnia iudicabit et ipse a nemine poterit iudicari... Sed qui est perfectus et sanctus et spiritualis secundum statum et potissime secundum statum praelacionis, ille est elevatus secundum iurisdictionem et secundum plenitudinem potencie: ille omnia iudicabit, idest nullus poterit sibi dominari. Talis autem est summus pontifex, cuius status est sanctissimus et spiritualissimus» (*De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz, reprod. fotomecánica Aalen 1961, págs. 6 y 8).

27. D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, 3ª ed. (Prati 1902), pág. 58.

28. Vide J.A. SOUTO, *Presupuestos doctrinales de la definición de oficio en el Código de Derecho Canónico*, en «Ius Canonicum», IX (1969), págs. 338 ss. Por su parte el beneficio fue definido como el *ius percipiendi redditus*; vide V. DE REINA, *El sistema benefical* (Pamplona 1965), págs. 225 ss.

29. Cfr. J.A. SOUTO, ob. cit., págs. 342 ss.

suyas a propósito del beneficio³⁰, se afirma que dicho autor sostuvo la personalidad jurídica del oficio³¹. Sea lo que fuere, la objetivación del oficio eclesiástico –«munus stabiliter constitutum» (can. 145, § 1)– fue recogida por el CIC (que esta objetivación equivalga a personificación es tema controvertido). En todo caso, la posible personificación del oficio no supone salirse enteramente de la visión personalista, puesto que lo que hace es trasladar la titularidad de las funciones desde las personas singulares a las personas morales. Una cierta quiebra –no desdeñable– del principio sí lo es, pero sólo parcial.

El CIC, al incluir el tratado de la jerarquía eclesiástica bajo la rúbrica *De personis*, fue bastante fiel a la visión personalista. ¿Lo ha sido la doctrina postcodicial? En general puede afirmarse que también lo ha sido, pero ya hemos indicado que la mentalidad subyacente –la que da origen y pleno sentido a esta concepción– prácticamente desapareció, quedando el edificio sin los fundamentos.

Por eso, junto a la distinción jerárquica asentada en los mismos conceptos –la *potestas* como línea divisoria entre clérigos y laicos y como raíz de la constitución jerárquica³², el uso de *status*³³, etc.–, se observa que el tema del oficio continúa planteándose sobre la base personalista, generalmente entendiéndolo como conjunto de funciones establemente instituidas, cuyo titular es la persona del investido³⁴. En este punto, sin embargo, se puede observar una tendencia a salirse de este esquema, bien hablando del investido como *órgano* de la Iglesia³⁵, bien entendiendo el oficio como personal moral³⁶ (lo cual significa que no se rompe totalmente la concepción personalista, ya que esta concepción incluye desde siempre las personas morales). Del mismo modo, no faltaron quienes definieron

30. «Elementum materiale beneficii ecclesiastici obiective spectatum sunt ipsa bona Ecclesiae frugifera, quae constituunt dotem propriam et distinctam officio ecclesiastico tanquam subiecto dominii adnexam, et in cuius redditus existit illud ius subiectivum et perpetuum». Ob. cit., pág. 343, nota 8.

31. En este sentido, O. ROBLEDA, *Quaestio de personalitate officii ecclesiastici non soluta*, en «Periodica de re morali, canonica, liturgica», LVI (1967), pág. 385.

32. Valgan como ejemplo estas palabras de Badii: «Christus Ecclesiam suam fundavit ei tribuens potestatem docendi, sanctificandi, regendi. Hinc ipse auctor est duplicis status in Ecclesia –eorum scilicet qui munus illud triplex erga alios exercent– et eorum qui potestati subsint qui que doceantur, sanctificentur, regantur» (*Institutiones iuris canonici*, 2ª ed., Florentiae 1921, pág. 90)

33. Sin utilizar el adjetivo *constitucional*, estos estados son equivalentemente configurados como tales. Así Petroncelli afirma: «...status in senso giuridico nell'ordinamento canonico possa dirsi la posizione del soggetto di fronte alla divisione dei membri della Chiesa nelle due grandi categorie distinte per il diritto divino: quella del *coetus laicorum* e quella del *coetus clericorum*» (*Il diritto canonico dopo il Concilio Vaticano II*, Napoli 1969, pág. 158). Insistimos en que el sentido pleno que esta conceptualización tiene antes del CIC se pierde en buena medida en los autores posteriores a 1917.

34. Son numerosos los autores de esta opinión: Del Giudice, Bender, Hanig, Coronata, etc. Cfr. O. ROBLEDA, ob. cit., págs. 387 ss.; V. DE REINA, ob. cit., págs. 257 ss.

35. P.e., V. DEL GIUDICE, *Nociones de Derecho Canónico*, ed. castellana, reimpresión (Pamplona 1964), pág. 95. Vid. O. ROBLEDA, ob. cit., págs. 394 ss.; y J. MALDONADO, *Curso de Derecho Canónico para juristas civiles. Parte general* (Madrid 1967), pág. 103.

36. V. gr. Petroncelli, Stocchiero, Michiels, Bernárdez, Mörsdorf. Cfr. V. DE REINA, ob. cit., págs. 262 ss.; O. ROBLEDA, ob. cit., págs. 386 ss.

la jerarquía de jurisdicción como una «jerarquía de oficios»³⁷. Es frecuente también considerar que las titularidades que surgen del desempeño de los *munera ecclesiastica* se integran en el *status* personal³⁸, punto éste en el que también se observaron tendencias revisionistas³⁹.

Después del Concilio, junto a la pervivencia de las tesis anteriores, pueden detectarse posiciones que, intentando superarlas, siguen caminos distintos: desde la concepción personalista del oficio, ahora sobre la base de las relaciones entre sacramento y jurisdicción⁴⁰, hasta la contemplación de la jerarquía como organización⁴¹, única solución viable, ésta última, a mi entender.

Con esto creo haber respondido a la pregunta que se me ha hecho (criterios legales y doctrinales que influyen en el planteamiento de la cuestión y dificultan su esclarecimiento). Cuando la jerarquía se contempla como una *series personarum*, físicas y morales, el problema se verá siempre como una duplicidad de personas con la misma potestad plena y suprema; y que dos personas tengan el supremo poder nunca dejará de ser un enigma para la razón humana. Si ambas personas son independientes entre sí, a ambas les faltará algo para tener una potestad plena y suprema; si una de ellas está sometida a la potestad de la otra, ya no goza de plena y suprema potestad.

3. DE LA VISIÓN PERSONALISTA A LA NOCIÓN DE ORGANIZACIÓN

P. *De su contestación a la pregunta anterior se desprende que, tanto los datos legales como los doctrinales, se fundan en una concepción personalista de la organización eclesiástica. Algunos de los autores citados por Vd. alegan incluso datos de Derecho di-*

37. En este sentido, L.M. DE BERNARDIS, *Le due potestà e le due gerarchie della Chiesa* (Roma 1943), págs. 25 y 37 ss. Este autor reserva la expresión *series personarum* para la jerarquía de orden.

38. «Pero dentro de esa igualdad esencial, los clérigos por una parte y los laicos por otra constituyen desde el punto de vista del Derecho lo que en técnica jurídica se llama un *status* (una clase de miembros de la comunidad con una condición jurídica determinada), y el clero llega a formar un verdadero *ordo* (nombre que se aplica cuando esa condición jurídica supone una situación especialmente privilegiada). Se puede, pues, hablar de un *ordo clericalis* y de un *status laicalis*... La situación jurídica peculiar de los clérigos se concreta en unas obligaciones y unos derechos, que forman el contenido del *ordo*. Sus obligaciones vienen impuestas por una mayor vocación a la santidad... por la necesidad de mantener una adecuada preparación doctrinal, por la precisa obediencia y sumisión que requiere la comunión jerárquica... Los derechos vienen determinados por la facultad genérica de obtener potestad eclesiástica de orden o de jurisdicción y por las específicas del ejercicio del ministerio de su orden respectiva; por la remuneración justa que se les debe, y por la atribución a ellos de los llamados *privilegia clericorum*...» J. MALDONADO, *Curso de Derecho Canónico...*, cit., págs. 117 ss.

39. En este sentido, Lombardía defendió la necesidad de separar el estatuto personal del clérigo de los derechos y deberes que dimanaban de la incardinación y, en general, del oficio. Cfr. su trabajo, *El estatuto personal...*, cit.

40. Vide por ejemplo, A. VITALE, *L'ufficio ecclesiastico* (Napoli 1965); ID., *Sacramenti e diritto* (Freiburg-Roma, 1967).

41. Cfr. J.A. SOUTO, *Consideración unitaria de la organización eclesiástica*, en «*Ius Canonicum*», IX (1969), págs. 157 ss. También J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, cit., págs. 330 ss.

vino que fundamentan esta interpretación. ¿Significa esto que la jerarquía entendida como una series personarum es un principio de Derecho divino?

R. La visión personalista se traduce en una serie de afirmaciones que sus sostenedores presentan con frecuencia como de Derecho divino⁴². Y es cierto que los autores plasman a través de esas formulaciones verdaderos e inmutables principios de Derecho divino, bases irreformables de la constitución de la Iglesia y principios teológicos que gozan del refrendo del Magisterio eclesiástico. Pero no nos engañemos. No se trata de una formulación pura y simple de esos datos, sino de una *interpretación científica* e incluso –en algunos casos, por ejemplo la versión estamental que dan a la distinción esencial entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común– de una vivencia que contiene una cierta *conformación histórica* de la Iglesia, realizada por los hombres sobre la base del Derecho divino. Por ello, si bien el fundamento de Derecho divino es inmutable, la interpretación científica es sustituible por otra más exacta, y la conformación histórica es perfeccionable. El Concilio Vaticano II, en sus enseñanzas y en la reforma de estructuras humanas que ha promovido, ha sentado las bases de un cambio profundo en ambos aspectos (interpretación científica y conformación histórica). Nosotros nos vamos a ocupar sólo del primero, de la interpretación científica.

Ante todo y para evitar malos entendidos parece oportuno aclarar que la que venimos llamando concepción personalista no es una construcción jurídica original de los canonistas, aparecida como una reflexión jurídica de los datos teológicos, despojada de influencias exteriores; es una conceptualización común al fenómeno social y organizativo de la sociedad civil, que estuvo vigente, con diversas modalidades históricas, durante el Antiguo Régimen. Basta un estudio comparativo –que no es posible hacer aquí– para convencerse de ello. La noción de *ordo* privilegiado es de origen romano⁴³; la función pública como condición subjetiva tiene claras raíces, con distintos matices, tanto en el Derecho romano como en el germánico⁴⁴; la consideración vicaria de las funciones curiales es también común

42. Incluso la concepción de la condición de clérigo y laico como *estados sociales*. Cfr. nota 32.

43. Cfr. J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles* (Paris 1957), pág. 204; W.M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien 1960), pág. 63; J. HERVADA, *La definición nominal de laico*, en «Ius Canonicum», VIII (1968), págs. 498 ss. y 527 ss. [Artículo recogido en el libro *Tres estudios sobre el uso del término laico* (Pamplona 1973). N. del A.].

Sobre la noción de *ordo* en Derecho romano, vid. B. KUBLER, *Ordo*, en «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft», XVIII, cols. 931 ss.; P. GARNSEY, *Social status and legal privilege in the Roman Empire* (Oxford 1970), págs. 221 ss.; H. SIBER, *Römisches Verfassungsrecht* (Leipzig 1952), págs. 157 ss.; H. HEUMANN-E. SECKEL, *Handlexicon zu den Quellen des römischen Rechts* (reprod. Graz 1958), pág. 397.

44. Sobre las funciones públicas en Derecho romano, vide P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis* (Roma 1959), págs. 361 ss.; F. DE MARTINO, *Storia della costituzione italiana*, vol. 1 (Napoli 1958), págs. 345 ss.; vol. 2 (Napoli 1960), págs. 185 ss. También las voces *Imperium* (XIX, 1202 ss.), *Municipium* (XVI, 630 ss.), *Munus* (XVI, 644 ss.) y *Potestas* (XXII, 104 ss.) de la R.E.

Para otras épocas históricas, vide F.L. GANSHOF, *El feudalismo*, ed. castellana (Barcelona 1963); W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Age*, 2^a ed. (London 1966); G. BARRACLOUGH, *Mediaeval Germany* (Oxford 1961). En general pueden encontrarse datos en los tratados de Historia del Derecho de los diversos países.

en el Antiguo Régimen, etc. Para el caso da lo mismo que, en la época del *utrumque ius*, tal o cual concepto lo perfilasen más los canonistas o los legistas; lo decisivo es que la Iglesia y la Sociedad civil sufren mutuas influencias y sobre todo que la Iglesia adopta formas organizativas por mimetismo hacia la organización de la sociedad secular, mimetismo que se expresa con el conocido principio *Ecclesia comparatur reipublicae*⁴⁵. A la mutua influencia social corresponde la mutua influencia doctrinal entre los juristas, que da origen a unos modos de conceptualizar de los canonistas, vigentes hasta tiempos recientes. No hay, pues, que confundir el Derecho divino con la doctrina de los autores. También en este caso vale la cautela contenida en el n. 6 del decr. *Unitatis redintegratio*⁴⁶.

Entiendo que la visión personalista debe ser sustituida por la concepción orgánica, esto es, por la consideración de la jerarquía eclesiástica como una *organización ministerial institucionalizada*. Recientemente se ha delineado esta idea con los siguientes rasgos:

1º La idea fundacional de la Iglesia prevé la existencia en ella de una organización oficial y pública que es el centro de atribución de los fines públicos. Se trata de una organización institucionalizada que asume la titularidad de esos fines.

2º Esta organización está presidida por el *principio institucional*, que quiere decir que: a) la organización eclesiástica debe su origen y su existencia a la voluntad fundacional de Cristo; b) la función pastoral, que constituye el nervio central y el armazón de la organización eclesiástica, se recibe directamente de Cristo y se ejerce en su nombre y con su poder.

3º El *ordo clericorum* no se debe entender jurídicamente como una simple *series personarum* o estamento *jurídico-social*, sino como una línea de organización de ministerios y, por tanto, como unidad orgánicamente estructurada.

4º La organización eclesiástica no se confunde con el *ordo clericorum*, pues hay aspectos de la organización eclesiástica que no están en relación directa con el sacramento del orden. El *ordo clericorum* representa una línea de organización, la central, pero no la única⁴⁷.

La subjetividad de las funciones públicas reside en la organización, considerada como *institutum*, esto es, como estructura instituida por Cristo, a cuya voluntad debe su existencia y de quien recibe –no del pueblo cristiano, can. 109– los poderes y las funciones que constituyen el *institutum salutis*. Por la existencia de esta organización –cuyo nervio central es el *ministerium ecclesiasticum* del

45. «Tu dicas quod ecclesia fungitur iure et vice minoris, quod sic probatur ecclesia etiam comparatur reipublicae... Et res publica comparatur minori». GODOFREDO DE TRANI, *Summa super titulis decretalium* (Lugduni 1519, reprod. fotomecánica Aalen 1968), lib. I, *De restitutione in integrum*, n. 3, fol. 69 v. (pág. 140).

46. El modo de exponer la doctrina «ab ipso deposito fidei sedulo distingui debet».

47. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, cit., págs. 334 ss. Nos remitimos a esta obra para un tratamiento más amplio del tema desarrollado en este apartado.

que hablan los teólogos— se produce en el Pueblo de Dios una básica distribución de funciones, en cuya virtud sin pertenecer a la organización eclesiástica nadie es titular de esas funciones.

Como se expone en la obra citada, del más reciente magisterio de la Iglesia, que enseña la acción institucionalizadora y organizativa de Cristo en el capítulo III de la Const. *Lumen gentium* del II Concilio Vaticano⁴⁸, se pueden sacar las siguientes conclusiones en orden a la construcción jurídica.

1) *Existencia de una organización*. Por voluntad de Cristo existe en la Iglesia (no sobre ella o junto a ella) un conjunto de ministerios («in Ecclesia sua varia ministeria instituit»); estos ministerios aparecen en la Iglesia como sociedad jerár-

48. Los textos principales se encuentran en los nn. 18, 19 y 20.

Nº 18: «Christus Dominus, ad Populum Dei pascendum semperque augendum, in Ecclesia sua varia ministeria instituit, quae ad bonum totius Corporis tendunt. Ministri enim, qui sacra potestate pollent, fratribus suis inserviunt, ut omnes qui de Populo Dei sunt, ideoque vera dignitate christiana gaudent, ad eundem finem libere et ordinatim conspirantes, ad salutem perveniant.

Haec Sacrosancta Synodus, Concilii Vaticani primi vestigia premens, cum eo docet et declarat Iesum Christum Pastorem aeternum sanctam aedificasse Ecclesiam, missis Apostolis sicut Ipse missus erat a Patre (cf. Io 20, 21); quorum successores, videlicet Episcopos, in Ecclesia sua usque ad consummationem saeculi pastores esse voluit. Ut vero Episcopatus ipse unus et indivisus esset, beatum Petrum ceteris Apostolis praeposuit in ipsoque instituit perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum».

Nº 19. «Dominus Iesus, precibus ad Patrem fuis, vocans ad Se quos voluit Ipse, duodecim constituit ut essent cum Illo et ut mitteret eos praedicare Regnum Dei (cf. Mc 3, 13-19; Mt 10, 1-42); quos Apostolos (cf. Lc. 6, 13) ad modum collegii seu coetus stabilis instituit, cui ex iisdem electum Petrum praefecit (cf. Io 21, 15-17). Eos ad filios Israel primum et ad omnes gentes missit (cf. Rom 1, 16), ut suae participes potestatis omnes populos discipulos Ipsius facerent, eosque sanctificarent et gubernarent (cf. Mt 28, 16-20; Mc 16, 15; Lc 24, 45-48; Io 20, 21-23), sicque Ecclesiam propagarent, eamque sub ductu Domini ministrando pascerent, omnibus diebus usque ad consummationem saeculi (cf. Mt 28, 20)».

Nº 20: «Missio illa divina, a Christo Apostolis concredita, ad finem saeculi erit duratura (cf. Mt 28, 20), cum Evangelium, ab eis tradendum, sit in omne tempus pro Ecclesia totius vitae principium. Quapropter Apostoli, in hac societate hierarchice ordinata, de instituendis successoribus curam egerunt.

Non solum enim varios adiutores in ministerio habuerunt, sed ut missio ipsis concredita post eorum mortem continuaretur, cooperatoribus suis immediatis, quasi per modum testamenti, demandaverunt munus perficiendi et confirmandi opus ab ipsis inceptum, commendantes illis ut attenderent universo gregi, in quo Spiritus Sanctus eos posuit pascere Ecclesiam Dei (cf. Act 20, 28). Constituerunt itaque huius modi viros ac deinceps ordinationem dederunt, ut cum decessissent, ministerium eorum alii viri probati exciperent. Inter varia illa ministeria quae inde a primis temporibus in Ecclesia exercentur, teste traditione, praecipuum locum tenet munus illorum qui, in episcopatum constituit per successionem ab initio decurrentem, apostolici seminis traduces habent. Ita, ut testatur S. Irenaeus, per eos qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi et successores eorum usque ad nos, traditio apostolica in toto mundo manifestatur et custoditur.

Episcopi igitur communitatis ministerium cum adiutoribus presbyteris et diaconis susceperunt, loco Dei praesidentes gregi, cuius sunt pastores, ut doctrinae magistri, sacri cultus sacerdotes, gubernationis ministri. Sicut autem permanet munus a Domino singulariter Petro, primo Apostolorum, concessum et successoribus eius transmittendum, ita permanet munus Apostolorum pascendi Ecclesiam, ab ordine sacro Episcoporum iugiter exercendum. Proinde docet Sacra Synodus Episcopos ex divina institutione in locum Apostolorum successisse, tamquam Ecclesiae pastores, quos qui audit, Christum audit, qui vero spernit, Christum spernit et Eum qui Christum missit (cf. Lc 10, 16)».

quicemente organizada («in hac societate hierarchice ordinata»). Hay, por lo tanto, una estructura institucional organizada (una organización), a quien se ha otorgado la función pastoral. Esta estructura pastoral asume la misión divina confiada por Cristo (no por los fieles) a los Apóstoles y a sus sucesores.

Esta estructura forma una unidad. Lo es el episcopado –uno e indiviso– con el Papa como principio y fundamento visible de la unidad de la comunión jerárquica. Lo es el conjunto de órdenes sacramentales, puesto que los presbíteros y diáconos son colaboradores y auxiliares de los obispos.

2) *Institucionalización*. Asimismo los textos citados ponen de relieve una institucionalización; es decir, que la misión confiada aparece como un factor transpersonal, y asimismo fueron institucionalizados sus titulares y los cauces.

En efecto, se afirma que Cristo «instituyó ministerios», que la misión divina recibida por los Apóstoles (o sea, la misma e idéntica misión proclamada en su tiempo por Jesús) «ha de durar hasta el fin de los siglos». Esto supone una voluntad fundacional objetivada que contiene esa misión, una misión que permanece por el mandato de Cristo e institucionalizada mediante la creación de ministerios a los cuales se ha transmitido esa misión. Por ello los titulares de la misión «se suceden», terminología que carecería de sentido sin un elemento permanente en relación con el cual unas personas son sucesoras de otras, ya que toda sucesión requiere por su propia naturaleza un elemento permanente y objetivo en relación con el cual se da la sucesión: un cargo, unos bienes, etc. Si no hubiese institucionalización, no habría sucesión –y la sucesión apostólica es piezas clave en el dogma católico⁴⁹– sino mera continuidad. Por lo tanto, si hay sucesión, no hay sólo continuidad de misiones estrictamente personales; ha de haber, necesariamente, un ministerio permanente e institucionalizado⁵⁰.

Junto a la institucionalización de la misión hay también una institucionalización de sujetos de atribución. En concreto y por lo que atañe a los pasajes de la const. *Lumen gentium* citados, el Colegio apostólico es presentado como «un grupo estable» institucionalizado; esto es, no constituye simplemente el resultado de una suma de personas con idéntica misión, sino el sujeto de atribución de un ministerio (un ministerio, un sujeto genérico de atribución). En este sentido, el Colegio apostólico aparece como una unidad institucional de personas con una unidad de misión.

49. Vide A.M. JAVIERRE, *El tema literario de la sucesión* (Zürich 1963).

50. Vide P. RODRÍGUEZ, *Ministerio y comunidad. Estudio de sus relaciones en orden a la fundamentación de una teología del ministerio eclesialístico*, en «Scripta Theologica», II (1970), págs. 119 ss.

Si se tiene presente que bajo la visión hierarcológica la misión de la Iglesia se traducía por potestad, fácilmente se advierte que los autores anteriores al Vaticano II no dejaron de intuir la institucionalización de la misión a la que acabamos de aludir. Así las definiciones objetivas de la jerarquía como *ipsa potestas* (cfr. n. 23) o las expresiones objetivantes de la potestad (*potestas Ecclesiae*, Cristo transmitió su potestad a la Iglesia, etc.) denotan la presencia de la idea de institucionalización que la concepción personalista no ahogó del todo.

Al mismo tiempo, la acción fundacional de Cristo ha supuesto la creación de un *oficio* o ministerio permanente (el *caput visibile Ecclesiae*) como un ministerio específico a desempeñar por Pedro –uno de los discípulos llamados a formar parte del Colegio apostólico– y por sus sucesores, que son miembros del Colegio episcopal; hay por lo tanto una institucionalización de funciones, pues se trata de un oficio o ministerio objetivamente existente, cuyos titulares se suceden por *provisión* del oficio.

Por último, cabe señalar que la institucionalización de que venimos hablando abarca también unos cauces institucionalizados: la imposición de manos o sacramento del orden y la *missio canonica*, como actos a través de los cuales se accede –sin hacer ahora más precisiones– bien al *ordo* (Colegio episcopal, por ejemplo), bien a un oficio (caso del Romano Pontífice).

En resumen, puede decirse que hay una institucionalización de funciones (ministerio eclesiástico en general, oficios o ministerios particulares), una institucionalización de titulares (cuerpos o grupos estables) y una institucionalización de cauces (sacramento del orden, misión canónica). Todo ello comprendido en una unidad orgánica por medio de vínculos, relaciones y otros factores jurídicos (la comunión jerárquica como realidad orgánica que exige forma jurídica)⁵¹, que unifican y organizan jerárquicamente este complejo en la unidad institucional que denominamos organización eclesiástica⁵².

3) *Unidad y desconcentración*. También los textos citados muestran un proceso de *desconcentración de funciones* dentro del único y total ministerio. Los Apóstoles, siguiendo instrucciones de Cristo, tuvieron «diversos colaboradores» (las fuentes señalan los obispos-presbíteros, los diáconos⁵³), lo que dio lugar a aquellos tres grados de órdenes sagradas llamados episcopado, presbiterado y diaconado (únicos grados posibles dentro del sacramento del orden). Es decir, para atender al cumplimiento de la misión recibida, los Apóstoles transmitieron diversas funciones a otros fieles, no haciéndoles Apóstoles (lo que equivaldría a un incremento numérico), sino colaboradores suyos en determinadas funciones orgánicamente establecidas (desconcentración de funciones). Así, los obispos *regían* las comunidades; en cambio, los diáconos aparecen para el desempeño de ciertas funciones auxiliares⁵⁴.

51. Cfr. const. *Lumen gentium*, nota explicativa praevia, observ. 2ª: «*Communio* est notio quae in antiqua Ecclesia (sicut etiam hodie praesertim in Oriente) in magno honore habetur. Non intelligitur autem de vago quodam *affectu* sed de *realitate organica*, quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur».

52. La noción de organización eclesiástica puede encontrarse en J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 330 ss.

53. Vide M. GUERRA, *Episcopos y presbyteros* (Burgos 1962); J. COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Église* (Bruges 1960); ID., *L'évêque dans les communautés primitives* (Paris 1951); A. MOSTAZA, *Poderes episcopales y presbiterales*, en *La función pastoral de los obispos* (Barcelona 1967), págs. 9 ss.

54. Act 6, 1-6.

Esto nos indica que los Apóstoles recibieron de Cristo las funciones públicas de la organización eclesial (concentración de funciones en los Apóstoles) –además de algunas extraordinarias o personales– con el mandato de desarrollarla (no es, pues, la desconcentración que afecta a los grados del sacramento del orden algo motivado exclusivamente por una contingencia histórica, susceptible de variaciones esenciales con el correr de los tiempos). De ahí que muy pronto encontramos a los Apóstoles con una organización algo más compleja, fruto de una desconcentración de funciones por vía sacramental: los Apóstoles y sus colaboradores. A esta primitiva organización suceden «los colaboradores», una vez el Colegio apostólico deja de existir; pero estos colaboradores, que recibieron «el ministerio de la comunidad» (las funciones públicas), representan un conjunto *organizado*: «los obispos junto con sus auxiliares presbíteros y diáconos». Es decir, la misma misión institucionalizada aparece conferida, mediante una organización desconcentrada, a un conjunto de personas, de las cuales unas –los obispos– reciben la sucesión apostólica, en el sentido de confiarse a ellos la *capitalidad de la comunidad*. Las otras personas (presbíteros y diáconos) aparecen en relación de subordinación (son cooperadores y ministros), sus actividades son coordinadas por el obispo (función de regir) y están bajo su control; es decir, lo típico de un proceso de desconcentración.

Una consecuencia clara del fenómeno de desconcentración observado, junto al anteriormente señalado de creación de ministerios u oficios peculiares (el primado), es que el llamado *ordo clericorum* es, en realidad, una organización, o más exactamente una estructura organizada que constituye el nervio central de la organización eclesial. Los ministerios son inseparables del *ordo*, que no debe concebirse como un simple conjunto o *coetus* de personas que, ulteriormente, son designados para cubrir unos oficios o ministerios de la organización como algo distinto del *ordo*. El *ordo episcoporum* es ya titular de una misión con unos colaboradores (el *ordo presbyterorum*) y unos auxiliares (el *ordo* de los diáconos) con distribución de funciones entre sí y con ciertos oficios, unos constituidos por Cristo mismo (el primado de Pedro), y otros establecidos más adelante por la Iglesia; es decir, conteniendo un principio de organización, que por un proceso histórico se va desglosando en una multiplicidad de ministerios. El *ordo* no es un *coetus personarum* avocado a desempeñar funciones de la organización; es ya organización, una línea, la central, de la organización eclesial. Por eso es una *unidad orgánica*.

Todo esto no puede explicarse –al menos desde un punto de vista jurídico– por la vía de una sucesión exclusivamente personal. Sólo se explica mediante la existencia de una organización institucionalizada, esto es, un centro de atribución de las funciones públicas con existencia objetiva y permanente (institución) y basado en una voluntad fundacional, que va sufriendo un proceso de organización, distribución de funciones y sucesión de titulares previsto en dicha voluntad fundacional. En otras palabras, Cristo fundó la Iglesia y la constituyó con

la dimensión pública de sociedad eclesial, de naturaleza institucional, en la que, por voluntad suya, hay una estructura pública *organizada* y susceptible de ulterior organización; a esta estructura organizada se atribuye el gobierno, control y gestión de la función pública (constitución jerárquica de la Iglesia, según el lenguaje de los teólogos). La desconcentración de funciones se realiza en relación al doble elemento permanente de la Iglesia: ontológico (línea sacramental) y jurídico⁵⁵.

4. PRIMADO Y ORGANIZACIÓN CENTRAL DE GOBIERNO

P. *Uno de los puntos que hacen más difícil entender las relaciones entre el Romano Pontífice y el Colegio episcopal es la idea de que la función primacial asume la totalidad de la función de gobierno universal de la Iglesia. Según esta concepción, los oficios que integran la organización central de la Iglesia son meros colaboradores o auxiliares del Romano Pontífice, a quien corresponde la plenitud de la potestad suprema. De acuerdo con este esquema el Colegio episcopal fácilmente aparece como auxiliar del Papa o casi como antagónico. ¿La concepción orgánica que Vd. sostiene aporta nuevas luces a la solución de este problema?*

R. Es cierto que las relaciones entre el Romano Pontífice y el Colegio episcopal pueden ser entendidas con facilidad bajo uno de los dos términos del dilema planteado: el Colegio episcopal visto como auxiliar del Papa o como su antagonista. De la segunda posibilidad son ejemplos conocidos el conciliarismo, las discusiones que tuvieron lugar en las primeras reuniones del Vaticano II que trataron acerca de la colegialidad episcopal, etc.; en las referencias al Concilio Vaticano I que hace el n. 18 de la const. *Lumen gentium* y en la redacción del n. 22 del mismo documento se pueden observar claras huellas del recelo que este peligro engendra. De la primera posibilidad pueden ser una muestra, entre muchas otras, las siguientes palabras de uno de los mejores canonistas de los últimos tiempos: «*Romanus Pontifex* quamvis suprema et plena potestate regendi Ecclesiam sit instructus tamen solus omnibus negotiis ecclesiasticis expediendis prorsus impar est. Quare in partem sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis quamplurimos *adiutores* vocavit. Inter illos adiutores vere etiam *Episcopi* recenseri possunt. *Ips*e enim Christus Dominus, qui B. Petro supremam atque plenam dedit potestatem, eidem *Apostolos* eorumque successores constituit *adiutores*, quibus uteretur in aedificanda et regenda Ecclesia»⁵⁶.

55. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 336 ss. En páginas sucesivas este libro trata de una serie de cuestiones involucradas en la visión orgánica expuesta y en las que aquí no podemos entrar: sacramento del orden y misión canónica, los laicos y la organización eclesial, jerarquía y clerecía, etc.

56. F.X. WERNZ, ob. cit., pág. 700. Según este autor el Romano Pontífice es la fuente de la jurisdicción de los otros Prelados eclesiales (pág. 647).

Me parece que un punto clave para comprender cómo pueden coexistir otros órganos de gobierno central sin entenderlos como meros auxiliares y cooperadores del Papa (cuestión que plantea el Colegio episcopal) es el referente a la posible identidad entre dos conceptos que con frecuencia parecen confundirse y superponerse: primado y organización central de gobierno. ¿Son lo mismo? ¿Se ciñe el gobierno central a ser una organización a través de la cual se ejercen los poderes y las funciones primaciales y sólo ellos?

Evidentemente no se trata de poner en duda, ni siquiera en duda metódica, el dato fundamental de que el primado es el centro y la cabeza del gobierno central, ni tampoco que el oficio primacial contiene en sí una función de gobierno. Las fórmulas con que se expresa la fe católica sobre el primado⁵⁷ hacen implan-teable la cuestión. Por supuesto que el Papa, en virtud de su primado, gobierna a la Iglesia universal. No es, pues, éste el sentido de la pregunta más arriba formulada. Dando por sentado que el primado es el eje de gobierno central de la Iglesia, la pregunta se refiere a la *identidad* de ambos términos, lo que significa preguntarse, no si el primado es gobierno, sino si *todo* el gobierno universal es primado y *sólo* primado.

Siendo éste el sentido de la pregunta todo parece que la respuesta equivaldría a descubrir un mediterráneo, si no fuese porque nos hallamos ante una verdad que a veces parece olvidarse. En efecto, el gobierno universal se contiene en el primado, pero no es sólo de él, por la sencilla y obvia razón de que el primado únicamente pertenece a Pedro y a sus sucesores, los Papas, mientras que el gobierno universal tiene también otro sujeto –el Concilio ecuménico–, del cual no es predicable el primado. En consecuencia, si el Concilio ecuménico es también órgano del gobierno central (sujeto de la suprema potestad –supremo gobierno– según el c. 228 § 1) y no es, en cambio, sujeto del primado, es obvio que gobierno universal –o central– de la Iglesia y primado no son términos ni conceptos identificables.

Quizás podría pensarse que el primado hace referencia a la plena y suprema potestad en cuanto tiene por sujeto a Pedro y sus sucesores y que es a tal potestad a la que se llama primado. Pero en este caso, que se llame primado a la potestad papal y no a la del Concilio ecuménico sería una pura cuestión de nombre –no de contenido–, y este no es el verdadero sentido del dogma católico sobre el primado. La primacía del Papa supone algo distinto a lo que es predicable del Concilio ecuménico; por lo tanto, algo que no se reduce ni se identifica con la suprema potestad, aunque la contenga.

Mucho menos es sostenible que el Concilio ecuménico se identifique con el Papa. El Papa es cabeza del Concilio, pero no lo absorbe en sí, de tal manera que

57. Véase, por ejemplo, la const. dogm. *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I. Sobre esta constitución, vide U. BETTI, *La costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I* (Roma 1961).

los actos del Concilio sean atribuibles al Romano Pontífice, que en tal sentido actuaría unas veces sólo y otras en Concilio (es decir, teniendo en cuenta las opiniones de los componentes del Concilio). Si *de hecho* ocurre esto o no⁵⁸, es algo que aquí no nos interesa, pues lo cierto es que el Concilio, como órgano colegial, es, constitucionalmente (por Derecho constitucional) sujeto de su propia actividad.

Varias son las consecuencias que de esta idea básica pueden deducirse. Veamos algunas.

1ª El primado es algo más que gobierno universal. Puesto que el primado contiene la plena y suprema potestad y ambos conceptos no son identificables, es obvio que el primado es algo más que esa potestad. ¿Qué es, entonces, el primado?

Entiendo que el primado no se puede reducir a una actividad (el gobierno) ni tampoco al conjunto de situaciones jurídicas que capacitan para su ejercicio. El primado es un oficio pastoral, pero es algo más. No es sólo ministerio, sino que también es estructura y estructura constitucional. El Papa es Pastor, pero también es *caput visibile Ecclesiae*. La clave reside en el hecho de estar constituida la Iglesia como una *communio*. Si bien, en una visión total, toda la comunión eclesial es comunión con Cristo, en cuanto es Verdad (doctrina), es Vida (gracia) y es Camino (regla de vida y conducta), en el plano de la Iglesia peregrinante se plasma en la comunión de fe (verdad), sacramentos (gracia) y Pastores. Y del mismo modo que Cristo es centro y cabeza de la comunión en la totalidad del misterio de la Iglesia, los Pastores (el Papa y los Obispos) lo son en el ámbito externo e histórico, en su nombre y con su misión. El primado del Papa representa, según esto, una función de capitalidad –*caput visibile Ecclesiae*–, o lo que es lo mismo, el centro universal de comunión. En esto consiste, radicalmente, el primado; ser centro de la comunión de fe, siendo Pedro quien confirma a sus hermanos, con el carisma de la infalibilidad en los casos establecidos; centro de la economía de la gracia en cuanto cabeza de la organización pastoral; centro de la comunión con los Pastores como supremo Pastor de la Iglesia⁵⁹.

Precisamente en estos rasgos radica la insustituible función de Pedro en el gobierno central de la Iglesia. El primado implica una función capital suprema que necesariamente tiene su puesto en el gobierno central; en su virtud el Papa es la cabeza de ese gobierno central.

2ª Al mismo tiempo, la otra conclusión que se impone es que dicho gobierno central no es sólo una organización del primado, sino una estructura central de toda la Iglesia, presidida por el Papa, pero no identificada con su oficio. En efec-

58. Vide esta cuestión tratada en páginas siguientes –del vol. de la revista donde se publica este artículo– por J.A. Souto. Este autor sostiene que, de acuerdo con los datos legislativos actuales, al Concilio ecuménico se le reconoce, propiamente, como sujeto de *auctoritas* y no de *potestas* en sentido estricto.

59. El oficio primacial es, en efecto, fundamento, piedra angular, en la que se asienta la Iglesia. Sobre el sentido de la expresión evangélica «roca», vide J.M.^a CASCIARO, *El vocabulario técnico de Qumran en relación con el concepto de comunidad*, en «Scripta Theologica», I (1969), págs. 7 ss. y 243 ss.

to, el Concilio ecuménico no es, como en el Derecho actual lo es la Curia Romana, un fenómeno de desglose en órganos vicarios del oficio papal, sino un órgano colegial –el Colegio episcopal reunido en asamblea– distinto. Por eso se establece la cuestión de *dos* titulares de la plena y suprema potestad, puesto que es claro e indiscutible que el Concilio ecuménico es *otro órgano* de gobierno central, distinto del oficio del Papa.

La doctrina sobre el Concilio ecuménico es reveladora, a nuestro entender, sobre la relación entre el oficio primacial y la organización central de gobierno. Dos son los puntos fundamentales de esa doctrina: *a)* no hay Concilio ecuménico sin Papa, que conserva en él, y fuera de él, su condición de primado, de Pastor supremo; *b)* el Concilio ecuménico, como decíamos, es un órgano de gobierno distinto del oficio primacial.

Esto nos indica que no es concebible la organización central de la Iglesia sin el Papa, que la preside y es, en ella, el primado. Y que organización central de gobierno y oficio primacial no son lo mismo.

La conclusión que de esto se deriva es clara. El Papa, en virtud de su primado, es la cabeza del gobierno central. Su calidad de *caput visibile Ecclesiae* se manifiesta en su capitalidad en el gobierno central, con todas las prerrogativas que al primado han sido concedidas por la divina constitución de la Iglesia. Pero no todo lo que se integra en el concepto y en la estructura del gobierno central es primado.

3ª Me parece que todo esto pone de relieve un dato. La función de gobierno –en la que se contiene la plena y suprema potestad– no es de tal manera primacial –primado– que no pueda tener por titular un sujeto del que no es predicable el primado (caso del Concilio ecuménico). Y al mismo tiempo, indica que el oficio primacial la contiene en sí de tal manera, que no la pierde ni se le disminuye por la existencia de otros órganos que la ejerzan. En otras palabras, que el ser *caput visibile Ecclesiae*, como ya decíamos, es cualitativamente una posición superior a la función de gobierno. La función de gobierno, ni es *el* constitutivo de la capitalidad suprema ni la función suprema ni la más importante de la capitalidad, aunque en ella esté necesariamente incluida.

No estoy tratando ahora de si el Papa tiene o no una *potestas* superior al Concilio. Lo que quiero decir es que su oficio primacial es una situación eminente, cuyo primario constitutivo no se confunde con la función de gobierno y es cualitativamente más eminente que ella. El oficio primacial –este oficio, no el Colegio apostólico, ni el Concilio ecuménico, ni, menos todavía, la Curia Romana– es la piedra fundamental de la Iglesia, el *vinculum unitatis* de orden jurídico-social. El Papa es, en suma, el *Vicarium Christi*⁶⁰. En este sentido es el *caput visibile*

60. Aunque los obispos son también vicarios de Cristo («Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt...», const. *Lumen gentium*, n. 27), lo son en el sentido de que actúan en su nombre y con su potestad. El Papa es Vicario de Cristo en un sentido más pleno y eminente.

Ecclesiae y el *caput Collegii Episcoporum*. El oficio primacial en su primario constitutivo, no admite vicariedad, ni delegación –es intransmisible– ni suspensión, ni sumisión a otro órgano, sea colegial o no.

¿Qué es, entonces, lo que admite transmisión? Precisamente la función de gobierno, es decir, aquella función que, constitucionalmente, también tiene un titular del que no es predicable el primado. Dicho de otro modo, aquella función que no es exclusiva del primado y, por lo tanto, no es por naturaleza exclusivamente primacial. O lo que es lo mismo, admite el fenómeno de transmisión la función de gobierno, para cuyo desempeño el Derecho constitucional de la Iglesia prevé una incipiente organización –órgano personal, el Papa; órgano colegial, el Concilio–, una organización de sujetos de atribución *capaz de desarrollarse*.

La consecuencia nos parece clara. La voluntad fundacional de Cristo prevé no sólo el primado, sino también una organización central de gobierno –de la que el Papa es cabeza–, que puede constar de órganos estables y de órganos que no lo son (v. gr. el Concilio ecuménico). Esta organización es capaz de desarrollarse por *desconcentración de funciones* y no necesariamente por vicariedad.

La capacidad de desarrollarse es una tesis unánime en la doctrina, pues a través de ella se justifica la existencia de la Curia Romana, por ser imposible que el gobierno central recaiga sobre la sola persona del Papa: «Cum universus pene orbis terrarum supplex quotidie a Romano Pontifice tanquam supremo in terris legislatore ac iudice rescripta postulet –escribe Bouix⁶¹–, isque solus per se omnibus satisfacere et responsa cuique dare non possit, varii instituti sunt senatus, congregationes et tribunalia quae illum sub hoc immenso negotiorum onere pressum sublevant, eique opportuno consilio et opera quotidiana assistant». Esto quiere decir que la organización central de la Iglesia nació *concentrada*, es decir, con un fenómeno de concentración de funciones, como antes hemos visto para toda la organización de la Iglesia. Es un aspecto más de lo ocurrido en todo el conjunto de la organización de la Iglesia. Fue la visión personalista la que impidió captar el núcleo de organización institucionalizada que en el binomio Papa-Concilio ecuménico (en otros términos Papa-Colegio Episcopal) se encuentra comprendido. Se entendió como binomio Primado-Concilio ecuménico lo que en realidad eran órganos de gobierno central ordinarios (y como tal estables y continuos) y órganos de gobierno extraordinarios. No se supo descubrir que en el sucesor de Pedro se daba en realidad el gobierno central *concentrado* –como función desconcentrable– y el primado que incluye la capitalidad de ese gobierno.

Ya hemos visto antes que la organización de la Iglesia obedece a un fenómeno de desconcentración. Muy peculiar en lo que respecta a la línea sacramental, pero sin particularidades demasiado especiales en lo que respecta a los oficios

61. D. BOUXX, *Tractatus de Curia Romana seu de Cardinalibus, Romanis Congregationibus, Legatis, Nuntiis, Vicariis et Protonotariis apostolicis* (Parisiis 1880), pág. 139. El mismo argumento en Cappello (*De Curia*, cit., pág. 17) y en general en toda la doctrina.

que se distinguen por una jerarquía de jurisdicción. No hay, pues, motivos especiales para que el gobierno central tenga que basarse necesariamente en la transmisión vicaria⁶². Lo único que ha sustentado esa transmisión vicaria es la idea de que el gobierno central ejerce las potestades primaciales, por lo que sólo a través de órganos vicarios aparecía posible su necesario desarrollo. Mas ya he repetido que esa idea no me parece cierta, ya que lo exigido por el primado es que el Papa sea la cabeza y el eje del gobierno central, pero no que todo él se concentre en el Papa, puesto que la existencia del Concilio ecuménico hace insostenible tal idea. En otras palabras, bajo la capitalidad del Papa, que siempre es capaz de ejercer libremente por sí la suprema potestad, la organización del gobierno central puede constituirse por órganos con potestad propia. Ahora bien, estos órganos, por fundarse en una desconcentración, han de quedar necesariamente en una relación de coordinación y jerarquía (subordinación) respecto del Papa.

Cuáles sean las posibilidades de concreción de la organización central de la Iglesia, partiendo de las ideas aquí expuestas, no es el momento de indicarlas; me remito a los trabajos de los otros ponentes. Baste decir que, bien por un criterio material (conjunto sectorial de materias), bien por un criterio formal (naturaleza de los actos: legislativos, administrativos, judiciales)⁶³, pueden distinguirse una serie de órganos que, con potestad propia, ejerzan esa función, bajo la capitalidad del Papa a quien corresponde asumir la función de síntesis y unificación, tanto *a priori* (dando las directrices generales) como *a posteriori*. Y siempre el Papa conserva la posibilidad de avocar a sí la resolución de cualquier decisión.

Para terminar de perfilar mi respuesta añadiré que, según lo que acabamos de ver, las funciones del primado en una organización de gobierno central desconcentrada, son fundamentalmente dos: *a*) presidir, coordinar y controlar el gobierno central, con verdadera y suprema potestad; *b*) avocar a sí la resolución de cualquier decisión, cuando la naturaleza o circunstancias del asunto así lo requieran⁶⁴. Por lo demás, ya hemos dicho que el primado comprende más que la función de gobierno.

5. PRINCIPIOS CONSTITUCIONALES DE LA ORGANIZACIÓN CENTRAL DE LA IGLESIA

P. *La existencia de una organización central de la Iglesia con el Romano Pontífice como cabeza suprema presupone, a nuestro modo de ver, una serie de relaciones entre los*

62. Un estudio de la potestad vicaria y su posible sustitución por otras técnicas organizativas puede encontrarse en G. DELGADO, *Desconcentración orgánica y potestad vicaria* (Pamplona 1971).

63. Véase, sobre este punto, el trabajo de J.A. Souto publicado en este mismo número de «Ius Canonicum».

64. Fácilmente puede verse la correlación que existe entre las funciones que aquí se señalan y las propias del Papa con respecto al Concilio ecuménico (nos referimos a las funciones constitucionales) con las diferencias de matiz que la distinta naturaleza de los órganos requiere. Para las funciones del Papa respecto al Concilio ecuménico y, en general, los actos del Colegio Episcopal como sujeto de la suprema potestad, vide const. *Lumen gentium*, n. 22.

distintos órganos –relaciones interorgánicas– que normalicen su esfera de acción y conduzcan a la unidad este complejo organizatorio. Hasta ahora estas relaciones se reducían a la vicariedad, que explica la relación existente entre el Romano Pontífice y los demás oficios de la Curia Romana. Asimismo la potestad del Romano Pontífice sobre la Iglesia universal es explicada por las notas tradicionales de plena, suprema, universal, episcopal, ordinaria e inmediata. ¿Desde un punto de vista constitucional estas notas son predicables de la organización central? ¿Cuáles son los principios constitucionales que inspiran la organización central de la Iglesia?

R. A la primera pregunta respondo que no, ya que varias de esas notas sólo son predicables de la potestad del Papa y otras –v. gr., plena y suprema– sólo lo son de la potestad del Papa y del Concilio ecuménico. Más que de notas, creo que la cuestión, en sede de Derecho constitucional y en lo que atañe a la *organización* del gobierno central, es más bien de los principios constitucionales organizativos en los que se funda esa organización. Por ello, analizaré a continuación algunos –no todos⁶⁵– de los principios constitucionales que rigen la estructura organizativa del gobierno central de la Iglesia. Me refiero, pues, a aquellos principios denominados *estructurales*⁶⁶. Estos principios son: universalidad, unidad, coordinación, control y participación. De estos principios se refieren a las relaciones interorgánicas los principios de coordinación y control, a los que habría que añadir otros, como el de subordinación o jerarquía, aquí no tratados.

a) *Universalidad*. La organización central de la Iglesia es manifestación de su unidad universal. No se refiere esta unidad al hecho de coincidir los fieles, las distintas comunidades o las Iglesias particulares en las mismas creencias o en el uso de los mismos sacramentos (eso sería coincidencia, no unidad), sino a que la Iglesia Católica es una única comunidad religiosa que tiene algunos fines y algunas actividades no imputables primariamente a los distintos entes menores, sino a la totalidad. Si bien hay fines y actividades cuyos titulares son las personas o las comunidades menores⁶⁷, hay ciertos fines y actividades cuyo sujeto es la Iglesia considerada en su unidad, de suerte que las Iglesias particulares o los entes menores son sus sujetos –cuando lo son– en un segundo momento, esto es, en cuanto a través de ellos se alcanzan esos fines y son realizables esas actividades que, en sí, pertenecen a la Iglesia total.

Pensemos, por ejemplo, en el culto eucarístico. La eucaristía no es, en sí, acción aislada de un grupo de fieles, ni acción de la Iglesia particular, aunque sólo

65. Me referiré a los principios peculiares de la organización central y a aquellos que por un motivo u otro juzgo de mayor interés. Pero es evidente que le son de aplicación, de una forma u otra, los que son propios de la organización eclesial en general. Para una exposición de estos principios remito a J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 379 ss.

66. Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 379.

67. Este punto puede encontrarse más desarrollado en J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 250 ss., 318 ss., 322 y 409 ss.

a través de ellos –pues no cabe una concreta celebración eucarística en la que estén presentes materialmente todos los fieles de la Iglesia– esa acción se haga posible. No es cada grupo o cada Iglesia particular el que, como acción propia y exclusiva de él, celebra la eucaristía. Es siempre una acción cultural pública de la Iglesia total –porque ella es la titular y la poseedora de la eucaristía–, si bien a través de los fieles reunidos en cada asamblea⁶⁸.

En este sentido se afirma, por ejemplo, que en la Iglesia particular *vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia*⁶⁹, no como si la Iglesia particular contuviese en sí, como titular y poseedora propia y aislada, los bienes de la Iglesia, de suerte que la Iglesia universal no sería otra cosa que un conglomerado de Iglesias o una simple *communio ecclesiarum*⁷⁰.

De esta unidad –y unicidad– universal se desprende que el gobierno central no es algo así como un centro de coordinación de los gobiernos particulares, ni una especie de gran organización supradiocesana para la unificación y conjugación de directrices. No, el gobierno central se ordena a regir la Iglesia como unidad universal.

Es cierto que, al contemplar a la Iglesia como unidad, el gobierno central ha de tener en cuenta la multiformidad –la variedad– que en la unidad se produce. Pero esto es un principio propio de la actividad de gobierno –el respeto a las legítimas autonomías–, que se refiere a su recto ejercicio. Lo que nos interesa ahora resaltar es el principio estructural de que la organización central de la Iglesia es estructura de la Iglesia contemplada en su unidad. Una consecuencia que de esto se deriva está formulada, a través de una distinta conceptualización y referida al primado del Papa, en el c. 218, § 2: la potestad del Papa es *ordinaria et immediata tum in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles*. Como sea que la organización del gobierno central se refiere a la Iglesia como unidad universal, su función no tiene como únicos destinatarios a los órganos de gobierno particular, sino a todos los fieles y a todas las comunidades de modo directo e inmediato. ¿Produce esto una colisión de funciones entre el gobierno central y el particular? No, puesto que la función de gobierno central tiene como objeto lo que respecta a la Iglesia en lo que tiene de una o universal; la acción de gobierno particular no es función suya, sino supletoriamente.

68. Cfr. decr. *Unitatis redintegratio*, n. 2: «... in Ecclesia sua Eucharistiae mirabile sacramentum instituit, quo unitas Ecclesiae et significatur et efficitur»; const. *Lumen gentium*, n. 26: «In quavis altaris communitate, sub Episcopi sacro ministerio, exhibetur symbolum illius caritatis et unitatis Corporis mystici... In his communitatibus, licet saepe exiguis et pauperibus, vel in dispersione degentibus, praesens est Christus, cuius virtute consociatur una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia. Etenim “non aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in quod sumimus transeamus”».

69. Const. *Lumen gentium*, n. 11.

70. La estructura orgánica y comunitaria de la Iglesia no puede, en consecuencia, reducirse a la suma de estructuras diocesanas. La propia dinámica de la Iglesia hace aparecer fenómenos organizativos y comunitarios de índole universal y transdiocesanos, que son formas de manifestación de la dimensión de unidad y universalidad de la Iglesia, que no se agota en la Iglesia particular.

b) *Unidad*. El conjunto de la organización del gobierno central constituye una unidad. No me refiero sólo al complejo oficio papal-curia, sino que incluyo también al Concilio ecuménico y, en general, al Colegio episcopal en cuanto sujeto de la suprema función de gobierno. En efecto, el gobierno central es un núcleo característico de la organización de la Iglesia, una organización nacida del acto fundacional de Cristo, que por un proceso de desarrollo se estructura en una multitud de órganos y organismos.

Esta organización del gobierno central es una, en cuanto es una institución en quien reside la función (que en su complejidad es una), compuesta de distintos órganos, sean oficios, sean *collegia*, sean organismos de distinta índole, cada uno de los cuales tiene un conjunto de atribuciones, a cuyo través se manifiesta la estructura institucional. La base constitucional de esta organización es el oficio primacial y el *ordo episcoporum* en cuanto sujeto unitario y colegial de esa función. A esa base constitucional se añaden el conjunto de colegios (v. gr. el Cardenalicio), órganos y servicios estables, actualmente conocidos con el nombre genérico de Curia Romana. La unidad estructural –que tiene su fundamento en la unidad de la función– se manifiesta a través de la capitalidad del Papa, tanto del *ordo episcoporum*, como de la Curia Romana.

c) *Coordinación*. Consecuencia de la unidad es el principio de coordinación. Efectivamente, la unidad funcional en una organización compuesta de diversos órganos sólo se consigue a través de la coordinación. Constitucionalmente, la función de coordinación es propia del Papa.

La cuestión más interesante es el modo de esta coordinación. ¿Es suficiente que cada organismo se relacione por separado con el oficio primacial? Para no entrar en campo ajeno –la ciencia de la organización⁷¹– bastará decir brevemente que en nuestra opinión una coordinación adecuada sólo puede conseguirse a través de una forma colegial, esto es, por medio de un órgano colegial presidido por el Papa, en cuyo seno se tomen las decisiones más importantes y se adopten las directrices básicas de la actividad de la Curia Romana.

d) *Control*. El desarrollo de este principio corresponde casi en su totalidad a la ciencia de la organización eclesiástica. Desde el punto de vista del Derecho constitucional puede decirse que existe y es necesario, y reside, a nivel supremo, en el oficio primacial. Respecto de los actos colegiales, del *ordo episcoporum*, en Concilio ecuménico y fuera de él, esta función de control se ejerce a través de la aprobación o de la confirmación del Papa a esos actos, e incluso a través de la simple aceptación. En relación a la actividad de la Curia Romana es obvio ese control, por la subordinación jerárquica de la Curia al Papa.

71. Páginas más adelante de este número de «Ius Canonicum» este principio es estudiado por G. Delgado.

Esto no quiere decir que las facetas del principio constitucional expuestas supongan *todo* el desarrollo de que es capaz en una organización adecuada. Baste recordar las constantes propuestas de un control judicial de la actividad administrativa que los autores están haciendo en estos últimos tiempos⁷². Simplemente no entramos en esta cuestión por escapar de los límites de esta entrevista.

e) *Colegialidad*. Hablo aquí de colegialidad en el sentido de existencia, a distintos niveles, de órganos colegiales de gobierno, no de la colegialidad episcopal. Sin embargo, existe entre ambas una relación, pues la llamada colegialidad episcopal no se explica sin el principio al que aquí me refiero, aunque lo trascienda. La colegialidad episcopal, tal como ha sido enunciada por el II Concilio Vaticano, ha tenido una consecuencia clara. La concepción de la Iglesia como una forma *monarchica* de gobierno no es válida. Lo que equivale a decir, no que el Papa no pueda ejercer libremente su potestad de forma personal cuando así lo exijan las circunstancias, sino, para lo que ahora nos interesa, dos cosas: 1º Que la misma constitución de la Iglesia admite que la función de gobierno central se pueda ejercer, en distintos grados y formas según los casos, a través de órganos colegiales. 2º Que la colegialidad tiene unos límites que vienen determinados por la especial configuración del oficio primacial⁷³. Supuestos estos límites, puede afirmarse que el gobierno colegial es una posibilidad, no sólo admitida sino establecida por el Derecho constitucional, por ejemplo, a través del Concilio ecuménico.

Creemos haber enunciado con claridad nuestra opinión. No se trata sólo de que exista el gobierno colegial en el Concilio ecuménico, ni en los actos colegiales del Colegio Episcopal. La existencia de esta colegialidad significa que, pues el gobierno central admite el principio del gobierno colegial, este principio es trasladable a todo el resto de la organización del gobierno central, salvo siempre el límite señalado antes por lo que se refiere al ejercicio de la función propia del Papa. El Papa siempre mantiene la posibilidad de ejercer sus funciones de forma personal cuando las circunstancias lo requieran y la capitalidad de la Iglesia –el oficio primacial– nunca puede tener por titular a un colegio. Pero, manteniendo esa posibilidad, de modo ordinario puede el Papa ejercer la función de gobierno –no otras prerrogativas primaciales– en el seno de un órgano colegial, el mismo al que aludíamos al tratar del principio de coordinación.

72. Sobre el control judicial véase el trabajo de C. de Diego en este mismo número de «Ius Canonium». Vide también el n. 21 de esta revista, págs. 33 ss., 48 ss. y 56 ss., que recoge las opiniones de P. Lombardía y J. Maldonado al respecto.

73. Respecto a la organización eclesial en general se ha escrito recientemente: «Lo único que indica el citado principio monárquico es la existencia de dos limitaciones al principio organizativo de la colegialidad: 1º) en ciertos niveles el órgano unipersonal (vgr. el Romano Pontífice) no puede ser sustituido por un colegio (esto es, la cabeza de la Iglesia, el papa, será siempre una persona, no un colegio); 2º) siempre mantendrá el órgano unipersonal la posibilidad de avocar a sí la decisión última, lo que significa que si ordinariamente las decisiones pueden ser colegiales, en casos extraordinarios cabrá siempre la posibilidad de decisión unipersonal». J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 392.

f) *Participación*. La doble posición de los obispos, incluido el Papa, como cabezas de una Iglesia particular, a la vez que con una participación –distinta en uno u otro caso– en el gobierno central pone de relieve, a mi entender, un rasgo de interés de la organización del gobierno central. Esta organización no está constitucionalmente pensada como una estructura superpuesta, alejada de las Iglesias particulares y de los fieles, ajena a sus inquietudes e intereses. Es cierto que, tanto en el caso del Papa como en el de los obispos, no se da una confusión de funciones (gobierno universal y gobierno particular) pues ambas permanecen diferenciadas (son distintas las funciones y son también distintos los órganos), sólo unidas por su convergencia en la misma persona. Dicho de otro modo, se trata de dos manifestaciones de la función pastoral de los obispos, entre las cuales se encuentra el Papa. Esta unión, sin confusión, de las funciones en las mismas personas, a la vez que revela que el gobierno central no es una simple coordinación de los gobiernos particulares –sino algo cualitativamente distinto, gobierno central dirigido a la Iglesia en su unidad (por eso no hay confusión)–, pone de manifiesto que el gobierno central está estructurado constitucionalmente sobre el principio de *participación* (para eso existe la unión de esas funciones diferentes en las mismas personas). Y decimos constitucionalmente, porque ese principio, está precisamente en los sujetos constitucionales –oficio primacial, colegio episcopal– del gobierno central, esto es, aquellos que, en cuanto sucesores de Pedro y de los Apóstoles, derivan directamente de la voluntad fundacional de Cristo. Y siendo así, ¿por qué no va a extenderse este principio al resto de la organización central?

6. LA FUNCIÓN DE GOBIERNO

P. *En preguntas anteriores nos hemos referido al problema doctrinal que plantea el hecho de que el Romano Pontífice y el Colegio episcopal sean sujetos de la suprema potestad en la Iglesia. En sus respuestas Vd. nos ha expuesto su opinión acerca de unas ideas de base sobre la posible relación entre ambos y, en una visión más amplia, su posición dentro de la organización central de la Iglesia. Permítanos, sin embargo, que insistamos en el tema desde otro punto de vista. El punto de fricción entre ambos órganos se encuentra en la función o potestas de la que ambos son titulares. En preguntas anteriores ha utilizado Vd. de forma indistinta los términos potestas y función de gobierno. ¿Se trata de acepciones equivalentes? ¿Supone esto que el Colegio episcopal y el Romano Pontífice son órganos de gobierno?*

R. Ha sido habitual en la doctrina identificar función de gobierno y potestad de jurisdicción. También en mis respuestas anteriores he hecho uso de esta sinonimia para facilitar la exposición de mi pensamiento. Gobernar, venía a decirse, es regir y regir es ejercer la potestad, el poder de jurisdicción. No es ésta una afirmación original, ya que proviene en realidad de aplicar a la Iglesia el modo

de describir el gobierno en la sociedad civil, cuando se entendía que lo radical y fundamental del gobernante era su posición de mando.

Para la doctrina anteconciliar el gobierno era la *potestas* y más específicamente la *potestas iurisdictionis*. La fundación de la jerarquía se entendía como la transmisión de la *potestas*⁷⁴, el primado era la *suprema potestas*⁷⁵, la función episcopal consistiría en regir la diócesis⁷⁶, etc. Al propio tiempo se establecía la identificación entre función pastoral y poder de jurisdicción. Pastor de la Iglesia –se decía– es, propiamente, aquel que posee la jurisdicción. Para citar sólo un ejemplo traemos a colación las siguientes palabras de Bouix: «Propositio I: *Vox pastor in sacris scripturis significat potestatem gubernandi cum iurisdictione proprie dicta et legislativa...* Propositio IV: *Genuinus sensus vocis pastor includit potestatem legislativam et iurisdictionem externi fori; ita scilicet ut praedicta iurisdictione sit de essentia pastoratus*»⁷⁷. Ni se crea que ésta era una idea encerrada en los libros de los especialistas. Estaba extendida entre numerosos fieles, por vía, incluso, de catecismos populares. Como detalle anecdótico y significativo podemos recordar el tan conocido, y por tantas razones benemérito, *Catecismo Mayor de Pio X*. El n.º 208 de este Catecismo pregunta: «¿Qué es el Obispo en su propia diócesis?» y responde que el obispo es el *Pastor legítimo* de todos los fieles, eclesiásticos y seglares, que pertenecen a su propia diócesis. Y como era de suponer que el lector no supiese muy bien qué podía significar aquello de Pastor legítimo, el n. 209 se encarga de aclararlo: «Llamamos al Obispo Pastor legítimo porque la jurisdicción, esto es, el poder que tiene de gobernar a los fieles de la propia diócesis (*por eso es Pastor*), se le ha conferido según las normas y leyes de la Iglesia (*por eso es legítimo*)»⁷⁸. En este orden de ideas, el Papa es Vicario de Cristo «porque le representa en la tierra y hace sus veces en el gobierno de la Iglesia», al mismo tiempo que es cabeza visible de la Iglesia «porque él la rige visiblemente con la misma autoridad de Jesucristo»⁷⁹. Para esta mentalidad función de gobierno y potestad de jurisdicción se confunden.

Después del Concilio y a tenor de sus enseñanzas, los autores son unánimes en dar a la función pastoral un contenido más amplio. Sin embargo, no se han

74. Como ejemplo véanse las notas 27 y 32. Es doctrina común y constante. Para la mentalidad a la que obedece esta construcción, vide A. DEL PORTILLO, *Dinamicidad y funcionalidad de las estructuras pastorales*, en «Ius Canonicum», IX (1969), págs. 307 ss.

75. «Primatus Romani Pontificis est potestas proprie monarchica in universalem ecclesiam». D. BOUIX, *Tractatus de Papa...*, cit., I, pág. 213.

76. «Episcopatus recte definiri potest: plenitudo sacerdotii quatenus ad regimen ecclesiasticum a Christo instituta». D. BOUIX, *Tractatus de Episcopo ubi et de Synodo dioecessana*, I, 3ª ed. (Parisiis 1889), pág. 91.

77. D. BOUIX, *Tractatus de parochia ubi et de vicariis parochialibus necnon monialium, militum et xenodochiorum capellanis*, 3ª ed. (Parisiis 1880), págs. 142 y 155.

78. *Catecismo Mayor. Segunda parte del Compendio de la Doctrina Cristiana para las clases superiores prescrito por San Pio X a las diócesis de la Provincia de Roma*, versión castellana de «Razón y Fe», 37ª ed. (Madrid 1958), pág. 35.

79. *Catecismo Mayor*, cit., núms. 195 y 196, pág. 33.

ocupado expresamente de resolver el interrogante sobre la función de gobierno: ¿es o no igual a potestad de jurisdicción?

Entiendo que no es correcto equiparar la función de gobierno con el poder de jurisdicción. La función de gobierno consiste en la regulación de la vida social del Pueblo de Dios y en la dirección, coordinación y control de las actividades de naturaleza pública. Esta función ha recibido, como hemos dicho, la denominación de *poder de jurisdicción*; sin embargo este nombre no expresa todo lo que es el gobierno eclesiástico, pues la jurisdicción –o *poder de gobierno*– sólo es uno de sus aspectos. Aunque el gobierno en su base es una capacidad de decisión y dirección, sólo en ciertos aspectos se resuelve en mandatos. Es también defensa de los intereses generales de la Iglesia, vigilancia, fomento y persuasión.

El gobierno eclesiástico se refiere a la vida social del Pueblo de Dios, por lo que se excluyen de él aquellos aspectos del ministerio eclesiástico que se refieren a la intimidad de la persona (fuero interno).

El gobierno eclesiástico tiene, según lo dicho, una competencia delimitada por las siguientes funciones:

1ª La dirección, coordinación y control del ámbito público; es decir, de las actividades de la organización eclesiástica.

2ª El establecimiento de aquellas normas *básicas, comunes y generales* (cuanto sobrepasa de estas tres características corresponde a la libertad del fiel, esto es, a los carismas y gracias personales) de participación en la vida del Pueblo de Dios, que se entienden históricamente necesarias para que el fiel esté vitalmente integrado en la Iglesia como comunidad religiosa.

3ª La decisión de las controversias doctrinales y el juicio de conformidad evangélica respecto de las actividades y de la espiritualidad de los fieles y de las instituciones, en cuanto tienen una dimensión social (fuera de esa dimensión social tales decisiones y juicios son más propios del fuero interno).

4ª La regulación, fomento, ayuda y –en su caso– suplencia de las actividades del ámbito privado⁸⁰.

Diversas funciones de las incluidas en la función de gobierno –no todas– se ejercen a través de actos de naturaleza jurídica pública, que, dotados de potestad, regulan la vida social del Pueblo de Dios. Este conjunto de funciones reciben el nombre de *poder o potestad de jurisdicción*. El poder de jurisdicción es una dimensión de la función de gobierno que, mediante decisiones, ordena la vida social del Pueblo de Dios.

Creo que con estas palabras está suficientemente contestada la pregunta. Quiero, sin embargo, añadir dos consecuencias que se derivan de esta concepción de

80. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 385 ss. Sobre el principio de subsidiariedad, vide A. DE FUENMAYOR, *El Convenio entre la Santa Sede y España sobre Universidades de estudios civiles* (Pamplona 1966), págs. 22 ss.

la función de gobierno. En primer lugar, que el gobierno central de la Iglesia no tiene por qué resolverse siempre por *vía de potestad*; no es sólo dando normas y mandatos, amén de controlando, cómo se gobierna la Iglesia. Mucho más importante es la *vía de subsidiariedad*, esto, la ayuda y el fomento.

En segundo término, al tratar en adelante del tema será preciso tener en cuenta que, bajo la fórmula *plena et suprema potestas* con que hasta ahora se ha definido la función de gobierno central, se esconde una realidad más amplia y, por consiguiente, que todos los órganos de los que, por potestad propia o vicaria, se predica la participación en la *plena et suprema potestas*, forman la organización del gobierno central, eso sí, pero ni todos tienen *potestas*, ni todos los que la tienen gozan de ella del mismo modo, ni es descartable la jerarquía entre ellos. Los principales problemas planteados al respecto obedecen a la confusión entre función de gobierno central (o universal) y *plena et suprema potestas*. Gobernar, lo hemos dicho ya, no es precisamente mandar y sólo mandar. Gobernar es conducir una colectividad hacia los fines sociales. Y eso se consigue con leyes y mandatos, pero también –y a veces mucho más eficazmente– con la labor de fomento, orientando las actividades, etc. ¿Qué significa en este contexto la *plena et suprema potestas* del Concilio? Significa que sus decisiones magisteriales gozan de la máxima autoridad, que sus leyes o disposiciones son leyes universales (por ser gobierno central) del mismo rango que las pontificias, etc. Pero no significa que su convocatoria, desarrollo, votaciones, etc., no estén sometidos al Derecho; como tampoco significa que no esté bajo el control y la vigilancia del oficio primacial. La idea de que en la Iglesia existe una única *potestad suprema* con dos sujetos de atribución (cada uno de los cuales la asume toda entera) es una conceptualización falsa, muy común, pero tan incorrecta como común. Lo que hay es una organización central de gobierno, compuesta de distintos órganos, con la función de gobernar la Iglesia universal; en ella el Concilio ecuménico es un órgano cuyas decisiones gozan de la máxima autoridad, pero es un órgano cuya actividad está presidida por el Papa.

En otras palabras, el Papa es la cabeza del gobierno central, pero no se concentra en él toda la función de gobierno. El sujeto de la función de gobierno es la organización central de la Iglesia, orgánicamente estructurada según distintos principios organizativos: jerarquía, control, coordinación, etc.

7. PRINCIPIOS CONSTITUCIONALES DE LA FUNCIÓN DE GOBIERNO

P. *Al contestar una de las preguntas anteriores nos expuso Vd. una serie de principios constitucionales aplicables a la organización central en cuanto estructura. Como conclusión a esta entrevista, ¿nos podría indicar si también se puede deducir la existencia de unos principios constitucionales predicables de la función de gobierno, cuyo concepto nos acaba de exponer?*

R. En efecto, existen estos principios. El ejercicio de la función de gobierno obedece a unos principios y a unas reglas que dimanar de su naturaleza y de su finalidad. En este sentido, la función de gobierno representa una actividad ordenada y delimitada, que encuentra en esta ordenación su razón de ser y su justificación. Y ello en virtud de su origen divino, pues ese origen garantiza que se trata de una función *ex se* esencialmente ordenada. Los autores no han tratado de estos principios, salvo dos: limitación de la potestad y sujeción al Derecho.

a) *Limitación de la potestad*. ¿Es el gobierno central una función que engloba un poder absoluto? Supuesto el límite que va implícito en la ausencia de jurisdicción sobre las materias temporales *qua tales*, la pregunta se resume en calibrar la intensidad de ese poder: ¿puede mandar lo que quiera, como quiera y cuanto quiera? Este interrogante se ha planteado fundamentalmente con respecto al Primado y, subsidiariamente, respecto a la Curia Romana en la medida en que se entiende que a través de ella se ejercen poderes primaciales. No es nuevo el interrogante, ni tampoco es nueva la respuesta: la función de gobierno, tanto del Papa como de los demás órganos del gobierno central, no entraña un poder absoluto, sino un poder *natura sua* limitado⁸¹. ¿Cuáles son esos límites? Wernz responde al respecto: «Denique licet non paucae limitationes potestatis praesertim spiritualis R. Pontificis omnino sint negandae, tamen potestas pontificia nequaquam *absolute illimitata*, sed certis limitibus et conditionibus est adstricta. Limitatur enim voluntate Christi Domini, *fine* atque *natura obiectoque* ipsius potestatis, porro *legibus divinis* sive naturalibus sive positivis, quae a Romano Pontifice mutari nequeunt v.g. leges Christi de substantia sacramentorum vel de institutione Episcoporum, tandem ipso spiritu mansuetudinis, quem Christus Dominus suis Vicariis praescripsit. Denique prudens legislator attendat oportet in usu suorum iurium ad circumstantias temporum, indolem nationum, iura quaesita. Iniuria quoque temporum *de facto* R. Pontifex in *exercitio* suae potesta-

81. No han faltado, sin embargo, autores que, aún aceptando algún límite a la potestad del Papa (el Derecho divino por ejemplo), muestran clara antipatía por la idea de limitación. Así la obra de Zitelli-Solieri, típico ejemplo de desmesura apologética: «Potestas Romani Pontificis ad ea omnia extenditur, quae ad Ecclesiam Christi curandam seu pascendam pertinent, veramque habent cum eius necessitatibus connexionem, sive directa ea sit, sive indirecta... III. Eiusdem exercitium nullo limite circumscribitur, neque ratione materiae, in qua versatur, dummodo ad Ecclesiam pertineat, aut ius divinum non obstet; neque ratione eorum, qui eidem subiiciuntur, sive de populo sint, sive Pastores, dummodo per baptismum in Christi gregem fuerint aliquando cooptati; neque ratione modi ita ut neque mediate tantum per pastores particulares, sed etiam immediate in singulos Christi fideles, neque tantum extraordinario, cum Episcopi suum officium deserunt, sed omnino ordinario eiusdem exercendae ius sit. IV. Etsi in aedificationem Ecclesiae tanta potestas Romano Pontifici data fuerit, non in destructionem, nihilominus eiusdem iudicio reservatur quid et quatenus in aedificatione Ecclesiae sit; proinde temeritatis et schismatis notam non effugit, qui hac de re iudicium sibi assumit; neque ullus excipi casus potest, nisi in quo ius divinum, non quidem obscure, sed evidenter violatum fuerit». *Apparatus seu compendium iuris ecclesiastici*, I, *De personis* (Romae 1907), págs. 60 s. Sus palabras parecen referirse, sin mencionar a sus autores, a las opiniones de las que son un exponente las dos notas siguientes, esto es, a la actitud que era común en los canonistas de la época.

tis impeditur et limitatur»⁸². De modo más sistemático expone estos límites Aichner: «Sunt vero sequentes limites potestati pontificiae positi: a) Eadem *ex fine*, cui famulari debet, mensuram modumque capit. Nimirum salus ecclesiae est supremus canon, cui usus cuiusvi potestatis eccles. ac etiam pontificiae, adstrictus sit oportet. Eodem pertinet, quod Paulus potestatem sibi affirmat datam *in aedificationem* et non *in destructionem*. b) Modus positus est illo spiritu mansuetudinis et moderationis, qui ex aperta voluntate Christi cum regimine eccle. et in specie cum primatu conjungi debet, prout illa tria verba: “Pasce oves meas” luculenter declarat. c) Modum ponunt *canones* ecclesiae rite conditi et consuetudines legitime inductae. In legibus etiam disciplinae nonnulla sunt quae sine ingenti offensione bonorum omnium, sine gravi diminutione cultus divini ac perturbatione ordinis immutari et dissolvi non possunt. Idcirco Pontifex non tam vi canonum, quam naturali jure prohibetur suam adhibere potestatem ad ea mutanda vel solvenda. d) Limes usui potestatis pontificiae positus est juribus ex divina institutione in episcopis collatis... e) Denique Pontifex in executione supremae suae jurisdictionis indigentis temporum, indolem nationum necnon concordatis inter ipsum et summos principes initis constringitur»⁸³.

Después del CIC los autores tratan menos ampliamente de esta cuestión o no se refieren a ella⁸⁴; su postura al respecto puede resumirse con estas palabras de Chelodi: «*Limites enim ei signati non sunt nisi a iure naturali, a iure divino positivo, a fine societatis religiosae et spiritualis, cui praeest, quad [quoad] validum; a prudentia et obligatione agendi in aedificationem et non ad destructionem, quoad licitum exercitium suae potestatis*»⁸⁵. Salvo el enunciado general más negativo –«limites ei signati non sunt nisi...»–, como efecto de una tendencia poco propicia a aceptar limitaciones a la potestad papal, la fórmula de Chelodi, similar a la de otros autores, es un resumen de las más amplias, ya transcritas, usadas por diversos canonistas antecodiciales.

82. Ob. cit., pág. 687.

83. Ob. cit., pág. 341. Cfr., entre otros, A. TILLOY, ob. cit., pág. 183; L. HUGUENIN, *Expositio methodica iuris canonici*, 6ª ed. (Lyon-Paris 1903), pág. 130.

En relación a lo que observábamos al final de la nota 81 puede verse que las palabras de Zitelli-Solieri contienen negativas a los límites establecidos por Aichner y Wernz: «Sunt sequentes limites» (A), «nequaquam absolute illimitate, sed certis limitibus» (W), «nullo limite circumscribitur» (Z); «fine obiectoque» (W), «ex fine» (A), «neque ratione materiae» (Z); «de institutione Episcoporum, iura quaesita, ad circumstantias temporum» (W), «juribus ex divina institutione in episcopis collatis, indigentis temporum, indolem nationum» (A), «neque ratione eorum qui eidem subii-ciuntur, sive de populo sint, sive Pastores» (Z); «modus positus...» (A), «neque rationi modi» (Z); «eodem pertinet... datam in aedificationem» (A), «nihilominus eiusdem iudicio reservatur quid et quatenus in aedificationem Ecclesiae sit» (Z). Con todo la actitud contradictoria de Zitelli-Solieri respecto a los autores es más formal que de contenido, aunque existen indudables diferencias.

84. Cfr. por ejemplo, E. EICHMANN-K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, I (München 1959), págs. 351 ss.; M. PRÜMMER, *Manuale iuris canonici* (Friburgi Brisg. 1922), págs. 126 ss.

85. Ob. cit., pág. 247. Vide entre otros, A. TOSO, *Commentaria minora*, lib. II, t. II (Romae 1927), págs. 10 ss.; St. SIPOS, ob. cit., pág. 148; F.M. CAPPELLO, *Summa iuris canonici*, I, 6ª ed. (Romae 1961), pág. 294; A. BERTOLA, *La costituzione della Chiesa*, 3ª ed. (Torino 1958), pág. 303.

Ninguna potestad eclesiástica es ilimitada, porque no existe ninguna función de gobierno que lo sea. Como ya decíamos, toda función de gobierno es una actividad *natura sua* ordenada y delimitada. Precisamente el inmediato origen divino de la potestad del Papa asegura y garantiza que se trata de una potestad limitada. El orden en el ejercicio de toda función de gobierno –sea cual sea el órgano que la ejerce– implica fundamentalmente tres requisitos: la circunscripción a sus propios límites (delimitación), el recto uso y la pericia. La falta de esos requisitos engendra los vicios correspondientes: extralimitación, abuso e impericia, cada uno de los cuales tiene distintos efectos jurídicos.

Delimitación: El gobierno eclesiástico está delimitado, en primer lugar, por la finalidad y por la naturaleza de la Iglesia. En este sentido, se afirma que el gobierno eclesiástico no incide sobre cuestiones temporales –en cuanto tales– a las que es ajeno. En segundo lugar, el gobierno eclesiástico queda limitado por el ámbito de autonomía de los fieles. Respecto de ese ámbito el gobierno eclesiástico tiene las funciones ya indicadas anteriormente; pero la responsabilidad directa y principal en aquellas actividades que lo constituyen recae sobre los fieles, de suerte que sería una extralimitación si los órganos de gobierno eclesiástico pretendiesen asumirla –fuera de los casos en que es legítima la función supletoria– o no respetasen la libertad de autonomía propia de los fieles en ese campo.

Recto uso. En general, el recto uso de la función de gobierno se resume en la justicia y en que esté ordenado *ad aedificationem Ecclesiae*. Más en concreto podemos señalar los siguientes requisitos: 1º El respeto a los derechos fundamentales de los fieles. Si la función de gobierno dimana de la voluntad fundacional de Cristo, no menos dimanan de ella los derechos fundamentales de los fieles. El respeto a estos derechos constituye, pues, un orden constitucional en el ejercicio de la función de gobierno⁸⁶. 2º El mantenimiento de las distintas facultades de los Pastores en los términos de sus propios fines. En tal sentido podría constituir un abuso, por ejemplo, utilizar facultades de fuero interno, concedidas a los Pastores en orden a la *salus animae* de los fieles, para garantizar el cumplimiento de acciones de gobierno en el fuero externo, cuando sólo estuviese en juego un interés social que fuese defendible por medios sociales. 3º El uso de las facultades de gobierno para la obtención del bien común. Se opondría a ello usar de esas facultades para favorecer ilegítimos intereses de grupo.

Pericia. El gobierno eclesiástico requiere una aptitud, una pericia peculiar que es la *prudencia pastoral*. Es aquella *scientia* práctica o arte –perfeccionada por los carismas propios de la jerarquía– que habilita a los Pastores para conducir rectamente el Pueblo de Dios. Esta pericia tiene una relevancia jurídica doble.

86. Vide P.J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos* (Pamplona 1969), págs. 365 ss.

En primer lugar, toda decisión de los órganos de gobierno debe poseer la índole racional –*ordinatio rationis*– que es propia de esa *scientia*. Es un requisito esencial, tradicionalmente denominado por los canonistas *racionalidad* (*rationabilitas*). La racionalidad en general supone: a') la adecuación de las decisiones de gobierno al mensaje evangélico –que constituye el *ideario* de la Iglesia–, y de modo especial al Derecho divino; b') el realismo, o sea la adecuación de las decisiones a las situaciones reales. En segundo término, se plasma en la necesidad de *racionalizar* el proceso de formación de las decisiones de gobierno, tarea ésta que el Derecho realiza *reglando* y *organizando* dicho proceso⁸⁷.

De todo lo dicho se deduce que el poder de jurisdicción incluido en la función de gobierno central tiene unos límites intrínsecos y otros extrínsecos. Intrínsecos son aquellos que derivan de la naturaleza misma del poder eclesiástico de jurisdicción y de su finalidad (principios inherentes que regulan el dinamismo de la función de gobierno); extrínsecos son los que dimanar de la existencia de otras esferas de normatividad o de autonomía. A su vez, los límites extrínsecos son de naturaleza jurídica o comportamientos sociales lícitos.

¿Cuáles son los límites de Derecho? En primer lugar, el núcleo de Derecho divino que es inherente a las distintas realidades sociales de la Iglesia. En segundo lugar, los ámbitos de autonomía de los fieles y, en general, sus derechos fundamentales, a los que hay que añadir los derechos fundamentales de las comunidades menores⁸⁸. No se trata, en estos casos, de la simple conveniencia de que sean respetados tales derechos sino de una limitación de poder, esto es, de una ausencia de poder (salvo las funciones ya indicadas) en estos campos y de una ordenación esencial de la función de gobierno a ser ejercida conforme a ellos. Es, pues, un límite positivo y negativo. Negativo en cuanto los derechos fundamentales señalan esferas de actuación del fiel calificables de esferas de autonomía. Positivo en cuanto pueden reclamar que la función de gobierno se ejerza en su favor y se ejerza correctamente⁸⁹.

87. Sería una excusa carente de valor rechazar la racionalización de que venimos hablando, invocando para considerarla innecesaria la existencia de los carismas que van unidos al ministerio de los Pastores. Aparte de que es regla general que los carismas normalmente potencian la habilidad natural pero no la sustituyen (si la sustituyesen nunca hubiese habido Pastores ineptos, y el propio Derecho canónico prevé su remoción), no es menos cierto que, salvo en casos perfectamente delimitados, esos carismas jerárquicos no aseguran contra el error. Ello supone que la racionalización es tarea a la que ha sido concedida una amplia aplicación, pues a los Pastores no han sido entregadas unas facultades de gobierno sin más, sino unas facultades *ordenadas* y para la edificación del Pueblo de Dios. En otras palabras, lo que prevé la voluntad fundacional no es simplemente un gobierno pastoral, sino un *buen* gobierno pastoral. Quedando claro que ser *buen* pastor no implica tener sólo rectitud personal, sino también pericia pastoral. Para lo dicho en este apartado vide J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 385 ss.

88. Sobre esos derechos fundamentales, vide J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 417 ss.

89. Los canonistas del siglo XIX reconocen frecuentemente la existencia de este derecho de los fieles al buen gobierno. Cfr. A. TILLOY, ob. cit., pág. 488; C. LOMBARDI, *Iuris canonici privati institutiones*, I, 2ª ed. (Romae 1901), pág. 476; L. HUGUENIN, ob. cit., pág. 304; S. AICHNER, ob. cit., págs. 188 ss.

En segundo lugar, es también un límite de Derecho la existencia del gobierno particular. O lo que es lo mismo, el gobierno central, como hemos visto, tiene por objeto la Iglesia contemplada en su unidad universal. No es lo suyo el gobierno particular, respecto del cual tiene la función de establecer normas generales, la función subsidiaria (prestar ayuda) y la función supletoria (suplir cuando los órganos de gobierno particular no cumplen con su función adecuadamente). Las relaciones entre el gobierno central y el gobierno particular, en lo que se refiere a las respectivas esferas de competencia, obedecen al juego entre centralización y descentralización. Sin entrar en el tema, que escapa a nuestro objeto, nos limitamos a indicar que las funciones subsidiaria y supletoria muestran la clara tendencia a la descentralización que ha de ser propia de la organización eclesiástica.

En cuanto a los límites de hecho, ya hemos visto algunos que los autores expresamente indican. Entre estos factores de hecho hemos visto citadas las circunstancias de los tiempos, la índole de las naciones, etc. Una enunciación más precisa podría ser afirmar que estos límites de hecho son aquellos comportamientos sociales *lícitos* de los fieles que influyen en la acción de gobierno. Hablamos, en primer lugar, de comportamientos lícitos; las conductas ilícitas pueden violentar la potestad, pero no son, propiamente, límites extrínsecos suyos en el sentido que aquí damos a esta expresión, es decir, factores que contribuyen a mantener a la potestad en sus justos y lícitos límites. Se trata, por tanto, de aquellos comportamientos que, reconocidos como lícitos por el Derecho, pero sin ser vinculantes jurídicamente (no hay obligación jurídica de actuar según sus dictados), influyen en las decisiones de los órganos de gobierno y, en caso de abuso, extralimitación o impericia, coadyuvan a moderarla. Esta *acción social* de los fieles puede tomar diversas formas: opinión pública, formación de la costumbre *contra* o *praeter legem*, resistencia a las leyes o mandatos⁹⁰, protesta⁹¹, etc.

90. La posible licitud de la resistencia a las leyes y a los mandatos es cuestión ampliamente tratada por los autores a lo largo de la historia. La doctrina más común reconoce la licitud de la resistencia en ciertos casos. A esos casos me refiero. Cfr. SANTO TOMÁS, I-II, q. 96, a. 6; F. DE VITORIA, *De potestate Papae et Concilii relectio*, propos. 17 (en *Obras de Francisco de Vitoria*, ed. BAC por T. Urdanoz, Madrid 1960, págs. 477 ss.)

Los canonistas actuales tratan, por lo menos indirectamente, de este tema al estudiar la fuerza obligatoria de la ley y su aceptación por los destinatarios. Es de notar que estos autores sostienen, con razón, la necesidad de agotar los remedios jurídicos para que la ley (lo mismo puede decirse de otros mandatos) sea derogada o modificada en caso de ser lesiva, injusta o inadecuada. Estos remedios son la *supplicatio* o *remonstratio* al autor de la ley y el *recursus* o *provocatio* al superior. Cfr. G. MICHIELS, *Normae generales iuris canonici*, I, 2ª ed. (Parisiis-Tornaci-Romae 1949), págs. 192 ss. y 411 ss.

91. Sobre los requisitos de la protesta para que sea lícita, vide A. DEL PORTILLO, *Los derechos de los fieles* (entrevista), en «Ius Canonicum», XI (1971), n. 21, pág. 75. Según este autor la protesta no es lícita si, existiendo cauces jurídicos para obtener la revocación del acto lesivo, no se usan estos remedios. Como puede verse, es la misma tesis que los canonistas sostienen a propósito de la resistencia o incumplimiento de las leyes (extensible a los mandatos). Esto lleva a una conclusión, la acción social de los fieles, que suponga un enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica, motivado por actos lesivos de ésta, sólo es lícita cuando no haya peligro de escándalo y se hayan agotado sin éxito los recursos jurídicos.

Es obvio que esta acción social puede tener vertientes ilícitas, pero me refiero exclusivamente a los supuestos en que es lícita.

b) *Sujeción al Derecho*. ¿Está sujeto al Derecho el gobierno central? Prácticamente esta pregunta se ha ceñido a indagar si era aplicable o no al Papa el principio de que el Príncipe no está sometido a las leyes. Evidentemente esta delimitación del problema, salvo para una visión positivista que reduzca el Derecho a las leyes humanas, no se identifica con el interrogante planteado. Por eso, los canonistas han sido unánimes en afirmar que el Papa está sujeto al Derecho, pero al Derecho divino, pues por lo que respecta a las leyes humanas han sido no pocos los que entienden que tal sujeción no existe. De hecho, es bien sabido que, si bien es lo normal que las leyes humanas se respeten, no faltan casos de su ruptura.

Ante todo me parece necesario dejar sentado que, fuera del Papa, no hay razón alguna para no admitir la sujeción al Derecho, principio que, formalizado, recibe el nombre de principio de legalidad. Tanto si la organización central se funda en la potestad vicaria como si se funda en la potestad propia, no hay razón alguna para no admitir ese principio⁹². Si se asienta en la potestad propia, la ley pontificia es superior y, por tanto, a ella deben someterse los demás órganos. Si es vicaria, con igual razón, pues el Papa puede transmitirles esa potestad sometida a la ley. En cuanto a los actos del propio Papa la respuesta me parece igualmente afirmativa, aunque el principio de legalidad debería quizás ser sustituido por el de congruencia.

En la concepción tradicional de los canonistas⁹³, el orden jurídico no es sólo el complejo de leyes humanas, consideradas exclusivamente en cuanto son producto del poder. La ley, el ordenamiento jurídico, no es *lex*, si no contiene en sí la razón formal de Derecho, esto es, si no es orden y justicia. Del mismo modo, cualquier situación jurídica debe contener en sí esa razón formal. Ahora bien el poder social –la jurisdicción– no es una fuerza, sino un *ius*, una situación jurídica que es, esencialmente, orden y justicia. Evidentemente, si sobre una materia se da una ley, es porque el legislador entiende que esta ley es la adecuada para una materia; esto supuesto, actuar de modo distinto es actuar inadecuadamente en esa materia, a la vez que una falta de congruencia con los propios actos, que supone un desorden, una... incongruencia. La naturaleza misma del poder –el orden y la justicia son su razón formal– exige esa congruencia, esto es, postula la sujeción a la ley. ¿Que la ley no es ya adecuada? Deróguese o modifíquese, que eso sí que está

92. Vide J. HERRANZ, *De principio legalitatis in exercitio potestatis ecclesiasticae*, en «Acta Conventus Internationalis Canonistarum Romae diebus 20-25 mai 1968 celebrati» (Typis Polyglottis Vaticanis 1970), págs. 221 ss.; J. MALDONADO, *Los juristas ante el momento actual del Derecho Canónico* (entrevista), en «Ius Canonicum», XI (1971), n. 21, págs. 51 ss.

93. Cfr. J. HERVADA, *El ordenamiento canónico*, I, *Aspectos centrales de la construcción del concepto* (Pamplona 1966), págs. 26 ss.

dentro del orden y de las facultades del legislador. ¿Que no es adecuada al caso concreto? Usese, según la ley, del privilegio o de la dispensa⁹⁴.

Lo importante es tener en cuenta que no es válido traer aquí a colación las notas de plena y suprema características de la potestad del Papa, porque esas notas han de entenderse siempre en relación con los límites intrínsecos y extrínsecos de la potestad de jurisdicción y, sobre todo, con el derecho de los fieles al buen gobierno. Lo justo, como dimensión de la jurisdicción –que es *ius*, situación jurídica, no fuerza– no es sólo primacía en el Papa, es también inherente función social, en relación íntima con los derechos de los fieles; por tanto, la potestad no es plena ni suprema en el sentido de prescindir de su finalidad de orden social.

De ahí también la conveniencia de formalizar los actos pontificios (lo mismo vale para los actos conciliares normativos) estableciendo entre ellos una jerarquía⁹⁵, y determinando su valor preciso de acuerdo con la forma que adopten. Y que cada acto dependa en su valor de los requisitos establecidos. Ni se piense que éste es un principio nuevo o contrario a la plenitud de la potestad papal. Nada de eso, se aplica ya a la función de magisterio, cuya fuerza vinculante está determinada por la forma que reviste el acto magisterial: declaración solemne, encíclica, homilía, etc. Se trata simplemente de que la voluntad del Papa se exprese inequívocamente a través de la forma del acto. La plenitud de una potestad no está reñida con la seguridad jurídica ni con el derecho de los fieles; lo que está reñido con esto no es la suma potestad sino la arbitrariedad.

94. «Observare leges ecclesiasticas disciplinares non solum subditi Ecclesiae i.e. baptizati sed et ipse Sum. Pont. tenetur ex aequitate quidem naturali et ex divina ordinatione, quae a quolibet Principe, maxime vero a Summis Pontificibus, qui forma gregis esse debent, requirit, ut sint iusti et iustitiae exemplo populo praeluceant, minime vero ex vi ipsarum legum. Etenim Pontifices non sunt subiecti canonibus, sed supra eosdem existunt, sive conditi fuerint a Praedecessoribus, sive a conciliis oecumenicis, nam asserere Papam inferiorem esse concilio generali haereticum est. Ex hac auctoritate Summi Pontificis supra canones omnes disciplinares universam Ecclesiam respicientes descendit eosdem canones Papam immutare posse, si necessitas aut utilitas evidens fidelium id postulet. Immutatio siquidem legum absque rationali causa in detrimentum redundat societatis; et hoc sensu explicanda sunt verba RR.PP. “ipsos defensores et custodes esse sacrorum canonum” Zosimus epist. 5, Martinus I epist. 11. Quod si occurrat necessitas immutandi canones, hanc immutationem inducere potest Pontifex per *abrogationem*, per *derogationem* et per *dispensationem*». G. SEBASTIANELLI, ob. cit., pág. 44. Cfr. respecto a la ley humana en general, las lúcidas observaciones de Santo Tomás, quien, distinguiendo en la ley la *vis coactiva* y la *vis directiva*, sostiene que el *princeps* está sujeto a la ley en cuanto a su *vis directiva*, I-II, q. 96, a. 5 ad 3.

95. Sobre la aplicabilidad del principio de jerarquía de normas al Derecho canónico, vide P. LOMBARDÍA, *Principios y técnicas del nuevo Derecho Canónico* (entrevista), en «Ius Canonicum», XI (1971), n. 21, págs. 32 ss.; A. DEL PORTILLO, ob. cit., págs. 83 ss.

EL ROMANO PONTÍFICE (Cánones 34 al 36 del Proyecto de LEF de 1970)*

Advertencia: Se escribió este artículo en unos momentos de fuerte polémica en torno al Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia de 1970. Por eso, contenía una serie de aspectos coyunturales que, pasados aquellos momentos, han perdido vigencia. Me ha parecido preferible incluir aquí sólo aquello que, a mi juicio, tiene un valor científico más permanente y es desarrollo de ideas expuestas anteriormente o base para trabajos posteriores. En esta selección no hay, pues, unidad expositiva, sino trazos sueltos.

PRIMADO Y FORMA HISTÓRICA DE EJERCICIO

El proyecto está basado en la identificación entre oficio primacial y gobierno universal. De este tema he tratado con alguna extensión en la entrevista publicada en *Ius Canonicum*¹ por lo que bastará recoger una síntesis muy breve de ésta. La existencia del Concilio ecuménico como sujeto de la plena potestad, junto a la función del Papa respecto a él, nos ha llevado a la conclusión de que el oficio primacial no absorbe en sí a todo el gobierno universal. El primado contiene una inherente dimensión de gobierno universal; es más, el Papa es irrenunciablemente la *cabeza* del gobierno universal (con verdadera jurisdicción), pero no absorbe necesariamente en sí todo el gobierno universal. Las funciones que al Papa, en virtud del primado, le competen necesariamente son: a) presidir, coordinar y controlar el gobierno central de la Iglesia con verdadera y suprema potestad; b) avocar a sí la resolución de cualquier cuestión, cuando la naturaleza o circunstancias del asunto así lo requieran (págs. 31 a 37).

Evidentemente el Papa *puede* avocar a sí un mayor y efectivo gobierno, como actualmente sucede. No es esto un abuso, ni algo que no esté potencialmente contenido en el primado. El primado, insisto, puede incluso, en un momento determinado, absorber legítimamente (avocar a sí) el *efectivo ejercicio* de toda la

* Publicado en el volumen REDACCIÓN IUS CANONICUM, *El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia* (Pamplona 1971), págs. 164-179.

1. Vide supra, *Estructura y principios constitucionales del gobierno central de la Iglesia*.

función de gobierno universal, también prescindiendo *de hecho* del Colegio episcopal (simplemente no convocándolo a una acción colegial; por supuesto no de derecho –suprimiéndolo–, pues la posibilidad de la acción colegial es un principio calificable de Derecho divino). Sucede, en cambio, que esta mayor intervención del Papa en el gobierno universal será siempre una *forma histórica* de ejercicio del primado, lo cual tiene una importante consecuencia: si bien puede ser una forma histórica adecuada, puede constituir también una forma inadecuada, puesto que toda forma histórica está inescindiblemente relacionada con la situación real.

¿Ejemplos?, cuantos se quieran. Si la Iglesia quedase reducida a la exigua cantidad de dos decenas de fieles, el Papa no necesitaría para nada el Tribunal de la Rota para juzgar las causas de los fieles, ni de ninguna curia para resolver los asuntos. Siendo en cambio, la Iglesia Católica una comunidad de quinientos millones de fieles, si el Papa pretendiese llevar personalmente todos los asuntos (lo cual, como se ve en el supuesto anterior, es una posibilidad contenida potencialmente en el primado) se produciría una situación tal de inoperancia y se lesionarían de tal modo los derechos de los fieles, que daría lugar a una situación de injusticia y de desorden. Es legítimo que el Papa configure los órganos administrativos sobre la base de la potestad vicaria; pero si esto supusiese una falta eficaz de control, de tal suerte que diese lugar a grupos de presión, a capillitas, injusticias y a situaciones de indefensión de los fieles, evidentemente esa forma histórica de ejercicio se tornaría inadecuada. Hay, pues, en este tema de la forma histórica de ejercicio de la primacía una línea de separación entre autoridad y arbitrariedad, entre lo legítimo y lo ilegítimo, entre lo adecuado y lo inadecuado, entre lo justo y lo injusto. Ni vale alegar que la mayor absorción del gobierno central por el Papa está contenida radicalmente en su primacía, porque el contenido potencial del primado, más allá de lo que es de necesario ejercicio, se desarrolla *históricamente*, y por ello está sometido a la distinción entre el buen y el mal gobierno.

PODER Y DERECHOS FUNDAMENTALES DEL FIEL

La existencia de derechos fundamentales del fiel pone de manifiesto que ningún poder en la Iglesia es absoluto. En efecto, los derechos fundamentales del fiel no son situaciones jurídicas creadas por la ley humana, ni tampoco son el producto de un buen gobierno. No se trata de que un buen gobernante deba conceder estos derechos para la buena marcha de la sociedad eclesial. Por el contrario, son en su raíz –aunque su formulación concreta no se libre del modo humano de razonar–, exigencias de justicia inherentes a la propia condición de fiel. Constituyen, no sólo un orden preestablecido, sino unas exigencias y unas facultades que el fiel tiene con anterioridad a la legislación humana y con la misma fuerza –tienen el mismo fundamento: la voluntad fundacional de Cris-

to— que el fenómeno jerárquico. Los derechos fundamentales, en la medida en que tienen su fundamento en el Derecho divino, tienen tanta imperatividad e inexcusabilidad como la potestad del Papa o del Obispo. De ahí la *necesidad* de que los derechos fundamentales sean protegidos y no lesionados (su imperatividad e inexcusabilidad como situaciones jurídicas que son), lo que implica un límite y un condicionamiento al poder.

Un límite, por cuanto los derechos fundamentales suponen unos ámbitos de autonomía en los que el poder no tiene en el fuero externo ninguna intervención directiva; sólo puede en dicho fuero —y eso limitadamente— regular la esfera de intersubjetividad, esto es, las relaciones sociales que de esos ámbitos se engendran. Un condicionamiento, por cuanto la acción del poder que los lesiona o no los tiene suficientemente en cuenta es una *iniuria*, esto es, es una acción injusta que supone un quebrantamiento del Derecho. Pero el poder es una situación jurídica, es *ius no vis*; luego toda acción que lesiona los derechos fundamentales no es poder de jurisdicción, sino fuerza, violencia. Evocando una frase de Santo Tomás, podríamos decir que el poder de jurisdicción que lesiona dichos derechos *non est potestas iurisdictionis sed eius corruptio*, no es jurisdicción sino violencia.

EL PRINCIPIO DE PARTICIPACIÓN

Hay una respuesta en la *Relatio* que —sea dicho con todos los respetos— está fuera de lugar. A un *modus* en el que se decía que en la elaboración de la Ley Fundamental «partem habere debent christifideles ipsi, etiam laici», se contesta que el texto del esquema enmendado se somete al juicio de todos los Obispos, quienes pueden utilizar los servicios de fieles que sean expertos —tanto presbíteros como laicos—; y digo que está fuera de lugar porque esto no es propiamente el principio de participación. No se puede decir que un régimen político está basado en el principio de participación por el hecho de que los gobernantes y los funcionarios sean ciudadanos del país (¡no van a ser extranjeros!) o porque en la elaboración de las leyes se permita a los gobernantes que consulten con expertos nacionales.

El principio de participación existe cuando los ciudadanos, *en cuanto tales ciudadanos*, participan en la vida pública; por ejemplo, cuando acuden a las urnas en virtud de su simple condición de tales. El principio de participación, mientras no se encuentren otras formas históricas —y dejando de lado las formas de acción social como son la aclamación, aprobadora y reprobadora, la protesta, etc.—, se plasma en: la opinión pública, la elección de los gobernantes, los órganos colegiales representativos con voto deliberativo o por lo menos consultivo, la presencia de representantes en los órganos colegiales de gobierno, los referendums o plebiscitos, etc. Participación es lo que nos muestran los textos de los primeros siglos, cuando hablan de decisiones tomadas o de elecciones hechas

por el Obispo *cum clero et populo*. Participación es la asistencia de laicos, por lo menos con voz (no simples auditores), en los Concilios. Participación es –aunque se hayan hecho odiosos o representen formas inadecuadas (también el principio de participación puede estar mal aplicado o revestir formas viciosas)– el derecho de patronato o el privilegio de presentación.

De todas las formas de participación indicadas (de cuya oportunidad en el momento actual no opinamos ahora) sólo se recoge en el proyecto el derecho a la opinión pública (c. 13, § 3), bien situado sistemáticamente. Pero de todas las demás formas posibles, cuyo lugar lógico sería entre los cánones 31 a 83, nada se dice. Ni siquiera se enuncia el principio.

¿Cuáles son las razones de este silencio? Si existen motivos extradoctrinales (por ejemplo que no se juzga oportuno llevarlo a la práctica) es cosa que ignoro. Puede, en cambio, afirmarse que hay por lo menos un motivo doctrinal: una confusión de conceptos.

La confusión estriba en que hay dos conceptos diferentes (aunque expresen realidades, de las que una deriva de la otra) que reciben el mismo nombre: participación; uno es la *participación activa de los laicos en la vida y en la misión de la Iglesia* y otro es la *participación de los fieles en cuanto tales en el ámbito público de la Iglesia*. Veamos qué comprende cada una de estas dos ideas.

La participación activa de los fieles es una expresión cuyo amplio uso actual proviene del deseo de remarcar que la condición de fiel –la que nace del bautismo– no es simplemente una condición de sujeto pasivo y receptor. El fiel, en cuanto fiel (no son fieles sólo los laicos sino todos los bautizados, sean clérigos, religiosos o laicos), tiene una misión que cumplir en la Iglesia. Todo fiel –aparte de aquella función que le puede corresponder si es clérigo– posee la condición de hijo de Dios y, dentro de ella, el sacerdocio común, recibe carismas personales y dones del Espíritu Santo, etc., todo lo cual le hace un miembro activo del Pueblo de Dios.

Esta condición activa –por más de un motivo me parece preferible el término condición al de participación– tiene muchos reflejos. Supone en primer lugar una misión personal –distinta de la propia de la Jerarquía–, un ámbito de apostolado propio, que desarrolla individual o asociadamente, bajo su propia responsabilidad. En el ámbito interno de la Iglesia, implica la unión a la acción redentora de Cristo por la oración y el sacrificio. El fiel es, en suma, corresponsable, de acuerdo con las potencialidades inherentes a su condición de hijo de Dios y a su sacerdocio común, de la vida y misión de la Iglesia.

Dentro de esta condición activa –y sin ser su dimensión más importante– el fiel puede también colaborar con la Jerarquía y ejercer aquellos *munera* eclesiales para cuyo desempeño no es necesario el sacerdocio ministerial. En virtud de esa colaboración, un laico puede pertenecer a la organización oficial y pública de la Iglesia, o colaborar con ella sin pertenecer a ella. Un sacristán es perso-

nal subalterno dentro de la organización eclesiástica; un laico que ocupa el cargo de juez desempeña un oficio eclesiástico dentro de la organización oficial y pública de la Iglesia, etc. Del mismo modo un laico puede ser *consultor* nombrado como tal o ser consejero personal (sin ninguna clase de nombramiento) del titular de un oficio. En cualquier caso, el laico, al ejercer estas actividades, se presenta como miembro o como colaborador de la organización eclesiástica. Si quisiéramos buscar una cierta analogía, aún con los riesgos que tales comparaciones traen consigo, podemos encontrarla en los funcionarios de la Administración pública estatal y en los asesores eventuales y personales de los órganos del Estado; y esto, evidentemente, no es lo que en la sociedad civil se llama el principio de participación.

Cosa distinta, aunque derive de la anterior, es la participación de los fieles en cuanto tales en el ámbito público de la Iglesia. Se trata, en este caso, no de la posibilidad de pertenecer a la organización eclesiástica o de colaborar con ella, sino de intervenir precisamente en cuanto que se es simple fiel –en cuanto que se es objeto de la acción de la organización pública– en la actividad que es propia de ésta. ¿Una analogía? El Jefe del Estado que convoca un referéndum para aprobar una ley, que manda elaborarla o que la sanciona, no ejerce esas funciones en virtud del principio de participación, sino del de autoridad (es órgano supremo del Estado); la comisión de expertos que la redacta tampoco actúa en virtud del principio de participación. Cuando, convocado el referéndum, el pueblo acude a las urnas, cuando el Jefe del Estado o los miembros de la comisión redactora depositan su voto *como ciudadanos*, entonces todos ellos obran en virtud del principio de participación. La diferencia es bien clara.

¿Cuál es el sentido del principio de participación? El principio de participación propiamente dicho no se funda en la potestad; al contrario es propio, como ya he dicho, de quienes no la tienen o si la tienen –vgr. el titular de un órgano estatal– en cuanto se presentan sin tenerla (como personas privadas distintas del órgano). Es importante tener en cuenta esto, porque en la organización política de la sociedad civil se confunden con frecuencia las consecuencias prácticas del principio de participación con las que nacen del principio de soberanía popular (democracia en sentido propio: gobierno del pueblo); y es lógico que así sea, dado que el cuerpo social es el sujeto último de la soberanía. Pero en la Iglesia es de importancia capital distinguir la soberanía popular del principio de participación, toda vez que la *democracia* es una forma de gobierno inadecuada a ella, hasta el punto de que, tomada radicalmente, puede constituir una verdadera herejía. En la Iglesia cabe la participación, hasta el punto de ser un principio constitucional, pero la democracia es algo ajeno a ella. El sentido del principio de participación reside en la corresponsabilidad que el fiel tiene en la consecución de los fines de la Iglesia, en su vida y en su desarrollo. Una responsabilidad *distinta y complementaria* a la que recae sobre los Pastores y, en general, sobre los titulares de oficios y ministerios dentro de la organización eclesiástica.

Esta responsabilidad origina un derecho genérico a intervenir, que se concreta en algunos derechos fundamentales –vgr. el de participar libremente en la opinión pública– y en otros derivados del Derecho humano (ley, costumbre, etc.) en la medida en que, de acuerdo con las circunstancias, el principio de participación se plasma según diversas formas históricas posibles y el Derecho formaliza de distinta manera el modo de esa participación.

La configuración del principio de participación aparece con nitidez en su aplicación a la elección de los Pastores. Como dice el c. 109 CIC, los que son admitidos en la jerarquía eclesiástica, no lo son por consentimiento o llamamiento del pueblo o de la potestad secular, sino que son constituidos en los grados de la potestad de orden por la sagrada ordenación; en el supremo Pontificado, por el mismo derecho divino, cumplida la condición de la elección legítima y de su aceptación; en los demás grados de la jurisdicción, por la misión canónica. Sin entrar ahora en lo que puede haber de mejorable en esta concreta formulación –relación entre sacramento del orden y misión canónica–, lo importante es que en la Iglesia la potestad no se recibe del pueblo cristiano. El pueblo cristiano no es depositario de la *iurisdictio* ni de la potestad de orden para transmitirla. No hay por eso posibilidad de *democracia* en sentido propio; de ahí que hablar de una Iglesia democrática en su significado radical y propio es, no sólo falso, sino herético (sin embargo es frecuente llamar democracia al principio de participación; obviamente esto es tan sólo un lenguaje confuso e incorrecto, aunque explicable por la ambigüedad del término democracia en el lenguaje común; debería sin embargo evitarse su aplicación a la Iglesia). Pero, siendo esto cierto, el pueblo cristiano puede *participar* mediante su intervención en la elección, o sea en la designación y presentación del candidato.

El proyecto de la LEF, decíamos, recoge ciertos aspectos de la condición activa del fiel, mas no el principio de participación –salvo el derecho a la opinión pública–; en particular recoge expresamente diversos modos de colaborar el laico con la organización eclesiástica: por ejemplo, en los cánones, 30 § 3, 33, 61 §2 y 83. La razón de este hecho se manifiesta en la respuesta de la *Relatio* sobre la participación de los fieles en la elaboración de la Ley Fundamental; en ella se confunde el principio de participación con la capacidad del fiel de colaborar con la organización eclesiástica.

FORMALIZACIÓN DE LOS ACTOS PONTIFICIOS Y JERARQUÍA DE NORMAS

Otra de las bases en la que el proyecto se asienta al tratar de este tema es que los actos de la potestad de jurisdicción del Papa no están sujetos a procedimiento ni cabe jerarquía entre ellos.

El argumento en contra de la sujeción a un procedimiento es simple. El Papa es el titular del supremo poder –no le hay superior al suyo–, luego no hay leyes

que puedan vincularle. En efecto, no hay ley humana que pueda sujetarle al procedimiento; pero sí hay algo en virtud de lo cual él debe hacerlo, si planteamos la cuestión en el plano correcto, en el del orden jurídico: ese algo son el buen gobierno y los derechos de los fieles. Los vínculos jurídicos –las obligaciones que nacen del Derecho– no son sólo los que surgen de la ley; si los derechos subjetivos son –como lo son– *exigencias jurídicas*, evidentemente vinculan. Y en la medida en que vinculan –en que engendran un deber (en este caso el deber de gobernar bien)– sujetan. Podrán algunos decir que todo derecho depende de una ley. No voy a discutir ahora esta afirmación. Suponiendo que sea verdadera, es evidente que los fieles tienen derechos fundamentales y que tales derechos –puestos a derivarlos de una ley– derivan evidentemente de la ley divina, de esa ley ante la cual el Papa está sujeto –y en tantas ocasiones *ad validitatem*– como unánimemente se afirma.

Pero ¿los derechos de los fieles exigen la sujeción al procedimiento? Pensemos simplemente en la forma del matrimonio, en los requisitos *ad validitatem* o *ad liceitatem* de los actos jurídicos de las personas y en tantos recursos procedimentales y formales que vinculan al poder de jurisdicción que no sea el del Papa. ¿Por qué se han introducido? ¿Por capricho de los juristas? Su razón es clara: la no sujeción a estos factores técnicos provoca desórdenes e injusticias graves. Y no siempre por la mala fe de los sujetos. Evidentemente, cada uno de estos recursos procedimentales y formales no son, en sí mismos considerados, necesarios y de Derecho natural, son opciones técnicas; pero sí que es una exigencia de orden y de justicia, que se utilicen aquellos que en cada momento sirven para defender dichas exigencias. En otras palabras, los citados factores técnico-jurídicos son reclamados por los derechos de los fieles y por el orden jurídico de la comunidad.

Esto mismo plantean los actos pontificios. Que una instrucción derogue el Código o una ley, simplemente porque la instrucción tiene la llamada aprobación específica del Papa, será siempre un factor de inseguridad.

¿Es mucho pedir que un canon del Código o una ley sean derogados por otra ley?

Ningún inconveniente se ha puesto para adoptar estos requisitos en la potestad de magisterio –que también es plena, suprema, inmediata y universal–, de suerte que el valor vinculante de los actos magisteriales va unido a la forma (declaración *ex cathedra*, encíclica, etc.) en cuanto manifiesta la intención del Pontífice. Por contraste, sólo se ven inconvenientes cuando se trata de la potestad de jurisdicción (desde luego plena, suprema, inmediata y universal) ¿Por qué? ¿O es que la potestad de magisterio no es plena, suprema, inmediata y universal?

Pensemos por un momento de dónde nacen los requisitos *ad validitatem* para que una enseñanza del Papa vincule al fiel como dogma. ¿Hay algún pasaje evangélico en que se establezcan estos requisitos? ¿Han sido establecidos por Cristo? ¿Por qué entonces el Papa está obligado a hacer una expresa declaración

dogmática para que una enseñanza suya vincule al fiel como dogma? ¿No es acaso el estricto derecho del fiel –y en general de la comunidad cristiana– a la seguridad en la determinación de lo que es de fe –supuesto que el magisterio no siempre se manifiesta con la misma intensidad y, por ello, no siempre es de igual intensidad la asistencia divina– lo que está exigiendo estos requisitos de procedimiento, junto al deber del Papa de ser buen Maestro de la fe? ¿Por qué, entonces, no ha de ser esto mismo aplicable a la potestad de jurisdicción, siendo así que el Papa tiene el deber de ser buen Pastor y los fieles tienen el estricto derecho al buen gobierno, como ya antes del CIC señalaron los canonistas?

Late en todo este problema una confusión. El Derecho se entiende como la norma que el superior da al inferior; en este sentido, la ley rige al súbdito en cuanto que es un mandato del superior, pero el superior no se rige por la ley sino por su prudencia y recto juicio. Pero esta concepción del Derecho es muy simplista. El Derecho es más que esto, es la ordenación justa de la sociedad. El Derecho positivo es, en realidad, una *positivización y formalización* de las exigencias y reglas de justicia y de orden social que rigen todas las manifestaciones de la vida social. También el ejercicio del poder. Consiste, entonces, tanto en el descubrimiento de las exigencias y del orden inherente a cada realidad y en la decisión de aceptarlos y seguirlos, como en la elección de un orden determinado (opción histórica) y la decisión de seguirla. Problema diferente es el de las *fuentes del Derecho* y de los cauces de positivación y formalización. En todo caso, está claro que una norma jurídica no nace necesariamente de un poder superior; por ejemplo, las normas positivas de Derecho internacional.

Ahora bien, el poder es una situación jurídica y tiene un modo justo e injusto de ejercerse, puede usarse de él y abusarse. Pero independientemente del abuso y de la injusticia, por el solo hecho de ser una situación jurídica está sujeto a la dinámica del Derecho y, dentro de ella, a la positivación y a la formalización. Lo exigen su misma naturaleza jurídica y principios básicos del Derecho como son la certeza, la seguridad jurídica, etc. Y lo exigen, además, tanto los derechos de los fieles, entre ellos el de ser bien gobernados, como el deber de los Pastores de gobernar adecuadamente, porque a eso tienden la positivación y formalización de las reglas de ejercicio del poder: al buen gobierno, al recto uso del poder.

No deja de ser curioso que haya quienes se resistan a la posibilidad de delimitar por recursos procedimentales y formales el ejercicio del poder pontificio, cuando es sabido que el principio está aceptado, al prescribirse en determinados supuestos. Por ejemplo, el modo de promulgación de las leyes pontificias, la necesidad de una expresa cláusula derogatoria para la validez de ciertos rescriptos (c. 46 CIC), el distinto valor de los rescriptos según contengan o no la cláusula *motu proprio* (c. 45 CIC), etc. Veamos el caso contemplado en el canon 9. ¿Qué ocurrirá si el Papa quiere promulgar una ley en «L'Osservatore Romano» en lugar de en las AAS? Que tiene que prescribirlo para el caso particular, pues

en caso contrario no habría promulgación, sino sólo anuncio o noticia. Lo mismo cabe decir de la *vacatio legis*, etc.

No hay que ver en todo esto un juego de equilibrio de poderes, ni sometimiento a fuerzas o potestades superiores. Es algo mucho más sencillo. La vida social se rige por el Derecho y se desarrolla a través de cauces jurídicos. También el poder; hay unos cauces jurídicos a través de los cuales se ejerce la potestad.

Lo mismo cabe decir de la jerarquía de normas. No representa ningún atentado a la suprema y plena potestad del Papa, como no lo supone el distinto valor de los actos magisteriales.

El error que hace pensar en una incompatibilidad reside en ver todo este tema bajo el prisma de la jerarquía de poderes. Para que una ley sea de valor superior, se dice, debe provenir necesariamente de un poder superior. Y esto no es cierto. Un poder puede dar valor distinto a sus propios actos. Es más, ninguna persona que manda o dirige da siempre el mismo valor a todos sus actos de dirección o gobierno. Unas veces da normas inexcusables, otras da directrices que dejan un amplio margen al buen sentido del inferior con tal que se consiga la finalidad pretendida, otras da consejos más que mandatos, etc. Dicho de otro modo, no siempre el que manda pone en juego toda su capacidad de mandar en cada acto. Ni conviene que lo haga.

Caso parecido es el de la potestad de magisterio. No compromete el Papa *toda* su capacidad de Maestro en cada acto de magisterio. La compromete totalmente –y entonces es infalible– es una definición *ex cathedra*, menos en una encíclica y menos en otros actos (homilías, por ejemplo). El mismo Maestro no enseña siempre del mismo modo. Este es el principio que permite la jerarquía de normas. No se trata de poderes superiores y de inferiores, sino de actos del mismo órgano cada uno de los cuales recibe, de ese órgano, distinto valor.

No olvidemos que estamos en el campo de la técnica jurídica, de la formalización de los actos jurídicos. Establecer una jerarquía de normas consiste en determinar, a través de unos cauces formales, el valor preciso que el que manda otorga a cada uno de sus actos: la forma del acto manifiesta el valor que le da. Como sabe cualquier jurista, una voluntad no juega en el orden jurídico si no es a través de su manifestación. Por tanto, una vez formalizado, cada acto tiene el valor *manifestado*, esto es, aquel que se revela a través de la forma que tiene el acto.

Todo esto, como se ve, no es consecuencia de poderes superiores, sino de la naturaleza jurídica de la potestad de jurisdicción y de los actos a través de los cuales se manifiesta.

De todo esto se deduce que la jerarquía de normas no tiene nada que ver con atentados a la plena y suprema potestad de jurisdicción.

PERSONA, DERECHO Y JUSTICIA*

1. PRESUPUESTOS GNOSEOLÓGICOS

Contrastado el tema de esta mesa redonda con los que van a desenvolverse en las demás, cabría interpretar el posible desarrollo de la nuestra como un tema introductorio, algo así como una visión general, prejurídica, en la que la persona se contemplase desde una perspectiva filosófica y teológica, que diese paso al posterior estudio estrictamente jurídico. En tal caso, esta mesa redonda vendría a ser como el obligado prolegómeno a la tarea de los canonistas.

Y creo que esta primera manera de enfocar el tema no sólo es correcta y válida, sino obligada, puesto que la presencia en esta mesa de tan ilustres teólogos demuestra palmariamente que la intención de los organizadores de este congreso es, por lo menos en parte, que así se haga.

Sin embargo, no es este el único enfoque posible. Es más, el hecho de que no sea una mesa compuesta sólo por teólogos, sino también por canonistas, ya nos indica que el tema debe ser asimismo tratado desde el punto de vista del saber jurídico. Por mi parte, entiendo que mi intervención no puede reducirse, ni sólo a aportar unos datos jurídicos para completar los teológicos, ni mucho menos a abundar en el tratamiento teológico, para el que ya desde el principio me declaro incompetente. Vale aquí el dicho de la Escritura: «No meterás tu hoz en campo ajeno». Pero, al propio tiempo, y siendo consecuente con este mismo principio de no incidir en competencias ajenas, tampoco sería correcto descender a tratar de la persona de acuerdo con el nivel científico-técnico, ya que este nivel es el propio de otras mesas. ¿Significa esto que nos encontramos en un callejón sin salida? Por una parte, no se trata de ver la persona desde el punto de vista científico-técnico¹, que es el que con

* Publicado en «*Persona e ordinamento nella Chiesa*». *Atti del II Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Milano 10-16 settembre 1973* (Milano 1975), págs. 91-104.

1. Como hemos escrito en otro lugar, son tres los niveles del conocimiento jurídico: uno *ontológico*, otro *fenoménico* y un tercero que es el inmediatamente práctico o *prudencial*. El nivel científico-técnico es el fenoménico o ciencia canónica en sentido estricto. Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, Pamplona 1970, págs. 150 ss. Sobre los niveles del conocimiento jurídico, vide: J.M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, Pamplona 1963; P.J. VILADRICH, *Hacia una Teoría fundamental del Derecho Canónico*, «*Ius Canonicum*», 10 (1970), 5 ss.; *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos*, Pamplona 1969, págs. 131 ss.; J. FERRER, *La gnoseología del Derecho y el tema de la relación jurídica*, «*Ius Canonicum*», 2 (1962), 167 ss.

tanta frecuencia se considera propio de la ciencia canónica. Por otra, tampoco se trata de limitarnos a unos presupuestos filosóficos y teológicos, sino de un estudio calificable de saber jurídico. ¿No es esto una pretensión carente de sentido? Lo será, sin duda, para quienes el saber jurídico se ciñe exclusivamente a conocer e interpretar la regulación vigente de un organismo social; lo será para aquellos que conciben el saber jurídico-canónico como la ciencia del derecho canónico positivo.

Pero no hay ningún callejón sin salida cuando se advierte que existe un nivel del saber jurídico-canónico que, siendo una *iusti atque iniusti scientia*, un saber bajo la formalidad de la justicia, se adentra en una ontología y una axiología jurídicas. Un saber que, siendo jurídico, penetra en el íntimo ser de la realidad: es la *Teoría fundamental del derecho canónico*. No sería procedente explicar ahora de nuevo en qué consiste este saber². Baste decir que la perspectiva de esta ciencia es aquella en la que quiere moverse mi intervención.

2. LA NOCIÓN DE PERSONA

Cuando el jurista utiliza la noción de persona, suele aclarar desde el principio que el concepto jurídico no coincide con el concepto filosófico. Aunque la realidad primaria es la misma –el hombre³– las *notas* que cada uno de los dos conceptos abarca⁴ son diferentes. El concepto jurídico se refiere al hombre como protagonista del orden jurídico⁵; esto es, en cuanto es portador o sujeto de situaciones jurídicas dentro de un ordenamiento⁶.

2. Lo hemos explicado en *El Derecho del Pueblo de Dios*, págs. 150 ss. La mejor y más extensa exposición del concepto de esta ciencia se encuentra en VILADRICH, *Hacia una Teoría...*; este trabajo está publicado también en *La Chiesa dopo il Concilio*, Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico, Milano 1972, págs. 1287 ss.

3. Cuando la palabra persona se aplica a entes colectivos –persona moral o jurídica– se toma en sentido traslaticio, como suelen aclarar los autores.

4. Sobre las notas de los conceptos, vide I. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, I, 10ª ed., Friburgi Brisg.-Barcinone 1953, págs. 11 s.

5. No es el momento de entrar en mayores precisiones, ni en dilucidar si la personalidad en derecho es capacidad (sujeto *capaz* de derechos y obligaciones), titularidad (el sujeto *titular* de derechos y obligaciones) o una situación previa (ser en el derecho). Cfr., sobre este punto, P. LOMBARDA, *Derecho divino y persona física en el ordenamiento canónico*, «Temis», 7 (1960), 187 ss.; S. LARICCIA, *Considerazioni sull'elemento personale dell'ordinamento giuridico canonico*, Milano 1971, y la abundante bibliografía citada por este autor.

6. Quizás no sea del todo inoportuno, pese a no ser tema que hayamos de tratar directamente, señalar algunos aspectos de la doctrina sobre la noción jurídica de persona. Sin remontarnos a épocas demasiado lejanas, la ciencia jurídica de los últimos siglos ha conocido dos maneras de entender el concepto de persona. Dos maneras que se encuentran también en la ciencia canónica, entremezcladas todavía en los canonistas de nuestra generación. Estas dos formas se distinguen por el modo de entender la relación entre el hombre y la estructura social.

a) En lo que otras veces he llamado –sin duda usando de un lenguaje más expresivo que exacto– «la sociedad estamental», el hombre es persona (es *alguien* jurídicamente hablando) de acuerdo con el contexto social al que pertenece. Es la estructura social a la cual pertenece la que marca el contenido de su personalidad. La persona es, entonces (siempre en sentido jurídico), no el hombre consi-

Quizás podría pensarse que, siendo lo propio de la Teoría fundamental el estudio de la realidad a nivel ontológico, el concepto de persona a utilizar es sim-

derado en y por sí mismo, sino «el hombre en su estado», porque es el *status*, o estructura social a la que está incorporado establemente, lo que marca sus derechos y deberes. En este sentido escribe Spennati: «... un uomo si reputa persona quando è capace di esercitare dei diritti. La sola qualità di uomo non attribuisce necessariamente il carattere della personalità, ossia della capacità di diritto; e vi è bisogno che vi si aggiunga lo *status*, la *conditio*. Sicché in senso ampio uomo e persona sono sinonimi; inquantoché esprimono l'idea única di un soggetto capace di diritti. Ma in senso stretto dicesi persona chiunque in una nazione è riconosciuto capace di esercitare diritti rispondenti al proprio stato. *Persona est homo in statu quodam consideratus* (*Instit.*). E dicesi *stato* la condizione in virtù della quale gli uomini sono suscettibili di diritti nelle civili comunanze». *Istituzioni di Diritto Canonico Universale*, 2ª ed., Napoli 1886, págs. 79 ss. Y como la sociedad estamental es una sociedad desigual –basada en el principio de desigualdad– la consecuencia es que, si bien todos los hombres son personas, no todos lo son (jurídicamente hablando) del mismo modo. En los canonistas decimonónicos se expresa esta idea con varia terminología; por limitarnos a un ejemplo, podemos traer a colación la que usa Dolliner: persona *in sensu lato*, persona *in sensu stricto*, persona *in sensu strictissimo* (*Dissertationes de iure personarum ecclesiasticarum*, Viennae 1824. Sobre esta concepción de la persona, vide M. BAHIMA, *La condición jurídica del laico en la doctrina canónica del siglo XIX*, Pamplona 1972; J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia*, Pamplona 1972). En la sociedad civil esta concepción desapareció con la caída del Antiguo Régimen; en derecho canónico queda muy oscurecida con el c. 87: «Por el bautismo el hombre se constituye como persona en la Iglesia». Ni en el ordenamiento civil, ni en el canónico se hablará ya en adelante de ser personas de distinto modo o en distinto grado. La noción de persona será única, aunque podrá variar el contenido de la personalidad, el número o conjunto de derechos o deberes de los que la persona sea titular. Sin embargo, hay algo en lo que seguirán siendo diferentes uno y otro ordenamiento hasta el Vaticano II con la declaración del principio de igualdad fundamental.

La raíz de la noción estamental de persona está, como decía, en el principio de desigualdad, una desigualdad que afecta a algo que se entiende como muy profundo, a un *modo de ser persona*, tan profundo que recibe el nombre de *status*, de estado; o sea algo que, sin afectar a la esencia de la persona, diversifica su propio modo de ser; en nuestro caso, que afecta al modo de ser en sociedad. Es bien sabido que uno de los rasgos del Nuevo Régimen es la sustitución del principio de desigualdad por el principio de igualdad; esto explica dos cosas: por una parte, la crisis de la noción de estado, concepto al que, a partir de entonces, los civilistas intentarán encontrar significado o sustituirlo; por otra, que se hable de persona en un único sentido, modo y grado. De otra parte, el fenómeno que acabo de describir tan sucintamente va acompañado de otro. Persona ya no será, en adelante, «el hombre en su estado», porque quiebra la idea de que el hombre pueda ser considerado jurídicamente sólo en función de la estructura social a la que pertenece. La teoría de los derechos innatos, fundamentales, naturales, humanos, o como se les llame según las diversas corrientes (vide J. CASTÁN, *Los derechos del hombre*, Madrid 1968), sólo es comprensible porque se entiende que el hombre es persona –sujeto o portador de situaciones jurídicas– por sí mismo y no sólo por virtud de la estructura social a la que pertenece, aunque ésta –llámese nación, profesión, familia, etc.– siga siendo factor que hace variar la titularidad de derechos y obligaciones. Si la concepción anterior podía resumirse en la frase del clásico: «Homo natura vocatur: personam faciunt circumstantiae et accidentia»; la nueva concepción no podía admitir tal idea. La persona –siempre en sentido jurídico– no la hacen las circunstancias y los accidentes (el estado), sino la naturaleza misma, pues en virtud de la naturaleza humana el hombre es *persona*, sujeto de derechos naturales o fundamentales.

Es bien sabido que el CIC, a la vez que rompe con la posibilidad de hablar de modos o gradaciones de la personalidad, sigue asentándose en la que he llamado concepción estamental de la Iglesia y en la distinción de clases de personas, a las que tipifica como estados: el estado clerical, el religioso y el laical (vide A. LEDESMA, *La condición jurídica del laico del CIC al Vaticano II*, Pamplona 1973). El desarrollo y contenido del título *De personis* nos confirma en la misma idea; no hay ruptura de la concepción estamental, ni de la visión personalista de los ministerios eclesiásticos que le es propia. (Sobre la visión personalista de los ministerios eclesiásticos puede verse HERVADA-LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, págs. 332 ss.; J. HERVADA, *Estructura y principios constitucionales del gobierno central*, «Ius Canonicum», 11 [1971], 22, 17 ss.).

plemente el filosófico, con las precisiones que añade la teología, por lo que respecta a la luz de la revelación y al impacto de la Redención. Pero entonces se olvidaría que la Teoría fundamental es un saber jurídico, que no estudia la persona *sub ratione personalitatis*, esto es, según la razón misma de persona, sino *sub ratione iuris*, según su relación y posición justa en la Iglesia.

La noción de persona, cuando se la ve desde una perspectiva jurídica, adquiere inmediatamente un sentido *posicional* y *relacional*. Hace referencia a un ser en relación. Y no podía ocurrir de otra manera, porque cualquier consideración del hombre *sub ratione iustitiae* –*sub specie iuris*– hace referencia a sus relaciones con los demás y con la sociedad. Para la Teoría fundamental, persona será, en consecuencia, la noción que nos presente al hombre en aquella posición radical ante los fieles y ante la Iglesia, según los contenidos de derecho que son inherentes a su realidad ontológica⁷. Por ser la Teoría fundamental un saber

Esta idea, unida a la interpretación de los datos teológicos en función de ella, conducirán a dos cosas. En primer lugar, llevará a la negación de la personalidad canónica a los no bautizados, pese a los inequívocos datos del derecho positivo. Esta opinión no la comparto, pero se comprende. Si la personalidad en sentido jurídico deriva de la inserción en un cuerpo o estrato social, no puede considerarse persona en derecho canónico a quien no está unido, a quien no pertenece a la Iglesia.

En segundo lugar, conducirá a que haya habido autores, como Mörsdorf, que hayan entendido la expresión persona del c. 87 como *posición* –en el fondo estado– dentro de la Iglesia. Sin duda, como se ha puesto recientemente de relieve (GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derechos fundamentales...*, pág. 113), éste es el sentido originario del c. 87, que por eso no habla sólo de persona, sino de «persona en la Iglesia», lo que equivale, a tenor de los precedentes doctrinales decimonónicos, a *posición, Stellung, rôle*, en la Iglesia y más precisamente a *Stand* o *status* básico (es, en realidad, la identificación entre persona y miembro de la nación –producto de la concepción de la *persona* como el hombre inserto en la estructura social–, que encontramos ya antes del CIC).

b) En los años siguientes a la promulgación del CIC la doctrina, aunque no siempre fue consciente del problema, no podía admitir –con razón– tal concepto de persona. La doctrina civilista, dentro de notables diferencias entre distintas corrientes y pese al matiz positivista que tantas veces adoptó, usaba un concepto de persona mucho más propio y adecuado: el hombre en cuanto sujeto de situaciones jurídicas, en cuanto es protagonista del orden jurídico. De ahí los distintos intentos de la canonística postcodicial en orden a precisar el concepto canónico de persona, que, si bien suponían una interpretación evolutiva del c. 87, estaban –precisamente por ello– más de acuerdo con lo que es la función del jurista y debe ser la interpretación del derecho. Sobre todo, cuando el sentido originario del c. 87 obedece a unos supuestos decimonónicos y estamentales, superados en la sociedad civil hacía bastantes años, inadmisibles para la mentalidad moderna. Estos supuestos serían, en la Iglesia, definitivamente enterrados por el Vaticano II. Para estos autores persona será el sujeto capaz de derechos y obligaciones, o el hombre en cuanto es y está en el Derecho. Característica de estos autores será distinguir, frente a la confusión anterior, entre persona y miembro de la Iglesia, entre persona y ciudadano o nacional.

7. «Del mismo modo que la naturaleza humana es la fuente de la que se derivan directamente los derechos fundamentales del hombre, la condición de fiel constituye el núcleo ontológico sacramental en el que se basan inmediatamente los derechos fundamentales del fiel. En cuanto a su fundamento, por tanto, los derechos del fiel se presentan como exigencias radicales de naturaleza jurídica implícitas en la condición ontológica del fiel». VILADRICH, *Teoría de los derechos...*, pág. 290. «Pero la necesidad del derecho en la Iglesia no debe traducirse por una simple conveniencia, por muy intensa que ésta sea. La dimensión jurídica es necesaria, porque sin ella no es comprensible la Iglesia tal como fue fundada por Cristo. Es el propio ser cristiano y la propia configuración y estructuración de la Iglesia los que connaturalmente aparecen con unas inherentes exigen-

jurídico, la persona es, desde su perspectiva, «la persona en relación de derecho». Y por ser un saber que se adentra en una ontología jurídica, la dimensión jurídica que intenta desvelar es aquella que es inherente a la realidad ontológica de la persona.

3. PERSONA Y DERECHO⁸

a) *Dignidad y libertad de la persona humana*. Al adentrarnos más en lo que acabamos de decir, quizás no sea baladí advertir qué idea, por primaria y confusa que parezca, se esconde tras la palabra persona. Sin entrar en etimologías que no son del caso, conviene recordar que persona esconde un significado bastante clarificador: *ser alguien*, queriendo decir ese *ser alguien* el hecho de tener un papel destacado en un conjunto. El lenguaje vulgar conserva aún derivados de persona que reflejan con claridad esta idea: ser una personalidad, un personaje, etc. Y en épocas anteriores, *personado*, *parson* y otros vocablos nos indican lo mismo. Todavía en el siglo XIX, los canonistas sólo dan el nombre de persona en sentido jurídico al clérigo e incluso al clérigo con un oficio⁹.

Filosóficamente, esta idea subyacente persiste en la noción de persona. Persona es el ser que por sus rasgos específicos destaca del resto de los seres en virtud de su dominio sobre sí, sobre su propio ser; esto es, por tener la subsistencia –por poseer su propio ser– de modo más eminente que el resto de los seres. Persona es *quod est perfectissimum in tota natura*. De ahí el término usado para expresar su posición ante sí y ante los demás: la *dignitas*. La persona es una *hypóstasis cum dignitate*.

Y esta misma expresión –la dignidad de la persona humana– es la que se usa para manifestar que el hombre se presenta ante los demás, no como objeto inane, sino como portador de valores y respetabilidad, como portador de derechos

cias de justicia, los que tienen una dimensión jurídica». HERVADA-LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, pág. 38.

Admitir que se es *persona* (siempre según la perspectiva jurídica) en virtud de una dimensión de justicia inherente a la realidad ontológica propia del hombre o a aquella propia del fiel, equivale a rechazar de plano que persona sea «el hombre en su estado» o que se puede hablar de *persona in Ecclesia*. Es, en definitiva, la negación de que «homo natura vocatur, personam faciunt circumstantiae et accidentia». El fundamento de la personalidad es la naturaleza humana o la condición ontológico-sacramental del fiel (que representa el enriquecimiento de la persona: naturaleza individualizada), no la estructura social. Otra cosa distinta es que la personalidad –en sentido jurídico– no sea inteligible, si no es en razón de la dimensión social (sin *otros* no hay derecho ni derechos) propia de la naturaleza humana o de la condición de fiel.

8. Se habla de «derecho» y no de «ordenamiento», porque el concepto de «ordenamiento jurídico» es un concepto técnico-jurídico, no utilizable por la Teoría fundamental, puesto que esta ciencia se mueve en un plano gnoseológico distinto.

9. Cfr. nota 6. Aichner, por ejemplo, escribe que los clérigos son personas *in sensu strictiori*, lo son *in sensu strictissimo* los clérigos con un oficio, mientras que los laicos sólo son personas *in sensu latissimo* (*Compendium Iuris Ecclesiastici*, 8ª ed., Brixinae 1895, pág. 178).

y deberes inherentes a su condición de persona¹⁰. Toda persona humana, ante los demás, es alguien, un ser singular portador de valores. A las exigencias de respeto, de trato y de comportamiento que toda relación humana implica por el hecho fundamental de ser el hombre persona, las llamamos exigencias o dimensión de justicia. De este modo, la justicia se constituye como la dimensión o virtud que mide y regula la relación social humana.

Sería, sin embargo, empequeñecer el concepto de persona, si entendiésemos que los derechos que le son propios se circunscriben a aquello que evoca *prima facie* la palabra dignidad: la vida, la fama, la intimidad, la integridad corporal. La dignidad se funda en la *perfectio* del ser personal humano (la espiritualidad, que se muestra en la inteligencia y en la voluntad) y por ello tiene un mayor alcance del que acabamos de indicar; además, esa misma *perfectio* funda también otro aspecto: la libertad. De ahí que a la dignidad se añada la libertad, quedando la fórmula de este modo: dignidad y libertad de la persona humana.

Pero aún así, todavía cabe la tentación de limitar las exigencias de justicia a aquello que más directamente atañe al constitutivo personal del hombre: su vida, su ser, su capacidad de decisión libre. Sin embargo, la expresión quiere decir mucho más. Comprende, en realidad, aquel conjunto de exigencias de justicia que nacen de modo directo de la estructura óptica de la persona humana, en cuanto ésta es *digna* (exigente) y *autónoma* (libertad)¹¹. Esta dimensión de justicia es propia de un ser que es persona; es decir, que tiene un tal dominio sobre su ser, que es dueño de sí mismo, exigente ante sí y ante los demás¹². Por eso, núcleo muy principal de esa dimensión de justicia son los derechos fundamentales del hombre¹³.

b) *Persona y fiel*. Cuando al derecho canónico se aplica la palabra «persona», se quiere significar al hombre según aquella posición en la Iglesia —o respecto de

10. «La persona humana tiene derechos por el hecho de ser una persona, un todo dueño de sí y de sus actos, y que por consiguiente no es sólo un medio, sino un fin; un fin que debe ser tratado como tal. La dignidad de la persona humana: esta frase no quiere decir nada si no significa por la ley natural que la persona tiene el derecho de ser respetada y, sujeto de derecho, posee derechos». J. MARITAIN, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires, 1961, pág. 107. Cfr. R. SIERRA, *La persona humana en el magisterio social de Pío XII*, Madrid 1960.

11. El conjunto de exigencias de justicia que dimanar de la naturaleza humana puede encontrarse en los manuales o tratados de derecho natural. A título de ejemplo indicamos los siguientes: J. MESSNER, *Ética social, política y económica a la luz del Derecho natural*, Madrid 1967; F. PUY, *Lecciones de Derecho Natural*, 2ª ed., Santiago de Compostela 1970; J. CORTS GRAU, *Curso de Derecho Natural*, 4ª ed., Madrid 1970.

12. Cfr. por ejemplo, M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 3ª ed., Barcelona 1960, págs. 73 ss.

13. «Cosas hay que son debidas al hombre por el solo hecho de ser hombre. La noción de derecho y la noción de obligación moral son correlativas; ambas descansan sobre la libertad propia de los agentes espirituales; si el hombre está obligado moralmente a las cosas necesarias para la realización de su destino, tiene derecho a las cosas necesarias para ello... La verdadera filosofía de los derechos de la persona humana descansa, pues, sobre la idea de la ley natural. La misma ley natural que nos prescribe nuestros deberes más fundamentales, y en virtud de la cual obliga toda ley, es también la que nos asigna nuestros derechos fundamentales». J. MARITAIN, *Los derechos del hombre...*, págs. 107 ss.

ella—, que le corresponde como tal en cuanto esta posición se resuelve en una situación jurídica. Ahora bien, a nadie se le oculta que por el solo hecho de ser hombre, la persona humana no tiene una posición *en* la Iglesia; la tiene, es cierto, respecto de la Iglesia, pero no en ella¹⁴. Por ello, la persona humana, para tener una posición en la Iglesia, debe estar *elevada* por la gracia. De modo más concreto necesita, al menos, la cristoconformación operada por el carácter bautismal¹⁵. Esta cristoconformación se atribuye a la persona, de forma que se trata, ni más ni menos, que de la *persona elevada*.

Por no haber ningún cambio de esencia, el bautizado sigue siendo una persona humana y, en consecuencia, podría pensarse que el concepto de persona sigue siendo aquel concepto válido que expresa la posición del hombre en la Iglesia. Sin embargo, no ha dejado de producirse un cambio accidental en la persona: el cristiano es la persona humana elevada, cuya posición en relación a la Iglesia ha variado notablemente. Y de tal suerte ha variado, que el cambio afecta decisivamente a la posición jurídica del hombre en la Iglesia. De ahí la necesidad de que, en la ciencia canónica, junto al concepto de persona exista el concepto de persona-elevada y ambos conceptos se distingan terminológicamente. La persona-elevada es el *fiel*¹⁶.

14. Cfr. A. GÓMEZ DE AYALA, *Gli infedeli e la personalità nell'ordinamento canonico*, Milano 1971. Todo hombre, en virtud de la vocación divina, del decreto universal de salvación, está ordenado a la Iglesia (*Lumen gentium*, 13). Como han puesto de relieve varios autores, esta ordenación se concreta en una relación jurídica del hombre no bautizado con la Iglesia. (Un estudio amplio y referencias bibliográficas pueden encontrarse en P. LOMBARDÍA, *El estatuto jurídico del catecúmeno según los textos del Vaticano II*, «Ius Canonicum», 6 [1966], 529 ss. También A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia, Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Pamplona 1969, págs. 285 ss.). En *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, pág. 311, se afirma que el hombre no bautizado tiene las siguientes situaciones jurídicas en relación con la Iglesia: derecho a ser instruido en las verdades de fe, el derecho a ser bautizado, la capacidad —limitada— de participar en la vida de la Iglesia y la inmunidad de coacción. Pero es ésta la posición jurídica del hombre que está fuera de la Iglesia; sólo por el bautismo puede hablarse de una posición dentro de la Iglesia.

15. Desde el punto de vista jurídico, el fundamento de los derechos del fiel es la cristoconformación operada por el carácter bautismal. La sola gracia santificante no es ese fundamento. He aquí un punto clave que —polarizado en el sacerdocio ministerial— ha aflorado constantemente en muchas tesis antijuridistas, como es sabido. (Cfr. J. SALAVERRI, *El Derecho en el misterio de la Iglesia*, en *Investigación y elaboración del Derecho Canónico*, Madrid 1956, págs. 1 ss.; J.M. ALONSO, *Juridismo y caridad*, en *XII Semana Española de Teología*, Madrid 1953, págs. 448 ss.; A. DE LA HUERGA, *La Iglesia de la Caridad y la Iglesia del Derecho*, en *La potestad de la Iglesia*, Barcelona 1960, págs. 1 ss.). La tesis que ha afirmado la índole jurídica del ordenamiento canónico, en la dialéctica *munus-gratia*, siempre se ha apoyado en el *munus* derivado del carácter sacramental del orden. Del mismo modo, cuando se ha negado el carácter sacramental proveniente del bautismo, como es el caso de protestantismo, se ha negado la índole jurídica de las relaciones de los fieles entre sí y con el ministerio eclesiástico.

16. A la persona, en sentido jurídico, deben atribuirse, tanto aquellas situaciones jurídicas que tienen su fundamento en la naturaleza humana (derechos humanos), como aquellas que el ordenamiento positivo atribuye al sujeto en cuanto es hombre. En cambio, al fiel corresponden las situaciones jurídicas cuyo fundamento es la cristoconformación bautismal (derechos fundamentales del fiel, que no deben confundirse con los llamados derechos humanos) o el ordenamiento positivo en cuanto contempla, no al simple hombre, sino al bautizado, al cristiano.

c) *La dignidad y la libertad del fiel*. Al enseñar el n. 9 de la const. *Lumen gentium* que la condición del Pueblo de Dios es la *dignitas libertasque filiorum Dei*, no se está refiriendo –como sujeto digno y libre– al ente moral institucional Iglesia. Propiamente –y ello se deduce sin género de dudas de las palabras *filiorum Dei*– se refiere a cada uno de los fieles.

Para el saber jurídico, la *dignitas* y la *libertas* (que representan una aplicación al fiel, persona elevada, de la fórmula «dignidad y libertad de la persona humana») tienen un claro significado jurídico; la dignidad comporta *exigibilidad* y la libertad indica *autonomía* (siempre en sentido jurídico, o sea unas esferas de acción personal, no sometidas a la inmediata dirección del poder social). Ambas, dignidad y libertad del fiel, significan que la cristoconformación incide en la condición de persona del bautizado, respetándola y elevándola a una más alta condición (la de cristiano, que es, por la gracia santificante, la de hijo de Dios), de modo que la condición del fiel –persona elevada– resulta del perfeccionamiento de aquella condición de *dignitas* y de *libertas* propia del hombre¹⁷.

A la condición ontológico-sacramental del fiel es inherente, por voluntad de Cristo, y en virtud del designio salvífico, una dimensión de justicia. Y núcleo muy principal de esa dimensión de justicia son los derechos y deberes fundamentales del fiel¹⁸.

En el derecho de la Iglesia, el fiel se presenta, ante todo, como persona elevada y, por tanto, como sujeto de derechos y deberes fundamentales¹⁹. A la vez, ese

17. Ahora bien, la elevación por la gracia no se reduce a una dignificación del hombre en el plano natural, sino sobre todo y principalmente, a una potenciación en orden a un plano superior, el de la salvación sobrenatural. Por eso, esa dignidad y libertad son primariamente una condición en relación al plano sobrenatural y, por tanto, en relación a la Iglesia. No se trata, por lo tanto, de una mera potenciación de la dignidad y de la libertad humanas, sino de una nueva dignidad y de una nueva libertad. Lo que en términos jurídicos quiere decir unos derechos y deberes fundamentales nuevos, que no deben confundirse con los derechos humanos.

18. Sobre los derechos fundamentales, vide VILADRICH, *Teoría de los derechos...*; R. METZ, *Droits de l'homme ou droits du chrétien dans le projet de la Lex Fundamentalis? Quelques réflexions*, en *Ius et salus animarum*, Freiburg im Breisgau 1972, págs. 75 ss.; DEL PORTILLO, *Fieles y laicos...*; J. BEYER, *De iuribus humanis fundamentalibus in statuto iuridico christifidelium assumendis*, «Periodica de re morali, canonica, liturgica», 58 (1969), 29 ss.; HERVADA-LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, págs. 277 ss.; P. LOMBARDÍA, *Les droits fondamentaux du fidèle*, «Concilium», 48 (1969), 73 ss.

19. Estos derechos fundamentales del fiel no son, repetimos, identificables con los llamados «derechos humanos». Es de interés recalcar esta idea, porque no faltan quienes, ante el reconocimiento de los derechos fundamentales del fiel, parecen dar a entender que se trata de que la Iglesia reconoce como vigentes en su seno las declaraciones de derechos humanos. Y no es eso. No cabe duda de que hay una serie de «derechos humanos» que tienen igual fuerza en la Iglesia que en la sociedad civil. Pero los «derechos fundamentales del fiel» son otra cosa. Ni rigen en la Iglesia aquellos derechos humanos que se refieren a la organización social o política de la sociedad civil, ni aquellos derechos del fiel que guardan cierta semejanza con tales derechos son los mismos.

Tanto el fundamento (la naturaleza humana en un caso, la cristoconformación bautismal en otro) como la extensión, el sentido y el objeto de los derechos del fiel son distintos a los propios de los derechos humanos. Cfr. METZ, *Droits de l'homme...*, págs. 86 ss.; P.J. VILADRICH, *Los derechos fundamentales de la persona humana*, en Redacción «*Ius Canonicum*», *El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia*, Pamplona 1971, págs. 107 ss.

núcleo de derechos y deberes fundamentales es el núcleo primario del derecho de la Iglesia por lo que al fiel respecta (no en lo que atañe a todo ese derecho).

d) *Principios configuradores de la condición jurídica del fiel*. Dos son los principios que conforman la condición jurídica del fiel: el principio de igualdad y el de variedad²⁰. De ambos se ha ocupado con amplitud la doctrina, por lo que bastará que nos limitemos a hacer algunas precisiones.

1°. La igualdad de la que habla el Concilio se refiere a la dignidad de hijos de Dios y a aquella acción en orden a la edificación de la Iglesia que es común a todos²¹. Obviamente los fieles no son totalmente iguales en todo; no es la uniformidad a lo que se refiere el Concilio, ni la igualdad es comprensible sin la variedad. Lo que se quiere decir es que hay un plano, radical o primario, en el que todos los fieles, sin excepción, son iguales. Pero, adviértase bien, no se trata de que todos los fieles tengan alguna dignidad y sean protagonistas de alguna acción y, por eso, serían iguales; en tal caso, la igualdad querría decir que no eran totalmente desiguales, puesto que habría alguna igualdad. No se trata de eso, sino de que todos tienen la misma dignidad en cuanto cristianos (la dignidad del cristiano, de la persona elevada, es la misma en todos) y no hay fieles que, por lo que atañe a la dignidad de fiel, sean más o menos dignos que otros²².

Para comprender esta igualdad, es preciso tener presente que *dignidad* es aquí la expresión de la exigibilidad en cuanto ésta radica en un ser que es persona. No es, por tanto, esa otra dignidad o respetabilidad social –la cual conlleva en los demás la *observantia* o la *reverentia*– que proviene de una posición más elevada que los demás, de una función, del éxito o del reconocimiento de unos méritos personales. La *dignitas* de la que aquí hablamos es aquella que es inherente al hecho mismo de ser fiel, la cual comporta unos derechos fundamentales y, en los demás,

20. La variedad a la que nos referimos es aquella que rige dentro de la condición de fiel, o sea la variedad dentro del plano bautismal. No nos referimos, pues, aquí al principio jerárquico, que es un tercer principio constitucional de la Iglesia, que sobrepasa el plano bautismal. Cfr. P.J. VILADRICH, *La distinzione essenziale sacerdozio comune-sacerdozio ministeriale e i principi di uguaglianza e di diversità nel diritto costituzionale canonico moderno*, «Il diritto ecclesiastico», 83 (1972), 119 ss.

21. «... vera tamen inter omnes viget aequalitas quoad dignitatem et actionem cunctis fidelibus communem circa aedificationem Corporis Christi». Const. *Lumen gentium*, 32.

22. Cfr. P.J. VILADRICH, *La declaración de derechos y deberes de los fieles*, en *El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia*, págs. 125 ss. Quizás fuera más sencillo explicar esa igualdad a través de la doctrina filosófica de la participación. Esta, la participación, puede ser *predicamental*, cuando lo participado se encuentra en los inferiores realizado unívocamente; es el caso de toda esencia en los individuos de la especie. Y puede ser *trascendental*, cuando lo participado –por ejemplo, el *esse*, la bondad, etc.– se realiza en los participantes de modo análogo. Pues bien, la cristoconformación que da el bautismo, pese a no ser esencial en el hombre (no por eso el fiel es más hombre, ni deja de serlo), sino accidental, es ejemplo típico de participación predicamental, de forma que por el carácter bautismal los fieles, en cuanto fieles, no son más fieles unos que otros. Por cierto que tal cristoconformación es accidente de la sustancia de cada hombre (que inhiere en la inteligencia, para Santo Tomás); se atribuye a la *persona* en cuanto que ésta, por definición, es el sujeto de todos los derechos y atribuciones.

el respeto a esos derechos. La igualdad es, pues, igualdad en los derechos fundamentales y las mismas e idénticas exigibilidad y respetabilidad de esos derechos.

Lo mismo cabe decir de la igualdad en cuanto a la *actio communis*. No quiere decir que todos sean iguales al respecto, porque todos tienen alguna acción en orden a la edificación de la Iglesia. Mas tampoco quiere decir que todos estén llamados a la misma y única acción, como si no existiese la distinción jerárquica o el principio de variedad. Significa, en cambio, que hay una acción propia de los fieles que, independientemente de la variedad en el modo de cumplirla, corresponde a todos los fieles en cuanto tales. Esta acción, por definición, es una acción no jerárquica²³.

La igualdad no es uniformidad (no es igualitarismo); en cuanto representa igualdad en la dignidad, y conlleva la diversidad y la distinción de funciones, significa *igualdad en valor y en exigencia*. Consecuencia de ello es que, como valor y como exigencia, son iguales el derecho fundamental y el poder. El poder vale –jurídicamente hablando– igual que el derecho del fiel; esto es, tienen la misma fuerza de exigencia. El súbdito debe obedecer a la autoridad; pero la autoridad debe respetar igualmente los derechos fundamentales de los fieles.

2º El principio de variedad comporta que la vocación bautismal (santidad y apostolado) puede seguirse según distintos caminos. Es el fruto de la acción del Espíritu Santo sobre todos los fieles, manifestada a través de un conjunto de carismas, dones y gracias, en orden a la utilidad de cada fiel y a la edificación común de la Iglesia. Este principio tiene una radicalidad constitucional similar a la del principio de igualdad, pues surge también del bautismo y es, por ello, predicable de todos los fieles. El reconocimiento jurídico de este principio constitucional ha de plasmarse –como en el caso del principio de igualdad, del que es complementario– en la formulación de unos derechos fundamentales, a nivel constitucional, que garanticen a cada fiel un ámbito de autonomía en la realización de su propia vida cristiana.

Ambos principios, igualdad y diversidad, no se oponen ni se limitan propiamente hablando. Se combinan y perfeccionan mutuamente. Desde el punto de vista jurídico (único al que nos referimos; no tratamos, pues, de la cuestión en otros órdenes como pueden ser el ascético, el de su fuerza santificante u otros diversos) la combinación de ambos principios significa que el derecho del fiel en orden a lo común se complementa con el derecho a obtenerlo según diversos caminos; y que los derechos a esos distintos caminos o formas gozan de la misma fuerza jurídica. Y así no hay más derecho, o un derecho más fuerte, a elegir la condición religiosa que a elegir la condición laical. Ni tiene más derecho a obtener de la Iglesia los medios necesarios para alcanzar la santidad el clérigo que el laico. Tampoco tiene más derecho a la opinión pública o al apostolado perso-

23. Las acciones jerárquicas no corresponden al plano bautismal y, por tanto, están fuera del principio de igualdad. La «*actio communis*» es aquella acción que corresponde a todos los fieles por vocación bautismal; es distinta, en consecuencia, a la función jerárquica.

nal o privado el miembro de la Acción Católica que el fiel que no pertenece a ninguna asociación, etc. Basten estos ejemplos.

e) *Ambito privado de la persona*. La Iglesia, en cuanto es un todo social, no es una realidad separada y distinta de las personas que la componen, puesto que los fieles forman parte de ella como miembros suyos. Pero, si bien es cierto que los fieles son partes de la Iglesia, no quedan absorbidos totalmente en lo social²⁴. Al respecto, debemos decir que hay un ámbito personal en cuya virtud el fiel puede llamarse y es *persona privata*, como realidad de orden propio que no se deja reducir sin más a la realidad del todo social. La Iglesia, en cuanto es un todo social, presenta una estructura de tal manera articulada, que nada impide en ella el libre juego de operaciones del individuo que son irreductibles a las del todo, de la misma manera que son posibles operaciones del todo en cuanto tal que, inversamente, no se identifican con las del miembro singular. Así, pues, la posición jurídica del fiel en la Iglesia comprende dos esferas: ámbito privado del fiel e intervención en la esfera pública. Y todavía, en lo que atañe a la esfera pública, convendrá distinguir entre aquella participación del fiel en el ámbito público *en cuanto tal fiel* y aquella que le es posible, sin ser clérigo, en cuanto titular de una función de la organización eclesiástica; pero este último aspecto escapa al tema de las personas²⁵, remitiéndome aquí a cuanto escribí en el trabajo sobre *El Romano Pontífice*.

4. JUSTICIA Y DERECHOS FUNDAMENTALES DEL FIEL

Es clásico en la ciencia canónica enlazar el tema del derecho con el de justicia. Ni podría ser de otra manera para quienes creemos que el orden jurídico es esencialmente el orden justo. Es cierto, como ha dicho un eminente autor, el Card. Staffa, que *iustitia sine iure est flatus vocis*²⁶; y cierto es también que la norma injusta es una corrupción. Por eso la justicia es tema central y básico para todo derecho, también en el canónico.

Pues bien, en el momento presente, la clásica cuestión de la justicia como valor esencial del derecho se vierte principalmente en la cuestión de la adecuación del ordenamiento canónico a los derechos fundamentales de los fieles. Es éste, por lo que a la persona se refiere, el punto más importante para conseguir un derecho canónico justo; y por ello constituye una de las tareas de mayor envergadura para la nueva legislación en marcha.

24. Para un desarrollo más amplio de este punto, puede verse HERVADA-LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, nn. 76, 93 y 94.

25. Sobre las posibilidades de un Derecho canónico de la persona, vide P. LOMBARDÍA, *La persona en el ordenamiento canónico*, en *Dinámica jurídica postconciliar*, Salamanca 1969, págs. 37 ss.

26. D. STAFFA, *De iustitia in mundo*, «Lus Canonikum», 12 (1972), 23, 468.

LEGISLACIÓN FUNDAMENTAL Y LEYES ORDINARIAS*

1. En el contexto de las demás ponencias de esta mesa redonda y por su propio título, el objeto de nuestro trabajo sería idealmente estudiar las relaciones entre la ley o leyes fundamentales de la Iglesia¹ y las leyes ordinarias. Pero para que a esto se redujese la ponencia, sería necesario que la situación actual fuese distinta. Entre otras cosas, sería preciso que la ley fundamental fuese un hecho y que existiese una doctrina canónica básicamente de acuerdo². Situación ideal bien diversa a la realidad; ni la posible ley fundamental de la Iglesia es algo más que un proyecto, ni la doctrina canónica acaba de ponerse de acuerdo en la naturaleza misma de la ley fundamental.

El panorama estaría mucho más clarificado doctrinalmente, si no hubiesen incidido en este tema tres cosas que conviene señalar:

a) En primer lugar, la desviación doctrinal de ciertos sectores que, o han llegado a concepciones claramente heréticas, o por lo menos adolecen de una notable confusión de ideas, en lo que a la naturaleza y misión de la Iglesia se refiere. Unas veces no han sabido sustraerse al error espiritualista y aborrecen de toda ley; otras, hablan de fe, libertad, caridad, pluralismo teológico, etc., en un contexto y con un contenido que no se corresponde —en todo o en parte— con la

* Publicado en «La norma en el Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico. Pamplona, 10-15 de octubre de 1976», II (Pamplona, 1979), págs. 381-396.

1. Ley fundamental no equivale a una sola ley, pues el adjetivo *fundamental* hace referencia a un tipo de leyes, que pueden ser una o varias, aunque siempre pocas. Cfr. J.M. RIBAS, *La jerarquía de fuentes en el ordenamiento canónico*, «Ius Canonicum», XIII (1973), n. 26, pág. 292.

2. La bibliografía sobre la ley fundamental es bastante extensa. Como dar aquí una lista de los muchos trabajos aparecidos sería inoportuno, me limito a señalar varios volúmenes dedicados específicamente al tema, donde el lector podrá encontrar citada buena parte de la restante bibliografía: REDACCIÓN IUS CANONICUM, *El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia* (Pamplona 1973); *Lex Ecclesiae Fundamental*, «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 140 (1971), págs. 407 ss.; *Lex Fundamental* *Ecclesiae*. *Atti della Tavola Rotonda a cura di Attilio Moroni*, Macerata 12-13 ottobre 1971 (Milano 1973); INSTITUTO «SAN RAIMUNDO DE PEÑAFORT», *Conventus canonistarum hispano-germanus Salamanticae diebus 20-23 januarii 1972 habitus de Lege Fundamental* *condenda* (Salamanca 1974); el número monográfico de «Periodica», 61 (1972); *Arcisodalizio della Curia romana, Annali di dottrina e giurisprudenza canonica*, III, *Lex Ecclesiae Fundamental* (Roma 1974).

concepción católica³. Sin que falte en otros la introducción de ciertos elementos de la ideología marxista.

b) Otro tipo de dificultades tiene un signo distinto, aunque a veces se note en algunos escritos una cierta amplificación de la dificultad por influencias, tan sutiles como reales, de lo señalado en el punto anterior. Estas dificultades vienen de antiguo y proceden del traslado, sin suficiente depuración técnica, del concepto de *lex*, propio de la filosofía y de la teología, a la noción de *ley* en sentido técnico jurídico⁴. Es evidente que la única y verdadera *lex* en sentido teológico que merece el calificativo de *fundamentalis* en la Iglesia, es la voluntad fundacional de Cristo y, con ella, la *lex gratiae* o –desde otro punto de vista– la *lex charitatis*. Si este concepto de ley se maneja sin más –o con escasa depuración– en el campo de la técnica jurídica, la posibilidad misma de una ley fundamental se hace problemática. Tan problemática, que me atrevería a ir todavía más lejos que los autores que, manejando la noción teológica de ley, ponen en tela de juicio la posibilidad de una ley fundamental. La ley fundamental no es, dada esa noción de ley, problemática sino imposible. Supondría una verdadera sustitución de la ley divina por la humana, aunque esta última pretendiese conservar como divina la ley de Cristo. En ese caso, la teoría de la *canonizatio* del Derecho divino, tal como la plantearon Del Giudice y sus seguidores⁵ adquiriría un sentido tan radical, que destruiría las bases mismas de la Iglesia como sociedad visible. La consecuencia es evidente, porque la promulgación de la ley fundamental –según la citada noción teológica de *lex*– supondría poner en el fundamento mismo de la Iglesia como sociedad visible (su configuración primaria y básica) una ley humana, que pretendería contener la ley divina, pero que sería ella el verdadero factor constituyente de la Iglesia como comunidad visible, lo que supondría una manifiesta aberración.

En el fondo de esta dificultad hay, en realidad, una confusión de planos gnosológicos y de nociones científicas⁶.

3. En este contexto de confusión doctrinal, mayor o menor según los casos, se mueven un número no despreciable de artículos sobre la ley fundamental; y tal es el caso de diversas colaboraciones del volumen *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa* (Brescia 1972).

4. Puede verse al respecto P. LOMBARDÍA, *Norma canónica*, «Escritos de Derecho Canónico», III (Pamplona 1974), págs. 447 ss.; y la colaboración del mismo autor en CATEDRÁTICOS DE DERECHO CANÓNICO DE UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS, *Derecho Canónico*, I (Pamplona 1974), págs. 195 ss.

5. De esta teoría he tratado en *El ordenamiento canónico* (Pamplona 1966), págs. 39 ss.

6. Vide al respecto, P. LOMBARDÍA, *Intervenciones en una mesa redonda sobre la «Lex fundamentalis»*, «Escritos...», cit., págs. 345 ss. Publicado originalmente en el vol. cit. de Macerata. Como durante la mesa redonda se aludió por el Profesor Lombardía a una tesis sustentada por mí en relación con los niveles del conocimiento jurídico, me permito hacer un comentario a unas palabras incidentales del admirado maestro y querido colega Prof. Gismondi (pág. 184). Yo no he afirmado nunca que la *técnica jurídica* pueda alcanzar a conocer y a estudiar el misterio de la Iglesia. Precisamente porque la *técnica jurídica* se mueve en un plano de conocimiento fenomenológico, es incapaz de acceder a la íntima esencia de las cosas y, en concreto, al *mysterium Ecclesiae*. Ello es lo

c) La tercera cosa que ha influido en las reacciones ante la idea misma de ley fundamental y ante los distintos proyectos conocidos es la más o menos vaga influencia del llamado «constitucionalismo político»⁷.

La noción de ley fundamental evoca –por razones históricas conocidas– la de «constitución» o ley constitucional en sentido demoliberal, hasta el punto de que en algún país se ha usado la expresión «leyes fundamentales» para referirse a las leyes constitucionales, queriendo evitar, con ese cambio de nombre, cualquier evocación del «constitucionalismo político». Es esa asociación de ideas entre el constitucionalismo político y la ley fundamental lo que explica dos reacciones contrarias. Por una parte, la de quienes, imbuidos de la falsa idea de una posible democratización de la Iglesia, desearían introducir una especie de «democracia» al estilo liberal. Quienes así piensan, no suelen ser contrarios a la ley fundamental, aunque lógicamente se hayan mostrado muy críticos en relación a los proyectos concretos aparecidos. En el extremo opuesto, pero coincidiendo en asociar la ley fundamental con el constitucionalismo, han surgido voces oponiéndose a la idea misma de ley fundamental, precisamente por entender –y en ello llevan toda la razón– que la Iglesia no es una democracia liberal ni puede serlo. Tales voces, o se levantan contra la pretensión de que se promulgue una ley fundamental para la Iglesia, o quieren reducirla a una ley ordinaria, que recoja determinados principios comunes a las Iglesias Latina y Oriental, que sea una especie de ley introductoria del futuro Código, o cosas por el estilo.

En esta línea se ha planteado uno de los mayores problemas: la posible armonía entre la *plenitudo potestatis* del Papa y la ley fundamental, problema que tiene su origen en ver a una tal ley como *limitadora* de poderes –también los papales–, aunque tales límites no sobrepasen la posible nulidad de una hipotética ley ordinaria dada o aprobada por el Papa, que esté con contradicción con alguna disposición de la ley fundamental.

Expuestas en rasgos muy generales algunas actitudes básicas sobre el tema de la ley fundamental, entremos en el fondo de la ponencia. No pretendo un estudio completo –que otros han hecho ya con mejor pluma y mayor agudeza⁸–; más bien me limitaré a tratar de algunos puntos que, en mi modesta opinión, necesitan de una clarificación mayor en la presente coyuntura.

que me ha llevado a sostener que, además de la técnica jurídica (el que he llamado nivel científico-técnico), hay otro nivel de conocimiento jurídico, más abstracto, que es el nivel ontológico o *Teoría fundamental del Derecho Canónico*. Quede, pues, claro que no es la técnica jurídica el saber canónico que accede al *mysterium Ecclesiae*, sino la *Teoría fundamental*, que opera en un nivel gnoseológico distinto. Cfr. P.J. VILADRICH, *Hacia una Teoría fundamental del Derecho Canónico*, «Ius Canonicum», X (1970), págs. 5 ss.; J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970), págs. 145 ss.

7. Cfr. HERVADA-LOMBARDÍA, op. cit., págs. 243 ss.

8. Vide P. LOMBARDÍA, *Una ley fundamental para la Iglesia y Panorámica del proyecto de Ley fundamental*, «Escritos...», cit., págs. 1 ss. y 185 ss., respectivamente.

2. Y en primer lugar quisiera hacer una observación tan simple y de suyo tan innecesaria, que puede parecer una salida de tono. Esta observación se reduce a algo tan obvio como que la ley fundamental –aun refiriéndose a la constitución de la Iglesia– es, en sí, Derecho positivo humano, un producto de la autoridad humana, o sea, un recurso de técnica legislativa.

Sin embargo, esta observación, pese a su evidencia y simplicidad, es necesario hacerla, porque no faltan quienes parecen olvidar algo tan sencillo. Es cierto que la ley fundamental es una ley del máximo rango y valor jurídico, pero todo ello lo es dentro de su condición de ley humana. ¿Qué significa esto? Pues significa que es desproporcionado atacar la idea de una ley fundamental para la Iglesia sobre argumentos por el estilo: a) la constitución de la Iglesia está ya dada por Cristo; b) tal ley supondría una suplantación del Derecho humano por el divino; c) impediría la aplicación de la profundización progresiva y homogénea del conocimiento de la voluntad fundacional de Cristo; d) la verdadera constitución de la Iglesia está recogida ya en el Evangelio y en los documentos magisteriales; e) la Iglesia tiene por ley fundamental la *lex gratiae* y la *lex charitatis*; etc.

Todo este tipo de argumentaciones, cada vez que las oigo o las leo, traen a mi memoria aquello de *bene curristi, sed extra viam*. O detrás de ellas hay el clásico error espiritualista y carismático –y que lo hay es patente en ciertos escritos–, o existe un claro olvido de lo que es el Derecho humano de la Iglesia y de su función dentro de Ella.

Porque una ley eclesiástica recoja aspectos aislados –o todos ellos– de la constitución de la Iglesia, no se ve en virtud de qué suplanta al Derecho divino. ¿Ha suplantado al Derecho divino el canon 218 CIC? ¿Lo habrá suplantado acaso el canon 329, § 1, o los cánones 731 y siguientes? ¿Han dejado de ser de Derecho divino el primado de Pedro, los sacramentos o la indisolubilidad del matrimonio porque se hallan recogidos en el Código de Derecho Canónico? ¿Ha dejado el presbítero de consagrar *in persona Christi Capitis*, porque el Santo Sacrificio de la Misa esté regulado en las leyes eclesiásticas? ¿O el Papa ha dejado de ser infalible en virtud de la asistencia indefectible del Espíritu Santo por el hecho de que el primado aparezca enunciado en el citado canon 218?

¿No será que se está exagerando el valor de una ley fundamental? Tal ley fundamental no supone –no tendría sentido– la creación de una nueva especie de super-Derecho humano. Lo que conlleva es la jerarquía de normas dentro del Derecho humano, tal como ese Derecho es y existe en la Iglesia. No es, pues, un *acto constituyente* de la Iglesia, que ya está constituida hace veinte siglos. A veces pienso que los que aportan dichos argumentos acaso hayan olvidado que, desde los primeros actos legislativos que se conocen, la Iglesia ha recogido en ellos muchas normas y principios de Derecho divino, natural y positivo (también de la constitución de la Iglesia) y a nadie –salvo a quienes se han separado de la Iglesia– se le ha ocurrido pensar en suplantaciones. Quizás también convenga recordarles lo que al respecto ha enseñado la doctrina canónica: 1º) Que en rela-

ción al Derecho divino, la función del Derecho humano, en cuanto contiene y reproduce normas divinas, «essentialiter *recipiens* et proponens est, quatenus Ecclesia leges sibi superiores, materialiter et formaliter in suo esse obligatorio jam constitutas sibi que a Deo impositas, simpliciter recipit, vel in certis casibus expresse proponit, declarat, poenisque ecclesiasticis sancit»⁹. 2º) Que la Iglesia es la intérprete auténtica del Derecho divino y que es propio de Ella «definire normam quamdam esse iuris divini eiusque contentum declarare. Definitiones et declarationes servandas imponere, earum efficaciam urgere et sancire, sunt partes iuris canonici»¹⁰. 3º) Que el Derecho divino contenido y recibido en fuentes de Derecho humano, «semper indolem propriam retinet»¹¹.

Supuesta esta clásica enseñanza de los canonistas, así como la multiseccular práctica de la Iglesia, que las fuentes de Derecho humano –y una ley fundamental lo es– recojan el Derecho divino, también constitucional, no es nada contrario a él; antes bien, *definitiones et declarationes normarum iuris divini servandas imponere, earum efficaciam urgere et sancire, sunt partes iuris canonici*. Tampoco lo suplanta (*efficientia Ecclesiae essentialiter recipiens et proponens est*), ni lo transforma en humano (*semper indolem propriam retinet*).

A no ser que de la ley fundamental se tenga un concepto equivocado (una especie de super-Derecho humano, distinto y más vinculante que el Derecho canónico conocido hasta ahora), cualquiera de los argumentos indicados debería ser lógicamente aplicado al *Corpus Iuris Canonici*, al CIC, a la legislación de los Concilios, etc., es decir, a cualquier fuente de Derecho humano. ¿Fue absurdo el c. 218 del CIC porque el Concilio Vaticano I dio la const. *Pastor Aeternus*? ¿O lo fue porque el primado aparece en el Evangelio y porque fue instituido por Cristo? Y si este canon no es absurdo en el CIC, ¿en virtud de qué razón lo sería en una ley fundamental?

Algo parecido ocurre cuando se alude a la *lex gratiae* (o a la *lex charitatis*). O se entiende que la *lex gratiae* no tiene aspectos jurídicos –y entonces lo que se ataca no es la ley fundamental, sino la existencia misma de la *Ecclesia Iuris*–, o los tiene, y entonces tampoco se ve por qué tales aspectos no pueden ser recogidos en una ley fundamental. Salvo que con esa objeción se quiera decir alguna de estas dos cosas: o que la *lex gratiae* nada tiene que ver con la constitución de la Iglesia, y eso es inaceptable; o que en la constitución de la Iglesia –formada por la *lex gratiae*– nada hay de jurídico, lo que es herejía.

Una ley fundamental, siendo como es Derecho humano –aunque en parte más o menos extensa enuncie principios y normas de Derecho divino, urja su cumplimiento y sancione su incumplimiento–, no sobrepasa la función de éste. No es misión suya sustituir al Magisterio –del que depende, como el obrar de-

9. G. MICHIELS, *Normae generales iuris canonici*, I (Parisiis-Tornaci-Romae 1949), pág. 208.

10. A. VAN HOVE, *Prolegomena*, 2ª ed. (Mechliniae-Romae 1945), pág. 35.

11. VAN HOVE, op. cit., pág. 60.

pende de la fe–, sino recoger en fórmulas legislativas lo que de las enseñanzas de éste se desprende sobre la organización jurídica de la Iglesia (en aquellas partes que son propias de una ley fundamental), a la luz del Magisterio debe interpretarse y aplicarse su contenido (no es, pues, obstáculo para la evolución homogénea del dogma y de la doctrina católicos), y no puede prevalecer sobre él.

3. En no escasa medida, muchas de las críticas contra la idea misma de la ley fundamental proceden de una concepción desahogada –exagerada– de ésta. No faltan partidarios y contrarios que, por causa de la ya señalada falta de depuración técnica del concepto jurídico de ley, dan a la ley fundamental un sentido semejante al amplio concepto teológico de *lex*. Se comprende así el temor de algunos a ver sustituida por una ley humana lo que necesariamente es ley divina. Otros, con mayor lógica –pues es claro que en la Iglesia tal sustitución es imposible–, se limitan a entender la ley fundamental como una sistematización de principios y normas teológico-jurídicos, que expresaría –dentro de las posibilidades de una tal técnica– la conformación más completa posible de lo que es la Iglesia.

Más teólogos que canonistas –poco amigos de la técnica jurídica, a juzgar por lo que se dedican a criticarla–, se resisten a situar a la ley fundamental en su verdadero contexto: un recurso de técnica legislativa.

La ley fundamental no representa introducir en el ordenamiento canónico un elemento distinto que se superpondría a los tradicionalmente existentes. A veces, por simplificación de lenguaje, así parece darse a entender. Junto al Código y leyes complementarias –que representarían el Derecho canónico hasta ahora conocido– se añadiría un factor sobreveniente –de un valor desconocido hasta el momento–, que sería la ley fundamental. Tal ley fundamental representaría un conjunto de leyes nuevas, con fuerza distinta –una superley respecto de lo hasta ahora conocido–, un Derecho humano, en suma, hasta el momento desconocido.

Una ley fundamental no es eso; no es ningún super-Derecho canónico nuevo. Es algo más sencillo y más útil. De lo que se trata es de *ordenar jerárquicamente* los distintos momentos normativos del ordenamiento canónico; en otras palabras, se trata de introducir la jerarquía de normas o, como alguno matiza¹², la jerarquía de fuentes. Gráficamente podríamos expresarlo diciendo que de lo que se trata es de ordenar jerárquicamente los cánones del CIC y la legislación complementaria –olvidándonos por un momento de que estamos en un período de reforma legislativa–, de tal manera que algunos cánones y leyes valgan más que otros, de suerte que, en caso de incoherencia o contradicción, unos momentos normativos puedan provocar la nulidad o, al menos, la anulabilidad de otros¹³.

12. RIBAS, art. cit., pág. 292.

13. Se trata de aplicar al ordenamiento canónico la técnica constitucional. Sobre ella puede verse, HERVADA-LOMBARDÍA, op. cit., págs. 240 ss.

En parte, esta tarea consiste en perfeccionar técnicamente y formalizar mediante precisos recursos técnicos, lo que hasta ahora ha venido sucediendo: que el Derecho humano no prevalece –antes bien, hay que considerarlo nulo– cuando no es coherente (o es contrario) con el Derecho divino.

Pero en buena parte, consiste también en ordenar jerárquicamente –dando mayor seguridad y certeza a los *subditi legum*– los distintos tipos de normas humanas, evitando así el desorden que supone que una instrucción pueda derogar unas disposiciones del Código, que los actos administrativos puedan ir *contra legem*, etc.

Sólo en este contexto la ley fundamental es calificable de *superley*, esto es, de ley que prevalece sobre las demás leyes. Establecida la jerarquía entre leyes, a las que no son leyes fundamentales se les llama *leyes ordinarias*, terminología ésta que sólo es utilizable cuando hay una ley fundamental. Por eso, no es correcto decir que el CIC de 1917 es ley ordinaria o que ley ordinaria será el futuro Código. Mientras no exista una ley fundamental, no cabe hablar de leyes ordinarias.

Hay, pues, un enlace directo entre la noción misma de ley fundamental y el principio de jerarquía de normas. Por eso dije en otra ocasión, y lo repito ahora, que *sin jerarquía de normas no puede haber ley fundamental*, como no puede haber espíritus materiales, gases sólidos o líquidos gaseosos¹⁴.

A la vez, esta afirmación adquiere otro sentido: la ley fundamental es un tipo de ley dentro de un ordenamiento jurídico jerarquizado, un recurso de técnica jurídica, no una nueva clase o tipo de Derecho canónico (un super-Derecho humano, o un *tertium genus* de Derecho, entre divino y humano). Como tampoco es una especie de mezcla entre enseñanzas magisteriales y Derecho, entre enunciados teológicos y jurídicos.

Me atrevería, en relación con lo que acabo de escribir, a señalar que quizás una de las cosas que más han faltado en relación al proyecto de ley fundamental, sea la moderación a la hora de entender su naturaleza y su función. En no pocos –partidarios y contrarios– ha prevalecido una concepción desaforada, excesiva de una tal ley. Sólo así se comprenden las llamadas al Evangelio y a la *lex gratiae*, como si corriesen el peligro de verse sustituidas por la ley fundamental.

Tal actitud es producto de una confusión y de una exagerada idea de lo que puede ser una ley fundamental en la Iglesia. El Papa seguirá siendo Papa y teniendo la *plenitudo potestatis* porque así lo estableció Cristo; y los católicos seguiremos esta doctrina porque lo dice el Evangelio tal como ha sido interpretado por la Iglesia. La ley fundamental nada novará, como no introdujo ninguna novación el canon 218. Los católicos seguirán salvándose por la *lex gratiae* y por la recepción de los sacramentos; alcanzarán la santidad por el ejercicio de las tres virtudes teologales, las cuatro cardinales y los dones del Espíritu Santo; la Igle-

14. *El Romano Pontífice*, «El proyecto...», cit., págs. 173 ss.

sia seguirá teniendo como suprema ley la caridad; el sacerdocio ministerial continuará siendo el sacerdocio instituido por Cristo; los sacramentos permanecerán con su eficacia *ex opere operato* (y no *ex opere legis fundamentalis*), etc.

La cuestión de la ley fundamental no hay por qué mezclarla con la existencia de los Evangelios, ni con la salvación, ni con las virtudes teologales, ni con la *lex gratiae*, ni con los tratados de teología, como –según es notorio– han hecho algunos. Es una cuestión de técnica jurídica, de jerarquía de normas, de política legislativa; y en este terreno hay que centrar la discusión.

Situado en tal campo el problema, es obvio que cabe preguntarse si es o no oportuna una ley fundamental. Sobre el particular no voy a entrar ahora, dedicándome a señalar cuáles sean sus ventajas¹⁵. Me basta constatar que la Santa Sede ha puesto en marcha el proyecto y que tal decisión cuenta con la aprobación de la gran mayoría de los obispos¹⁶. Quiero, eso sí, volver a recordar, con Van Hove, que *definitiones et declarationes normarum iuris divini servandas imponere, earum efficaciam urgere et sancire, sunt partes iuris canonici*.

La «moderación» en el modo de entender la ley fundamental ha de reflejarse primordialmente en su redacción. Sería un error convertir lo que ha de ser una ley, en una especie de *enchiridion* de textos magisteriales, tesis teológicas y cosas por el estilo.

4. Entremos ahora en el tema del «constitucionalismo político» y sus posibles reflejos en la ley fundamental.

Un primer punto que conviene tratar aquí –aunque sea en realidad incidental– se refiere a la posible conversión de la constitución de la Iglesia (por obra y gracia de la ley fundamental) en una constitución *formal*. Me refiero, como es claro, a la aplicación que diversos autores han hecho de la distinción entre constitución material y constitución formal. De acuerdo con esto, entienden algunos que la ley fundamental convertiría la constitución de la Iglesia, de material en formal. Y se preguntan, no sin fundamento, si esto es verdaderamente posible en la Iglesia, o al menos deseable.

Entiendo que tal cuestión no puede resolverse, si no es a través de las relaciones entre Derecho divino y Derecho humano dentro del ordenamiento canónico. El problema es muy distinto en el Estado, pues la constitución –material o formal– es exclusivamente Derecho humano. Pero en la Iglesia no es así; por ello, ante todo conviene preguntarse si una distinción que se hace en el seno del Derecho humano, puede aplicarse adecuadamente cuando de lo que se trata es de recoger, en un instrumento legislativo humano, principios y normas de Derecho divino, que *semper indolem propriam retinent*.

15. Vide sobre este punto, entre otros, W. ONCLIN, *Entrevista con W. Onclin*, recogida en «El proyecto...», cit., págs. 64 ss.; y LOMBARDÍA, *Panorámica del proyecto*, art. cit., «Escritos...», cit, passim.

16. Cfr. «Comunicaciones», 4 (1972), pág. 122.

En un sentido meramente analógico y partiendo de la base de que la ley fundamental será instrumento de *formalización* del Derecho divino constitucional¹⁷, no habría mayor inconveniente en hablar de la ley fundamental como una constitución formal. Pero sólo en un sentido analógico.

En efecto, para que la ley fundamental supusiese real y verdaderamente convertir la constitución de la Iglesia de *material* en *formal*, haría falta una auténtica sustitución de la constitución material por la formal; en tal supuesto, la verdadera y genuina constitución de la Iglesia sería la ley fundamental. Pero es evidente que esto es impensable, porque el Derecho humano carece de tal posibilidad. Habría una suplantación sin paliativos del Derecho divino por el Derecho humano, suplantación que carece de cualquier posibilidad. La ley fundamental, como instrumento de formalización, limita su función a formular el Derecho divino, urgir su cumplimiento y sancionar los actos contrarios a él. Y en lo que compete al Derecho humano, también le corresponde completar (por conclusión y determinación según la conocida tesis de Santo Tomás) el Derecho divino en lo que sea conveniente y oportuno.

La ley fundamental supone, pues, una formalización del Derecho divino constitucional, pero ello no equivale a la clásica conversión de una constitución material en formal, en los mismos términos del Derecho estatal. Los temores de quienes piensan en tal conversión de la constitución de la Iglesia no tienen sólido fundamento.

Como colofón a lo que acabo de decir vuelvo a repetir que la ley fundamental no cambia la naturaleza divina ni el origen de la constitución de la Iglesia, como no los cambia una declaración magisterial, ni los ha cambiado la inclusión de determinadas normas constitucionales en el CIC. La ley fundamental no es –no será, más exactamente, si llega a promulgarse– la constitución de la Iglesia, sino un instrumento legislativo al servicio de la constitución de la Iglesia, aunque, eso sí, de gran importancia para el Derecho constitucional. No es esto nada especial, sino común a todos los casos de formalización de instituciones de Derecho divino. Por ejemplo, los cánones 1012 y siguientes, que formalizan el Derecho matrimonial canónico, son y han sido de extraordinaria importancia en la vida, en la ciencia y en los procesos; pero no han creado el matrimonio, ni han sustituido la institución divina (natural y sacramental) por una institución humana. Han recogido el Derecho divino y lo han completado de acuerdo con la función propia del legislador humano. Eso es lo que ha de esperarse de la ley fundamental y no otra cosa. Y no hay por qué mezclar la ley fundamental con el Evangelio y la *lex gratiae* más que los cánones 1012 y siguientes.

5. La asociación de ideas entre ley fundamental y el constitucionalismo político sólo incidentalmente se refleja en lo que hemos comentado en el número

17. Sobre qué entiendo por formalización, vide HERVADA-LOMBARDÍA, op. cit., págs. 54 ss.

anterior. La consecuencia principal de asociar ambas cosas es la ilación entre ley fundamental y concepción democrática de la Iglesia.

Que se produzca tal asociación es comprensible porque la formalización de la constitución del Estado y la jerarquía de normas son instrumentos jurídicos importantes para defender las libertades democráticas y, en general, los derechos de los ciudadanos. Históricamente, la lucha entre absolutistas y liberales se tiñe al principio de «constitucionalismo». Los liberales defienden la constitución y la implantan cuando acceden al poder; los absolutistas la rechazan y la derogan si suceden a los liberales. Incluso los historiadores hablan con frecuencia –al referirse a esa época– de «período constitucional» para designar los momentos de triunfo de los liberales; éstos se llaman a sí mismos «constitucionalistas», y el adjetivo «constitucional» se aplica a las monarquías, regímenes, gobiernos, etc., que adoptan formas democrático-liberales.

Pero una cosa son los orígenes de un instrumento jurídico –teñido en su momento de un *contenido* político y social muy concreto y determinado– y otra cosa distinta es su específica función jurídica y consecuentemente su posible utilidad a efectos diferentes y con contenidos diversos. Y, sobre todo, es hoy un anacronismo y una falta de visión histórica mantener la ilación entre leyes fundamentales (constitución formal o leyes constitucionales formales) y constitucionalismo político. Y digo que es un anacronismo, porque cualquier mediano observador estará más que acostumbrado a ver «asambleas constituyentes» nacidas de revoluciones o golpes de Estado, cuya función es derogar una constitución democrática, para establecer una constitución de signo dictatorial o totalitario. Todo Estado ha tenido siempre –escrita o no– una *constitución*, sea del signo que sea (democrática, republicana, monárquica, absolutista, totalitaria, estamental, igualitaria, etc.), pues constitución no es otra cosa que su conformación básica y fundamental. En la Iglesia se ha hablado siempre de su constitución (constitución divina, constitución jerárquica, etc., son expresiones siempre utilizadas) y en los canonistas del s. XIX no es infrecuente encontrar divididos sus tratados en partes, una de las cuales es llamada *Ius constitutionale*, *Ius constitutum* e incluso *Ius fundamentale*.

Pensar que la posible ley fundamental signifique necesariamente una constitución democrática en la Iglesia es, cuando menos, una falta de perspectiva histórica y un desconocimiento de la función y naturaleza de este instrumento jurídico.

Una ley fundamental –constitucional– puede tener (hablo en general, no del caso concreto de la Iglesia) tantos contenidos diversos como formas políticas inventen los hombres. A ella sí que son aplicables las palabras de Giacchi respecto del método jurídico: «... può paragonarsi ad una carrozza d'affitto, la quale trasporti, un giorno un medico que vada a trovare un malato grave, un giorno un sacerdote che si rechi a confortare gli ultimi istanti di un moribondo, un altro giorno rechi un affarista che va a concludere un affare, magari con pochi scrupoli».

poli, un altro giorno ancora un gruppo di ragazze allegre che vadano a “consolare” un vecchio gaudente; le cose sono diverse, il contenuto è diverso, gli scopi sono molto differenti, ma la carrozza è la stessa, gli stessi cavalli, lo stesso vetturino»¹⁸. Ley constitucional formal es la constitución de los Estados Unidos, y ley constitucional formal es la constitución de la Unión Soviética.

La razón de esta variabilidad de contenidos es clara. Una ley fundamental, constitucional, tiene por función garantizar la coherencia del ordenamiento jurídico, de acuerdo con aquella conformación básica de la convivencia social por la que ha optado una comunidad superior. Si esta conformación básica es de signo democrático, así será la constitución formal, y tenderá a garantizar el desarrollo de la vida social y jurídica de acuerdo con esos principios. Si la conformación básica es de otro signo –vgr., marxista– su función será mantener la aplicación del Derecho y la función de gobierno de acuerdo con los principios marxistas.

La ley fundamental de la Iglesia no es una utopía, porque la Iglesia no sea de constitución democrática; una utopía –o una herejía, si se dan las condiciones precisas– lo será, en todo caso, entender la Iglesia al modo de una democracia. Como instrumento jurídico que es, al servicio de unos determinados fines de ordenación justa de la sociedad eclesial, la ley fundamental de la Iglesia es perfectamente apta para reflejar los factores jurídicos de la constitución de la Iglesia.

6. Los temores de una serie de autores van por otro lado. Es imposible, afirman, que la ley fundamental refleje la constitución de la Iglesia. Misterio de fe inefable, por misterio y por inefable (inexpresable) el ser de la Iglesia no puede ser captado fiel y completamente en una ley fundamental. Y tienen mucha razón; más que mucha, tienen toda la razón.

Pero tales temores son una muestra más de la concepción que hemos llamado «desaforada» de la ley fundamental. Pretender redactar un texto con toda la constitución de la Iglesia es, en realidad, un tratado de teología; y si se intenta hacerlo en fórmulas breves, entonces resultaría una mezcla de catecismo de la doctrina cristiana, de símbolo de la fe y de ley. El *quid* de la cuestión reside en que esto no es una ley fundamental.

Independientemente de que sea o no posible recoger en un texto toda la constitución de la Iglesia (y no lo es, pues se trata de un misterio de fe, con las luces claras que la fe da, pero también con sus oscuridades), lo importante es que no es esa la función de una ley fundamental.

Como ley y como jurídica, lo que debe recoger la ley fundamental son los *aspectos o factores jurídicos* de la constitución de la Iglesia. No aquellos que no son

18. *Valor del método jurídico en la actualidad*, «Ius Canonicum», XI (1971), n. 21, págs. 94 ss.

jurídicos. Para los no jurídicos, las formas adecuadas de recogerlos son las declaraciones magisteriales, los símbolos de la fe, los catecismos y los tratados de teología (cada uno de ellos con su valor propio en relación a la fe y a la enseñanza del pueblo cristiano).

¿Que esta tarea, aun reducida a tales límites, presenta dificultades? Sí, pero las que ha presentado siempre formular el Derecho divino y no por ello ha dejado de hacerse.

A veces esta dificultad se agranda con la idea de que el Derecho divino es indeterminado y, por tanto, cabe el peligro de que la formulación humana fije y dé una fórmula demasiado concreta de lo que es de suyo indeterminado. Entiendo que bajo esta postura se esconden, en realidad, dos cuestiones diferentes: 1^a) que hay normas o principios de Derecho divino que son verdaderamente indeterminados; 2^a) que algunos de estos factores son insuficientemente conocidos.

En el primero de estos casos, creo que no se tiene en cuenta que la ley fundamental no es sólo un elenco de Derecho divino; es una ley humana que, junto a los factores de Derecho divino, debe contener factores de Derecho humano. Esto supuesto, la determinación y concreción de principios y normas de Derecho divino no es ningún defecto; es función normal del Derecho humano. Es más, ésta es una de las razones de que exista tal Derecho, como fácilmente puede leerse en cualquier tratado de Filosofía del Derecho¹⁹.

La objeción no sólo se cae por su base sino que supone el olvido de una de las más elementales funciones del Derecho humano: determinar y concretar el Derecho divino indeterminado.

En el segundo de los casos, se pone de relieve una dificultad verdadera, pero sólo es referible a algunos puntos concretos. Por lo tanto, se trata de un problema de redacción de algunos cánones, no de algo que afecte a la posibilidad de una ley fundamental.

7. Hemos dicho que la ley fundamental está en relación con el principio de jerarquía de normas. Fue en relación con este principio, por donde vino, en los primeros años del proyecto, la principal y más real dificultad sobre la posibilidad de una verdadera ley fundamental. Antes la enunciábamos: ¿cómo compatibilizar la *plenitudo potestatis* del Papa con la jerarquía de normas, esto es, con la jerarquía entre la ley fundamental (dada por el Papa) y las demás leyes ordinarias pontificias?

Por fortuna, esta dificultad hoy se ha prácticamente desvanecido y, por otra parte, ya traté de este punto largamente en otra ocasión²⁰. Esto me dispensa de entrar en el fondo de la cuestión. Lo único que aquí deseo recordar es que la je-

19. Véase, por ejemplo, A. FERNÁNDEZ-GALIANO, *Derecho Natural. Introducción filosófica al Derecho* (Madrid 1974), págs. 115 ss.

20. *El Romano Pontífice*, «El proyecto...», cit., págs. 173 ss.

rarquía de normas no ha de entenderse como una *limitación* de poderes. Una cosa es limitar y otra muy distinta es ordenar. El orden no limita, no recorta al ser, sino que lo perfecciona, hasta el punto de que uno de los *trascendentales* del ser es el orden. Tanto mejor y más perfecto es un ser, cuanto más ordenado es. Correctamente planteada, la jerarquía de normas no representa ningún recorte a la plena y suprema potestad del Papa, sino la ordenación de su ejercicio –hecha por el mismo Papa, no se olvide–, en atención a un orden jurídico más perfecto y a los derechos de los fieles. Se trata, sencillamente, de que el Papa regule el ejercicio de su poder de jurisdicción a través del mismo principio por el que se halla regulado el ejercicio de la potestad de magisterio, también plena y suprema: el distinto valor vinculante de los actos, de acuerdo con la forma que adopten.

8. La jerarquía de normas introduce, como ya hemos indicado, la distinción entre leyes fundamentales y leyes ordinarias. Pero no se limita a jerarquizar las leyes. Se trata, en realidad, de un principio que abarca el conjunto de normas, en una escala de mayor a menor rango. Moviéndonos en el plano de las soluciones posibles, la jerarquía de normas podría plasmarse, como ha escrito Lombardía, en tres planos:

«a) Las normas fundamentales, promulgadas con especiales solemnidades, que sólo podrían ser modificadas por normas de rango constitucional; es decir, por actos del Romano Pontífice en los que constara explícitamente la voluntad de modificar la legislación de la Iglesia a nivel fundamental».

«b) Las leyes ordinarias, dictadas por las autoridades eclesiásticas competentes según su ámbito de aplicación».

«c) Las disposiciones administrativas, es decir, las instrucciones, decretos generales, etc., dictados por los órganos administrativos en el ámbito de su competencia, para desarrollar las normas legales (actividad reglamentaria)»²¹.

De modo muy similar, pero añadiendo otros tipos de actos normativos y viendo el tema más en la línea de jerarquía de fuentes, Ribas establece la siguiente gradación: a) leyes fundamentales, o sea, de rango constitucional; b) las leyes ordinarias; c) las normas administrativas; y d) los negocios jurídicos normativos²². En cuanto a la costumbre, su rango responderá al tipo de norma que corresponda: costumbre constitucional, costumbre a nivel de ley ordinaria, etc.

No hace falta decir que esta jerarquía o gradación supone el sometimiento de las disposiciones de rango inferior a las de rango superior. Ello conlleva, según

21. *Principios y técnicas del nuevo Derecho Canónico*, «Escritos...», cit., págs. 252 ss. Cfr. *Una ley fundamental*, art. cit., págs. 24 ss.

22. Art. cit., pág. 304. El autor añade la costumbre, a la que me refiero seguidamente aclarando algún aspecto que la simple enumeración deja en la penumbra.

el sistema que se adopte, la nulidad o la anulabilidad de las disposiciones de rango inferior en aquello en lo que infrinjan las de rango superior.

Dentro de esta jerarquía de normas, la ley fundamental ocupa el máximo rango y es ella, en definitiva, la que asegura la congruencia del ordenamiento jurídico (de todos sus momentos) con los principios fundamentales que lo inspiran.

No se me oculta que el tema de la ley fundamental –con el consiguiente desglose de la ley en leyes fundamentales y leyes ordinarias– implica una serie de consecuencias, de método y conceptuales, dentro de la teoría de la norma. Buena parte de los interrogantes que a la doctrina canónica ha planteado el tema de la ley fundamental provienen del escaso desarrollo técnico de la teoría de la norma, debido entre otras cosas a su poca utilidad en el estado anterior de las fuentes canónicas. Es necesario ahora una construcción estrictamente técnica de la noción de ley –sin confundirla con el concepto filosófico o teológico–, la introducción del concepto de ley en sentido formal, la distinción entre leyes en sentido propio y disposiciones normativas de los órganos administrativos eclesiásticos, etc. Acompañado, todo ello, de una clarificación terminológica respecto de los actos pontificios –*constitutio, motu proprio*, bulas, etc.– y la asignación concreta de un preciso valor jurídico a cada uno de ellos.

Esta tarea incumbe, en parte a la ciencia, pero en parte también es tarea del propio legislador.

PENSAMIENTOS SOBRE SOCIEDAD PLURAL Y DIMENSIÓN RELIGIOSA*

En nuestros días es frecuente establecer la siguiente afirmación, indiscutida como axioma evidente: el Estado pluralista debe tener como regla de su actitud ante el fenómeno religioso –como regla de las relaciones entre la Iglesia y el Estado– la libertad religiosa. Pues bien, analizar este axioma y desarrollar las consecuencias del análisis es lo que me propongo en estas líneas.

No me extrañaría que, al decir esto, el lector pensase que, puesto que los axiomas no son analizables, no tengo a esa afirmación como axiomática. Y pensaría bien, porque un examen riguroso de ella nos muestra demasiadas quiebras como para tenerla cual verdad indiscutible y sin necesidad de demostración por evidente. Pero pensaría mal si interpretase esta actitud mía como un desacuerdo total ante ella. Digamos que pienso que es una tesis sustancialmente verdadera, mas con matices lo suficientemente importantes como para no parecer inútil e impertinente volver una vez más sobre ella.

1. PRECISANDO TÉRMINOS: PLURALISMO Y PLURALIDAD RELIGIOSA

Con el término pluralismo se suele designar indistintamente un hecho y un principio Y porque se hace indiscriminadamente, conviene precisar. Pluralismo es nombre de principio –de doctrina–, no de hecho; el nombre del hecho es pluralidad. Una sociedad en la que existan diversas actitudes religiosas no es, por este hecho, una sociedad pluralista, sino una sociedad *plural*, aunque más ajustado sería decir *varia*. En todo caso, una variedad, o multiplicidad de cosas no se llama, en lengua castellana, pluralismo, sino pluralidad. Se dice, por ejemplo, «una pluralidad de marcas», no «un pluralismo de marcas». El sufijo *ismo* designa actitudes e ideas, no hechos. Por eso pluralismo es nombre de una actitud y, desde otro punto de vista, de un principio.

* Publicado en «Ius Canonicum», XIX (1979), n. 38, págs. 63-76

Espero que el lector habrá comprendido que si he descendido a estos detalles no es por pruritos gramaticales, sino por el deseo, antes manifestado, de precisar. Creo, en efecto, que hay una confusión de ideas en el uso del término pluralismo, del que es efecto la confusión terminológica.

El pluralismo es la actitud que entiende deseable la pluralidad y de ahí eleva a la categoría de principio –el principio del pluralismo– que la pluralidad debe ser reconocida y fomentada como el estado normal y perfecto de la sociedad.

Fácilmente puede advertirse que, mientras la pluralidad es un hecho que puede darse en todos los órdenes, no ocurre así con el pluralismo, que tiene unos límites claros: en aquello en lo que no hay más que un estado normal de las cosas, no cabe el pluralismo. Que respecto a la salud –por ejemplo– haya pluralidad de estados es un hecho inevitable; pero no parece razonable el pluralismo, pues ello significaría que el estado de salud y el estado de enfermedad serían considerados igualmente *normales* y *deseables*. La enfermedad no se fomenta ni se juzga deseable; se lucha contra ella, aunque se acepte como inevitable que haya enfermedades y que algunas de ellas sean irremediables.

Esto nos da la pauta para juzgar el pluralismo en general. Allí donde cabe hacer la antigua distinción entre *doxa* (opinión) y *alétheia* (verdad) el pluralismo debe ceñirse a la opinión, a lo opinable. Y en este campo, el pluralismo es la actitud deseable y exigida por la naturaleza de las cosas, la única actitud que respeta los derechos fundamentales del hombre en relación a su condición de ser libre. En cambio, el pluralismo como principio universal se asienta en la ruptura de la distinción entre opinión y verdad, reduciendo la verdad a la opinión; sólo así el pluralismo puede presentar visos de racionalidad. El pluralismo como principio universal es una consecuencia del relativismo.

Conviene, pues, distinguir entre pluralismo religioso y pluralidad religiosa. La pluralidad religiosa es un hecho social: en la sociedad religiosamente plural existe diversidad de actitudes religiosas. El pluralismo religioso es, en cambio, la actitud que entiende la pluralidad religiosa como el estado normal y perfecto de la sociedad. No hace falta añadir que una cosa es aceptar la pluralidad y otra muy distinta ser pluralista en materia religiosa. La pluralidad religiosa se puede aceptar por varias razones y desde luego se debe aceptar por causa de la libertad religiosa. No sólo aceptarla, sino incluso defenderla cuando se pretende la unidad atacando la libertad religiosa. Pero eso, insisto, no es pluralismo, si se entiende que el estado normal y perfecto de la sociedad no es la pluralidad religiosa, sino la unidad (se sobreentiende la unidad *libre*), aunque tal estado se reduzca en la práctica a una unidad tendencial.

El pluralismo religioso es una actitud que tiene su origen en el relativismo aplicado a la materia religiosa. Puesto que, según el relativismo, no hay verdades absolutas en materia religiosa, el estado normal de la sociedad sería la pluralidad de actitudes y opciones religiosas; la pluralidad sería el estado normal –y en cuanto tal deseable– porque siendo relativa la verdad religiosa, la multi-

plicidad de opiniones sería lo auténticamente normal, lo natural y, en cuanto tal, el estado perfecto y deseable.

En síntesis, mientras la pluralidad de religiones se reduce a ser un hecho, el pluralismo religioso es una actitud y un principio.

No hace falta insistir, a la vista de estas precisiones, que hoy nos encontramos con un lenguaje equívoco y confuso, porque ambas cosas se designan incorrectamente con el nombre de pluralismo, no siendo fácil a veces distinguir en qué sentido se usa esta palabra.

2. SOCIEDAD PLURAL Y SOCIEDAD PLURALISTA

Siguiendo con las precisiones hechas, lo mismo hemos de decir con otros términos utilizados, tales como sociedad plural y sociedad pluralista. Ambos términos se usan frecuentemente como sinónimos –más exactamente, lo habitual es hablar de sociedad pluralista–, siendo así que ambas designan dos hechos distintos.

Sociedad plural es, simplemente, aquella sociedad en la que de hecho se dan variedad de opiniones y de opciones en las distintas materias. Apenas es necesario añadir que, en general, toda sociedad es plural, al menos en lo que concierne a buen número de cosas, a la vez que toda sociedad que no esté en fase de descomposición es una y uniforme en ciertas verdades, opciones y valores.

Sociedad pluralista, en cambio, es aquella sociedad en la que priva el pluralismo, esto es, aquella sociedad dominada por la mentalidad pluralista. Al igual que ocurre con la pluralidad, el pluralismo social admite grados, según sea mayor o menor el número de materias sobre las que la sociedad se manifiesta pluralista.

Aclaremos, finalmente, que el ámbito que ha venido en llamarse la civilización occidental, el pluralismo dominante es el relativista, de donde sociedad pluralista se ha hecho casi sinónimo de sociedad relativista.

Si aplicamos ahora esta distinción a la materia religiosa, es claro que hay sociedades uniformes –siempre en términos de grandes mayorías, que son las que sociológicamente cuentan a efectos de calificar a las sociedades– y hay sociedades plurales. Junto a esta distinción, hay una subdistinción de las sociedades plurales que abarca también dos tipos: sociedades plurales con tendencias a la uniformidad y sociedades pluralistas. En el primer supuesto, las varias fuerzas religiosas tienden a inspirar a la entera sociedad, pudiendo darse tres situaciones distintas: de lucha, de mera coexistencia pacífica y de mutuo respeto y concordia. En el segundo supuesto –la sociedad pluralista–, la mayoría social observa el fenómeno religioso desde el punto de vista del relativismo; se considera deseable, supuesto el hecho religioso, la permanencia de la pluralidad, por cuanto se trataría de meras opiniones u opciones subjetivas.

3. EL ESTADO PLURALISTA

Hechas las anteriores observaciones, nos toca ahora analizar la expresión «Estado pluralista». La primera dificultad, bien conocida, procede de la misma palabra Estado, que igual designa al pueblo políticamente organizado que a la organización político-administrativa del pueblo dotado de soberanía. Para nuestro objeto, nos interesa el segundo sentido, por cuanto el primero es equivalente al de sociedad antes usado. Dado, pues, que nos referimos a la organización político-administrativa de un pueblo soberano, ¿qué puede significar Estado pluralista? Un caso bien claro lo tenemos en España, pues el art. 1 de la Constitución de 1978 proclama que España se constituye en un Estado que propugna, como uno de los valores superiores de su ordenamiento jurídico, el pluralismo político. Aunque ceñido al ámbito político, ¿qué quiere decir aquí pluralismo? Es evidente que no se trata de un hecho –la pluralidad–, pues habla de un valor y *valor superior*. Si tenemos en cuenta el resto de los valores superiores enunciados –la libertad, la justicia y la igualdad–, así como el sentido que tienen al referirlos al ordenamiento jurídico, parece claro que se trata de principios informadores de las leyes y demás normas, tanto en el momento de su emanación como en el de su interpretación y aplicación. En la Constitución española, el pluralismo político quiere decir que el Estado acepta como un valor positivo –y se organiza en consecuencia– la pluralidad de opiniones y de opciones políticas existentes en la sociedad española, expresadas por el cauce de los partidos políticos (art. 6). El sentido del precepto constitucional se advierte mejor, si se tiene en cuenta que posee un claro matiz de contraste frente al régimen del Movimiento Nacional, que se basaba, como valor superior político y como principio informador, sobre la unidad en la ideología sustancial, aunque admitiendo el contraste de pareceres en lo accidental. Del Movimiento entendido como *comunidad* de todos los españoles en una serie de principios fundamentales, se pasa a la democracia de la que se tiene por consustancial la pluralidad. Esta *pluralidad* política, aceptada como valor superior y principio informador del ordenamiento jurídico, es el pluralismo político.

Con este ejemplo, quizás estemos en mejores condiciones para desentrañar el sentido del término Estado pluralista. Un Estado pluralista es aquel que adopta como principio informador de su ordenamiento jurídico la pluralidad de la sociedad en unos determinados aspectos. Y digo en unos determinados aspectos, porque ya he dicho que el pluralismo no puede ser absoluto, pues toda sociedad ha de basarse en la coincidencia en unos ciertos valores y en unas ciertas verdades para subsistir. Es claro –por seguir el ejemplo puesto– que el pluralismo político del Estado español tiene unos límites: el marco constitucional; la Constitución es el mínimo de comunidad de todos los españoles exigido por el derecho. Sólo que, mientras en el régimen del Movimiento Nacional la comunidad era sustancial –en la ideología básica–, en la democracia que le ha seguido la comunidad es formal: el marco de la Constitución.

Esto supuesto, ¿qué podrá significar el Estado pluralista en materia religiosa? En realidad se trata de una confusión de lenguaje, porque el tal Estado pluralista en religión ni ha existido, ni existe, ni debería existir.

Estado pluralista en materia religiosa propiamente quiere decir que se trata de un Estado que tiene como principio informador de su ordenamiento jurídico el pluralismo religioso. Es, pues, un Estado que *asume* el factor religioso como parte o elemento de la organización política y jurídica del pueblo. Esta es la clave del asunto: sin asunción del factor religioso no hay Estado pluralista, sino Estado neutro, Estado laico o Estado no confesional, en el marco –acaso– de una sociedad plural. El pluralismo religioso es una especie de confesionalidad, de positiva asunción de la pluralidad religiosa como valor y principio informador del ordenamiento jurídico.

Sigamos con el ejemplo de España. ¿Es España un Estado pluralista en lo religioso? El art. 16 de la Constitución es claro y tajante al respecto: ninguna confesión tendrá carácter estatal; ninguna, ni todas juntas. El factor religioso no es asumido –jurídicamente– por la organización político-administrativa del Estado español.

La pluralidad religiosa –a diferencia del pluralismo político– no se asume como parte de la estructura estatal. Se la tiene –en caso de existir– como un hecho social propio de los ciudadanos y de la sociedad, cuya existencia se reconoce para garantizar la libertad religiosa y para mantener relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones. El factor religioso queda así como algo propio de otras estructuras –distintas de las estatales– con las cuales podrá haber relaciones de cooperación. El Estado español, que es pluralista en lo político, no es ni pluralista ni confesional en lo religioso. El factor religioso, sencillamente, no es un factor constituyente del Estado.

Estado pluralista sería aquel Estado cuya confesionalidad fuese el pluralismo religioso. Por eso decía que el Estado pluralista es una especie de Estado confesional y que no ha existido nunca ni existe en la actualidad. La frase «el Estado pluralista debe tener como regla de su actitud ante el fenómeno religioso la libertad religiosa» sólo puede traducirse como «el Estado, en una sociedad plural (o incluso, en una sociedad pluralista), debe tener como regla de su actitud ante el fenómeno religioso la libertad religiosa».

4. ESTADO CONFESIONAL, ESTADO ACONFESIONAL Y ESTADO NEUTRO

Aunque no esté contenido necesariamente en la expresión usual «Estado pluralista», parece claro que, cuando se hace la afirmación que es objeto de nuestro análisis, el sentido que suele dársele es que el Estado «pluralista» –el Estado en una sociedad plural– no debe ser un Estado confesional. Debe basarse en la libertad religiosa, no en la confesionalidad.

a) Ante todo quisiera hacer notar que la contraposición confesionalidad-libertad religiosa que aparece implícitamente en la proposición enunciada, no es, en línea de principio, evidente. Para que fuese evidente sería preciso que confesionalidad y libertad religiosa fuesen antitéticas, es decir, que una excluyese a la otra. Pero esto no es así, aunque sea cierto que, hasta no hace todavía muchos años, conocidos sectores –no reconociendo la existencia del derecho de libertad religiosa– entendían que la confesionalidad suponía un régimen antitético de la libertad en materia religiosa, sin excluir, en cambio, la tolerancia. Siendo la libertad religiosa un derecho de todo hombre, también debe ser reconocida por un Estado confesional, de modo que un régimen de confesionalidad que reconozca a la vez la libertad religiosa no es necesariamente injusto. Aceptado este principio, parece que la cuestión se centra en la sociedad plural. El Estado, en una sociedad plural, debería basarse en la libertad religiosa, mientras que el Estado, en una sociedad religiosamente uniforme, podría ser confesional. Pero la evidencia sigue brillando por su ausencia, porque también el Estado confesional debe basarse en la libertad religiosa, no sólo respecto de las minorías marginales, sino respecto de la propia mayoría, siendo como es la libertad religiosa un derecho de *todo* hombre. No es un derecho de las minorías, sino un derecho de todos los ciudadanos. Por lo tanto, todo Estado –sea o no plural la sociedad– debe basar sus relaciones con las comunidades religiosas en la libertad religiosa. En realidad, lo que acaso quiera decirse con la afirmación analizada sea que, en una sociedad plural, el Estado debe ser no confesional, o sea aconfesional.

Siempre en línea de principio, habría que aclarar que, supuesta una sociedad plural, depende del grado y extensión de la pluralidad el que la confesionalidad o la aconfesionalidad del Estado sean lo más congruente con el bien común. Como toda decisión de la prudencia política, decidirse por una u otra forma está sujeta a múltiples circunstancias difícilmente captables *a priori*. En cualquier caso, supuesto que el Estado adopte la aconfesionalidad, que es el supuesto más común en nuestro contexto cultural –y es el caso de España actualmente–, importa señalar qué es, verdaderamente, un Estado aconfesional.

b) Hasta no hace mucho tiempo la actitud del Estado ante la religión se polarizó en dos términos: Estado confesional o Estado neutro (o laico).

¿Qué es el Estado neutro o laico? Tal como históricamente se ha dado, el Estado neutro o laico es aquel Estado que funda sus relaciones con las comunidades religiosas sobre el principio del desconocimiento, por parte del Estado, de la religión en cuanto tal. Se trata de una separación basada en el desconocimiento de la religión.

Examinemos más despacio este punto. La separación entre Iglesia y Estado puede significar dos cosas. Primera, que ninguna religión concreta es asumida como parte o factor integrante de la estructura estatal; esto es lo propio de todo Estado no confesional. Segunda, que el Estado desconoce –y por consiguiente

rechaza– la dimensión religiosa como valor relevante en la conformación de la vida social, limitándose a dejar en libertad a los ciudadanos –como personas privadas– para vivir religiosamente. Esto segundo es el rasgo típico del Estado laico o neutro.

Es de observar que el segundo tipo de separación –la propia del Estado laico o neutro– se basa en una ideología y en una forma de pensar sobre la dimensión religiosa. No se la reconoce como integrante de la vida social y pública, sino solamente como un derecho del ciudadano en lo que atañe a su esfera privada. Obedece, pues, a una toma de posición sobre la religión. En otras palabras, es una forma de confesionalidad: la confesionalidad laicista. El Estado laico o neutro no profesa una religión, porque profesa una ideología que postula una vida social y pública desvinculada del factor religioso. Es un tipo de confesionalidad ideológica: la agnóstica o laicista.

Entiendo, por ello, que la bipolaridad Estado confesional o Estado neutro no es correcta. Hay una tercera posibilidad que es el Estado aconfesional abierto, o simplemente aconfesional.

c) La libertad religiosa debe ser tratada por el Estado –al menos– como un derecho humano que es; lo mínimo exigible es que reciba un tratamiento igual al resto de los derechos humanos. Pues bien, la posición del Estado respecto de los derechos humanos se centra en tres cosas: reconocerlos, garantizarlos y fomentarlos.

Cancelada la época en la que los derechos humanos eran entendidos como meras libertades formales, hoy se afirma unánimemente que los derechos humanos deben ser reconocidos como derechos sustanciales, es decir, realmente ejercibles por poseer el sujeto los bienes necesarios para ello. De ahí una consecuencia importante: ya no basta que el Estado reconozca formalmente estos derechos, sino que se pide de él la ayuda necesaria para su real ejercicio y una política que favorezca positivamente el uso y disfrute de los bienes que son su objeto.

Trasladando esto al derecho de libertad religiosa, es claro que el Estado debe adoptar, ante el bien que es su objeto –la religión–, una actitud positiva de reconocimiento, garantía y ayuda. El Estado aconfesional debe reconocer la práctica religiosa como un bien personal y social –los bienes objeto de los derechos humanos tienen ambas dimensiones–, que debe ser garantizado y fomentado.

Ya se ve que Estado aconfesional y Estado laico o neutro son dos figuras muy distintas y representan actitudes políticas dispares. Ambos tienen de común el no tener ninguna religión concreta como parte o factor de su constitución política; pero su actitud ante el hecho religioso es diferente. El Estado laico desconoce la dimensión religiosa en la vida social, el Estado aconfesional la reconoce en toda su amplitud; el Estado laico se limita a respetar el derecho formalmente considerado, el Estado aconfesional lo fomenta y ayuda.

Esta diferente actitud se muestra con gran claridad en el campo de la escuela pública. Mientras el Estado neutro desplaza la enseñanza religiosa de la escuela pública, el Estado simplemente aconfesional garantiza y ayuda esta enseñanza en sus escuelas. Ocurre que, ante la religión, el Estado neutro o laico es un Estado cerrado, es decir, que se conforma y actúa desconociéndola; en cambio, el Estado simplemente aconfesional –el verdadero Estado aconfesional, pues el Estado laico no lo es, como hemos indicado antes– es un Estado *abierto*; aunque no asuma ninguna confesión religiosa como factor de su constitución política, reconoce la religión como un factor positivo de la vida social.

De lo dicho parece desprenderse que en lugar de afirmar que el Estado *pluralista* debe tener como regla de su actitud ante el fenómeno religioso la libertad religiosa, habría que decir que el Estado *aconfesional* debe basarse en dicha regla.

5. LA LIBERTAD RELIGIOSA COMO DERECHO Y COMO PRINCIPIO

Surge ahora una nueva pregunta: ¿la libertad religiosa puede ser calificada de *principio* o de *regla* de las relaciones entre la Iglesia y el Estado?

a) La pregunta no es nada baladí, pues la libertad religiosa es, de suyo, un *derecho* de los ciudadanos; siendo un derecho subjetivo, ¿cómo puede ser un *principio* de acción política y de organización constitucional del Estado, o cómo puede ser una regla o norma? Parece que si es un derecho de la persona no es una norma ni un principio del ordenamiento jurídico.

Que un derecho humano sea considerado como principio de la acción política y de la constitución del Estado parece ser un corolario de la teoría política liberal. Recordemos brevemente los puntos básicos de esta teoría. Según ella, la sociedad tuvo su origen en el *pactum unionis* o contrato social, en cuya virtud los ciudadanos cedieron a la sociedad su derecho de soberanía absoluta a excepción de los derechos fundamentales –inalienables–, que son los derechos humanos; fundamentalmente: la vida, la felicidad, la libertad, la seguridad, la propiedad y la resistencia a la opresión. La finalidad de toda asociación política sería la salvaguardia de los derechos naturales del hombre. Siendo ésta la finalidad de la sociedad, nacida del contrato social, es claro que la salvaguardia de los derechos humanos (los derechos naturales según el liberalismo originario) se erige en fundamento de la organización de la sociedad y del ejercicio del poder. La vida social se entiende como el libre juego de los individuos en el ejercicio de sus derechos; y la función del Estado como la de guardián de ese libre juego (Estado gendarme). De este modo los derechos humanos aparecen como la base y el fundamento del gobierno, de acuerdo con la conocida fórmula de la Declaración de derechos del Buen Pueblo de Virginia.

Ahora bien, esto no significa que cada uno de los derechos humanos se considere como un principio informador del ordenamiento jurídico, sino que, supuesto que la finalidad originante de la sociedad es la salvaguardia de los derechos humanos, esta finalidad da lugar a una serie de principios informadores del ordenamiento jurídico y de la constitución política, de los cuales podemos señalar algunos: el principio de legalidad, el principio de igualdad ante la ley, el principio de limitación del poder, el principio de separación de poderes, el principio de libertad, el principio de seguridad jurídica, etc. Por supuesto que se añade el postulado del respeto a los derechos naturales del hombre, pero esto no es propiamente un principio informador del ordenamiento jurídico, sino el efecto propio de estos derechos; si son derechos, deben respetarse. Es un postulado, no un principio. De ahí que si la literatura jurídica y política se ha ocupado con amplitud de los citados principios, ha silenciado el pretendido principio de respeto de los derechos humanos, porque no existe tal principio. Puede hablarse –y de hecho algunas veces se habla– de ese principio, pero en tal caso se alude a una declaración de propósitos de acción política, no a algo calificable jurídicamente de principio informador del ordenamiento jurídico.

Cuando la teoría liberal se refirió a la dimensión religiosa no habló del «principio de libertad de cultos»; la libertad de cultos o de conciencia se entendió como un *derecho*. En cambio, habló de un principio: el de separación entre la Iglesia y el Estado.

¿Qué es un principio informador? Un principio informador es una *directriz básica* de ordenación de la vida política y social. Parece, en consecuencia, claro que un derecho de la persona no es un principio. La libertad de cultos o de conciencia no fue lógicamente entendida como principio, sino como lo que es, un derecho. En cambio, la directriz básica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado se situó en la separación, que es el principio liberal de esas relaciones.

b) Del «principio de libertad religiosa» comenzó a hablarse después del Concilio Vaticano II en los ambientes católicos, al entenderse por una serie de autores que el principio de confesionalidad debería sustituirse por el de libertad religiosa. Con ello querían decir que el principio de confesionalidad o coordinación entre Iglesia y Estado debería sustituirse por el reconocimiento de la libertad religiosa. Bastaría que el Estado reconociese la libertad religiosa y, a su vez, la Iglesia sólo debería pedir al Estado ese reconocimiento.

A mi juicio hay en esta propuesta un error básico: la libertad religiosa es un derecho de los ciudadanos y de las comunidades religiosas, que debe ser reconocido y tutelado en cualquier régimen de relaciones entre la Iglesia y el Estado, confesional o no confesional; no es un principio o directriz básica de ordenación de esas relaciones.

El llamado «principio de libertad religiosa» parece aludir a un régimen de aconfesionalidad. Al decir que el régimen de confesionalidad debe sustituirse

por el de libertad religiosa, se está afirmando que debe irse a un régimen de aconfesionalidad, unido al reconocimiento de la libertad religiosa. Pero la aconfesionalidad no es suficiente por sí sola para sustentar un sistema de relaciones entre la Iglesia y el Estado. Aun en el caso de un Estado aconfesional que reconozca, garantice y ayude el ejercicio del derecho de libertad religiosa –tal como antes apuntábamos–, las relaciones entre la Iglesia y el Estado sobrepasan el ejercicio del derecho.

La visión liberal de la estructura de la sociedad hace mucho tiempo que ha mostrado su radical miopía e insuficiencia. La sociedad no se limita a ser un juego de relaciones entre individuos, ni tampoco la relación entre el Estado y los cuerpos sociales se ciñe a las clásicas relaciones poder-ciudadanos. Mucho más cuando los cuerpos sociales traspasan los límites de un Estado o, como es el caso de la Iglesia Católica, se trata de un cuerpo social dotado de personalidad internacional en su cabeza. Las relaciones entre el Estado y los cuerpos sociales se plantean desde un punto de vista más amplio. De hecho siempre ha sido así, aun cuando este fenómeno se esté haciendo más aparente en nuestros días. Un ejemplo patente lo encontramos en los sindicatos; pensar que el sistema de relaciones entre el Estado y los sindicatos se puede limitar al reconocimiento de la libertad de sindicación es estar fuera de la realidad.

Como me parece que es estar fuera de la realidad pensar que las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica puede ceñirse al simple reconocimiento de la libertad religiosa, por lo menos allí donde el catolicismo es una mayoría o una minoría muy significativa. No cabe duda que en algunos países y en determinadas épocas puede ser suficiente el solo reconocimiento de la libertad religiosa, pero me parece irreal elevar esta situación a principio paradigmático.

El principio de aconfesionalidad postula normalmente otros principios. Por ejemplo, en la Constitución española de 1978, junto al principio de aconfesionalidad, aparece el de cooperación. De hecho –no hablo ahora en línea de principio– la aconfesionalidad puede dar origen a sistemas distintos de relaciones entre la Iglesia y el Estado, vgr. el sistema liberal de separación o el sistema español de cooperación, el Estado neutro o el Estado que ayuda, etc.

Lo que sí es propio del Estado aconfesional es el situar su relación con las comunidades religiosas en la óptica del hecho social amparado por un derecho humano. El Estado aconfesional no hace un *juicio de verdad* religiosa, no es su punto de partida la verdad de una confesión determinada, sino el hecho social de su existencia, en cuanto protegido y amparado por un derecho humano. En cambio, no me parece ajustado decir que el Estado aconfesional no ha de partir del reconocimiento de la dimensión religiosa de la vida humana como un valor y como un deber de derecho natural. Un Estado aconfesional puede partir de ese *juicio de valor* propio de la ética natural; lo que califica al Estado como aconfesional no es la ausencia del *juicio de valor* sobre el hecho religioso en sí, sino la ausencia del *juicio de verdad* sobre las distintas confesiones. El Estado aconfesio-

nal se limita a reconocer las distintas confesiones como hechos sociales, sin hacer un juicio de verdad sobre ellas. Esta limitación del Estado no proviene de una intrínseca incapacidad del Estado para asumir la verdad religiosa (el Estado puede ser confesional material o formalmente). Se reduce a ser una fórmula política válida en un contexto histórico determinado.

c) Partiendo del reconocimiento del derecho de libertad religiosa, un principio en el que se ha de basar la actitud del Estado ante el hecho religioso es el de la *incompetencia en materia religiosa*. Una cierta competencia tiene el Estado: la regulación del régimen de la libertad. Cae dentro de su competencia regular el ejercicio de la libertad en relación con los derechos de los demás, el orden público, la eficacia civil, las formas de protección y ayuda, etc. En estas esferas el límite natural del Estado es la libertad misma, esto es, se trata de regular la libertad, no de disminuirla o ahogarla. Pero el Estado es incompetente respecto del derecho religioso en sí, pues se trata de una esfera de libertad cuya interna ordenación corresponde, de distinta forma, a las personas y a las comunidades. Toda comunidad religiosa goza de autonomía propia –que en el caso de la Iglesia Católica es independencia– y toda persona regula según su propio juicio –en relación al Estado– sus actitudes religiosas.

La libertad religiosa es precisamente eso: una esfera de libertad de la persona y de las comunidades ante el Estado. Al respecto me parece conveniente hacer una precisión. Ha sido frecuente entre los juristas hablar en éste y otros casos similares de una *autolimitación* del ordenamiento jurídico, que potencialmente tendría una jurisdicción total. No hay tal autolimitación. Esta idea de la autolimitación procede de un positivismo jurídico antitético en su raíz con los derechos humanos. La tesis de los derechos humanos parte de una radical limitación del ordenamiento jurídico, al sostener la existencia de derechos inherentes a la persona humana. La existencia de estos derechos supone una limitación de raíz al campo de competencia del ordenamiento jurídico, pues se trata de derechos que no son otorgados por el ordenamiento jurídico, sino tan sólo reconocidos por él. En el caso de las libertades –como la libertad en el pensamiento, la libertad de las conciencias y la libertad religiosa– estamos, además, ante esferas de autonomía jurídica de la persona, basadas en el principio de incompetencia del Estado. El moderno Estado democrático, en efecto, tiene como una de sus bases que la ideología, la cultura, la moral y la religión tienen por sujeto primario a la persona, no al Estado; en otras palabras, que no van del Estado a la sociedad, sino de la sociedad al Estado; no es función del Estado ofrecer o imponer a los ciudadanos una concepción del mundo. La misión del Estado en estos campos se ciñe a respetar las citadas libertades y a ayudar a la sociedad en la búsqueda de la verdad, del bien y de los valores; o sea, a hacer real el uso y disfrute de los derechos a la libertad en el pensamiento, la libertad de obrar según conciencia y la libertad religiosa.

Desde esta perspectiva, las relaciones entre la Iglesia y el Estado se fundan, también, en el principio de incompetencia del Estado en materia religiosa. Este principio supone el reconocimiento de la competencia de la Iglesia en dicha materia.

6. CONCLUYENDO

En esta serie de pensamientos, sueltos y sin sistemática, hemos llegado a algunas conclusiones, partiendo del análisis de una afirmación que, sin dejar de contener algunas verdades, se nos ha mostrado como un tópico lleno de inexactitudes. Parece más verdadero decir que en una sociedad plural las relaciones entre la Iglesia y el Estado deben basarse en los principios de aconfesionalidad del Estado, mutua colaboración e incompetencia del Estado. Todo ello junto al postulado del reconocimiento de la libertad religiosa como un derecho fundamental de la persona y de las comunidades (lo que implica la actitud de positiva ayuda por parte del Estado), así como el reconocimiento de las comunidades en cuanto hecho social que dimana del ejercicio de la libertad religiosa.

EL OPUS DEI ERIGIDO EN PRELATURA PERSONAL*

(Notas a vuela pluma sobre la Constitución Apostólica *Ut sit*)

I. INTRODUCCIÓN

La promulgación de la const. ap. *Ut sit* de 28 de noviembre de 1982, por la que el Opus Dei recibe la figura jurídica de prelatura personal con el nombre de Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei¹, ofrece la ocasión de analizar, desde el punto de vista del derecho, esta institución, para conocer mejor su conformación jurídica y, en definitiva, para entenderla de modo más completo en sus perfiles.

He dicho que, además de su conformación jurídica, a mi parecer se entenderá mejor el Opus Dei en sus perfiles, porque desde hace muchos años vengo sosteniendo la interrelación entre realidad social y estructura jurídica. En aquellas instituciones y realidades que tienen una inherente estructura jurídica –v. gr. el matrimonio– su entidad total requiere necesariamente la estructura jurídica adecuada para ser y existir según su naturaleza propia y específica. La *forma jurídica* –aquella estructura jurídica que les es propia– no opera sólo el papel de una conformación externa –la función de normas reguladoras de su actividad–, sino el de verdadera forma esencial que *conforma* la materia social, dándole su auténtico y genuino ser. Así, por ejemplo, una unión marital de hecho, por mucho que su desenvolvimiento se asimilase y pareciese a la vida matrimonial, no sería matrimonio por faltarle el vínculo jurídico. Si suponemos un obispo con unos presbíteros y unos fieles laicos viviendo y funcionando como una diócesis, ahí no habrá verdadera Iglesia particular o diócesis mientras no haya sido erigida como tal; y si ha sido erigida esa realidad social como prelatura territorial o como vicariato apostólico, será prelatura o vicariato y no diócesis, por mucho

* Redactado en 1983. Enviado a una revista española, no llegó a ver la luz pública, porque ante la tardanza en su publicación, al cabo del tiempo, el autor retiró el original.

1. Cfr. AAS, 75 (1983), págs. 423-425.

que la realidad social sea igual a la de una diócesis. Por eso hay que distinguir cuidadosamente entre normas externas de una realidad social y su estructura jurídica interna o conjunto orgánico de vínculos, oficios o elementos similares que la conforman y, en consecuencia, operan sobre su ser y su existir, dándole su forma.

Correlativamente, cuando se da a una institución una estructura jurídica distinta a la que le resulta adecuada, esa estructura jurídica *la deforma*, en mayor o menor medida, según el grado de inadecuación, aunque tal inadecuación pueda resultar en unos momentos determinados la única vía jurídica –o la menos inapropiada– para poder desarrollar su actividad. En estos casos puede darse una cuestión de prudencia –no nacer a la vida social ni actuar, o lo contrario, conformándose con la estructura inadecuada en espera de tiempos mejores–, pero la cuestión central sigue en pie: la inadecuación deforma la institución. Por consiguiente, cuando la institución recibe su adecuada forma jurídica, desaparece la deformación y puede ser mejor conocida en su entera realidad. Por eso decía antes que, a partir de la const. ap. *Ut sit*, el Opus Dei puede ser mejor entendido, no sólo en sus perfiles jurídicos –de los que aquí vamos a tratar–, sino también en su sustancia teológica.

2. UN GRAVE PROBLEMA INSTITUCIONAL

El cambio de estructura o forma jurídica de una institución puede obedecer a dos causas: 1ª) a una evolución de la realidad social, que se transforma –v. gr. un vicariato apostólico que adquiere la madurez propia de una diócesis, siendo entonces erigido como tal–; 2ª) al otorgamiento de una estructura jurídica adecuada a quien anteriormente recibió una forma provisional e inadecuada, v. gr. una institución que mira a ser congregación religiosa, que en sus comienzos, y como paso preliminar, hubiese recibido la erección como simple asociación de fieles.

¿Cuál de esos dos supuestos se dan en el Opus Dei? Si nos atenemos –como es lo correcto– a los testimonios autorizados, no se trata del primer supuesto (no ha habido una transformación de una realidad social en otra; v. gr. una asociación que por las dimensiones y complejidad adquiridas se haya transformado en una prelatura), sino del segundo supuesto. Lo deja entrever la const. ap. *Ut sit* al hablar de «una configuración jurídica adecuada a sus características peculiares» y de «una configuración eclesial apropiada», a la vez que describe al Opus Dei en términos que corresponden a lo que era en la mente del Fundador desde el principio y lo era en su realidad viva –al desarrollarse– ya desde los años cuarenta. Pero, sobre todo, es explícita al respecto la *Declaración de la S.C. para los Obispos de 23-VIII-82*², al indicar que se trata de resolver el «problema

2. Cfr. AAS, 75 (1983), págs. 464-468.

institucional» del Opus Dei, término que usa también el artículo de Mons. Costalunga, Subsecretario de dicha Congregación, en «L'Osservatore Romano»³, que apareció al mismo tiempo que la citada declaración. Este problema institucional fue calificado de «grave» por Mons. Alvaro del Portillo, Prelado del Opus Dei, en declaraciones al diario «ABC» de 29-XI-1982, apenas publicada la noticia de la erección como Prelatura personal. Pues bien, en todos los documentos citados el «grave problema institucional» se pone en relación con el «carisma fundacional» e «identidad fundacional», a la vez que se señala que las soluciones jurídicas adoptadas en 1943 y en 1947 eran las «menos inadecuadas» de acuerdo con la legislación entonces vigente. Si eran las menos inadecuadas, es claro que no eran adecuadas.

Esto resulta fácilmente reconocible en afirmaciones del Fundador del Opus Dei, hechas en algunas entrevistas concedidas a periodistas por los años sesenta. Por ejemplo, que «el Opus Dei, no es ni puede considerarse una realidad ligada al proceso evolutivo del *estado de perfección* en la Iglesia»; o que, sin ningún menoscabo del gran respeto teológico que merecen los vínculos sagrados y las instituciones que los profesan, al Opus Dei no le interesan ni votos, ni promesas, ni forma alguna de consagración para sus miembros, diversa de la consagración que ya recibieron con el bautismo; o bien que el Opus Dei «está muy lejano de las órdenes religiosas y de los institutos seculares»⁴, afirmaciones todas ellas que hubieran resultado por lo menos sorprendentes –y a más de uno sorprendieron– en boca del Fundador de una institución, que llevaba por entonces unos veinte años erigida como instituto secular, si tal figura le hubiese sido en algún momento adecuada. Si el Opus Dei no es una realidad ligada al *status perfectionis* y si no corresponden a su espíritu los votos ni forma alguna de vida consagrada, es obvio que la figura de instituto secular le era inadecuada. Y no por evolución de la realidad social, sino por la misma identidad fundacional, como claramente se desprende de las citadas palabras –y otras muchas que podrían traerse a colación– de quien mejor la conocía: el propio Fundador.

Así lo señalaba Mons. Alvaro del Portillo en la entrevista antes citada: «Por razones de urgente necesidad –resolver el problema de incardinar sacerdotes en el mismo Opus Dei; poder tener una organización de régimen universal, que asegurara la unidad de la Obra–, nuestro Fundador se vio obligado a recurrir provisionalmente a fórmulas jurídicas inadecuadas, pero que eran las únicas que permitía el derecho vigente. Al aceptar esas soluciones –en 1943 y 1947– hizo ya constar a la autoridad eclesiástica competente, que esperaba se abrieran

3. Ed. española de 5-XII-82. Esta declaración, con la constitución apostólica *Ut sit*, los arts. del Card. Baggio y Mons. Costalunga que se publicaron al tiempo que la declaración, así como diversas entrevistas al Prelado del Opus Dei, Mons. Alvaro del Portillo, pueden encontrarse recopilados en castellano en el folleto *El Opus Dei, Prelatura personal*, col. «Mundo Cristiano» (Madrid 1983).

4. Cfr. *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, 4ª ed. (Madrid 1969), nn. 20 y 24.

otros cauces jurídicos que pudieran resolver satisfactoriamente –de acuerdo con su genuina naturaleza– el problema institucional del Opus Dei», añadiendo que ya en 1928 –año de la fundación– Mons. Escrivá de Balaguer intuyó que la solución jurídica del Opus Dei debería discurrir por cauces semejantes a los ahora aprobados, sin agotar, lógicamente, todos los pormenores jurídicos de esta solución.

El «grave problema institucional» provenía, pues, de la inadecuada estructura jurídica adoptada, que deformaba aspectos importantes de la realidad propia del Opus Dei (tal como fue fundado en 1928 y tal como fue de hecho creciendo y organizándose), aunque al mismo tiempo le permitiese vivir y desarrollarse en la Iglesia, no sin la ingrata tarea de hacer constantes precisiones sobre lo que era el Opus Dei⁵, no siempre bien comprendidas.

A mi juicio, el punto neurálgico del grave problema institucional residía en la misma heterogeneidad entre realidad social y estructura jurídica. A partir de esa distorsión básica, quedaban deformados importantes aspectos del Opus Dei: el vínculo de los laicos con la institución, la figura del prelado y la naturaleza de su autoridad y, consecuentemente, de los distintos órganos de gobierno, el fundamento de la participación de los laicos en ellos, la unidad de varones y mujeres en una sola institución, etc.

3. EL NÚCLEO CENTRAL DEL OPUS DEI: LA ESPIRITUALIDAD DE LA VIDA CORRIENTE

El Opus Dei tiene, en su origen, un mensaje de vida cristiana que se traduce en una espiritualidad específica y en una estructura organizativa, destinada a propagar ese mensaje y a ayudar a vivirlo. Ese mensaje, que en su momento fue también recordado por el II Concilio Vaticano, consiste en difundir por todos los ambientes de la sociedad una viva y penetrante toma de conciencia de la vocación universal a la santidad y al apostolado en el trabajo ordinario y en el cumplimiento de los deberes ordinarios propios de cada uno; y, en consecuencia, trata de contribuir a que los laicos y los clérigos seculares tiendan eficazmente a la santidad –sin entrar en más detalles que no son del momento⁶– *en su propio estado*. En concreto, el propio estado, sin necesidad de asumir ningún otro, puede ser vía o camino de santidad. Ahora bien, para que esto sea una realidad y no solamente una declaración teórica, es preciso una sólida formación, una conti-

5. Cfr. las declaraciones ya citadas de Mons. Alvaro del Portillo en ABC: «La anterior situación jurídica nos mantenía dentro de unos moldes que no se ajustaban a nuestro camino, y obligaba a nuestro Fundador a hacer constantes aclaraciones ante las autoridades eclesiásticas y civiles, y ante la opinión pública, con el fin de defender continuamente nuestra vocación y de puntualizar las características de nuestra específica secularidad».

6. Para una exposición más pormenorizada existe una amplísima bibliografía, que está recogida por L.F. Mateo Seco en AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Eunsa (Pamplona 1982), págs. 375 ss.

nuada atención espiritual y utilizar los medios ascéticos oportunos. Todo ello lo ofrece el Opus Dei, de acuerdo con su espiritualidad propia y específica.

Lo que interesa ahora poner de relieve es un rasgo que se deduce necesariamente de la vocación universal a la santidad y al apostolado; puesto que *todos* los bautizados están llamados a la plenitud de la vida cristiana –y no todos lo están al estado de vida consagrada–, de modo que existe la posibilidad de santificarse en el propio estado (sin asumir por tanto un nuevo estado canónico ni una nueva condición teológica: el *status perfectionis* o estado de vida consagrada, al que hace referencia el c. 574 –cfr. cc. 588 § 1 y 598 § 2–) y el Opus Dei tiene por finalidad fomentar y difundir la toma de conciencia de esa realidad y ofrecer unos medios oportunos para ponerla por obra, resulta evidente que los miembros del Opus Dei no pueden cambiar de estado por ser tales, ni asumir uno nuevo, ya que esto sería contradictorio con la esencia del Opus Dei. ¿Cómo compaginar que se trate de difundir y ayudar a vivir el camino de la santidad entre quienes no han recibido la vocación al *status perfectionis* ni a ninguna forma de vida consagrada y, a la vez, asentar ese camino de santidad en los clásicos votos del *status perfectionis* o en una forma de vida consagrada, aunque sea secular? Ciertamente la contradicción sería flagrante; y la inadecuación al Opus Dei de una estructura jurídica configuradora de una vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos resulta patente.

Si se trata de fomentar la toma de conciencia de la llamada universal a la santidad y de ofrecer unos medios para tender a ella a quienes no están llamados a ninguna forma de vida consagrada, es claro que la estructura jurídica ha de ser tal, que reúna los siguientes requisitos: 1º) no llevar consigo ningún factor que suponga, ni pública ni privadamente, ni jurídica ni teológicamente, asumir un nuevo estado; el fiel ha de seguir siendo un fiel común y corriente sin ninguna variación; 2º) la estructura organizativa debe ser una de las propias para la atención pastoral de los fieles comunes y corrientes.

Para comprender en toda su dimensión lo que significa no cambiar de estado por razón de la decisión de seguir –con todas sus exigencias y de acuerdo con un modo específico– la vocación a la santidad, propagando a la vez en todos los ambientes de la sociedad la meta alta de la santidad, a la que todos los fieles son llamados, es preciso advertir que no se trata solamente de no adoptar una forma de vida consagrada, sino de que tal decisión conserve al fiel en su condición canónica de fiel común y corriente en toda la extensión de la palabra. Más que una cuestión de secularidad –que aquí ni puede plantearse por lo obvia que resulta la condición secular– se trata de una cuestión de lo que en colega mío llamaba muy gráficamente la *corrientez*, la condición común y corriente. Lo cual supone dos consecuencias: 1ª) no debe variar significativamente la inserción del fiel en la diócesis o Iglesia particular a la que pertenezca, ni en más ni en menos; 2ª) tampoco esos fieles pueden, de ningún modo, constituir –en el orden jurídico y social– una *élite*, un estamento o grupo especial o algo por el estilo.

La estructura jurídica, por lo tanto, no puede suponer ningún privilegio –ni gracioso ni oneroso– respecto de la condición de fiel. A la vez, la atención pastoral a esos fieles comunes y corrientes ha de estar confiada a una estructura pastoral también *común*, esto es, una de las propias de los seculares sin situación privilegiada⁷. Precisamente de lo que se trata es de intentar personalmente, y de propagar entre otros, la búsqueda de la santidad y el ejercicio del apostolado en esas condiciones comunes y corrientes, de acuerdo con una forma concreta de espiritualidad cristiana.

Veamos cómo estos requisitos se cumplen en la estructura jurídica definitiva aprobada para el Opus Dei.

4. LA FIGURA PRELATICA

¿Por qué una prelatura personal? La pregunta tiene dos vertientes: en primer lugar, por qué precisamente prelatura y no asociación de fieles; en segundo lugar, y una vez vista la razón de por qué no asociación, cuál es el motivo que postula la figura de una prelatura personal y no otra de la organización eclesial.

Cabe una razón en respuesta a estas preguntas que, en el ámbito eclesial, es la primera y fundamental: *Spiritus ubi vult spirat*. El Espíritu Santo, al conceder a la Iglesia sus dones y carismas, lo hace con la soberana libertad divina. Y hay una frase al comienzo de la const. ap. *Ut sit* sumamente reveladora: el Opus Dei fue promovido por su Fundador –como repetidamente afirmó éste– *divina ductus inspiratione*. Y no son los pensamientos ni la voluntad divinos los que deben ajustarse a nuestros esquemas, sino al revés. Pero no cabe duda de que Dios actúa también con soberana coherencia y, por lo tanto, los hombres podemos –y debemos– buscar las razones que muestran esa coherencia.

a) La ascética cristiana –la Teología ascética y mística– pone de manifiesto que un camino de santidad supone un esfuerzo serio y constante de vida interior, para lo cual es necesaria una específica ayuda pastoral y una constante formación y dirección espirituales. Hemos distinguido entre ayuda pastoral específica y formación espiritual –incluso dirección espiritual– porque lo segundo puede llevarse a cabo en una estructura asociativa. Pero la ayuda que dentro de una forma asociativa puede encontrarse –desde la que imparte la Maestra de novicias o la Superiora en una orden o congregación religiosa femenina a la que podría encontrarse en una simple asociación de fieles– es siempre insuficiente, como es bien sabido. Existe la necesidad de una ayuda estrictamente pastoral

7. Lo cual es bien distinto, como sabe cualquier canonista, a tener unos estatutos propios, con tal de que dichos estatutos no interfieran la condición común o *corriente*.

–del presbítero– unida de una u otra forma al sacramento de la penitencia: se trata de la figura del confesor-guía del alma, bien conocida en la historia y en la práctica de la espiritualidad. La relación que en esto se da entre el presbítero y el fiel es *pastoral*, esto es, según la estructura constitucional de la Iglesia *ordo-populus*. No es ningún secreto tampoco –famosas son las palabras de Santa Teresa de Jesús sobre el confesor *letrado*– que para entender, dirigir y orientar sacerdotalmente, tanto en el fuero sacramental como en el extrasacramental, a las almas que se empeñan en alcanzar la santidad, en las diversas vicisitudes del camino, hacen falta en el confesor una ciencia y una experiencia especiales: hace falta –volviendo a las palabras castizas de la Santa de Ávila– que posea *letras*; esto es, una formación específica respecto al discernimiento de espíritus, al camino o espiritualidad específica y a los medios ascéticos convenientes a cada alma. El juicio orientador que el sacerdote debe dar en el fuero sacramental –esa ayuda directa que presta al penitente en su lucha ascética– está en relación íntima con el cabal conocimiento de la espiritualidad que el penitente se ha comprometido a vivir. Por otra parte, la const. ap. *Ut sit* se refiere en su proemio a que la nueva Prelatura es un organismo con una unidad de espíritu, de fin, de régimen y de formación: de ahí la necesidad de sacerdotes con el mismo espíritu, como medio para tutelar y fomentar continuamente esa unidad.

Al mismo tiempo, para cumplir la función específica de difundir en todos los ambientes de la sociedad una intensa toma de conciencia de la llamada universal a la santidad (finalidad de la Prelatura como *organismo indiviso* de clérigos y laicos), es claro que las tareas concretas de los sacerdotes y de los laicos se exigen y se complementan mutuamente (*organismo orgánico*), de manera que la una sin la otra no alcanzarían totalmente el fin propuesto. Como dijo el Fundador del Opus Dei, cada miembro de la Obra procura ser apóstol en su propio ambiente de trabajo, acercando a las almas a Cristo mediante el ejemplo y la palabra: el diálogo; pero en el apostolado, al conducir las almas por los caminos de la vida cristiana, se llega al *muro sacramental*; la función santificadora del laico tiene necesidad de la función santificadora del sacerdote, que administra el sacramento de la penitencia, celebra la Eucaristía y proclama la Palabra de Dios en nombre de la Iglesia⁸. También aquí la relación entre el apostolado del fiel y el ministerio sacerdotal se conecta según la estructura jerárquica de la Iglesia. Pues bien, por una parte, uno de los hechos que más se han destacado del Opus Dei, es la *novedad* de su mensaje y, tal como decíamos, su espiritualidad específica (una espiritualidad para fieles corrientes –también para clérigos seculares–, aunque naturalmente no agota todas las posibles espiritualidades ni caminos para ellos); a lo cual se une su extensión universal y numérica lo que supone la evidente necesidad de una estructura pastoral en la que se incardinan presbíteros, que hayan recibido la formación específica para esa tarea pastoral.

8. *Conversaciones...*, cit., n. 69.

Supuesta la necesidad de tales sacerdotes, hace falta un Ordinario al frente, que, teniendo jurisdicción para incardinarlos y dirigir esa acción pastoral especializada, no comporte ningún factor de disgregación o separación de los fieles respecto de las Iglesias particulares, ni de distinción social dentro de ellas. Hace falta, pues, un Ordinario –con ordenación episcopal o no– que respete la *capitalidad misterico-sacramental*, que es propia del Obispo diocesano en la Iglesia particular. Lógicamente el Ordinario de la Prelatura ha de tener –tanto sobre los clérigos como sobre los laicos– aquella jurisdicción ordinaria, en relación a la acción propia de la estructura pastoral, que es necesaria para su normal desarrollo y para salvaguardar la unidad; a la vez, sin que todo ello suponga menoscabo de la jurisdicción propia de los Obispos diocesanos.

Esta figura, al igual que otras similares, recibe el nombre genérico de *Prelado*; y, por tener su ámbito delimitado no *ratione territorii*, sino *ratione personae*, se configura como un prelado personal, de donde la estructura pastoral correspondiente se denomina *prelatura personal*.

Al Opus Dei le resulta, pues, adecuada –es su forma o estructura jurídica– la figura de las prelaturas personales, recogidas en los cc. 294 a 297 del actual CIC de acuerdo con los conocidos antecedentes del n° 10 del decr. *Presbyterorum ordinis* y parte I, n. 4 del m.p. *Ecclesiae Sanctae*. Como es sabido, la figura de la prelatura personal es una figura amplia (un tipo-marco) en la que caben estructuras de diversa finalidad y características, con tal de que se encuadren en el tipo-marco contenido en el CIC. Pueden surgir por dos motivos: o para la mejor distribución del clero, o para llevar a cabo una peculiar obra pastoral o misional. Y es nota característica suya salvaguardar los derechos de los Obispos diocesanos.

En este punto conviene advertir las diferencias esenciales entre las prelaturas personales y las prelaturas territoriales de las que habla el c. 370. Una confusión en la que al respecto podría caerse sería establecer el siguiente paralelismo: las prelaturas personales son a las prelaturas territoriales lo que las diócesis personales son respecto de las diócesis territoriales. Tal paralelismo es falso; la prelatura personal se distingue parcialmente de la prelatura territorial, pues mientras ésta *separa* al pueblo fiel y al clero de una diócesis para constituir un *coetus* asimilado a la diócesis (c. 368), las prelaturas personales tienen como su característica dejar inmutado el vínculo del fiel respecto a la diócesis; y, en cuanto al clero, aunque jurisdiccionalmente dependa del prelado, su tarea tiene también el sentido de cooperación presbiteral con la cabeza de la Iglesia particular.

Aquí entra el tema del presbiterio, que puede ser origen de malentendidos, si no se distingue bien entre la estructura misterico-sacramental de la Iglesia particular y las fórmulas jurídicas que adopta la organización de la Iglesia particular, en sí misma considerada y vista en relación con la Iglesia Universal.

Una Iglesia particular –o Iglesia local si su demarcación se hace por criterios territoriales– es, ante todo, una realidad misterica, cuyo centro es la celebración

eucarística. Al frente de la Iglesia particular –cuando es completa; no nos referimos aquí a las prelaturas o abadías territoriales, los vicariatos apostólicos, etc., que plantean al respecto algunas cuestiones teológicas que ahora no son del caso– está un miembro del Colegio Episcopal, sucesor de los Apóstoles; es decir, un obispo o sumo sacerdote de la Nueva Ley, que tiene la plenitud de las funciones de proclamar la Palabra, regir a los fieles y celebrar la Eucaristía, así como administrar los restantes sacramentos y medios de santificación⁹.

El obispo es ayudado en esta función por los presbíteros «ordinis Episcopalis providi cooperatores eiusque adiutorium et organum», los cuales «unum presbyterium cum suo Episcopo constituunt», como dice la const. *Lumen gentium*, n. 28. ¿Esos «un solo presbiterio» y «su obispo» se refieren únicamente a los presbíteros incardinados en la diócesis? La respuesta afirmativa –que algunos dan– supondría confundir el plano misterico-sacramental y el organizativo. En su pleno sentido misterico-sacramental todo presbítero que, permanente o eventualmente, ejerce su ministerio en el territorio de una diócesis –se entiende con autorización y por lo tanto en comunión con el Obispo– actúa como cooperador en relación con el Obispo diocesano, que es, en ese plano, *su Obispo*.

No puede ser de otra manera, si tenemos en cuenta que el plano misterico-sacramental, que tiene también una dimensión jurídica, opera en relación con el sacramento del orden y las funciones que otorga este sacramento son en sí universales¹⁰. Al manifestarse, por las distintas fórmulas organizativas, esa universalidad en las Iglesias particulares –«in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit»¹¹–, en ellas el plano misterico-sacramental se configura como concreción de lo universal –en cada una de ellas «vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia»¹²– y, en consecuencia, cuanto se realiza en la Iglesia particular se realiza conforme a esa concreción. En la Iglesia particular sólo hay un sumo sacerdote, el Obispo diocesano, toda actuación presbiteral hace referencia a él como cooperación y ayuda, y todos los presbíteros que ejercen legítimamente su ministerio en la Iglesia particular forman su «presbiterio».

Otra cosa distinta –aunque con una necesaria relación con dicho plano– es la *organización eclesial* de esos ministerios, que obedece a múltiples factores y entre ellos, como el primero y más importante, a la acción del Espíritu Santo, que promueve distintas fórmulas organizativas. Desde este punto de vista jurídico-organizativo, la relación de un presbítero con respecto al Obispo diocesa-

9. Esta plenitud hay que coordinarla con las funciones y poderes del Romano Pontífice y del Colegio Episcopal, como es obvio, sin que sea del caso en esta ocasión desarrollar este punto.

10. Para los obispos esto es claro, desde el momento en que por el sacramento del episcopado se agregan al Colegio Episcopal, que es de dimensión universal. Por lo que atañe a los presbíteros, cfr. decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 10.

11. Const. *Lumen gentium*, n. 23; CIC, c. 368.

12. Decr. *Christus Dominus*, n. 11; CIC, c. 369.

no, en cuya diócesis ejerce su ministerio, puede ser diversa: incardinación, adscripción por convención entre Obispos, autorización para ejercer el ministerio, etc. En este sentido, nace el concepto jurídico-organizativo de «presbiterio», que no debe confundirse con el anterior. Presbiterio en el estricto sentido jurídico-organizativo puede ser sólo el conjunto de los clérigos incardinados o dedicados de manera estable al desempeño de un oficio en bien de la diócesis o estructura pastoral de que se trate; y éste es el sentido que tiene cuando respecto de las prelaturas personales se habla, junto con el prelado, de su presbiterio. Y según este sentido, aunque con modalidades jurídicas distintas, un presbítero puede pertenecer a dos presbiterios. Lo mismo puede decirse de la expresión «su Obispo»: el c. 271 es un buen ejemplo de ello.

Las distintas fórmulas de la organización eclesiástica que acabamos de apuntar, deben respetar necesariamente el plano misterioso-sacramental y su unidad. Por ello, cualesquiera que sean esas fórmulas, el Obispo diocesano ha de conservar necesariamente una serie de facultades en las que se manifiesta su capitalidad: consentimiento o licencia para la erección de iglesias y oratorios –en el caso concreto del Opus Dei, también para la erección de cada Centro, porque así lo prevén sus Estatutos–, autorización para que las prelaturas personales ejerzan su tarea pastoral en la diócesis, etc.

En conclusión, las prelaturas personales respetan la capitalidad misterioso-sacramental del Obispo diocesano y la tarea de sus presbíteros tiene el sentido de ayuda y cooperación al Orden de los Obispos y, en concreto, al Obispo propio de cada diócesis, según las normas de su derecho particular. Por consiguiente, una prelatura personal responde a la misión universal del Colegio episcopal –por eso el prelado puede tener el orden episcopal– y de los presbíteros (por eso puede tener ámbito regional o internacional) y, a la vez, concreta su obra pastoral en las Iglesias particulares, no sólo respetándolas en su integridad, sino coadyuvando a la mejora de sus fieles, potenciando así la acción pastoral del Obispo diocesano.

b) Por su propia naturaleza, las prelaturas personales no son asociaciones. Alguno así lo ha entendido, pero lo ha entendido mal, pues una tal afirmación resulta gratuita.

Un Ordinario –Prelado– con una presbiterio o conjunto de presbíteros para una obra pastoral peculiar o para la distribución del clero, tal como aparecía en el m.p. *Ecclesiae Sanctae* y como aparece en el actual Código, no tiene ni forma ni estructura ni sustancia de asociación; es una estructura o institución que pertenece a la *organización eclesiástica* o conjunto de estructuras, oficios y ministerios públicos a través de los cuales la Iglesia ejerce sus funciones públicas.

Una prelatura personal, de suyo, es una parte de la organización eclesiástica, institución de derecho público. Prelatura personal y asociación constituyen realidades heterogéneas. Para corroborarlo, podemos apuntar también las siguien-

tes ideas: *a*) una asociación nace y va alcanzando su desarrollo como fruto de la voluntad privada de quienes forman parte de ella o la promueven, aunque puede insertarse en ese proceso la autoridad competente, mediante el acto formal de erección, etc. Por el contrario, una prelatura personal existe únicamente en virtud de su erección, sin que, a estos efectos, cuente el hecho de que la realidad erigida tenga como fundamento material algo que, nacido de los fieles a impulsos del Espíritu, provisoriamente hubiese vivido como asociación; *b*) en conformidad con lo que venimos diciendo, el Santo Padre ha procedido a la erección de la primera prelatura personal mediante el instrumento –una constitución apostólica– habitualmente empleado para actos semejantes relacionados con las estructuras pertenecientes a la organización eclesiástica; *c*) la provisión del oficio de prelado corresponde al Romano Pontífice, en la forma que la misma Santa Sede determine, al sancionar los estatutos de cada prelatura; *d*) los estatutos o derecho particular de las prelaturas personales difieren también formalmente de los correspondientes a las formas asociativas: efectivamente, en el caso de una prelatura personal, es la Santa Sede quien dicta y constituye esa ley (cfr. c. 295 § 1), mientras que las normas por las que se rijen las asociaciones provienen de ellas mismas y requieren solamente la aprobación de la autoridad.

Tampoco parece aceptable afirmar –como se ha escrito– que las prelaturas personales sean asociación, por la razón de que no pertenecen a la constitución de la Iglesia. Hay aquí una confusión entre derecho constitucional y organización eclesiástica, a la vez que una confusión entre derecho divino y derecho humano. En primer lugar, la organización eclesiástica sólo en parte pertenece al derecho constitucional y aquella parte que no es constitucional no por eso deja de ser organización eclesiástica; por ejemplo, las comisiones diocesanas de liturgia o de pastoral o entes similares. Por otra parte, la organización pública de la Iglesia tiene factores de derecho divino y factores del derecho humano: desde el Sacro Colegio Cardenalicio a los capellanes, son bastantes los factores organizativos de derecho humano. Y alguno de ellos afecta a la constitución de la Iglesia, como, por ejemplo, la forma de elección del Romano Pontífice, el mayor o menor número de materias reservadas al Papa, etc. El argumento no tiene consistencia.

Debo añadir que las prelaturas personales no son ajenas a la constitución de la Iglesia y, desde luego, son formas de organización pública de la Iglesia. Ciertamente son de derecho humano, pero no ajenas a la constitución de la Iglesia. Lo veíamos antes. Las prelaturas personales existen porque existe una dimensión universal del *ordo episcoporum*, lo que conlleva una dimensión universal del *ordo presbyterorum*. No hace falta volver sobre ello. Lo que está claro es que tienen una base en el derecho constitucional de la Iglesia y forman parte de la organización eclesiástica.

Yendo ya a lo que en este momento interesa, la Prelatura del Opus Dei, al ser una prelatura personal, no es una asociación de clérigos y laicos, ni de unos o de

otros. Es simplemente prelatura. Aparte de cuanto hemos dicho hasta ahora, tal afirmación se deduce sin género de dudas del n. I de la const. ap. *Ut sit*. Allí se dice: «Queda erigido el Opus Dei como Prelatura personal de ámbito internacional... Queda erigida a la vez la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz como Asociación de clérigos intrínsecamente unida a la Prelatura». Hay, pues, dos cosas diferenciadas: la Prelatura y una Asociación de clérigos, unida intrínsecamente a la Prelatura, pero no confundida con ella. Por lo tanto, el Opus Dei no es una asociación de laicos o de clérigos y laicos a la que se da forma de Prelatura; si así fuese, habría que haberlo dicho expresamente como expresamente se menciona la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz. Los laicos no forman una asociación, ni entre sí ni con los clérigos. El único vínculo que existe es el de unión con la prelatura, que no es un vínculo asociativo. En cambio, los clérigos forman asociación –la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz–, pero no en cuanto constituyen el presbiterio de la Prelatura, pues en calidad de tales se vinculan a ella por la incardinación. Por la asociación no pertenecen al presbiterio de la Prelatura. Por eso, los clérigos seculares incardinados en una diócesis o prelatu- ra territorial que se asocian a la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz no tienen respecto del Opus Dei otro vínculo que el asociativo y por lo que a ellos atañe el Prelado del Opus Dei no es Prelado ni Ordinario, sino Presidente General de la Asociación, sin más poder o autoridad que el propio de una asociación, de acuerdo con sus estatutos.

c) Cabe ahora recordar de nuevo la pregunta hecha antes y a la que estamos respondiendo: ¿por qué prelatu- ra y no asociación? Hemos dado respuesta a un aspecto de la cuestión: la prelatu- ra –organización eclesiástica de estructura jerárquica *ordo-plebs*: Pastor con función *vere episcopalis*, presbiterio y fieles– es consustancial con el Opus Dei por la necesidad de una organización de clérigos, con un Prelado al frente, que realicen una obra pastoral peculiar: la atención presbiteral específica que requieren quienes de modo práctico y operativo desean alcanzar y difundir, según la espiritualidad del Opus Dei, la santidad o plenitud de vida cristiana. Esta atención presbiteral tiene dos vertientes: *a*) la predicación (Palabra de Dios) acomodada a las exigencias inherentes a un camino específico de santidad y a la propia espiritualidad, y *b*) la necesaria figura del confesor-guía de almas (sacramentos y acción pastoral ministerial del *ordo*). Todo esto unido a la vivencia de una espiritualidad concreta y a la extensión numérica y geográfica de ese fenómeno ascético. Y a la vez, todo ello en cuanto traspasa los límites de lo que pueden hacer los laicos en orden a la transmisión de la Palabra y a la orientación del alma. Es bien sabido –y es experiencia de muchos siglos– que los no ordenados, varones y mujeres, pueden asumir –y de hecho asumen– en relación con un alma deseosa de perfección un inestimable papel de formadores y de guía espiritual (v. gr. apertura de conciencias, coloquios o círculos, etc.). Pero no es menos cierto, que esta tarea tiene un límite, más allá del cual es el presbítero quien debe intervenir a través de la confesión y de

aquella guía de almas que, en conexión más o menos directa con dicho sacramento, toda alma necesita. De no menor importancia resulta el hecho –ya puesto antes de relieve– de que la finalidad del Opus Dei abarca, como punto muy principal, la tarea apostólica de difundir la toma de conciencia de la llamada universal a la santidad (finalidad *ad extra* podríamos decir); esta tarea apostólica exige –se ha dicho también– la cooperación entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial de los presbíteros, formando un organismo apostólico uno e indiviso, puesto que el apóstolado personal del fiel conduce necesariamente a las almas que son objeto de ese apóstolado a la acción pastoral (Palabra y sacramentos) de los presbíteros. Es la *cooperatio organica* entre el fiel (sacerdocio común) y el sacerdote (sacerdocio ministerial). Según vimos antes, esta relación sacerdote-fiel, que se da en el Opus Dei, es *ministerial*, según la constitución jerárquica de la Iglesia (*ordo-plebs*); no es, pues, de naturaleza asociativa.

Además de esta razón existe otra. El vínculo asociativo –la forma de asociación– resulta inútil en el Opus Dei para los laicos, que son la inmensa mayoría de sus miembros. ¿Asociación, para qué? Desgranemos algunos motivos por lo que podría parecer necesaria la forma asociativa.

1º) Uno de ellos es la misma búsqueda de la santidad, que requiere medios de formación; pero esto lo da la prelatura: retiros espirituales, círculos de estudio, etc. Estos medios pueden proporcionarse en el seno de una asociación, pero son muy propios también de los organismos pastorales: diócesis, parroquias, prelaturas, etc. También la búsqueda de la santidad requiere el mutuo apoyo espiritual, como por ejemplo la *correctio evangelica*; mas tampoco esto es propio y singular de una asociación: Cristo lo enseñó a sus discípulos en general y para que lo practicasen todos los cristianos.

2º) Otro posible motivo sería el apóstolado. Muchas asociaciones de apóstolado existen en la Iglesia; no es éste, sin embargo, el caso del Opus Dei. Dado que hacer apóstolado es una dimensión inherente a la vida cristiana, toda vocación a la santidad implica necesariamente una vocación al apóstolado (aunque sea sólo de la oración y del sacrificio). Por lo tanto, el Opus Dei forma para el apóstolado y fomenta, anima y promueve el celo apostólico de quienes a él pertenecen. Pero –aquí entramos en una característica del espíritu del Opus Dei– se trata ordinariamente de un apóstolado personal que realiza cada uno de los fieles bajo su exclusiva responsabilidad e iniciativa. Con la formación recibida, los fieles hacen su personal y propio apóstolado, también, a veces, asociadamente. Pero este apóstolado asociado lo realizan en cuanto estén inscritos en las asociaciones de fieles ya existentes –v. gr. cofradías–, o formando con otros cristianos nuevas asociaciones, con forma jurídica canónica o civil. Lo mismo vale para las empresas apostólicas. Nada de esto es actividad de la Prelatura, por lo que tampoco por motivo de apóstolado el Opus Dei es asociación.

Dada la finalidad y la estructura del Opus Dei, sería superfluo un sustrato asociativo entre los laicos o entre ellos y los clérigos.

d) Nos queda por contestar la segunda pregunta: ¿por qué el Opus Dei exige precisamente la figura de una prelatura y no otra clase de estructura propia de la organización eclesial?

Dado cuanto hemos ido diciendo, es claro que la única alternativa posible a la prelatura personal sería una diócesis personal, pues –como veíamos– el Opus Dei exige un Ordinario, con un conjunto de presbíteros y de fieles laicos, cuya tarea pastoral tiene un ámbito internacional.

Pues bien, la respuesta ya ha ido saliendo antes. Una diócesis personal sería contradictoria con la naturaleza y esencia del Opus Dei. Sería una figura totalmente inadecuada, que deformaría esencialmente su identidad fundacional. En efecto, ya hemos visto que el punto clave del Opus Dei consiste en difundir la vocación universal a la santidad y ofrecer a los fieles comunes y corrientes unos medios adecuados y específicos para responder a ella, sin cambiar de estado ni condición canónica y, por lo tanto, sin alterar las comunes relaciones del fiel corriente con el Obispo del lugar, alteración que necesariamente ocurriría si fuese diócesis personal, ya que separaría a los fieles incorporados al Opus Dei de su diócesis. Al respecto indicábamos que, por su propio carisma institucional, resultaba imprescindible al Opus Dei que la potestad de su Prelado no supusiese una lesión a la capitalidad propia del Obispo diocesano. Luego es obvio –no vamos a repetir lo ya dicho–, que la figura de una diócesis personal de ningún modo se adecuaría a la sustancia del Opus Dei. Destruiría la esencia misma de su mensaje y de su espiritualidad.

5. LA VINCULACIÓN DEL FIEL A LA PRELATURA

En la const. ap. *Ut sit* se recoge la incorporación de los laicos a la Prelatura mediante un vínculo jurídico nacido de una convención o pacto –contrato– (n. III), aplicando lo que se contenía en el m.p. *Ecclesiae Sanctae* para las prelaturas personales en general; esta posibilidad se halla recogida en el c. 296 del CIC.

¿Cuál es el sentido y el contenido de ese pacto?

a) Fundamentalmente la convención –y el vínculo jurídico subsiguiente– de los laicos con una prelatura personal es un pacto de *dedicación a la obra apostólica propia de la prelatura*. Esto se deduce claramente del m.p. *Ecclesiae Sanctae*, que decía: «Nada impide que seglares, tanto solteros como casados, mediante convenciones hechas con la prelatura, se dediquen al servicio de las obras e iniciativas de ésta». Igual sentido de la convención o pacto se recoge en el c. 296: «Los laicos pueden dedicarse a las obras apostólicas de la prelatura personal mediante convenciones hechas con la prelatura; el modo de esta cooperación orgánica y los principales deberes y derechos a ella anejos se determinarán en los estatutos».

De acuerdo con esto, la const. ap. *Ut sit*, n. III, enlaza la convención entre los laicos y el Opus Dei con la dedicación a sus obras apostólicas.

b) A mi parecer, difícilmente se entenderá el sentido y la naturaleza de ese contrato si deja de advertirse un matiz de la redacción oficial latina, que suele perderse en la traducción castellana. Los tres documentos citados dicen: *sese de-dicent*. Esta expresión indica que no se trata de un simple contrato de servicios o un contrato laboral, sino que contiene un factor espiritual y ascético que le es esencial. Se trata de una *entrega* personal, de una decisión seria y firme de responder a la vocación cristiana de entrega al servicio de los demás, de acuerdo con un espíritu específico; en este caso, entregándose a las tareas apostólicas propias de una prelatura. Sustancialmente se trata de una obligación jurídica, de origen ascético, de dedicar tiempo –total o parcial, según se indiquen en los estatutos de cada prelatura– a las obras apostólicas de la prelatura. De este modo, lo que podría ser una dedicación de buena voluntad y *ad libitum*, se transforma en una obligación de justicia y, por tanto, seria y cualificada.

c) Una vez visto este contrato en general, veamos su concreción en el Opus Dei. Aunque la const. ap. *Ut sit* no es muy explícita al respecto, cosa explicable, pues se trata de un punto que se entiende propio de los estatutos, como señala el c. 296¹³, nos da bastantes elementos de juicio para formarnos una idea suficiente del contrato. Como en otros puntos, hay que partir siempre del espíritu y de la finalidad del Opus Dei: difundir la vocación universal a la santidad y, de modo específico, la posibilidad de los laicos o fieles comunes –también de los clérigos comunes– de alcanzar la santidad en su trabajo profesional y en sus deberes corrientes.

En principio, pues, se trata de realizar una tarea de apostolado y –para los presbíteros– de servicio ministerial, que alcanza al pueblo fiel en general y actúa como levadura en el seno de la sociedad. De entre quienes reciben estas verdades evangélicas, hay quienes se sienten movidos a vivir de forma más intensa su compromiso de cristianos, sin vincularse por eso al Opus Dei; y hay también quienes –solteros, casados o viudos, de toda edad y condición, de las más variadas profesiones– descubren precisamente ahí una peculiar llamada divina. La respuesta, en este último caso, supone una decisión seria y lógicamente de por vida –la lucha por la santidad exige la perseverancia hasta la muerte– y, consecuentemente, un compromiso personal serio, grave y cualificado; volverse atrás

13. El CIC se promulgó el 25-I-1983. La const. ap. *Ut sit* lleva la fecha de 28-XI-1982, pero su lectura pública y acto de ejecución por el Nuncio pontificio en Italia tuvo lugar el 19-III-1983, y se publicó en el número de AAS correspondiente al mes de mayo de 1983. Estos datos permiten afirmar sin temor a equivocarse, que el texto del nuevo CIC fue tenido en cuenta al redactar la const. ap. *Ut sit*, y todo se hizo por la Santa Sede de modo que, al entrar en vigor el nuevo CIC, nada hubiera que modificar o adaptar en los estatutos de la recién creada Prelatura.

sería una infidelidad a Dios –los moralistas suelen entender que tal infidelidad es moralmente grave– y un rechazo de la gracia, que llama a una mayor intimidad con Dios dentro de un camino determinado. Esta decisión comporta el compromiso de tener unas normas de piedad y utilizar asiduamente los medios de formación necesarios (entre ellos la dirección espiritual, con la que se relaciona, a través y en conexión con el sacramento de la penitencia, el recurso a los presbíteros de la Prelatura); a la vez, toda vocación a la santidad lleva consigo –como decíamos– una inescindible dimensión apostólica y una entrega –que puede revestir muchas formas– de servicio a los demás.

Vistas las consecuencias que comporta la decisión –compromiso con Dios– de entrar por un camino específico de santidad, interesa ahora ver de qué manera se refleja todo esto en el convenio o contrato con la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei.

De acuerdo con los textos antes comentados, el contrato tiene por objeto directo la entrega o dedicación a la Prelatura. Veamos cómo se insertan en él los distintos aspectos del compromiso de buscar la santidad y ejercer el apostolado. Si mi formación e instinto de jurista no me engañan, de todos los factores antes señalados sólo uno puede ser directamente –no como consecuencia o reflejo de otro factor– objeto de un contrato: este factor es la entrega, que en definitiva se concreta en someterse a la jurisdicción del Prelado. La razón reside en que los demás factores son difícilmente objeto de vínculo contractual por sí mismos. Del contrato es presupuesto necesario –sin él no tendría sentido el contrato y, en todo caso, más pronto o más tarde se incumpliría– la decisión o compromiso personal de buscar la santidad, a la que es consustancial –para quien recibe la vocación al Opus Dei– la entrega a las tareas de la Prelatura, sin que esto sea óbice –al contrario, es también consustancial al espíritu del Opus Dei– para el apostolado personal y el ejercicio de la caridad con todos, lo cual puede llevar a participar en asociaciones y empresas apostólicas y de servicio a los demás ajenas a la Prelatura.

Supuesto que el objeto directo del contrato es la dedicación a las tareas pastorales y apostólicas de la Prelatura (const. *Ut sit*, III), sobre la base de la decisión firme de tender a la santidad y ejercer el apostolado, el pacto o convenio entre el fiel y la Prelatura conlleva una nueva obligación bilateral: por parte del fiel, el deber de recibir los medios de formación y, por parte de la Prelatura, la obligación de proporcionarlos; este aspecto pasa a formar parte del convenio, pacto o contrato.

Para entender correctamente una estructura o forma jurídica –de acuerdo con lo que dijimos al principio– es preciso no perder de vista la realidad social. Por eso, para comprender en su naturaleza y en su sentido el convenio del que estamos tratando, es preciso recordar que su función debe entenderse en relación con lo que constituye el núcleo central de la espiritualidad del Opus Dei: la búsqueda de la santidad y el ejercicio del apostolado a través del ejercicio del

ordinario trabajo profesional u oficio, como fiel común y en el propio estado. Desde el punto de vista sustancial, lo primero es la decisión o compromiso de tender –dentro de las limitaciones humanas– a la plenitud de vida cristiana y a ejercer el apostolado; elemento consustancial a este compromiso es la entrega; y obligación conexas con él y con la entrega es adquirir la debida formación.

El contrato –dada su naturaleza jurídica– se centra en la entrega, que se *estabiliza* –se hace estable– por la obligación de fidelidad y de justicia que engendra: el vínculo jurídico. Y como la entrega depende de la decisión de tender a la santidad, tal decisión es requisito y soporte necesario del contrato, por lo que recibe de él la misma firmeza que la entrega, igual que el contrato da firmeza –la misma de la entrega– a la obligación de recibir los medios de formación ascética y apostólica consustanciales a la búsqueda de la santidad y a ejercer el apostolado.

Propiamente, las obligaciones *jurídicas* se refieren, pues, a la entrega y a la formación, pero esas obligaciones jurídicas se ordenan –y en último término dependen de hecho de ella– a la santidad personal del fiel, de la que son factores de estabilidad y perseverancia.

Por lo demás, siguiendo el mismo criterio hermenéutico, esa entrega se integra dentro de los deberes de estado, por lo que se adapta a las condiciones familiares –no tiene, no puede tener, la misma configuración en un célibe que en un casado–, sociales, profesionales, etc., de los fieles.

Fácilmente puede observarse que el contenido del contrato consiste en aceptar la jurisdicción del Prelado, según se desprende por lo demás del n. III de la const. ap. *Ut sit*. Pues bien, como se advierte con claridad por cuanto hemos venido comentando, las obligaciones contractuales con la Prelatura no se refieren sustancialmente más que a materias que pertenecen a la autonomía del fiel, a sus derechos y libertades, sin rozar la potestad y los derechos de los Obispos diocesanos.

d) Llegados a este punto cabe preguntarse qué tipo de incorporación a la Prelatura se origina con el contrato. Porque, hipotéticamente, cabrían dos formas: 1^a) el laico es un como auxiliar de la Prelatura, un contratado de ella, pero sin formar propiamente parte de ella; 2^a) el laico se incorpora a la Prelatura como *miembro* de ella (en realidad bastaría decir fiel de pleno derecho, pero preferimos aquí el término miembro, porque en estas páginas puede resultar más significativo).

Sin prejuzgar lo que pueda ocurrir en otras prelaturas, en el Opus Dei el laico se incorpora a la Prelatura en la forma de *cooperatio organica* de la que habla el c. 296; esto es, como miembro. ¿Qué quiere decir como miembro? Para entenderlo es preciso recordar una de las más novedosas enseñanzas del II Concilio Vaticano, que fue objeto de la predicación del Fundador del Opus Dei desde 1928: la participación activa del laicado en la misión de la Iglesia. Dejando de lado ahora algunos aspectos de esta enseñanza, nos centraremos en uno. Des-

pués de afirmar que el Opus Dei no se inserta en el proceso evolutivo del estado de perfección o de la vida consagrada, decía Mons. Escrivá de Balaguer en una ocasión: «La realidad social, la espiritualidad y la acción del Opus Dei se insertan, pues, en un venero muy distinto de la vida de la Iglesia: concretamente, en el proceso teológico y vital que está llevando al laicado a la plena asunción de sus responsabilidades eclesiales, a su modo propio de participar en la misión de Cristo y de la Iglesia»¹⁴. Y poco después traía a colación unas palabras suyas de 1932: «Hay que rechazar el prejuicio de que los fieles corrientes no pueden hacer más que limitarse a ayudar al clero, en apostolados eclesiásticos»¹⁵.

En consecuencia con esto, los laicos se incorporan a la Prelatura, no como *longa manus* del clero de ella, sino como corresponsables, en pie de igualdad, del fin de la Prelatura y de su obra pastoral peculiar. Se trata, pues, de una *cooperatio organica* (cfr. c. 208) que los hace miembros de la Prelatura y corresponsables de la obtención de sus finalidades¹⁶. Obviamente están vedados a los laicos aquellos oficios y ministerios para los cuales se necesita el sacramento del orden: Prelado, Vicario General y otros Vicarios del Prelado, así como la función específica presbiteral de la guía de almas conexas con el sacramento de la penitencia.

Pensar que los laicos en una prelatura sólo pueden ser *auxiliares* del clero es olvidar una precisa enseñanza conciliar; y desde luego tal forma de insertarse los laicos en la prelatura no ocurre en el Opus Dei. Finalmente hagamos notar que, tanto por esa corresponsabilidad, como por ser la entrega el eje del convenio, todo miembro de la Prelatura debe tener algún encargo u oficio –pequeño o grande– en relación con ella.

e) De lo dicho se desprende con claridad la razón de por qué los clérigos incardinados en una diócesis no son ni pueden ser miembros de la Prelatura, sino *socios* de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz. Si el eje central de la incorporación a la Prelatura es el servicio, resultaría incoherente que los clérigos citados se incorporasen a ella. Ya decíamos que el núcleo fundamental del espíritu del Opus Dei reside en la santificación en el propio estado y en el trabajo profesional; para un clérigo esta santificación reside en vivir cada vez con más plenitud, según el espíritu de Cristo, su ministerio en la diócesis a la que pertenece. Por lo tanto, el espíritu del Opus Dei le lleva a reforzar su entrega a su diócesis y a su Obispo diocesano. Esta es la entrega que para él supone avanzar por el camino de la santidad. En consecuencia, para estos clérigos no debe ni puede existir la

14. *Conversaciones*, cit., n. 20.

15. Ob. cit., n. 21.

16. El proemio de la const. ap. *Ut sit* describe el Opus Dei como un organismo apostólico compuesto de sacerdotes y de laicos (tanto hombres como mujeres) que es al mismo tiempo *orgánico* e *indiviso*, es decir, como una institución dotada de unidad de espíritu, de *fin*, de *régimen* y de *formación*.

obligación de entrega o servicio a la Prelatura, lo cual indica que para ellos no es apta la figura de la prelatura sino de asociación.

f) Una última cuestión que se plantea en este apartado es la siguiente: dado que los presbíteros dependientes del Prelado, los incardinados en la Prelatura, proceden de los laicos de ella y al ordenarse nace en ellos la incardinación: ¿desaparece el contrato? No, porque el contrato, al incorporar a la Prelatura, configura las líneas fundamentales de la posición del fiel respecto de ella, plasmando jurídicamente la aceptación de una vocación específica a la santidad y al apostolado y de los medios conducentes a ella según el espíritu del Opus Dei. Lo que ocurre con los clérigos es que, al contrato, se añade la incardinación, definiendo la entrega en forma de servicio presbiteral, con todo lo que ésta lleva consigo. La sola incardinación sin el contrato no sustentaría suficientemente la obligación de tender a la santidad según un espíritu específico (cosa necesaria a los sacerdotes de la Prelatura), ya que este aspecto no está incluido –ni es incluíble– en la incardinación.

6. LA POSICIÓN DEL FIEL PERTENECIENTE AL OPUS DEI RESPECTO DE LA DIÓCESIS Y DEL RESPECTIVO OBISPO DIOCESANO

a) Hemos señalado, en más de una ocasión, que la posición del laico que pertenece al Opus Dei no varía respecto de la diócesis donde tiene el domicilio o el cuasidomicilio ni del respectivo Obispo diocesano. Antes hemos visto que el contenido del contrato con la Prelatura abarca materias que son de libre disposición por parte del fiel, por lo cual no se modifican la jurisdicción del Obispo diocesano sobre el laico ni la obediencia que éste debe a aquél.

Es de interés recalcar que esto obedece a la identidad fundacional del Opus Dei y es fruto de ella. Nuevamente debemos volver a lo que tantas veces hemos repetido; el mensaje del Opus Dei y aquello para lo que se forma a los fieles incorporados a la Prelatura consiste en la búsqueda de la santidad y el ejercicio del apostolado en la condición de fiel corriente y común, sin alterar su estado ni condición canónica; por lo tanto, la incorporación a la Prelatura no puede ni debe alterar la relación jurídica entre el laico que pertenece al Opus Dei y el Obispo diocesano (como tampoco la altera, evidentemente, respecto al Romano Pontífice). Su relación con el Obispo diocesano, tanto teológica como canónicamente, es la misma que si no perteneciese al Opus Dei; es la propia de los fieles comunes y corrientes. El vínculo jurídico con el Obispo diocesano permanece idéntico¹⁷, *ni más ni menos* intenso. Lo que cambia, si se es consecuente con el espíritu del Opus Dei, es la vivencia de la *communio* con respecto al Obispo dioce-

17. Declaración de la S.C. para los Obispos de 23-VIII-1983, n. IV, c). AAS, 75 (1983), pág. 466.

sano (e igual ocurre con el Papa). Al ser la vivencia de esta *communio* parte de la vida cristiana y elemento vital –además de jurídico y de caridad– de la vocación bautismal, la búsqueda de la santidad –que es búsqueda de la perfección de la caridad– hace más intensa esa vivencia de la *communio* con el Obispo. Aumenta el amor de caridad con el Obispo, se potencia la docilidad a sus directrices y se hacen más intensas la reverencia y la obediencia que le son debidas (lo mismo ocurre con el Papa).

El vínculo del laico perteneciente al Opus Dei con la diócesis es idéntico al de los otros fieles comunes, decíamos, ni más ni menos. No menos, por lo cual las obligaciones de los fieles corrientes las sigue teniendo el miembro del Opus Dei con igual intensidad; a la vez, no puede ser objeto de discriminación, lo cual lesionaría gravemente la justicia. Pero tampoco es mayor, no adquiere más obligaciones respecto de la diócesis, por lo cual no se le puede exigir más cosas que a los demás fieles. Ni más participación en los organismos parroquiales o diocesanos, ni mayor control de sus actividades apostólicas, personales o asociadas, etc., que la que se exige a los fieles comunes. Hablamos en términos de derecho que son los que corresponden a este trabajo.

b) Pero no se trata sólo de respeto a la jurisdicción del Obispo diocesano, sino también de la ausencia de invasión en el campo de actividades que son propias de la diócesis. Por principio, la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei no organiza actividades litúrgicas y sacramentales o pastorales para sus miembros, fuera de aquellas que corresponden a la especificidad de su obra pastoral peculiar.

Por ejemplo, quien desea seriamente alcanzar la santidad debe vivir una intensa vida sacramental. Sin duda, en la formación recibida en el Opus Dei se comprende la frecuente asistencia –aun diaria– a la Santa Misa y la recepción de la Eucaristía. Pero el Opus Dei no establece necesariamente cauces propios para cubrir esa necesidad. Ordinariamente los fieles pertenecientes al Opus Dei acuden para ello a las parroquias de las que son feligreses o –haciendo uso de la libertad de que gozan todos los fieles– a cualquier otra iglesia, según les convenga en cada caso por sus horarios¹⁸. De igual modo cumplen con el precepto dominical o pascual. Si un fiel del Opus Dei casado desea bautizar a sus hijos debe acudir a la parroquia, al igual que el soltero que quiere contraer matrimonio, etc.

¿Obedece esto a escasez de medios? Desde luego no se trata de esto, sino de una consecuencia de lo que es el Opus Dei y de su finalidad. Hemos ya repetido que esa finalidad es difundir entre los fieles corrientes una viva conciencia de la llamada a la santidad; por lo tanto, esos fieles corrientes, precisamente por serlo, continúan siendo diocesanos y, en consecuencia, deben obrar –y obran– como tales. Se trata de contribuir a vivificar el pueblo cristiano y esa *portio Populi Dei*

18. En los Centros del Opus Dei hay oratorios y en ellos se celebra naturalmente la Santa Misa; pero, en principio, asiste sólo un número muy limitado de personas.

que es la Iglesia particular; por lo tanto, esos fieles siguen y deben seguir integrados en la Iglesia particular al igual que los demás, sin perjuicio –en determinados casos– de una mayor disponibilidad y movilidad al servicio de la Iglesia Universal a través de su entrega a la Prelatura.

El sacramento que principalmente el Opus Dei facilita a sus miembros –y ello constituye, como hemos visto, uno de los motivos de que en él haya presbíteros y sea una Prelatura– es el de la penitencia, por las razones ya indicadas más de una vez. Ciertamente, un miembro del Opus Dei, en uso de su libertad, puede acudir para recibir este sacramento a cualquier sacerdote con licencias; sin embargo, es evidente que, por su conexión con la guía de almas unida a ese sacramento, lo habitual será que acuda a un presbítero del Opus Dei, que es quien tiene la función –formación específica y gracia necesaria– de ayudarle espiritualmente en relación con su llamada a la santidad según la espiritualidad específica del Opus Dei.

c) La descrita forma de actuar del Opus Dei es, repetimos, consecuencia de su identidad fundacional y el estatuto de prelatura personal respeta y facilita la actuación de ese carisma fundacional. Como hemos ya indicado, la acción de la Prelatura, al no interferir en la estructura jurídica de las diócesis y al respetar la capitalidad del Obispo diocesano, se inserta en la línea de potenciación espiritual de las Iglesias particulares; y la tarea del Prelado y de los presbíteros del Opus Dei se inserta armónicamente en la pastoral de la Iglesia Universal y de las Iglesias locales.

7. LA JURISDICCIÓN DEL PRELADO

El Prelado del Opus Dei es el Ordinario propio de la Prelatura¹⁹. Con ello se indica, no sólo que su potestad es propia y no delegada²⁰, sino también que su potestad de régimen es autónoma, sin otro superior que el Romano Pontífice.

Esta jurisdicción (de naturaleza *vere episcopalis*) se halla limitada por un criterio personal y otro material.

a) El criterio personal lo constituyen los miembros del Opus Dei. Sólo sobre ellos tiene jurisdicción, que abarca el cumplimiento de las obligaciones contractuales procedentes del convenio o pacto: formación y dedicación a la obra apostólica propia de la Prelatura (la tarea pastoral que le es propia). Punto éste que nos ayuda a comprender la naturaleza del contrato. Por él el fiel se somete a la jurisdicción del Prelado en lo que respecta a la entrega a los fines de la Prelatura. Por lo tanto, no se trata de unos deberes correspondientes a derechos también

19. Const. ap. *Ut sit*, IV; cfr. c. 295, § 1.

20. Cfr. c. 131.

contractuales del Prelado. La jurisdicción del Prelado no es un derecho contractualmente adquirido, pues la jurisdicción la tiene el Prelado por la ley canónica y los Estatutos de la Prelatura. El pacto o convenio, en lo que a esto se refiere, es una declaración de voluntad de sometimiento a una jurisdicción preexistente y que recae sobre el fiel –previa declaración de voluntad– en virtud de ley y de estatutos. En este aspecto la declaración de voluntad del fiel, al incorporarse a la Prelatura, es análoga al sometimiento a la jurisdicción voluntaria de un Tribunal, la opción por una nacionalidad, etc. Este sometimiento es pacticio únicamente en el sentido de que sólo se puede producir por el libre consentimiento de quien se incorpora al Opus Dei.

Sobre los clérigos, además, el Prelado tiene cuanto corresponde al Ordinario por razón de la incardinación: sustentación, formación, disciplina eclesiástica, distribución de ministerios y, en general, todo aquello que corresponde al Ordinario propio en relación con los presbíteros incardinados a una estructura pastoral.

b) El segundo criterio es el material. La jurisdicción del Prelado del Opus Dei se delimita por la *obra pastoral peculiar* propia de la Prelatura.

Dentro de este ámbito, compete al Prelado todo lo que se relaciona con la finalidad y la correspondiente actividad de la Prelatura; y puede asimismo dictar leyes y preceptos e imponer sanciones, conceder aquellas dispensas y facultades que le corresponden por derecho universal o particular, etc. En resumen, la jurisdicción del Prelado, tanto sobre los clérigos como sobre los laicos, se expresa en todas aquellas manifestaciones que tienen relación con los motivos pastorales por los que la Santa Sede ha erigido la Prelatura, a los que corresponden también los compromisos de carácter ascético, de formación doctrinal y de apostolado, que los fieles del Opus Dei asumen en virtud del vínculo de incorporación a la Prelatura.

Una primera consecuencia que se deriva de esto es que no es una jurisdicción cumulativa con la del Ordinario del lugar. Como ya hemos repetido antes –no vamos a insistir más–, la materia sobre la que recae la jurisdicción del Prelado del Opus Dei pertenece al ámbito de libertad del fiel y se ciñe a la obra pastoral de la Prelatura; en todo lo demás, el fiel tiene como Ordinario al Obispo diocesano de cuya jurisdicción no se sustrae²¹.

21. Aunque el sacramento de la penitencia pertenece a la jurisdicción del Ordinario del lugar y también al Prelado del Opus Dei, no se da aquí jurisdicción cumulativa por dos razones: a) porque dar las licencias a los sacerdotes propios para administrar ese sacramento respecto de los miembros del Opus Dei no pertenece al Ordinario del lugar sino al Prelado del Opus Dei, a la vez que dar licencias para que los sacerdotes del Opus Dei confiesen a quienes no son de esa institución, pertenece al Ordinario del lugar y no al Prelado; b) porque ningún fiel, en el plano jurídico, está obligado a confesarse con un sacerdote determinado y, en consecuencia, no está obligado en este punto por jurisdicción alguna, ni del Obispo diocesano ni del Prelado del Opus Dei. Por lo tanto, cuando los miembros del Opus Dei se confiesan con sacerdotes de la Prelatura no lesionan ninguna jurisdicción o potestad del Ordinario del lugar, ni se produce acumulación de jurisdicciones.

Están excluidas de la jurisdicción del Prelado las opciones de los fieles del Opus Dei en materia profesional, social, política, etc., de las que por tanto no se responsabiliza la Prelatura ni pueden –de ningún modo– serle atribuidas²².

c) Recordemos finalmente que la jurisdicción del Prelado del Opus Dei respeta en todo momento la capitalidad del Obispo diocesano. En relación con esto, compete al Ordinario del lugar: *a)* la venia para la erección de Centros de la Prelatura; *b)* encomendar a la Prelatura o a los sacerdotes incardinados en ella parroquias, iglesias rectorales u otras iglesias, mediante convenio con la Prelatura; *c)* otorgar a los sacerdotes del Opus Dei las licencias ministeriales para ejercer su ministerio con personas que no pertenezcan al Opus Dei. Asimismo los miembros de la Prelatura deben observar las normas territoriales que se refieren tanto a las prescripciones generales de carácter doctrinal, litúrgico y pastoral, como a las leyes de orden público y, en el caso de los clérigos, también la disciplina general del clero²³.

8. CONCLUSIÓN

Al terminar estas notas, que, dado el poco tiempo transcurrido desde la promulgación de la const. ap. *Ut sit*, bien pueden calificarse como unos comentarios de urgencia, no puedo sino excusarme por los muchos defectos que en ellas se observarán²⁴. Pero en todo caso, la importancia de esta constitución bien merecía estos comentarios del momento, que ojalá sirvan para comprenderla mejor; al menos éste ha sido mi deseo al redactarlos.

22. *Declaración...*, cit. II, a). Loc. cit., pág. 465.

23. *Declaración...*, cit., nn. IV y V, a). Loc. cit., págs. 466 ss.

24. Un estudio más extenso y pormenorizado de la const. ap. *Ut sit*, así como de las prelaturas personales, aparecido cuando estas páginas estaban ya redactadas, es el de A. DE FUENMAYOR, *La erección del Opus Dei en prelatura personal*, en «Ius Canonicum», XXIII (1983), n° 45, págs. 9 ss. Sobre las prelaturas personales pueden verse J.L. GUTIÉRREZ, *De praelatura personali iuxta leges eius constitutivas et C.I.C. normas*, en «Periodica de re morali canonica liturgica», LXXII (1983), págs. 71 ss. y G. LO CASTRO, *Le prelature personali per lo svolgimento di specifiche funzioni pastorali*, en «Il diritto ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale», gennaio-giugno 1983, págs. 85 ss.

LAS RAÍCES SACRAMENTALES DEL DERECHO CANÓNICO*

INTRODUCCIÓN

a) Me parece necesario comenzar estas páginas con una advertencia sobre los límites y el alcance del argumento que voy a tratar. Es un hecho conocido que bajo el término *derecho* se suelen englobar por lo menos tres cosas análogas: la ley, lo justo y el derecho subjetivo. Pues bien, ya desde el principio aclaro que escapa a mi propósito estudiar las raíces sacramentales de estas tres realidades en la Iglesia; me voy a limitar a una de ellas: lo justo, las cosas justas. Cuando hablo aquí de derecho me refiero a su clásica significación como *lo justo o res iusta*; voy a tratar, pues, de cosas justas, no de la ley en la Iglesia. Cuáles sean las raíces y las razones de la ley jurídica (*lex divina* y *lex ecclesiastica*) en la Iglesia es algo ajeno a las páginas que siguen. A los efectos de este estudio, la expresión *derecho canónico* quiere decir *lo justo en la Iglesia*, el conjunto de cosas justas en el Pueblo de Dios.

Si el lector tiene esto presente y no interpreta la palabra *derecho* como ley, podrá comprender cabalmente la tesis que trato de desarrollar y se habrá evitado el peligro de caer en la incomunicada comunicación que hizo célebres a los constructores de la torre de Babel.

b) Hacia los años cincuenta tuvo una cierta actualidad el antijuridismo. Estudios canónicos y teológicos contribuyeron entonces a recordar la tesis de la *Ecclēsia Iuris* y también a refrescar la lista de los antijuridismos que había habido hasta entonces; una larga lista, que comenzaba con los gnósticos y los donatistas, no olvidaba a los beguinos y valdenses medievales ni a Gioacchino di Fiore, se centraba sobre todo en la crisis protestante y terminaba con las teorías de Sohlm, Barth y el olvidado Klein. Además, los canonistas no dejaban de mencio-

* Publicado en «Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología. Pamplona, abril de 1983» (Pamplona 1983). Publicado también en «Estudios de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico en homenaje al profesor Maldonado» (Madrid 1983), págs. 245-269. Una traducción portuguesa se publicó en «Theologica», vol. XVII (1983), fasc. I-IV.

nar la teoría del estatalismo con algún que otro toque de atención a Carnelutti, quien se vio envuelto en cuestión tan ajena a él por unas palabras incidentales que bien hubiese podido silenciar¹.

Desde el punto de vista histórico, podía observarse una constante del antijuridismo: las posturas contrarias a la naturaleza jurídica del derecho canónico de origen teológico coincidían en un ataque, más o menos encubierto, a los sacramentos y de modo especial a su eficacia *ex opere operato*. Desde los donatistas hasta las teorías extremas de Barth, las distintas posiciones aparecían, en este punto básico, coincidentes, aunque con una gran variedad en sus formulaciones. Si algo enseñaba la historia hasta entonces, parecía ser una íntima conexión entre la eficacia *ex opere operato* de los sacramentos y la naturaleza jurídica del derecho canónico. «El derecho es posible en la Iglesia, porque los sacramentos existen» era una fácil conclusión del recorrido histórico. Tesis que también podríamos formular así: «Puesto que los sacramentos son signos externos que causan la gracia *ex operato*, la Iglesia tiene en su seno un verdadero derecho».

¿Sigue siendo hoy válida esta conclusión? ¿Tiene el derecho en la Iglesia un fundamento sacramental? He aquí el tipo de preguntas que corresponde a lo que parece ser una inversión de términos que un sector minoritario de teólogos y canonistas ha introducido en los últimos tiempos. Esta inversión podríamos enunciarla así: «dado que el derecho canónico tiene un fundamento sacramental, posee una juridicidad atenuada; cuanto más sacramental sea, menos derecho es».

¿Qué ha ocurrido para que se haya producido una inversión de términos tan llamativa? ¿Es posible que se haya descubierto una nueva comprensión sobre los sacramentos o sobre el derecho canónico? ¿Qué es lo que pasó inadvertido a los antijuridistas y a sus contradictores durante casi veinte siglos, para que unos y otros viesan una relación de proporcionalidad directa entre los sacramentos y la índole jurídica del derecho canónico, siendo así que ahora se nos dice ser verdad la proporción contraria: a más fundamentación sacramental menos juridicidad?

Lo sospechoso del caso es que, aun teniendo en cuenta los avances efectivos de la teología sacramentaria, no ha tenido lugar ningún descubrimiento lo suficientemente decisivo como para justificar esa inversión de términos, tan impresionante a primera vista. Y, lo que es más importante, no hay que esperar tal

1. Vide J. MALDONADO, *Acerca del carácter jurídico del Derecho Canónico*, en «Revista Española de Derecho Canónico», I (1946), págs. 67 ss.; G. FORCHIELLI, *La giuridicità del diritto canonico al vaglio della dottrina contemporanea*, en «Studi in onore di Vincenzo del Giudice», II, Milano, 1953, págs. 471 ss.; J.M. ALONSO, *Juridismo y caridad*, en «XII Semana Española de Teología», Madrid, 1953, págs. 470 ss.; M. FERRO COUSELO, *Errores teológicos acerca de la naturaleza jurídica de la Iglesia y de su Derecho público*, en «XIV Semana Española de Teología», Madrid, 1955, págs. 8 ss.; J. SALAVERRI, *El derecho en el misterio de la Iglesia*, en «Investigación y elaboración del Derecho Canónico», Barcelona, 1956, págs. 1 ss.; A. DE LA HUERGA, *La Iglesia de la Caridad y la Iglesia del Derecho*, en «La potestad de la Iglesia», Barcelona, 1960, págs. 5 ss.

descubrimiento, dado el tenor suficientemente explícito del magisterio eclesiástico sobre los sacramentos. En cambio, para nadie es un secreto que el ambiente ha estado impregnado de una sutil pero inequívoca atenuación de la eficacia sacramental *ex opere operato*. El legítimo deseo de vivificar la práctica de los sacramentos, haciendo de ellos actos llenos de sentido cristiano, ha ido acompañado de una revisión, no frontal, sino indirecta y colateral, de la eficacia *ex opere operato*. Desde esa perspectiva, se desvanece el espejismo de una inversión de términos en la relación entre sacramentos y derecho. No se han invertido los términos; más bien estamos en el mismo punto de partida: cuando más se diluye la eficacia *ex opere operato* de los sacramentos, tanto más se disuelve la índole jurídica del derecho canónico².

1. LA RAÍZ DEL PROBLEMA

a) Pero dejémonos de prolegómenos y vayamos a la raíz del problema.

Parece claro que cuando hablamos de la *Ecclesia Iuris* y del fenómeno jurídico en la Iglesia, lo que plantea el problema de su existencia y de su correspondiente fundamento no es la necesidad del derecho en lo que pudiéramos llamar las lindes o los aledaños de la Iglesia: por ejemplo, la propiedad de los lugares de culto y reunión, o la retribución de quienes dedican todo su tiempo a tareas eclesiásticas o cosas similares³. Ni los espiritualismos más extremados han puesto en cuestión que estos fenómenos tengan una dimensión jurídica. Lo que sí han puesto en cuestión es que ese derecho sea canónico, pues no se ve –y en esto no carecen de toda razón– por qué motivo ese fenómeno jurídico da pie a un orden jurídico independiente del Estado. En el orden jurídico de la *pólis* existen los derechos naturales que se refieren a estas materias –el derecho de propiedad, el derecho de reunión, la libertad religiosa y otros– en cuya virtud la Iglesia puede desarrollar su actividad, respecto de ellas, sin que ni la exigencia de libertad ni la naturaleza de dichas materias justifiquen un orden jurídico específico, separado del orden jurídico de la *civitas*, o sea el propio de la *lex naturae*.

La verdadera cuestión se plantea cuando observamos dónde reside el origen del derecho canónico como derecho distinto del propio de la *civitas terrena*. Y este origen no es otro que el misterio de la Iglesia y la *lex gratiae* como distinta

2. Para distintas posturas en torno a la relación entre sacramentos y derecho –entre ellas las aludidas– pueden consultarse los trabajos siguientes: A. VITALE, *Sacramenti e diritto*, Roma, 1967; P.J. VILADRICH, en CATEDRÁTICOS DE DERECHO CANÓNICO DE UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS, *Derecho Canónico*, 2ª ed., Pamplona, 1975, págs. 56 ss.; A. ROUCO VARELA-E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Milano, 1971; F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *La Chiesa come ordinamento sacramentale*, Milano, 1971; P. WILPERT Y OTROS, *Lex et Sacramentum in Mittelalter*, Berlin, 1969; D. LLAMAZARES, *Derecho Canónico Fundamental*, León, 1980; V. RAMALLO, *El Derecho y el Misterio de la Iglesia*, Roma, 1972.

3. Vide las observaciones de P.J. VILADRICH, en ob. cit., págs. 56 ss.

de la *lex naturae*. El problema nace cuando apreciamos que el fenómeno jurídico es uno de los elementos constitutivos del *Mysterium Ecclesiae*, realidad visible que contiene una realidad sobrenatural interna e invisible; como también se plantea el problema cuando vemos que el derecho de la Iglesia es una parte de la Nueva Ley o *lex gratiae* (distinta de la *lex naturae* y en consecuencia dando origen a un orden jurídico que no es el de la *civitas terrena*). O sea, cuando observamos que los fieles se unen a la Iglesia por un vínculo jurídico, además de los vínculos de la gracia; que la constitución jerárquica de la Iglesia tiene su raíz en un *ius divinum* y da lugar a un *ius humanum*; o que la recepción de la gracia depende de unos actos de ministros humanos, respecto de los cuales podemos hablar de derechos y deberes⁴; o que mediante una pena se puede separar a alguien de la *communio ecclesiastica*⁵, etc. Sólo quien no haya reflexionado suficientemente sobre la íntima esencia de la *lex gratiae*, puede dejar de haber experimentado, en un momento u otro, la importancia y la hondura de la cuestión. ¿Cómo es posible que la *lex gratiae*, que es ley de una realidad invisible cuyo centro es el Espíritu Santo, contenga un fenómeno jurídico que es externo? ¿En virtud de qué razón el elemento externo de la Iglesia es cauce e instrumento de la gracia invisible y, aun siéndolo, por qué teniendo la gracia la índole de un don gratuito, sus cauces externos operan como derecho, que es lo debido en justicia? ¿No son acaso los carismas –*gratiae gratis datae*– los cauces adecuados, si acaso Dios quiere obrar en los hombres sirviéndose de otros hombres?

b) Para plantear con más claridad el problema y sentar las bases de su solución, recordemos muy brevemente algunas ideas elementales sobre la justicia y el derecho, vistos desde la perspectiva que interesa a nuestro propósito.

La justicia es la virtud de dar a cada uno lo suyo, su derecho, según la clásica definición romana admitida comúnmente por la tradición canónica y la teología moral católica: *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*⁶. En esta concepción de la justicia hay dos piezas claves. El acto de la justicia consiste en dar, verbo que tiene aquí una significación genérica; dar equivale, según los casos, a entregar, distribuir, otorgar, respetar, restituir, etc. En cualquier caso el acto de la virtud de la justicia es una conducta humana que da –esto es, entrega, distribuye, respeta, devuelve– un bien a la persona respecto a la cual la cosa tiene la índole de derecho. Como el acto de la justicia consiste en dar a otro el

4. El tema del derecho a los sacramentos puede verse en A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Pamplona, 1969, págs. 90 ss.; J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, Pamplona, 1970, págs. 296 ss. Para los derechos de los fieles, vide P.J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel*, Pamplona, 1969; una panorámica general de las posiciones actuales en torno a los derechos fundamentales del fiel, puede encontrarse en *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Église et dans la société* (dir. E. Corecco, N. Herzog y A. Scola), *Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique*, Fribourg-Milano, 1981.

5. El sentido de la excomunión puede verse en J. ARIAS, *La pena canónica en la Iglesia primitiva*, Pamplona, 1975.

6. D. 1, 1, 10.

bien que le está atribuido, ese acto es siempre, por su naturaleza, un acto externo, porque sólo a través de actos externos los hombres nos comunicamos y relacionamos; a su vez el objeto del acto de la justicia, el bien que se da, ha de ser, por la misma razón, una cosa externa. Es verdad que la cosa que se da puede ser una *res incorporalis*, pero cuando a la cosa en sí le falta materialidad o corporeidad, debe haberla en sus manifestaciones, y sólo a través de su manifestación o exteriorización puede ser derecho o tener relevancia jurídica.

La segunda pieza es lo que se entiende por *ius suum* o derecho de cada uno. Esta expresión de la fórmula de la justicia se interpreta muy frecuentemente como el derecho subjetivo: la justicia consistiría en respetar a cada uno su derecho subjetivo, o facultad de hacer, omitir o exigir algo. Sin embargo, esta interpretación, cuyos antecedentes se encuentran en Ockham, no representa su sentido original, correctamente entendido por Santo Tomás de Aquino. El objeto de la justicia, o sea el objeto que el acto justo da, es la cosa misma –*res corporalis vel incorporalis*– que el sujeto pasivo del acto de justicia tiene atribuida por algún título. Esa cosa o bien que se da, es el derecho del titular en sentido realista u objetivo de los antiguos⁷. Punto éste que me parece importante para entender lo que diré a continuación: no hablo de derechos subjetivos, sino de *cosas justas*, cosas debidas a alguien por virtud de un título⁸.

Para que una cosa sea justa, es decir, para que constituya un derecho, es preciso que, en virtud de un título, sea debida. Este carácter de deuda es típico y específico del derecho y lo que caracteriza la justicia. Lo justo es lo debido, una deuda, porque es de aquel a quien se da; en otras palabras, la justicia da el bien o derecho al sujeto de quien es la cosa. Por eso se dice que la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo.

Según esto, se ve claramente que el derecho presupone que el sujeto tenga un título sobre la cosa. Este título puede ser de muy diversas clases –desde la propiedad a la mera servidumbre de paso–, pero lo decisivo es que exista alguna clase de título, por el cual el titular tiene atribuida la cosa; la cosa constituye su derecho porque le pertenece o porque usarla es derecho suyo o simplemente porque está destinada a su utilidad. Como los títulos son muy diversos, las cosas pueden ser derecho de su titular de muchas formas, existiendo en consecuencia una gran diversidad de derechos.

El derecho es, por consiguiente, lo opuesto a don gratuito, al don gracioso, a lo que se llama una gracia. Ahora bien, esto no significa que en el origen del de-

7. Sobre el derecho en sentido realista (*ipsa res iusta*) cfr. II-II, q. 57, a. 1. Mayor explicación se encontrará en L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, 2^o ed., Ottawa-Montreal, 1948.

8. No siendo ahora el momento oportuno para desarrollar más estas ideas, me limito a remitir a lo expuesto en mi libro *Introducción crítica al Derecho Natural*, Pamplona, 1981. Para la noción original de derecho subjetivo, vide A. FOLGADO, *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo*, San Lorenzo de El Escorial, 1960.

recho no pueda estar un don gratuito. Una donación hace a la cosa donada propiedad del donatario; en el origen de la atribución de la cosa a su titular puede estar la liberalidad o la misericordia, como puede estarlo la justicia. Es más, la constitución de un derecho no es, de suyo, un acto de justicia, sino un acto de dominio; a causa de esto se dice –lo dice entre otros Santo Tomás⁹– que la justicia presupone siempre un primer acto que no es de justicia, sino causa de la relación de justicia. Por eso, interesa mucho en nuestro tema tenerlo claro, el derecho, y la consiguiente relación de justicia, pueden tener como origen un acto de liberalidad y de misericordia. Puede ocurrir, por ejemplo, que con motivo de un terremoto que haya tenido efectos catastróficos, se organicen colectas de dinero o en especie para ayudar a los damnificados. Es claro que los bienes así obtenidos por las organizaciones benéficas proceden de la misericordia y de la solidaridad. Pero no es menos cierto que las organizaciones benéficas son depositarias de unos bienes atribuidos a los damnificados, no por propiedad sino por destinación. Por lo tanto, es de justicia que los bienes lleguen a ellos. Tales bienes son un *ius* de éstos. Hay aquí un caso de derecho y de justicia distributiva respecto a unos bienes, cuya atribución tiene su origen en la liberalidad y la misericordia; atribución misericordiosa que engendra, respecto del depositario, un deber de justicia, no sólo en relación al depositante, sino también en relación al destinatario, porque la donación ha originado el *ius* de este último.

c) Esta descripción elemental de la justicia y el derecho nos está indicando que la condición necesaria para que existan el derecho y la justicia es que las cosas estén repartidas y divididas, esto es, atribuidas –en sí, en su uso, en su destinación o bajo otro aspecto– a distintos sujetos: no atribuidas al común sino a cada uno; por eso se habla de dar a cada uno lo suyo. Se trata de algo evidente: si hay que dar a cada uno lo suyo, si dar a cada uno su derecho es una virtud de las relaciones sociales, es claro que en la base de la sociedad está una pluralidad de sujetos con cosas que les están repartidas. Sin cosas repartidas, si lo básico y lo fundamental fuese lo común, no habría lo suyo de cada uno ni tendría objeto dar a cada uno lo suyo: no tendrían razón de ser ni el derecho ni la justicia.

d) Esto supuesto, la existencia del derecho no ofrece dificultad en la *pólis* o sociedad civil. En primer lugar, por ser persona el hombre tiene como suyo cuanto respecta a su propio ser y a sus fines: es el conjunto de *iura naturalia* que posee. Pero, además, la división o reparto de bienes es ley básica de la sociedad civil, porque el hombre no es sólo alma sino también cuerpo y está consecuentemente limitado por la cantidad, por el espacio y el tiempo. Los alimentos, por ejemplo, son necesariamente divisibles para su uso y consunción. Aun en aque-

9. *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 28. Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, 1976, pág. 89.

llo que de suyo no se divide, aparece la división por los límites mismos que impone la finitud de los bienes naturales: por ejemplo, cuantos oyen una orquesta, no se reparten su audición; cada uno de los oyentes escucha la integridad de la música tocada, y en este aspecto no hay división. Pero, en cambio, es limitado el campo acústico y, en su caso, la sala de conciertos, por lo que se impone un sistema de distribución de los asientos y de las entradas, aunque sólo sea aplicando la regla de que *prior in tempore potior in iure*: el reparto por riguroso orden de petición o compra de la entrada. El reparto o división de bienes es ley básica en las relaciones sociales.

Incluso respecto del bien común aparece la división. División en cuanto que la obtención del bien común depende de la contribución de todos, contribución que exige la justicia legal: cada ciudadano tiene su parte, su deuda o bien que debe aportar a la comunidad; y división respecto del disfrute de los bienes que comprende el bien común, división o distribución que regula la justicia distributiva. El derecho –en el sentido realista del término– y la justicia suponen la división y el reparto. Por ello exigen la *exterioridad* o *externidad* de las cosas objeto de división; únicamente lo externamente tangible, lo materializable, es capaz de reparto.

Y si del derecho pasamos a la ley, las conclusiones no son muy distintas. La naturaleza jurídica de la ley reside en que engendra un deber de justicia legal; esto es, la ley señala la posición y la actividad de cada cual en orden al bien común de la *pólis*, de modo que respetar esa posición y esa actividad de los demás y asumir las propias es un acto justo. También aquí aparecen la división y el reparto. En todo caso, sólo la conducta externa puede ser objeto de justicia legal, pues sólo ella puede ser justa o injusta por tener posibilidades de respetar o atacar el derecho de los otros ciudadanos o de la sociedad; es claro que únicamente la acción que sale de la esfera interna del sujeto puede constituir el acto de dar o atacar el derecho del otro¹⁰.

e) Efectivamente, la existencia del derecho y de la justicia no ofrece dificultad en la sociedad civil o comunidad humana. Si nos preguntamos por sus bases fundamentales, la respuesta afluirá inmediatamente: los vínculos básicos y fundamentales de la sociedad civil son jurídicos, su ley es el derecho y la virtud primera es la justicia. Quizás alguien se sienta llamado a matizar esta conclusión, recordando que el primer precepto de moral social es el amor al prójimo y que la sociedad civil, con sólo la justicia, sería insoportable. Es cierto, tan poco agradable como un esqueleto solo; pero lo que hace al cuerpo humano capaz de funcionar y de desarrollar su actividad es el esqueleto, sin el cual no sería más que una masa informe, incapaz de vida y de movimiento. Así ocurre con el derecho en la sociedad civil, hasta el punto de que todas las virtudes, no excluidas

10. He desarrollado estas ideas en *Introducción crítica...*, cit., págs. 23 ss., 54 ss. y 131 ss.

el amor y la solidaridad, se resumen en la virtud llamada justicia general, en tanto son debidas para que la sociedad humana cumpla sus fines y se desarrolle correctamente.

No es este el caso de la Iglesia, en la que ni la estructura básica es el derecho, ni la virtud primera es la justicia. Veamos por qué.

La Iglesia se inserta en la economía de la salvación o sistema de relaciones entre Dios y los hombres inaugurado por la acción salvadora de Cristo. Esta economía o sistema de relaciones entre Dios y los hombres recibe el nombre de Nueva Ley, Ley evangélica o *lex gratiae*, expresiones en las cuales el término *ley* tiene un sentido teológico que no coincide con el sentido jurídico: *ley* equivale a *economía* o sistema de relaciones entre Dios y los hombres, presididas por un principio de movimiento –de vida sobrenatural– y de orden. Pues bien, la economía de la salvación se llama *ley de la gracia*, porque el principio de vida y de orden que preside las relaciones del hombre con Dios y de los hombres entre sí, no es una estructura jurídica, sino la *gracia del Espíritu Santo*. Véase, por ejemplo, lo que escribe Santo Tomás: «Dice el Filósofo que cada cosa se denomina por aquello que en ella es principal. Ahora bien, lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo... Tiene, sin embargo, la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales ha sido necesario que fueran instruidos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito»¹¹.

Siendo esto así, ¿cómo no ver que si el derecho canónico pertenece al Misterio de la Iglesia ha de ser parte de la *lex gratiae* y, por lo tanto, debe nacer de la misma gracia?

Y es ahí donde aparece el problema. Acabamos de ver que para que haya derecho debe haber división y reparto de bienes. Sin embargo, el bien al que tiene la ley evangélica y, en consecuencia, la Iglesia, es Dios mismo a través de Cristo, mediante la participación en la naturaleza divina¹² por la gracia, que nos hace capaces de penetrar en la vida intratrinitaria. Ese bien no es divisible; aunque en diversos grados de intensidad, se da totalmente a todos, sin repartos ni distribuciones. En la base de la estructura de la Iglesia no está la división, ni el reparto, ni la distribución. Está, no ya la unidad de bien, sino la unicidad, lo uno que se da íntegramente a todos.

Por otra parte, en la fuente y en la raíz de la Iglesia –la gracia del Espíritu Santo– no se dan las dimensiones de cantidad, espacio y tiempo, ni cosas externas. Si todo esto no se da ni hay división ni reparto, parece que no existe el supuesto del derecho y, no existiendo derecho, no hay justicia posible.

11. I-II, q. 106, a. 1.

12. 2 Pet 1, 4.

2. EL PRINCIPIO DE SOLUCIÓN

¿Dónde, pues, radica el derecho en la Iglesia que vive *in hoc saeculo*, que se desarrolla dentro de la historia humana?

Es claro que, para que existan el derecho y la justicia en la Iglesia –no sólo en sus aledaños–, es preciso que la *lex gratiae* sea ley en la historia humana, que lo trascendente se aprisione –valga la expresión– en las dimensiones de este mundo, que lo espiritual se materialice. Esta es la clave de la cuestión. Si la *lex gratiae* permaneciese en la trascendencia que le es propia, no sería ley en la historia humana; la gracia sería tangente al mundo sin penetrar en él, y no habría el estado de naturaleza redimida. Es preciso que la gracia penetre en el mundo, en la dimensión histórica del hombre, *que se canalice por la materia*, única forma de que sobre ella operen las dimensiones de cantidad, espacio y tiempo propias de este mundo. Pues bien, esto es lo que se opera mediante la eficacia *ex opere operato* de los sacramentos.

Al darse la gracia, como conducto ordinario, a través de signos sensibles que son causas instrumentales de la gracia, la gracia no se materializa, pero sí se materializan sus cauces. De este modo, la gracia se hace *repartible*, un bien que se distribuye por manos humanas. Ya tenemos el principio de división o reparto en el bien central de la Iglesia. Y, por lo tanto, tenemos el supuesto necesario para el derecho y, consiguientemente, para la justicia.

Ciertamente, la economía sacramental de la salvación es escandalosa para la razón humana, que se resiste a admitir esa materialización de la gracia. Pero ésta es la piedra de toque del sentido católico; ésta es la fe de la Iglesia Católica, que mantiene, frente a los espiritualismos de todas las épocas, el «materialismo cristiano» del que habló Mons. Escrivá de Balaguer¹³.

3. LA EFICACIA «EX OPERE OPERATO»

a) Hecha la gracia un bien distribuible y repartible por la materialización de sus cauces, hemos alcanzado el supuesto de la justicia y del derecho, pero no todavía que haya derecho. La materialización de los cauces de la gracia por signos sensibles produce su exteriorización y la posibilidad de su distribución por el hombre; pero para que esos cauces de gracia sean *res iustae* –derechos o cosas atribuidas a los hombres– es necesario que su eficacia no dependa del mérito del ministro, del hombre por cuyas manos se distribuye la gracia mediante los sacramentos. No ofrece duda que sobre el mérito ajeno nadie tiene derecho. Cuando acudimos, no al mérito propio, sino al mérito de otro para obtener algo, es claro que no estamos pidiendo un derecho sino un favor. El mérito propio engendra derecho, el mérito ajeno sólo alcanza un don gratuito en relación al que lo recibe.

13. Cfr. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, nn. 114 y 115.

Por consiguiente, si los sacramentos produjesen la gracia *ex opere ministri*, por los méritos del ministro –lo que el Aquinate llama potestad de excelencia–, tendríamos intercesores y sacerdotes, pero no habría derecho. Los sacramentos pueden ser derechos –*res iustae*–, si el ministro es sólo el autor del signo externo y actúa como mero instrumento de realización del acto simbólico. En otras palabras, los sacramentos podrán ser derecho si para su eficacia no cuentan el mérito ni las disposiciones del ministro, al que sólo se pide que haga correctamente el signo, esto es, que actúe como verdadero realizador del símbolo, según lo que la Iglesia le exige: materia, forma e intención *faciendi id quod facit Ecclesia*. Pues bien, como dice Santo Tomás, Cristo pudo comunicar a los ministros su potestad de excelencia, pero no lo hizo; del ministro se pide sólo que haga correctamente el signo¹⁴.

b) Tampoco los sacramentos pueden fundarse en los méritos del sujeto. No, desde luego, en los sacramentos de muertos, porque ellos conceden la gracia que es principio del mérito¹⁵. Ni en los sacramentos de vivos, porque el mérito –por su propia índole– aumenta la gracia de suyo, sin necesidad de sacramentos, siendo como es el mérito el derecho a recibir el crecimiento de gracia¹⁶; además, si los sacramentos se fundasen en el mérito habría que merecer su administración, por lo que el ministro debería juzgar de realidades internas, lo cual le resultaría imposible. Por parte del sujeto, basta que esté *rite dispositus*, adecuadamente dispuesto, disposiciones de las que el ministro juzga según lo externamente captable.

c) La eficacia de los sacramentos se funda en los méritos de Cristo y, por ello, es objetiva, *ex opere operato*, supuestas la validez del signo y la adecuada disposición del sujeto. Decir eficacia *ex opere operato* equivale a decir *ex meritis Christi*¹⁷. Méritos sobreabundantes, preexistentes al sacramento, título *perfecte de condigno*, esto es, en estricta y perfecta justicia, que otorga una eficacia infalible a la acción de Cristo. Y como el sacramento es una acción de Cristo, del que el ministro es instrumento, su eficacia es infalible. Nada hay de mágico en el sacramento; y sí incomprensión de su íntima naturaleza –acciones de Cristo– y desvalorización de los méritos de Cristo, cuando a la infalible acción de los sacramentos se la tilda de mágica.

Por su eficacia *ex opere operato*, los sacramentos sólo instrumentalmente son acciones del ministro, no se fundan en un mérito suyo y, por lo tanto, el ministro únicamente es dispensador de esos misterios salvíficos que son los sacramentos.

Luego si el ministro es simple dispensador, el sacramento puede ser derecho del fiel.

14. III, q. 64, aa. 1, 4 y 5.

15. Cfr. I-II, q. 114, aa. 2 y 5.

16. I-II, q. 114, a. 8.

17. III, q. 62, a. 5.

4. EL SACRAMENTO COMO DERECHO

Estamos ya en el centro mismo de la cuestión. En la *lex gratiae* habrá una dimensión jurídica, de derecho, si los cauces de la gracia, los sacramentos, son derecho del fiel o, en el caso del bautismo, del hombre; entonces, la gracia –a través de sus cauces– se hace un bien administrable en justicia. La gracia se ha hecho derecho. Bien entendido que no hablo del derecho subjetivo –la *facultas recipiendi sacramentum*, o facultad moral sobre el sacramento–, sino del derecho en sentido realista: *res iusta* o cosa atribuida a un sujeto por un título, en cuya virtud es justo darle esa cosa y es injusto negársela. ¿Es el sacramento un bien atribuido al sujeto por un título, en cuya virtud su administración es un acto justo? ¿Es el sacramento una *res iusta*?

Claro está que no puede separarse el sacramento de la gracia; preguntar si el sacramento es una *res iusta* o derecho, equivale a inquirir si la gracia –no en cuanto procede de Cristo, sino en cuanto depende del ministro– es un derecho o no. Hablar del sacramento como derecho es hablar de la gracia como tal. En definitiva, el sacramento es simple cauce de la gracia y el cauce será derecho si lo es la gracia.

a) La respuesta que, de primer impulso, surge ante la pregunta de si el sacramento –la gracia– es un derecho, resulta ser negativa. Veíamos antes la razón. Cuando acudimos al mérito ajeno no hay derecho, sino un don gratuito¹⁸ basado en los méritos de Cristo. Ya hemos dicho que la eficacia *ex opere operato* del sacramento no se basa en el mérito del sujeto, sino en los méritos de Cristo.

Pero en esta respuesta negativa, aparte de consideraciones teológicas de fondo, hay un error de perspectiva. Hablar de derecho ante Dios, como lo hacen los teólogos al hablar del mérito *de condigno* del justo, es usar la palabra derecho en un sentido análogo¹⁹. Preguntar si el sacramento –o la gracia– es un derecho en sentido estricto, tal como hemos planteado la cuestión, significa sólo interrogarse sobre si es un derecho *ante el ministro*.

Pues bien, que exista tal derecho depende de dos cosas: *primera*, que los sacramentos estén ya atribuidos, por voluntad de Cristo, a los fieles (o al hombre en el caso del bautismo); y *segunda*, que esa atribución suponga que el ministro ha sido constituido como tal *pro hominibus, pro fidelibus*. En otras palabras, se trata de que el ministro sea sólo depositario y de que el sacramento haya sido atribuido, constituido para el fiel o, en su caso, para el hombre. Si se dan estas dos

18. Cfr. Rom 11, 6: «Pero si por gracia, ya no es por las obras, que entonces la gracia no sería gracia». San Pablo se refiere a la elección graciosa del resto de Israel, pero sus palabras son aplicables a la gracia, que se llama así por cuanto, en relación con Dios y con Cristo, no es justicia sino dádiva graciosa.

19. Véase, v. gr., I-II, q. 114, a. 1, donde se habla de «cierta proporción» y se niega que entre Dios y el hombre exista la igualdad que exige el derecho propiamente dicho.

condiciones, el sacramento es una *res iusta* respecto del receptor y, por tanto, se es justo al administrárselo e injusto si se le niega la administración. Todo ello, claro está, sobre la base del sujeto *rite dispositus*; para quien no está adecuadamente dispuesto, el sacramento no es un derecho; punto éste que está implícito en cuanto digo y sobre el que no insistiré más.

La economía sacramental –si no yerro– se basa precisamente en los dos su- puestos indicados. En efecto, que el ministro está constituido *pro hominibus, pro fidelibus*, lo dice Heb 5, 1: «Todo pontífice *ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur*». Ambos aspectos –*ex hominibus* y *pro hominibus*– tienen importancia. Los ministros, al ser tomados *ex hominibus* son, como hombres y como fieles, iguales a los hombres sujetos de los sacramentos. Hay, pues, aquella igualdad en la que puede asentarse la relación de justicia. No menos importante es el *pro hominibus*. Ciertamente no hay que perder de vista que los ministros no son agentes ni mandatarios de los fieles; lo son de Cristo. En consecuencia, este *pro hominibus* no puede entenderse en el sentido de subordinación de los ministros a los fieles o a los hombres; al contrario, respecto de los fieles –de los hombres– son jerarquía, *ordo* jerárquico. Pero esto no es ningún óbice para constituir su ministerio como derecho del fiel o del hombre. Basta que esa acción jerárquica –*in Persona Christi Capitis* en el Sacrificio Eucarístico, ministerial en los demás sacramentos– haya sido instituida *en función* de los fieles o de los hombres y el orden jerárquico sea su depositario y administrador *pro utilitate* del sujeto. El quid de la cuestión reside en si Cristo se anonadó de tal manera que se constituyó en servidor de los hombres²⁰, aunque siendo Cabeza, Rey y Señor. En otras palabras, si su misericordia y su amor por los hombres alcanzó tal grado –*in finem dilexit eos*²¹– que se entregó *pro hominibus* y puso su divinidad y su humanidad al servicio del hombre. Pienso que cabe aplicar aquí las palabras de Ioh 3, 16: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en El no perezca sino que tenga la vida eterna». ¿El escándalo para los judíos y la locura para los gentiles²² llegó a este extremo? Sí, evidentemente. *Non veni ministrari sed ministrare*²³. Al entregarse a Sí mismo, Cristo entrega a los hombres a sus ministros, pues el carácter que imprime el sacramento del orden no es otra cosa que participación en el sacerdocio de Cristo²⁴. Ahí está, a mi juicio, el punto clave: el *ordo* ministerial, siendo jerarquía porque es continuación institucional de quien es Cabeza de

20. «No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria; antes, llevados de la humildad, teneos unos a otros por superiores, no atendiendo cada uno a su propio interés, sino al de los otros. Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz». Phil 2, 3-8.

21. Ioh 13, 1.

22. 1 Cor 1, 23.

23. Mc 10, 45.

24. III, q. 63, a. 3.

la Iglesia²⁵, es servidor de los hombres de modo tan radical y real, que su acción ministerial es derecho de los fieles y de los hombres: *pro utilitate hominum constituitur*. Es aquí de aplicación Lc 12, 41-43: «Y le preguntó Pedro: Señor, ¿dices esta parábola por nosotros o por todos? El Señor respondió: ¿quién piensas que es el administrador fiel y prudente a quien su amo pondrá al frente de su casa, para dar a su tiempo la ración adecuada?... Dichoso aquel siervo, al que encuentre obrando así su amo, cuando vuelva». El *ordo* ministerial ha sido constituido administrador de la casa paterna, de los bienes de la familia de Dios, siendo los fieles los hijos, *domestici Dei*, a quien el administrador debe dar a su tiempo la ración adecuada. Ración de los bienes del padre de familia destinados a la alimentación y desarrollo de los hijos, a cuya utilidad están atribuidos esos bienes.

b) Esto está en íntima relación con el primero de los requisitos enunciados: si los sacramentos están atribuidos, por voluntad de Cristo a los hombres. También aquí es necesario llegar al fondo. Sin duda que los sacramentos han sido instituidos para los hombres; pero de lo que se trata es de si esa institución para los hombres supone un *título* ante el ministro.

En otro lugar, hablando del derecho en general ya dije que el arte del jurista se resume en averiguar el título y la medida del derecho, porque existe derecho allí donde hay título²⁶. Así, pues, ¿cuál puede ser –ante el ministro– el título sobre el sacramento, o sea, sobre la gracia?

Es claro que no hay otro título que los méritos de Cristo. Luego entonces parece que no hay derecho. Y en efecto no habrá derecho en tanto el hombre no sea uno con Cristo; mas si el hombre es uno con Cristo –esto es, si el hombre y Cristo se comunican en el orden del ser–, entonces el hombre tendrá, respecto del ministro, el título de los méritos de Cristo. Es verdad que, en su raíz y respecto de Dios, nunca el sacramento o la gracia serán justicia, sino misericordia; pero no es ésa la cuestión. ¿Tiene el hombre, desde el principio –esto es, desde que Cristo subió a los Cielos, después de padecer y resucitar y una vez enviado el Espíritu Santo–, título sobre el sacramento, porque los méritos de Cristo le han sido entregados y sólo falta que él se abra el don recibéndole? Advirtiendo, claro está, que esa entrega sólo es posible en tanto que el hombre es uno con Cristo, porque los méritos son y siguen siendo de Cristo.

Veamos qué ocurre con los sacramentos, excepción hecha, por razones distintas, del bautismo y del orden (o sea, confirmación, eucaristía, penitencia, matrimonio y unción de los enfermos). El fiel, por virtud del carácter bautismal, es miembro del Cuerpo de Cristo, y por la gracia es *hijo de Dios*²⁷ siendo *Ipse Chri-*

25. Cfr. CONCILIO VATICANO II, const. *Lumen gentium*, n. 21; decr. *Christus Dominus*, n. 2; y decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 2.

26. *Introducción crítica...*, cit., págs. 48 s.

27. Cfr. Ioh 1, 12 y Rom 8, 14-17.

*stus*²⁸. Esta es la clave, ser *Ipsa Christus* por ser miembro de su Cuerpo. Por ejemplo, para quien es *Ipsa Christus* el Sacrificio de la Misa y el Cuerpo y la Sangre de Cristo –verdadera, real y substancialmente presentes en las especies de pan y vino– no son cosa ajena, sino propia. ¿Cómo, frente al ministro, el Cuerpo y la Sangre de Cristo no van a ser *cosa suya, ius suum* del fiel, si él es Cristo, miembro del Cuerpo de Cristo?²⁹. Lo mismo podemos decir del Espíritu Santo respecto del sacramento de la confirmación, o de la participación en el amor de Cristo a su Iglesia en el sacramento del matrimonio, o de la participación en los padecimientos y la muerte de Cristo en la unción de los enfermos. Para el hijo de Dios –siempre por don gratuito y libérrimo de Dios– la participación en la divina naturaleza por la gracia y la recepción del Espíritu Santo son cosas suyas, cosas proporcionadas a él, cosas justas, en fin, respecto del ministro, constituido *pro hominibus*.

En relación a lo que estamos diciendo, es preciso distinguir la misericordia en el don y la justicia en el ministro. Si alguien recibe de un conocido o desconocido una carta pidiendo alimentos por estar en una situación de necesidad, la acción de dar esos alimentos es, sin duda, un acto de misericordia. Ahora bien, una vez puesto en Correos el paquete de alimentos, la entrega de ese paquete al destinatario es de justicia y éste puede reclamar de Correos como derecho –pues lo es– la entrega del paquete. ¿Sería admisible que el cartero o la Administración de Correos negasen el paquete al destinatario, alegando que su envío es un acto de misericordia del remitente? Lo decisivo es que el acto de misericordia sea un acto de donación. Una persona puede recoger a un huérfano abandonado de dos maneras: simplemente acogiéndolo en su casa sin ningún vínculo –en precario dicen los juristas– o haciéndolo hijo adoptivo, en cuyo caso nace el derecho; la misericordia –más elevada en el segundo caso– ha dado lugar al derecho. Pues bien, el *ius adoptionis* es lo propio del cristiano, hecho hijo adoptivo de Dios, coheredero con Cristo.

Pienso que el *tradidit semetipsum pro me*³⁰ o el *qui pro vobis et pro multis effundetur*³¹ tienen este sentido de don ya irrevocablemente entregado a los hombres, depositado en la Iglesia para su administración. En Cristo el don es misericordia, pero en la Iglesia y en el ministro es justicia, porque son depositarios de lo que por la Cruz se ha entregado a los hombres. Así es, a lo que entiendo, como debe interpretarse la economía sacramental; es decir, como aquella suprema misericordia que ya ha entregado irrevocablemente el don a los hombres y sólo resta que el hombre se abra al don y el ministro sea su fiel dispensador³². Los

28. Cfr. Gal 2, 19, 20. Vide JUAN DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, I, caps. 55 y 56.

29. Como leemos en Rom 8, 16-17: «El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con él, para ser con él glorificados». Cfr. Gal 4, 6-7.

30. Gal 2, 20. Cfr. Rom 4, 24-25; 8, 32; Gal 1, 4; Tit 2, 14.

31. Cfr. Luc 22, 20; Mt 26, 28 y Mc 14, 24.

32. 1 Cor 4, 1-2.

dones y la vocación de Dios son irrevocables³³. Este es el sentido –junto al antes indicado– del *ex opere operato*, eficacia que se mide por lo que piden los méritos de Cristo en cuanto Cristo vive en el fiel. Todo ello sin olvidar que, siendo el fiel hijo de Dios, el bien de la gracia y de la participación en Cristo le es un bien proporcionado, ajustado a su condición. A mi parecer es aquí aplicable, por analogía y semejanza, lo que dice Santo Tomás respecto del mérito de condigno del hombre sobre la vida eterna: la obra meritoria, al proceder de la gracia del Espíritu Santo, merece de condigno la vida eterna, porque el mérito se mide por el poder del Espíritu Santo que actúa en el fiel. Y también se mide atendiendo a la dignidad de la gracia, mediante la cual el hombre es hecho hijo adoptivo de Dios, a quien se debe la herencia por el mismo derecho de adopción³⁴. El fiel, por ser hijo de Dios, tiene derecho a los bienes de la casa paterna ante quienes ejercen la administración: esos bienes son los sacramentos junto con la Palabra de Dios.

d) Cuanto he dicho, sin embargo, no parece aplicable a la penitencia. ¿Cómo va a ser de justicia, lo que es perdón de los pecados? ¿No hay acaso aquí misericordia por parte de la Iglesia? Por otro lado, en el pecador, en cuanto tal, no vive Cristo que está separado de él.

Sinceramente entiendo que hay misericordia por parte de la Iglesia, pero también justicia. Y ¿cómo el perdón puede ser justicia por parte del ministro? Volvemos a lo de antes: habrá justicia si el perdón está de antemano ofrecido irrevocablemente y sólo hace falta su aplicación al pecador arrepentido. Si el perdón se concediese totalmente por un acto de misericordia actual al sacramento, si el perdón no hubiese sido anteriormente ofrecido, no habría posibilidad de hablar de *res iusta* ni tampoco habría eficacia *ex opere operato*. Pero no es éste el caso del sacramento de la penitencia, y por eso es sacramento. Todo pecado, original y actual, está ya expiado y tiene anteriormente la oferta del perdón por los infinitos méritos de la Pasión y Muerte de Cristo, el cual satisfizo abundantemente por todos los pecados pretéritos, presentes y futuros³⁵. El Padre ya tiene su corazón dispuesto para perdonar al hijo pródigo y sólo espera que vuelva a la casa paterna. Para hablar con más exactitud, todo pecado está redimido y expiado por Cristo, de modo que sólo hace falta la aplicación de los méritos de Cristo al pecador. Por decirlo con palabras jurídicas –y a efectos meramente ejemplificativos– el pecador arrepentido tiene ante el ministro una especie de *ius ad rem* respecto del perdón, por virtud de los méritos de Cristo que

33. Rom 11, 28.

34. I-II, q. 114, a. 3.

35. «... no entró Cristo en un santuario hecho por mano de hombre, figura del verdadero, sino en el mismo cielo, para comparecer ahora en la presencia de Dios a favor nuestro. Ni para ofrecerse muchas veces, a la manera que el pontífice entra cada año en el santuario en sangre ajena; de otra manera sería preciso que padeciera muchas veces desde la creación del mundo. Pero ahora una sola vez, en la plenitud de los siglos, se manifestó para destruir el pecado por el sacrificio de sí mismo». Heb 9, 24-26.

le están destinados; supuesta esta economía divina, el acto absolutorio del ministro no es pura misericordia sino también justicia. Ciertamente lo que reclama o exige el perdón no es el arrepentimiento del pecador, sino la Pasión de Cristo, la Sangre de Cristo derramada por el pecador; pero como Cristo sufrió la Pasión por el pecador, al pecador están destinados –atribuidos por destinación– sus frutos salvíficos y en él la Pasión de Cristo reclama el perdón; y además el pecador, aunque separado de Cristo por la pérdida de la gracia, sigue siendo miembro suyo y pertenece a la casa paterna, cuyas puertas tiene abiertas mientras viva, pues sólo la muerte las cierra definitivamente. Por eso el sacramento de la penitencia obra *ex opere operato*. Mayor misericordia no cabe.

e) He dicho antes que no iba a referirme, en cuanto acabo de exponer, a los sacramentos del bautismo y del orden. Ambos sacramentos merecen atención particular y de ello trataré a continuación. Pero antes séame permitido decir unas palabras en lo que atañe a su posible índole de derecho del hombre y del fiel respectivamente.

Palabras muy breves respecto del bautismo, porque cuanto puede decirse es variación sobre lo ya expuesto acerca de los demás sacramentos. Como sea que Cristo es el nuevo Adán, todo el género humano es uno con Cristo por unidad de naturaleza y, aunque esa comunidad de naturaleza no es por sí sola salvífica, sí contiene la llamada a la salvación y todo hombre tiene atribuida la eficacia redentora del Sacrificio de Cristo; esa eficacia redentora le está destinada. A todo hombre, además, ha sido enviada la Iglesia para predicarle la Palabra de Dios y bautizarle³⁶. Por ambas cosas –destinación de los méritos de Cristo a su salvación y misión de la Iglesia para salvarle–, el bautismo es, respecto de él, cosa justa, *ius suum* ante la Iglesia. ¿Cómo, si no, pudo escribir San Juan, en el prólogo a su Evangelio, que Cristo dio a cuantos creen en su Nombre potestad de venir a ser hijos de Dios?³⁷.

También palabras muy breves respecto del sacramento del orden, porque, en este caso, no cabe hablar de derecho, al no pertenecer principalmente al ámbito de la propia santificación sino al del servicio a los demás y al presuponer su recepción un llamamiento divino y jerárquico: «No me habéis elegido vosotros a Mí, sino que Yo os he elegido a vosotros»³⁸. Al ser libre y graciosa la elección, no conforma ningún derecho del fiel, ni del varón ni de la mujer; por eso, es del todo punto errado hablar aquí de discriminación injusta de la mujer, pues en este

36. Cfr. Mt 28, 19; Mc 16, 15-16; CONCILIO VATICANO II, const. *Lumen gentium*, nn. 13, 16 y 17; decr. *Ad gentes*, n. 1. Vide P. LOMBARDÍA, *Infieles*, en «Escritos de Derecho Canónico», II, Pamplona, 1973, págs. 33 ss.; ID., *Estatuto jurídico del catecúmeno según los textos del Concilio Vaticano II*, *ibid.*, II, págs. 205 ss.; ID., *La persona en el ordenamiento canónico*, *ibid.*, III, Pamplona, 1974, págs. 57 ss.

37. «Pero a cuantos le recibieron les dio poder para ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre, que no han nacido de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni del querer del hombre, sino de Dios». Ioh 1, 12-13.

38. Ioh 15, 16; cfr. Heb 5, 4.

punto es igual al varón: ni una ni otro tiene derecho a la sagrada ordenación. La mera diferencia de capacidad ontológica, sin derecho (que es lo que en este punto existe entre varón y mujer), no genera injusticia, sino aquella distinción de hecho en la que se funda la justicia distributiva. En otras palabras, no parece exacto decir que, en la Iglesia, varón y mujer son iguales en derechos a excepción de lo que atañe al sacramento el orden, porque respecto de este sacramento son iguales en derecho: ninguno lo tiene.

5. EL DERECHO DE LA IGLESIA Y LOS SACRAMENTOS DEL ORDEN Y DEL BAUTISMO

Por contraste, en lo que atañe a la conformación jurídica de la Iglesia, las palabras que merecen el bautismo y el orden no pueden ser breves, porque su importancia es capital. Pero como el tiempo apremia, procuraré sintetizar lo más posible.

La trascendencia que, para el derecho de la Iglesia, tienen el bautismo y el orden nace de que ambos sacramentos son la fuente de la estructura de la Iglesia como sociedad externa jurídicamente ordenada. Todos los sacramentos contribuyen a la existencia del derecho de la Iglesia, como hemos visto. Pero todos ellos dependen del bautismo, que es la puerta de los demás, y del orden, que es el sacramento de la jerarquía eclesiástica. Gracias al bautismo hay miembros del Pueblo de Dios, llamados a la vida sacramental; y gracias al orden, el Pueblo de Dios está jerárquicamente organizado.

a) La Iglesia peregrinante no es simplemente una comunidad humana; es –en una única y compleja realidad– el Cuerpo de Cristo inmerso en la historia humana: Cristo sentado a la diestra de Dios Padre y sus miembros viadores; hombres en su caminar terreno y el Espíritu Santo vivificante. Es, a la vez, naturaleza humana y gracia, factores humanos y factores divinos constituyendo la única Iglesia o Pueblo de Dios. Por consiguiente, la condición de hijo de Dios, raíz de la pertenencia a la Iglesia, requiere un enriquecimiento ontológico, tan real como incognoscible por los sentidos, que son el umbral de nuestro conocimiento. Al ser verdadero sacramento, el bautismo produce la regeneración del hombre –la nueva criatura– y es su signo externo, a cuyo través conocemos con certeza quién es miembro de la Iglesia. Por ser signo externo de la regeneración espiritual, exterioriza los efectos que causa, haciéndolos capaces de actuar en el ámbito jurídico. Pero, al mismo tiempo, es causa de la condición de fiel, que comporta una condición jurídica: el conjunto de derechos y deberes que dimanar del hecho mismo de ser fiel, o derechos y deberes fundamentales.

La condición de fiel radica en el carácter bautismal que es como la forma de la nueva criatura³⁹ y su principio de acción⁴⁰. El carácter bautismal obra, así, en

39. III, q. 69, a. 10.

40. III, q. 63, a. 2, ad 4.

el orden sobrenatural como la naturaleza respecto del ámbito natural: es principio de acción de la nueva criatura y, en consecuencia, fundamento y título de los derechos y deberes que dimanaban del carácter bautismal. Así, pues, lo que de jurídico posee la condición de fiel tiene una clara raíz sacramental. Y como el carácter sacramental es cierta potencia espiritual ordenada al culto divino –potencia activa y pasiva–⁴¹, se ordena a los sacramentos y, de modo particular, a la participación en el Sacrificio Eucarístico, centro y culmen de la vida cristiana. Ahí se puede ver, desde otra perspectiva, el derecho del fiel a los sacramentos. El carácter bautismal es, en palabras del Aquinate, el carácter o sello de Cristo, con cuyo sacerdocio están configurados los fieles según los caracteres sacramentales, los cuales no son otra cosa que ciertas participaciones del sacerdocio de Cristo derivadas de Él mismo⁴². Por lo tanto, los sacramentos son proporcionados a la condición de fiel, cosas justas en relación al carácter bautismal, que es potencia pasiva respecto de ellos.

b) La doble función que cumple el sacramento del bautismo en relación a los miembros del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, la cumple el sacramento del orden en relación a la constitución jerárquica de la Iglesia.

La constitución jerárquica presupone unos fieles que participen del sacerdocio y del ministerio de Cristo de una forma determinada, distinta del sacerdocio común de los fieles: los llamados sacerdocio y ministerio jerárquicos⁴³. El *ordo* jerárquico desempeña unas funciones específicas de la capitalidad de Cristo –de modo particular la función de actuar *in Persona Christi Capitis* en el sacramento eucarístico–, que suponen una participación peculiar del sacerdocio y del ministerio de Cristo. En otras palabras, el *ordo* exige que las personas que lo constituyen tengan una específica cristoconformación. El *sigillum animae*, la cristoconformación permanente propia del orden, es inalcanzable al conocimiento humano como el carácter bautismal, pero se exterioriza al ser su causa un signo sensible de lo causado. Con ello se hace posible que la relación *ordo-fieles* sea jurídica, y se posibilita el resto de la economía sacramental.

El carácter que imprime el orden sagrado es una potencia activa en relación al culto divino, cuyo centro es la Eucaristía; por eso el sacerdocio está constituido fundamentalmente por el poder de consagrar y el ministerio es, en su núcleo central, el ministerio eucarístico. De este carácter –que es principio de acción– dimanaban los derechos y funciones propias del *ordo* jerárquico, las cuales tienen todas un fundamento sacramental.

En otra ocasión⁴⁴ he dicho ya que cuando se trata de derechos y deberes –y lo mismo se puede afirmar de las funciones– conviene a todas luces no confundir

41. III, q. 63, a. 2.

42. III, q. 63, a. 3. Cfr. III, q. 63, a. 5.

43. Como es sabido, los obispos y los presbíteros participan del sacerdocio y ministerio jerárquicos; los diáconos sólo del ministerio; cfr. CONCILIO VATICANO II, const. *Lumen gentium*, n. 29.

44. Cfr. *Introducción crítica...*, cit., pág. 49.

el fundamento con el título. En este sentido, cabe decir que todas las funciones del *ordo* jerárquico tienen un fundamento sacramental, aunque no tengan todas ellas como título el sacramento del orden; así, por ejemplo, la función episcopal de predicar y ser ministro del sacramento del orden tiene un título sacramental; en cambio, la función de regir una determinada diócesis tiene por título la misión canónica y por fundamento el sacramento del episcopado. La importancia de que las funciones del *ordo* jerárquico tengan un fundamento sacramental radica en que ello implica que sacramento y misión canónica son dos vías distintas de atribuir funciones, pero ambas vías transmiten lo que radicalmente es uno: la participación en la misión de Cristo Cabeza de la Iglesia, lo cual exige la cristoconformación peculiar del sacramento del orden.

6. LA SACRAMENTALIDAD RADICAL Y EL DERECHO

a) Una vez que hemos visto en una rápida panorámica la relación entre los sacramentos y el derecho, parece oportuno, como último tema, tratar de la relación entre lo que podemos llamar la «sacramentalidad radical» de la Iglesia y el derecho. En varias ocasiones, al menos dos, la const. *Lumen gentium* del II Concilio Vaticano llama a la Iglesia *sacramento*; en el n. 1, apenas comenzada la descripción del misterio de la Iglesia, dice de la Iglesia que «es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano». Y en el n. 9 llama a la Iglesia «sacramento visible de esa unión salutífera para todos y cada uno». Sin duda la utilización del término *sacramento* es analógica respecto de los siete sacramentos de la Nueva Ley; entiendo, sin embargo, que cabe hablar de una sacramentalidad radical de la Iglesia de la que resultan ser manifestaciones distintas los siete sacramentos.

Uno de mis recuerdos de infancia son unos dibujos –variados en su forma aunque sustancialmente idénticos en su simbolismo– de los catecismos y libros de religión; al hablar de los sacramentos varios de ellos representaban una fuente con siete caños. La fuente representada no tenía la misma forma en todos los casos, pero la idea era idéntica: los siete sacramentos son como siete caños cuya agua mana de una misma fuente, que es la Iglesia. Cabe, pues, preguntarse: ¿es la Iglesia como un sacramento radical o, si se prefiere, son los sacramentos manifestaciones de la Iglesia, que es en sí y radicalmente signo e instrumento de gracia y de salvación?

Soy consciente de que esto no es exactamente el sentido que el Vaticano II ha dado al término sacramento aplicado a la Iglesia, pero me parece que esto no invalida la pregunta.

Por mi parte, y siempre salvo mejor parecer, entiendo que la respuesta al interrogante planteado debe ser afirmativa. Los sacramentos son acciones de Cristo, mas también son acciones salvíficas de la Iglesia, constituida como signo e instrumento de salvación. Me baso para afirmar esto en la definición del carác-

ter sacramental de Santo Tomás. Sin involucrar al Aquinate en mis propias ideas –nada más lejos de mi intención–, pienso que el bautizado y el ordenado, cada cual según su propia condición, son signos e instrumentos de Cristo como miembros de su Cuerpo, en el que tienen la misión otorgada por los sacramentos respectivos. O mejor dicho, el Cuerpo de Cristo inmerso en la historia humana es, ministerial e instrumentalmente, Cristo mismo que sigue prolongado por los miembros de su Cuerpo en la vida de este siglo para llevar a los hombres la Palabra y los gestos eficaces de salvación.

He traído a colación la descripción del carácter sacramental como una potencia activa o pasiva en orden al culto divino, esto es, en orden a los sacramentos. Me interesa ahora resaltar el aspecto de potencia activa. Los constituidos en *ordo* jerárquico son causas instrumentales de los sacramentos y ello en virtud de la potencia activa que poseen. Ahora bien, esa potencia activa no puede entenderse como algo aislado de la Iglesia, pues el *ordo*, aparte de constituir una unidad orgánica, es función del Cuerpo de Cristo en el que hay diversidad de ministerios y dones. Variedad sí, pero en cuanto miembros de un solo Cuerpo. Al igual que quien ve por el ojo, oye por el oído, escribe con la mano o anda con los pies no es el ojo, el oído, la mano o el pie, sino el hombre a través de ellos, así también es el Cuerpo de Cristo, la Iglesia, el instrumento de salvación a través de sus miembros. Si decimos que cuando el sacerdote bautiza quien bautiza es Cristo, no menos se puede decir –a lo que entiendo– que es la Iglesia quien bautiza. El ministro obra como órgano de la Iglesia. El poder de administrar los sacramentos es poder de ser instrumento de Cristo, participación en su sacerdocio y ministerio; poder instrumental que se tiene en cuanto miembro del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Ahora bien, ese poder instrumental lo tiene realmente el ministro y, en tanto el ministro es órgano de la Iglesia, lo tiene la Iglesia. A mí me parece que no es exagerado afirmar que los siete sacramentos son los siete signos eficaces a través de los cuales el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, salva a los hombres siendo cauce instrumental de la acción de Cristo Cabeza. Los sacramentos son, a la vez e inescindiblemente, acciones de Cristo y de la Iglesia. Del mismo modo que el poder de un miembro del cuerpo humano es poder de la persona, la potencia activa en orden a los sacramentos es poder de la Iglesia y de Cristo Cabeza. Así como es Cristo quien salva, así también quien salva es la Iglesia, sujeto último de atribución de la instrumentalidad salvadora⁴⁵.

45. ¿Qué decir entonces de las actuaciones sacramentales de los ministros herejes, cismáticos y excomulgados? A mi juicio hay que partir de la base de que los sacramentos, en cuanto instituidos por Cristo y administrados por la Iglesia, sólo pertenecen a la única Iglesia de Cristo que es la Iglesia Católica. Una Iglesia cismática –por ejemplo–, en cuanto cismática, no es de Cristo; sólo es de Cristo lo que en ella pervive de la única Iglesia que es la Iglesia Católica. Si en una Iglesia cismática o en una comunidad herética perviven verdaderos obispos, verdaderos presbíteros y verdaderos cristianos –por tener verdadero carácter sacramental–, en cuanto tienen de verdaderos, participan de la Iglesia Católica, aunque de modo irregular. Su instrumentalidad sacramental –capaz de acciones sacramentales válidas– no puede entenderse como desgajada de la Iglesia Católica, porque Cristo no actúa si no es a través de la Iglesia por Él fundada. Y no hay más Iglesia fun-

El Cuerpo de Cristo nos aparece como el instrumento unitario, con siete acciones salvadoras, a cuyo través la gracia capital de Cristo se comunica por medio de su Cuerpo a los hombres. Los siete sacramentos son los siete caños de una única fuente, que es la Iglesia en cuanto instrumento de la gracia capital de Cristo. El elemento visible de la Iglesia es signo e instrumento de salvación. Es signo, porque su función es hacer presente y manifestar el elemento interno; objetivamente la Iglesia visible es Pueblo e institución a cuyo través Cristo sigue estando presente y manifestándose a los hombres. Y es instrumento porque Cristo actúa –de diversos modos según los diferentes tipos de acciones– a través de la Iglesia, particularmente por medio de los sacramentos.

Entiendo que la significación y la causalidad de los sacramentos no están aisladas de la función manifestadora y santificadora de la Iglesia, antes bien son una modalidad suya: los sacramentos son los siete modos a cuyo través la Iglesia –por institución de Cristo– obra y se realiza en plenitud como signo e instrumento de salvación, obrando en calidad de medio visible de la acción de Cristo Cabeza. En este sentido, creo que puede hablarse de una sacramentalidad radical de la Iglesia.

Desde este punto de vista se iluminan –a lo que entiendo– aspectos importantes de la Iglesia visible. La Iglesia tiene una radical condición misteriosa, por la que está instituida como manifestación e instrumento de la acción salvadora de Cristo, que actúa a través de Ella, según distintas modalidades. De esta índole misteriosa participan –de diferente modo– todas las manifestaciones externas y sociales de la *lex gratiae*: sacramentos, carismas y estructura jurídica, aunque sean los sacramentos la expresión principal. Así se explica por qué hay sacramentos que en unidad de acción tienen efectos ontológicos y jurídicos como ocurre con el bautismo y el orden. Así también se explica cómo es posible que los poderes y funciones de los oficios del *ordo* tengan dos vías distintas de transmisión: el sacramento y la misión canónica. Ambos factores confluyen para configurar –cada cual según su naturaleza– los oficios jerárquicos que, por ser participación de la función y poderes de Cristo Cabeza, tienen naturaleza misteriosa. Tanto el sacramento como la misión canónica –diversamente según su índole– participan de la índole de acciones propias del *Mysterium Ecclesiae*, porque ambas transmiten participaciones del ministerio y del poder de Cristo Cabeza. La misión canónica no tiene por qué limitarse a quitar impedimentos para dejar expeditas potestades recibidas por el sacramento, pues la misión canónica participa también de la índole misteriosa de la Iglesia, de la que son factores tanto los sacramentos como el derecho, aunque de diverso modo.

dada por Cristo (su única Esposa, la única Iglesia) que la Iglesia Católica. Las Iglesias cismáticas o las comunidades heréticas, en lo que tienen de cismáticas o heréticas, no son de Cristo, ni puede decirse que Cristo actúe a través de ellas. Los frutos de salvación –incluida la validez y, en su caso, la fructuosidad de los sacramentos– que en esas Iglesias o comunidades pueda haber, son frutos de lo que en ellas permanece de la única Iglesia de Cristo, que es la Iglesia Católica.

Me parece que la índole misteriosa de los sacramentos, el derecho y los carismas se ve con la mayor claridad en el oficio de Sucesor de Pedro. Cabeza Visible de la Iglesia, Vicario de Cristo, el oficio papal es de naturaleza misteriosa; pues bien, en su conformación participan un sacramento –el del episcopado–, un acto de naturaleza jurídica –la provisión por elección y la consiguiente aceptación– junto a un carisma, el de la infalibilidad. Este caso es muy significativo respecto a la índole misteriosa del acto jurídico, por cuanto no se puede decir que tal oficio esté radicalmente contenido en el sacramento del orden episcopal, ya que esto significaría que cualquier obispo es, radicalmente, sucesor de San Pedro, lo que resulta claramente falso. El oficio de Papa –en lo que excede al de un obispo– no viene por línea sacramental, sino por la línea jurídica de sucesión en la Sede Romana; por lo tanto no puede decirse que tal oficio se entregue radicalmente por el sacramento del episcopado. Lo misterioso específicamente papal –no lo genérico episcopal– viene por línea jurídica, lo cual nos indica la índole misteriosa del derecho, que se enraiza así en la *lex gratiae*, de la que es parte su núcleo fundamental.

Así se explica también otro rasgo propio del *ordo* jerárquico. Ya he dicho en otra ocasión⁴⁶ que el *ordo* jerárquico no es simplemente una *series personarum*, sino una institución orgánica, que procede de la institucionalización en la Iglesia de la misión de Cristo: a la Persona de Cristo sucede la institución. Ahora bien, toda institución orgánica es jurídica por su naturaleza, por lo cual el sacramento del orden tiene una necesaria dimensión jurídica. El sacramento es necesario porque la institucionalización requiere en las personas una peculiar cristoconformación; pero, a la vez, es acto jurídico de agregación al *ordo*. Aquí puede verse cómo lo sacramental está íntimamente unido a lo jurídico, íntima unión que se observa igualmente en el bautismo y de modo particular en el matrimonio, en el cual el vínculo jurídico es la *res et sacramentum*.

Esta íntima unión entre derecho y sacramento sólo se explica, si ambos son manifestaciones de la radical índole misteriosa de la Iglesia.

b) A mi juicio la sacramentalidad radical tiene una importancia capital para entender la índole social de la Iglesia y la función del derecho y de las leyes en ella. Al respecto cabe resaltar dos cosas:

En primer lugar, el núcleo central de la estructura jurídica de la Iglesia –derechos, ley, relaciones jurídicas– pertenece a la *lex gratiae*, porque es fruto de la materialización de los cauces de la gracia del Espíritu Santo en la que consiste la *lex gratiae*. Ciertamente, el derecho y la ley de la Iglesia pertenecen a lo dispositivo para la gracia y a su uso –según la distinción de Santo Tomás indicada al principio–, pero la estructura jurídica hunde sus raíces en lo primario de la *lex gratiae*. Verdaderamente la Iglesia, siendo una *Ecclesia Spiritus*, es *Ecclesia Iuris*; y

46. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, Pamplona, 1970, págs. 330 ss.

lo es, no como dos aspectos separables, sino en una unidad misteriosa en la que la *Ecclesia Iuris* no es más que la forma de manifestarse en la historia humana la *Ecclesia Spiritus*.

En segundo término, lo que une en comunión a todos los fieles es la persona de Cristo. Y a lo que se dirige toda la acción de la Iglesia como institución jerárquica y la acción personal de los fieles es a conducir a todos los hombres –y a ayudarse mutuamente a conducirse– a Cristo: el fin común de la Iglesia es el conjunto de condiciones que favorecen y conducen a la vida en Cristo. Este fin –o bien común de la Iglesia– comprende la predicación de la Palabra, por la que los hombres creen en Cristo y se hacen discípulos suyos, y los sacramentos que otorgan o aumentan la gracia. Ahora bien, dada la economía sacramental, unirse a Cristo y vivir en Cristo pasa por la Eucaristía. Ella es, pues, el centro y culmen de la vida y del desarrollo de la Iglesia. Y éste –con todo lo que lleva– es el fin propio y específico de la Iglesia; todo lo demás son presupuestos y derivaciones.

Si advertimos que la ley es una ordenación hacia el bien común, puede decirse que la ordenación propia de la ley canónica es la proclamación de la Palabra y la administración de los sacramentos. Bajo este prisma se deben contemplar desde el apostolado personal de los fieles hasta la acción punitiva de la Iglesia.

Quizás alguno podrá pensar que esto significa que la ley canónica tiene poco campo y que el número de sus preceptos necesariamente será corto. Ciertamente, todas las leyes de la Iglesia, una vez recopiladas, ocuparán menos espacio que un año de actividad normativa estatal en sus diversos grados y especies. Pero esto es lo propio de la ley de la gracia, que, por ser ley de libertad, contiene pocos preceptos. Santo Tomás reduce los preceptos de la *lex gratiae* a los preceptos morales y a los sacramentos (y con ellos el estatuto del fiel y la organización jerárquica de la Iglesia)⁴⁷. Si tenemos en cuenta que de los preceptos morales sólo una parte son también jurídicos, el campo del derecho propio de la *lex gratiae* se reduce notablemente. Ya lo decía Santo Tomás, la Nueva Ley es ley de libertad y, por lo tanto, sólo manda o prohíbe lo que *necesariamente* nos lleva a la gracia o nos aparta de ella; fuera de eso necesario, la ley de la gracia es libertad y regular esos campos de libertad compete a la autonomía del fiel o, en su caso, a la potestad del prelado⁴⁸.

Lección de Santo Tomás que me parece muy actual.

Y con lección de tan alto maestro concluyo mis palabras, en las que he procurado dar un resumen de mi pensamiento sobre un tema que a la actualidad no añade la facilidad.

47. I-II, q. 108, a. 2.

48. Loc. ult. cit.

COMENTARIO A LA CONSTITUCIÓN APOSTÓLICA *UT SIT**

I. INTRODUCCIÓN

Con fecha de 28 de noviembre de 1982 el Papa Juan Pablo II firmó la const. ap. *Ut sit*¹ y ese mismo día se hizo pública una declaración de la Sagrada Congregación para los Obispos fechada el 23 de agosto del mismo año, por la que se anunciaba la erección –mediante la citada constitución– de la Prelatura personal de la Santa Cruz y Opus Dei, aplicando por primera vez –según se afirma en dicha Declaración– una nueva figura de estructura pastoral, auspiciada por el Concilio Vaticano II y regulada por el motu proprio *Ecclesiae Sanctae* de Pablo VI. La declaración se publicó en «L'Osservatore Romano» de la citada fecha² y a ella acompañaban dos autorizados artículos, uno del Card. Baggio y otro de Mons. Costalunga, poniendo de relieve el significado del acto de Juan Pablo II. Nos ha parecido que la citada constitución bien merecía un comentario, como siempre lo merecen las aplicaciones que se hacen del Concilio Vaticano II. En definitiva, que las disposiciones conciliares se traduzcan en la vida real es la gran tarea de la Iglesia de nuestro tiempo, que asumió en su momento Pablo VI y luego asumieron sus sucesores Juan Pablo I y Juan Pablo II.

Centraremos nuestra atención en las prelaturas personales y en los aspectos que nos han parecido de mayor interés de la nueva Prelatura personal.

II. NUEVAS ESTRUCTURAS PASTORALES AUSPICIADAS POR EL VATICANO II

En su deseo de renovar la acción pastoral de la Iglesia, el Concilio Vaticano II dio origen a algunas estructuras pastorales que, si bien encuentran sus raíces en formas organizativas que a lo largo de la historia habían surgido en la Iglesia,

* Publicado en «Ephemerides Iuris Canonici», XLVI (1990), n° 2-3, págs. 215-233. Conferencia pronunciada en el Colegio Mayor Belagua de Pamplona el día 20 de agosto de 1983.

1. AAS, LXXV (1983), págs. 423-425.

2. También se ha publicado en AAS, loc. cit., págs. 464-468.

presentan rasgos novedosos. Estas estructuras se encuentran recogidas en el n. 10 del dechr. *Presbyterorum ordinis*, que es el pasaje donde el Concilio postula la creación de formas nuevas de organización de la Iglesia, allí donde lo aconsejen razones pastorales: seminarios internacionales, diócesis peculiares, prelaturas personales, *et alia huiusmodi*³. Con estas últimas palabras el Concilio dejó abierta la posibilidad a fórmulas jurídicas distintas de las tres que explícitamente se mencionan; de este modo el Concilio se abría al futuro, sin cerrar el paso a las nuevas instituciones que con el tiempo puedan surgir.

Los rasgos más salientes de estas estructuras pastorales de nuevo cuño pueden resumirse en tres puntos, que a continuación comentaremos.

1. *La finalidad pastoral*

Si se conocen los precedentes históricos que motivaron al Concilio a tomar estas medidas, fácilmente se advierte la finalidad de las nuevas estructuras, que el texto señala con toda claridad: la necesidad pastoral. Dos eran, en efecto, las preocupaciones que se habían manifestado en la Iglesia durante los tiempos posteriores al CIC de 1917. Por una parte, era motivo de preocupación la desigual distribución del clero entre las distintas diócesis. Mientras algunas tenían abundancia de clero, otras padecían una penuria llamativa; se hacía sentir la necesidad de que los presbíteros tomasen conciencia de la destinación universal de la misión recibida por el sacramento del orden y de revisar el instituto de la incardinación para hacerlo más ágil y adecuado al traslado de clérigos de unas diócesis a otras. Son conocidos los esfuerzos que se hicieron, por parte de regiones con cierta abundancia de vocaciones, para atender a otras regiones necesitadas de clero. No es ahora el momento de reseñarlas; en cambio, es oportuno recordar que el n. 10 del dechr. *Presbyterorum ordinis* recogió esta preocupación, comenzando por dar relieve a la dimensión universal de la misión de los presbíteros: «el don espiritual que recibieron los presbíteros en la ordenación no los dispone para una cierta misión limitada y restringida, sino para una misión amplísima y universal de la salvación *usque ad ultimum terrae* (Act 1, 8). Por lo cual, los presbíteros de las diócesis más ricas en vocaciones han de mostrarse gustosamente dispuestos a ejercer su ministerio, con el beneplácito o el ruego del propio Ordinario, en las regiones, misiones u obras afectadas por la carencia de cle-

3. «Ubi vero ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaria opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt. Ad hoc ergo quaedam seminaria internationalia, peculiariae dioecese vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri addici vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae». Sobre las prelaturas personales vide J.L. GUTIÉRREZ, *De praelatura personali iuxta leges eius constitutivas et CIC normas*, en «Periodica de re morali canonica liturgica», LXXII (1983), págs. 71 ss.

ro». A estas palabras sigue lo que en técnica jurídica se conoce con el nombre de un mandato al legislador; que se reformen las normas sobre la incardinación y la excardinación: «Revisense, además, las normas sobre la incardinación y la excardinación, de forma que, permaneciendo firme esta antigua institución, respondan mejor a las necesidades pastorales del tiempo»⁴.

Por otra parte, preocupaba también otro problema distinto al anterior: la atención pastoral a grupos sociales, de muy diversas características, que necesitaban una pastoral peculiar. Para estos casos no bastaba una redistribución del clero, sino que eran precisas estructuras pastorales peculiares y, en algunos casos, presbíteros dotados de una formación especial: era lo que se llamaba *pastoral especializada*. Muy poco después de promulgado el CIC de 1917 ya comenzaron a crearse estructuras de este tipo⁵, como el Prelado para los prófugos italianos; vinieron después obras para emigrantes, marinos, etc., pero quizás el caso más conocido sea el de la Misión de Francia⁶, para la que se buscó la fórmula de erigirla como la Prelatura *nullius* de Pontigny.

Uno y otro problema no deben confundirse; una cosa era la falta de clero en diócesis con pocas vocaciones y otra bien distinta el caso de las obras pastorales peculiares. Una era la cuestión de la conveniente y equitativa distribución del clero para atender las necesidades *comunes* de las diócesis y otra la de una *pastoral especializada* para grupos sociales que necesitaban –y necesitan– o bien una *organización* pastoral peculiar –como es el caso de los navegantes– o bien una peculiar *acción* pastoral, como sucedía con la Misión de Francia, que se dirigía a sectores sociales muy descristianizados. A la primera cuestión proveyó el Concilio con la revisión de la incardinación; a la segunda, mediante las obras pastorales peculiares para diversos grupos sociales⁷.

Ubi vero ratio apostolatus postulaverint. Todas estas medidas tienen una finalidad pastoral. No son, pues –no deben ser–, otras razones las que presidan su aplicación. Y este es el caso de las prelaturas personales, que no se ordenan a satisfacer intereses particulares –por muy legítimos que sean–, sino a realizar iniciativas pastorales peculiares.

4. Vide, sobre la evolución de la incardinación, J.M. RIBAS, *Incardinación y distribución de clero* (Pamplona 1971); J. HERRANZ, *El nuevo concepto de incardinación*, en «Palabra», 1966, nn. 12-13, págs. 26 ss.; J. HERVADA, *La incardinación en la perspectiva conciliar*, en «Ius Canonicum», VII (1967), págs. 479 ss.

5. Pueden verse recogidas en J.M. RIBAS, op. cit., págs. 70 ss.

6. Vide, J. FAUPIN, *La Mission de France. Histoire et Institution* (Tournai 1960); J.M. RIBAS, op. cit., págs. 99 ss.; así como los artículos de Jombart en «Revue de droit canonique», IV (1954), págs. 420 ss., y Denis en «L'Année Canonique», III (1954-55), págs. 27 ss. y IV (1956), págs. 21 ss.

7. Tanto los antecedentes históricos, como la redacción literal del n. 10 del decr. *Presbyterorum ordinis* así lo muestran. Véase el ritmo literal del texto: «... *faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaris opera pastoralia... Ad hoc ergo...*». Por consiguiente, no es acertado afirmar que las prelaturas personales hayan surgido sólo como instrumentos para la mejor distribución del clero, según parece indicar J. MANZANARES, *De praelaturae personalis origine, natura et relatione cum iurisdictione ordinaria*, en «Periodica de re morali canonica liturgica», LXIX (1980), pág. 406, lo que, por lo demás, no está muy en consonancia con lo que el mismo autor dice en la pág. 402.

2. Salvados los derechos del Ordinario del lugar

Al promover esas obras pastorales peculiares, el decreto conciliar añade que cada una de las nuevas estructuras pastorales estará dotada de regulación caso por caso (normalmente, estatutos) *salvis semper iuribus Ordinariorum locorum*. Aunque la redacción literal de esta frase pueda dar una impresión «defensiva», la mente del Concilio no es la de añadir una cautela en favor de los derechos de los Ordinarios del respectivo lugar, sino la de señalar un rasgo característico de estas nuevas estructuras pastorales. No se trata de aplicar la exención a los grupos sociales que necesitan de la atención pastoral especializada, sino de que, permaneciendo las personas que integran tales grupos sociales en la misma situación jurídica en la que estaban respecto de sus Obispos diocesanos, se potencie la acción pastoral sobre ellas –y, en consecuencia, la tarea apostólica de cada diócesis– mediante la atención que ofrece la obra pastoral peculiar. Por lo tanto, esas obras pastorales peculiares han de dejar a salvo la función pastoral ordinaria y común que tiene el Obispo diocesano sobre sus fieles en virtud del derecho.

3. Para el bien común de toda la Iglesia

Cierran la descripción de las nuevas estructuras pastorales unas palabras muy significativas: «in bonum commune totius Ecclesiae». Para un canonista y para un teólogo estas palabras tienen un sentido preciso: no se trata de crear situaciones de privilegios *in bonum privatorum*, sino de medidas que favorezcan el bien común de la Iglesia; así, pues, pueden constituir un derecho particular, pero no un privilegio *in commodum privatorum*. En tal sentido, las prelaturas personales no pueden interpretarse como una jurisdicción privilegiada, ni un privilegio para los grupos sociales que reciben su atención pastoral especializada. Una pastoral especializada es una necesidad, que se relaciona con el bien común de la Iglesia y con los derechos de los fieles⁸. Naturalmente que algo se relacione con el bien común de la Iglesia no quiere decir que tenga un influjo en toda la extensión de la Iglesia universal; más bien significa que, al producir una mejora en la vida cristiana y en la atención pastoral de unos grupos sociales a la vez que fomenta el apostolado, esa mejora redundará en beneficio de toda la Iglesia, unida por los vínculos de comunión y formando un único Cuerpo Místico de Cristo.

8. Cfr. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia* (Pamplona 1969), págs. 90 ss. y 226 ss.; P. LOMBARDÍA, *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, en «Ius Canonicum», VI (1966), págs. 355 ss. Sobre este punto de las prelaturas personales cfr. el art. cit. de J.L. Gutiérrez.

III. LAS PRELATURAS PERSONALES EN LA LEGISLACIÓN POSTERIOR AL VATICANO II

El texto principal sobre las prelaturas personales en la legislación posterior al Vaticano II y anterior al nuevo CIC, se debe a Pablo VI, quien les dio el marco jurídico fundamental en el motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, I, 4. Se ha señalado como novedad que el motu proprio habla de «obras pastorales peculiares o misioneras», pero no parece que se trate de una verdadera novedad, puesto que la obra misionera es una obra pastoral; más bien se trata de explicitar algo ya contenido en el decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 10.

De modo similar se ha señalado como novedoso que el motu proprio citado establezca la posibilidad de que haya laicos que, por medio de un contrato o compromiso, se dediquen a las tareas propias de la prelatura: «Nada impide que los laicos, célibes o casados, se dediquen, por contratos firmados con la Prelatura, al servicio de sus obras y empresas con su pericia profesional». Ciertamente el decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 10 no alude a esta posibilidad, pero no se trata, en realidad, de otra cosa que de una aplicación del n. 22 del decr. *Apostolicam actuositatem*: «Dignos de especial honor y recomendación en la Iglesia son los laicos, solteros o casados, que se dedican para siempre o temporalmente con su pericia profesional al servicio de las instituciones y de sus obras». Con ello el Concilio no hacía otra cosa que recoger lo que ya existía en diversas iniciativas pastorales y misioneras: laicos, también casados, que por algunos años o para siempre se dedicaban al servicio de esas estructuras pastorales o misioneras mediante contratos⁹. El nuevo CIC trata de las prelaturas personales en los cc. 294 a 297, sin que haya introducido novedades dignas de especial mención.

Pero veamos brevemente algunos rasgos de las prelaturas personales.

Examinando las disposiciones del motu proprio *Ecclesiae Sanctae* y del nuevo CIC al respecto, se deduce que las prelaturas personales constituyen lo que, por usar una terminología que ya se ha introducido entre los juristas, podríamos llamar tipos o figuras *cuadro*. Con ello se quiere decir que, junto a unos rasgos comu-

9. Los laicos que se unen a una estructura jurisdiccional mediante un compromiso o contrato, a veces lo hacen como verdadero *populus* o pueblo de dicha estructura, otras veces no. Al respecto escribe Mons. Costalunga en el art. cit.: «Ciò corrisponde meravigliosamente all'apertura degli orizzonti ecclesiali operata dal Concilio, quando ha sottolineato che la missione apostolica della Chiesa non può essere ridotta all'azione della Sacra Gerarchia, ed ha così riconosciuto e promosso il ruolo dei laici nell'unità di questa missione» (cfr. Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 10; Decr. *Christus Dominus*, n. 16; Decr. *Apostolicam actuositatem*, nn. 2, 5, ecc.; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 9).

«La rinnovata presa di coscienza della funzione insostituibile dei laici, sempre operanti in intima comunione con i sacerdoti nell'adempimento della missione affidata da Cristo alla sua Chiesa, è uno dei frutti più preziosi del Concilio e trae con sé varie conseguenze. La principale di esse è che l'azione dei chierici e quella dei laici, fatte salve le rispettive caratteristiche specifiche, convergono necessariamente, e si richiamano l'un l'altra in modo non solo generico per il raggiungimento dell'unico e comune fine della Chiesa –la salvezza delle anime–, ma anche specifico per la realizzazione di peculiari finalità apostoliche, connotate da speciali impegni e attività, come appunto avviene nelle Prelature personali».

nes básicos, las prelaturas personales pueden ser muy diversas entre sí. Por eso, las disposiciones del motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, I, 4, y los cc. 294 y ss. se mueven en términos necesariamente genéricos, de los cuales resulta aventurado pretender deducir lo que, de modo particular y concreto, puede ser cada prelatura personal; habrá de estarse a sus estatutos. Con ello ya se pone de relieve un primer principio de interpretación: sería un error hacerse una idea *única* de todas las prelaturas personales posibles y pretender aplicar ese molde indistintamente a todas.

Pongamos un ejemplo. La figura jurídica de matrimonio es única para todo matrimonio; basta conocer que un varón y una mujer han contraído matrimonio, para saber con toda certeza y con todo detalle sus derechos y deberes mutuos. Si, en cambio, se nos dice sólo que dos personas han hecho un contrato, sin duda sabemos unos rasgos generales de qué es lo que han hecho, pero únicamente acudiendo a lo pactado por ambas podremos hacernos una idea cabal de las obligaciones contraídas. Aplicando estos ejemplos, con los necesarios cambios para no extrapolarlos, si se nos dice que se ha erigido una diócesis, sabemos hasta sus menores detalles cuál es su estructura; en cambio, si se nos anuncia que se ha erigido una prelatura personal, ese mero dato sólo nos indica unos rasgos generales y fundamentales. Las demás deducciones habrán de hacerse sobre los estatutos particulares.

Rasgos comunes a toda prelatura personal son los siguientes. Ante todo una prelatura personal es una estructura pastoral de carácter secular¹⁰, dirigida a realizar una tarea de atención pastoral peculiar cuyos destinatarios son fieles comunes y corrientes. He ahí una primera nota digna de ser subrayada. A quienes se dirige la labor pastoral de una prelatura personal son fieles comunes, cristianos corrientes. Esto es, fieles que no poseen una forma de vida o una condición eclesial especial: ni son religiosos, ni llevan un género de vida consagrada, ni pertenecen a un orden, estamento o grupo privilegiado dentro de la Iglesia, ni siquiera aunque se tratase de algo parecido a los *seniores laici* de los primeros siglos¹¹. Son fieles *comunes*.

10. Canon 294. Una exposición más amplia puede verse en A. DE FUENMAYOR, *La erección del Opus Dei en Prelatura Personal*, en «Ius Canonicum», XXIII (1983), n.º 45, págs. 12 ss. Estas prelaturas nacen con motivo de obras pastorales de índole secular, como se deduce sin género posible de confusión del decr. *Presbyterorum ordinis*, que se refiere fundamentalmente al clero secular y cuyo n. 10, al hablar de la incardinación y la excardinación, indica paladinamente que se está refiriendo al clero secular. Por otra parte, todos los precedentes históricos de prelaturas se refieren al clero secular. Cfr. el art. cit. del Card. Baggio. Afirmar, como lo hizo algún autor, que las Ordenes y Congregaciones religiosas u otros institutos de vida consagrada podrían recibir la forma de prelatura personal, supone desconocer tanto la naturaleza de las prelaturas personales, como la naturaleza de la vida religiosa o consagrada y de sus apostolados, además de quedar ahora sin fundamento a tenor del citado canon.

11. Sobre los *seniores laici*, de los que no se tienen noticias muy precisas, así como para la evolución del laicado en la Iglesia, puede verse, P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva* (Milano 1948), págs. 209 ss.; H. LECLERCQ, voz *Laïques*, en DACHL, VIII, 1, 1053 ss.; J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico* (Pamplona 1973).

Una segunda nota de las prelaturas personales consiste en que, por tener como finalidad una labor pastoral *especializada*, son compatibles en todo con la pastoral común de los Obispos diocesanos, cuyos poderes jurisdiccionales respetan en su integridad. Probablemente en este punto el *vino nuevo* de las prelaturas personales puede romper los *cueros viejos* de las ideas que de las prelaturas tenían algunos canonistas. En el derecho canónico han existido desde hace mucho tiempo las prelaturas llamadas *nullius* (ahora denominadas territoriales en el nuevo CIC) o territorios con un prelado que estaban segregados de las diócesis; eran o diócesis en formación (todavía no completas) o territorios separados de una jurisdicción episcopal. Como existen diócesis personales junto a las diócesis territoriales (que son la mayoría) hay quien creyó que lo mismo ocurriría ahora con las prelaturas: unas territoriales y otras personales, pero todas *exentas* respecto de los Obispos diocesanos. Este es un equívoco que conviene deshacer. Las prelaturas personales creadas por el Vaticano II son distintas, porque, por su naturaleza, no son *exentas*¹². Y esto es así, porque la tarea pastoral de las prelaturas personales no se interfiere con la del Obispo diocesano, sino que esas prelaturas realizan una tarea complementaria y de potenciación y ayuda a la pastoral común de los Ordinarios del lugar.

IV. LA PRELATURA DE LA SANTA CRUZ Y OPUS DEI

1. Con la erección de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei (abreviadamente según la const. *Ut sit*, I: Prelatura del Opus Dei o simplemente Opus Dei) se «convierte en realidad práctica y operativa un nuevo instrumento pastoral –las prelaturas personales–, hasta ahora sólo deseado y previsto por el derecho, y lo realiza a través de una institución que se presenta con probadas garantías doctrinales, disciplinares y de vigor apostólico»¹³. De este modo, se pone de manifiesto una vez más la vitalidad de la Iglesia y se aplican el espíritu y las orientaciones del Vaticano II en este punto, interpretados auténticamente por Pablo VI al configurar las líneas maestras de las prelaturas personales¹⁴ y más adelante por el nuevo CIC.

La const. ap. *Ut sit* –junto con la declaración de la Sagrada Congregación para los Obispos de 23.VIII.1982– delinea los rasgos fundamentales del estatuto jurídico del Opus Dei, que podemos resumir del siguiente modo: a) La Prelatura del Opus Dei es una prelatura personal de ámbito internacional, con sede central en Roma, y dependiente de la Sagrada Congregación para los Obispos.

12. Cfr. A. DE FUENMAYOR, ob. cit., págs. 25 ss. En realidad ha exención no es aplicable a las prelaturas, personales o territoriales; su autonomía es un fenómeno de naturaleza distinta.

13. *Declaración de la S.C. para los Obispos de 23.VIII.1982*, loc. cit., pág. 464.

14. Cfr. Card. Baggio, en art. cit.

b) Está constituida por un Prelado, por el clero o presbiterio de la Prelatura, que son los sacerdotes incardinados en el Opus Dei, y por los seglares que libremente se incorporan mediante contrato, no sólo para recibir una atención pastoral específica, sino también para tomar parte activa en la tarea apostólica de la Prelatura. c) Los sacerdotes incardinados provienen exclusivamente de los laicos del Opus Dei. d) Los laicos de la Prelatura son hombres y mujeres, solteros y casados, de toda raza y condición social, sin límite alguno por razones de salud, de edad avanzada, o por circunstancias familiares o profesionales, etc.

Son dos los aspectos fundamentales de la finalidad y de la estructura de la Prelatura, que explican su razón de ser y su inserción en el conjunto de la actividad pastoral y evangelizadora de la Iglesia universal y de cada Iglesia particular en cuyo territorio desarrolla su tarea: a) De una parte, la peculiar labor pastoral para atender y sostener a los fieles incorporados al Opus Dei en el cumplimiento de los compromisos ascéticos, formativos y apostólicos, que han asumido. b) De otra, el apostolado que los miembros de la Prelatura llevan a cabo con el fin de difundir en todos los ambientes de la sociedad la toma de conciencia de la llamada universal a la santidad y al apostolado, y, más concretamente, del valor santificante del trabajo profesional ordinario¹⁵.

2. Es de interés resaltar estas últimas palabras que describen la finalidad del Opus Dei. Esta finalidad es doble. Por una parte, el Opus Dei realiza una tarea de formación espiritual y doctrinal y atención pastoral para quienes a él se unen por un *compromiso*, o voluntad firme y seria, que jurídicamente se plasma en el contrato. Este compromiso abarca tres aspectos: ascético (compromiso de buscar la santidad en medio del propio estado y del trabajo), formativo (decisión firme de recibir la formación espiritual necesaria para ese camino de santidad) y apostólico (compromiso de hacer apostolado personal –bajo la propia responsabilidad– y de dedicarse, según la propia vocación y las circunstancias personales, a aquellas tareas de la Prelatura que se le encomienden). En el contrato, que se centra en la dedicación a las tareas de la Prelatura (const. ap. *Ut sit*, III; cfr. CIC, c. 296), se articulan los distintos aspectos, de acuerdo con su naturaleza.

Por otra parte, el segundo aspecto de la finalidad del Opus Dei comprende la acción apostólica de los sacerdotes y de los laicos, formando una unidad inseparable, en todos los ambientes sociales para que los hombres, acercándose a Cristo, respondan a la llamada universal a la santidad y al apostolado en todas las encrucijadas del mundo.

Se comprende así que el Opus Dei tenga una finalidad pastoral –una *gran catequesis* en palabras de su Fundador– a la que se acomoda su organización y, en consecuencia, su naturaleza no se corresponda a la de un fenómeno asociativo

15. Cfr. las declaraciones de Mons. Alvaro del Portillo, Prelado del Opus Dei, al diario ABC de 29.XI.82. Para una exposición más amplia vide el art. cit. de A. DE FUENMAYOR, págs. 29 ss.

de vida consagrada –como era la figura de Instituto Secular de la que provisionalmente fue investido– para lo que no tiene acomodadas sus estructuras, sino a la de una estructura pastoral y apostólica –de carácter orgánico e indivisible– de sacerdotes seculares y de laicos, esto es, una prelatura personal.

3. ¿Cuál es, más específicamente, la obra pastoral peculiar de la nueva Prelatura? Esta obra parte de la proclamación –desde 1928– de unas verdades contenidas en el Evangelio y en nuestros tiempos recogidas y proclamadas por el Concilio Vaticano II. Aunque el mensaje es único –la santificación en el propio estado y condición–, podemos descomponerlo en dos aspectos, señalados en distintos lugares del Concilio Vaticano II. En primer lugar, la vocación universal a la santidad; todos los cristianos, sean clérigos o laicos, están llamados a la santidad –que es la plenitud de la vida cristiana y la perfección de la caridad– en cualquier estado o régimen de vida¹⁶. Por lo tanto, también los clérigos seculares y los fieles corrientes, sin cambiar de estado y condición, reciben la vocación a la santidad. Manifestación de la santidad de la Iglesia y «espléndido testimonio y ejemplo de esa santidad» lo constituye la profesión de los consejos evangélicos por los religiosos y los demás fieles de vida consagrada¹⁷. Pero el Concilio señala inequívocamente que no sólo la vida religiosa o consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es camino de santidad, sino que en cualquier estado y condición de vida el cristiano –clérigo o laico– está llamado a la santidad¹⁸. Supuesto esto, el *Opus Dei* se dirige a los fieles cristianos a quienes Dios llama a la santidad en medio del mundo, en el cumplimiento de sus deberes ordinarios, familiares, profesionales, etc.¹⁹, para anunciarles su vocación a la santidad, ofrecerles una espiritualidad propia y adecuada a ellos (sin ser la única posible) y otorgarles unos medios ascéticos y formativos proporcionados. Se trata, en suma, de poner por obra la vocación a la santidad para fieles sin vida religiosa ni consagrada según una espiritualidad específica.

Ya se comprende que buscar la santidad no es un ideal platónico o una vaga aspiración. Supone hacerse eco de la vocación divina, comprometerse por una decisión firme y profunda y utilizar habitualmente los medios a ella conducentes (frecuencia de sacramentos, práctica de la vida de oración, dirección espiritual, medios de formación, etc.). Para eso hace falta una *respuesta* del fiel que se compromete –con la máxima fuerza de compromiso– con Cristo a seguirle de por vida, como en su día los Apóstoles siguieron a Cristo ante su: «Sígueme». He aquí por qué esa respuesta a Cristo, que comporta la decisión de aceptar el camino de santidad que ofrece la espiritualidad del *Opus Dei*, se plasma en el compromiso, ya señalado, ante la Prelatura como vínculo con ella

16. Cfr. *Lumen gentium*, n. 40.

17. *Lumen gentium*, n. 39.

18. Vide, A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos...*, cit., págs. 38 ss.

19. Cfr. *Lumen gentium*, n. 32.

en orden a recibir el cuidado pastoral correspondiente. Un compromiso que constituye una obligación grave y cualificada, que tiene carácter contractual y no de voto²⁰.

Todo esto significa que la obra pastoral peculiar que realiza el Opus Dei se dirige a fieles que –por la vocación a la santidad– no cambian su situación canónica ni teológica. No cambian su situación teológica, porque se trata de fieles comunes, precisamente de aquellos que no han recibido vocación religiosa ni de vida consagrada, esto es, de aquellos a quienes Dios llama a la búsqueda de la santidad fuera del cauce de los tres consejos evangélicos en cuanto tipifican una condición de vida peculiar²¹. Tampoco cambian su situación canónica; los laicos siguen siendo fieles comunes de las diócesis respectivas, dependientes del Obispo diocesano, igual que antes, en todo lo que se refiere a la cura pastoral ordinaria, la misma que cada Obispo ejerce con todos los demás laicos²². De este modo, los fieles vinculados al Opus Dei reciben del Obispo diocesano la cura pastoral común y ordinaria y de la Prelatura el cuidado pastoral específico y la dirección general de la formación²³ que requieren sus compromisos.

No hay, pues, ningún cambio de los fieles respecto del Obispo diocesano. Se observa por el simple hecho de que la jurisdicción del Prelado del Opus Dei se circunscribe a lo que atañe a la *obra pastoral peculiar* para la cual nace, no a otros asuntos. Esta obra pastoral peculiar es el cuidado espiritual de unos fieles en unas dimensiones concretas (la espiritualidad del Opus Dei) y, en consecuencia, la dedicación de quienes a él pertenecen a las tareas de la Prelatura. Pero todo esto representa un aspecto complementario respecto de lo que es común a todos los fieles, que es lo que constituye, en el derecho de la Iglesia, el ámbito propio de los poderes del Ordinario del lugar.

Para comprender en su raíz este punto es preciso distinguir aquellas normas de vida cristiana que son obligatorias para todos los fieles y aquellas que pertenecen a su ámbito de libertad. Las obligatorias corresponden al Obispo diocesano; en cambio, aquellas en las que es libre, el fiel puede elegir las que estén más de acuerdo con las gracias y carismas recibidos, en una palabra, las que correspondan a la acción del Espíritu Santo en su alma²⁴. Pues bien, la jurisdicción del Prelado del Opus Dei se refiere a aspectos de la vida cristiana en los que la elección del fiel es libre: concretamente, una espiritualidad, junto con los medios ascéticos que le son propios. De ahí esa pieza jurídica que es el vínculo de unión

20. *Declaración*, cit., I, c.

21. Se comprende de este modo que al no desear para sí la forma jurídica de Instituto Secular, el Opus Dei no hiciese otra cosa que ser fiel a su carisma propio, que a la vez que no quiere para sí la vida consagrada, venera y ama la vida religiosa y la consagrada para quienes tienen esa vocación, como la Iglesia quiere que sean veneradas y amadas.

22. *Declaración*, cit., III, a.

23. *Declaración*, cit., III, b.

24. Vide A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos...*, cit., págs. 123 ss. y 226 ss.

del laico con la Prelatura: el contrato, esto es, la opción libre del fiel que se compromete con la Prelatura y la correspondiente aceptación de sus órganos competentes. Es claro, pues, que la jurisdicción del Prelado de la nueva Prelatura no toca para nada la competencia propia del Obispo diocesano ni es cumulativa con ella. El fiel cristiano se compromete con el Opus Dei en aquello que, respecto del Obispo diocesano, es libre.

4. El segundo aspecto del mensaje que el Opus Dei difunde en todos los ambientes de la sociedad es la santificación de las realidades terrenas y, de forma específica, la santificación del trabajo ordinario. Según el Vaticano II el carácter secular es propio y peculiar de los laicos; a ellos corresponde por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales. Su *lugar* propio son las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretejida²⁵. Pues bien, es *en ese lugar*, y *en esas condiciones* donde el laico debe santificarse, *no a pesar* de ellas, sino *por medio* de ellas. Este es el núcleo central del mensaje del Opus Dei, recibido de su Fundador.

Aquí puede observarse la diferencia –fruto de la admirable variedad con la que el Espíritu Santo gobierna y dirige la Iglesia– entre la espiritualidad del Opus Dei y las que son propias de la vida religiosa. La profesión de los consejos evangélicos constituye el fundamento y la base de la vida religiosa y consagrada; es como el trípode sobre el que se edifican la plena entrega, la vida apostólica y el género de vida. Por eso, por medio de los tres votos se edifica el *status perfectionis* o condición de vida que conduce a la santidad. La espiritualidad del Opus Dei es distinta; el camino de santidad es *la vivencia de las virtudes cristianas en la misma condición secular*, todo ello afirmado y robustecido por el compromiso que conduce a la continuada, firme, y seria búsqueda de la formación adecuada y de la atención espiritual necesaria. De esta forma, el cristiano corriente, viviendo las virtudes teologales y morales, se santifica en las realidades terrenas y, a la vez, santifica esas realidades. Se santifica por el trabajo profesional y santifica su trabajo profesional. Esta es la secularidad propia del Opus Dei, la secularidad de los laicos corrientes, la secularidad sin adjetivos, sencillamente la secularidad sin más.

Lo que acabamos de decir es igualmente válido para los clérigos. Por este motivo, inseparablemente unida a la Prelatura del Opus Dei está la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, a la que pertenecen sacerdotes diocesanos que desean vivir la espiritualidad del Opus Dei, santificando su trabajo, que es, en este caso, el ministerio sacerdotal²⁶. Estos sacerdotes no forman parte del clero de la Prelatura ni, por lo tanto, están sometidos a la jurisdicción del Prelado de

25. *Lumen gentium*, n. 31.

26. Esto está en perfecta congruencia con lo que enseña el Vaticano II en *Lumen gentium*, nn. 12, 13 y 14.

ésta. Su único superior es el Obispo de la diócesis, al cual el espíritu del Opus Dei tiende a unirles aún más, precisamente porque han de santificar las obligaciones que se derivan de su estado, entre las que está la obediencia al propio Ordinario.

5. El Card. Baggio titulaba su artículo en «L'Osservatore Romano» con estas palabras: *Un bien para toda la Iglesia*. Si nos hemos explicado correctamente, fácilmente puede comprenderse que el Opus Dei no es una estructura pastoral creada para una asociación cerrada o para un grupo particular o de élite. Si el Opus Dei tuvo que tomar provisionalmente el ropaje de Instituto Secular o presentarse como una Asociación –en cualquier caso como fenómeno asociativo– fue por falta de otros cauces jurídicos que se adaptaran a su naturaleza²⁷.

El Opus Dei es, ante todo, un mensaje de santidad dirigido a fieles comunes de toda la Iglesia, de todas las Iglesias particulares, una espiritualidad para cristianos corrientes de toda condición social a fin de que, asumiéndola, puedan responder a la llamada a la santidad que Cristo dirige a todos. Es una llamada a tomar conciencia de la voluntad divina de que se santifiquen las realidades terrenas y de que quienes no están llamados a la profesión de los consejos evangélicos tienen también obligación de ser santos. A la vez, el Opus Dei es una estructura pastoral –en forma de Prelatura personal, tal como siempre deseó su Fundador, el Siervo de Dios Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer–, que ofrece los medios prácticos y concretos para alcanzar la santidad *en la vida corriente*. Por eso, los fieles vinculados al Opus Dei no forman un grupo eclesial ni actúan en grupo. Su *grupo* eclesial –si se me permite hablar así– es de ordinario su parroquia, su diócesis, las asociaciones de fieles a las que pertenezcan, etc. Y por eso también, el Opus Dei es una Prelatura plenamente insertada orgánicamente en la pastoral de la Iglesia universal y de cada diócesis, que sirve a las Iglesias locales y deja en ellas la mayor parte de los frutos de apostolado y santidad que su tarea apostólica produzca. La Prelatura del Opus Dei ha surgido para el bien de toda la Iglesia²⁸.

27. Las razones las explica Mons. Alvaro del Portillo en la entrevista ya citada, y se encuentran también recogidas en el art. cit. de Mons. Costalunga.

28. Lo explica así el Card. Baggio, en el art. cit.: «Se trata de una disposición adoptada mirando al bien de toda la Iglesia, no sólo como línea de principio, sino también por otros dos motivos concretos que merece la pena subrayar. El primero es que entre los millares de sacerdotes y laicos de la Prelatura se hallan fieles de 87 nacionalidades y de todas las razas, culturas y condiciones sociales, que ven ahora plenamente confirmada su unidad de vocación y de régimen, y su identidad fundacional de clérigos seculares y de fieles laicos corrientes, sin que esto signifique en modo alguno subestimar la validez y el valor de la secularidad consagrada propia de los Institutos seculares, y sancionada en solemnes documentos pontificios. La otra consecuencia, que redundará en beneficio de la entera comunicad eclesial, consiste en que este claro reconocimiento del carisma fundacional y de las genuinas características del espíritu, de la organización y de las modalidades apostólicas del Opus Dei, sólo podrá facilitar y reforzar más aún el específico servicio pastoral que esta benemérita institución presta, desde hace más de medio siglo, en centenares de diócesis de todo el mundo. Un bien común que viene asegurado por la finalidad cualificadamente pasto-

6. Quisiéramos cerrar estos comentarios con un punto que merece una referencia aunque sea breve. La Declaración de 23.VIII.1982 –en relación al proemio de la const. *Ut sit*– señala que con la nueva forma jurídica el Opus Dei recibe «un ordenamiento eclesial plenamente adecuado a su carisma fundacional», idea que reitera Mons. Costalunga en el artículo publicado en «L'Osservatore Romano»: «La erección del Opus Dei en Prelatura personal corresponde plenamente a su carisma fundacional», idea en la que insiste también Mons. Alvaro del Portillo: «Se pidió esta transformación jurídica para resolver una grave cuestión institucional, que estaba pendiente de solución: que la configuración de la Obra correspondiera a lo que podríamos llamar el *carisma fundacional*»²⁹.

Si no nos engañamos, este dato pone de relieve un aspecto de la historia del Opus Dei que a nuestro juicio importa para comprender su naturaleza y el acto de su erección en prelatura. Esta erección en prelatura no supone una transformación sustancial del Opus Dei; no es el resultado de la evolución de una asociación que, por su desarrollo, ha llegado a prelatura. Nos parece que así puede entenderse lo que el Fundador del Opus Dei repitió tantas veces: el Opus Dei *de hecho* no era un Instituto Secular; la realidad no era la que podía deducirse de su figura jurídica precedente. El Opus Dei fue fundado en 1928 como un fenómeno

ral de la Prelatura: la tarea del Prelado y de su clero para asistir y sostener a los fieles a ella incorporados en el cumplimiento de los peculiares compromisos asumidos; y la actividad apostólica que el clero y el laicado de la Prelatura realizan conjuntamente, para ayudar a la Iglesia a difundir en todos los ambientes de la sociedad las exigencias concretas de la llamada universal a la santidad, y más específicamente el valor sobrenatural, santificador y apostólico del trabajo profesional ordinario. Los Pastores de las Iglesias locales saben bien que pueden contar con una disponibilidad, que el nuevo estatuto hace aún más cualificada y eficiente, para el mismo ejercicio de su responsabilidad hacia el pueblo de Dios que le ha sido confiado».

29. En las declaraciones al diario ABC citadas. Las dificultades que la anterior figura jurídica provocaba, las explica con estas palabras: «La anterior situación jurídica nos mantenía dentro de unos moldes que no se ajustaban a nuestro camino, y obligaba a nuestro Fundador a hacer constantes aclaraciones ante las autoridades eclesiásticas y civiles, y ante la opinión pública, con el fin de defender continuamente nuestra vocación y de puntualizar las características de nuestra específica secularidad.

El nuevo *status* no representa un deseo de singularizarnos. Todo lo contrario; hasta ahora hemos necesitado –¡no era un capricho!– *singularizarnos* ininterrumpidamente dentro de la configuración jurídica que teníamos, a fuerza de explicar una y otra vez *lo que no éramos* para que no se nos identificara con los religiosos.

Además, hasta 1975, nuestro Fundador –con todo el peso de su autoridad moral– vigilaba para que esa falta de correspondencia, entre el espíritu de la Obra y la norma jurídica que se nos había aplicado, no produjera una desviación en el espíritu. Con su muerte, este peligro podría acentuarse y crecía por tanto el riesgo de que la Obra, con el paso del tiempo, perdiera su genuino carisma fundacional y acabara desvirtuándose.

Deseo añadir que la confusión que a veces se producía, porque algunos afirmaban que los seglares del Opus Dei eran “personas consagradas”, llevaba erróneamente a dudar de su real autonomía en el ámbito social y profesional, originando increíbles incomprensiones y discriminaciones. Como es lógico, esa forzada situación, en la que nos encontrábamos, oscurecía la verdadera naturaleza del Opus Dei y limitaba, en medida no despreciable, la eficacia y la incisividad apostólica de los seglares de la Obra».

eclesial nuevo, cuya verdadera configuración jurídica era la de una prelatura de ámbito internacional con jurisdicción de naturaleza personal³⁰, y así ha funcionado de hecho hasta su definitiva erección en prelatura. Una forma jurídica que, esta vez, ha surgido de un carisma que –a través de diversas figuras jurídicas, tan necesarias como provisionales– se ha desarrollado en la Iglesia durante más de cincuenta años. Que el Opus Dei haya conseguido vivir durante tantos años con fidelidad a su carisma fundacional a través de formas jurídicas que no propiciaban su recto entendimiento y podían fácilmente llevar a desvirtuarlo, sin duda ha supuesto –así lo pensamos a tenor de lo que enseña la historia– una excepcional prudencia y una fortaleza poco común en su Fundador y una lealtad no menos excepcional en sus inmediatos y más íntimos colaboradores. Y en todo caso, es una nueva muestra de que Dios sigue siendo el Señor de la historia y quien, en definitiva, conduce a la Iglesia en su caminar histórico.

30. Así lo explica el Prelado del Opus Dei en sus declaraciones al diario ABC: «*el carisma fundacional*; es decir, a lo que desde el principio Mons. Escrivá de Balaguer vio que debía ser el Opus Dei. Porque ya en 1928 –año de la fundación– intuyó que debería discurrir por cauces semejantes a los ahora aprobados, sin agotar, lógicamente, todos los pormenores jurídicos de esta solución».

RELECCIÓN SOBRE LA ESENCIA DEL MATRIMONIO Y EL CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL*

1. INTRODUCCIÓN

El objeto de estas páginas es estudiar el conjunto de los puntos básicos del consentimiento matrimonial a través de una perspectiva unitaria y fundamental: la esencia del matrimonio. ¿Qué luz puede aportar la esencia del matrimonio para dar la solución justa a las cuestiones principales planteadas por el consentimiento? Responder a esta pregunta, siempre desde la perspectiva del derecho natural, es el objeto de las líneas que siguen. No es ésta una perspectiva infundada, pues las piezas claves que articulan el tratado del consentimiento matrimonial reciben de la esencia del matrimonio su medida y proporción. Siendo el consentimiento la causa del matrimonio, es evidente que debe existir entre ambos una proporción como se da entre cualquier causa y su efecto. Estoy convencido, además, de que tras ciertas teorías y prácticas modernas sobre el consentimiento se esconde –como efecto necesario de la proporción aludida– un cambio en la noción misma de matrimonio. Por estas circunstancias hoy no parece posible ni prudente –si se desea un mínimo de entendimiento– analizar los aspectos centrales del consentimiento matrimonial sin dejar primero constancia de la clara noción de matrimonio.

2. LA ESENCIA DEL MATRIMONIO

Esta noción me atrevería a diseñarla con los siguientes rasgos: 1. El matrimonio es una unidad en las naturalezas que comporta una comunidad de vida y amor. 2. El principio formal del matrimonio es el vínculo jurídico. 3. Este vínculo se caracteriza y discierne por los tres bienes del matrimonio: ordenación a la prole, unidad e indisolubilidad. De estos rasgos quisiera referirme al primero, sin entrar en los demás, que no serán aquí objeto de estudio.

* Publicado en «Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi» (Milano 1984), págs. 480-488.

¿Dónde está, podemos preguntarnos, la esencia del matrimonio? Hay al respecto una antigua tradición que configura el matrimonio como una unión de cuerpos y almas, poniendo así de relieve la íntima unión de los dos cónyuges en sus seres, en sus vidas y en sus destinos. Pero los antiguos juristas –dando en esto una lección de método jurídico, que quizás hoy sea muy necesario aprender–, intentaron reducir la unión de cuerpos y almas a términos jurídicos. La unión de almas se plasma jurídicamente –decían– en el consentimiento mutuo; también jurídicamente, la unión de cuerpos es el derecho sobre el cuerpo en orden a los actos propios de la vida conyugal. No es ahora el momento de entrar en los matices y las diferencias de detalle entre unos autores y otros, ni tampoco el de juzgar sobre el acierto de esta tesis; me limitaré a decir que, probablemente, al reducir la unión de almas al consentimiento, remitía a la causa del matrimonio un rasgo que ha de predicarse del matrimonio mismo y no primariamente de su causa, razón por la cual esta teoría no delineaba con la necesaria exactitud la correspondencia entre la estructura jurídica del matrimonio y su entera realidad. Por este motivo, hace algún tiempo me permití ofrecer una nueva reinterpretación de estas ideas. Me parece, en efecto, que la unión de cuerpos y almas tiene una clara traducción en términos filosóficos, que es la unión en las naturalezas, pues cuerpo y alma componen la naturaleza humana; estar unidos en cuerpo y alma es estar unidos en las naturalezas. Además, la generación –fin esencial del matrimonio– consiste en la transmisión de la naturaleza, para la cual, siendo complementarios en orden a ella, los cónyuges deben hacerse un principio común: una unidad en las naturalezas. A esta misma conclusión puede llegarse mediante una exégesis del término bíblico *una caro*, con el cual se califica al matrimonio. Carne o *caro* es traducible por naturaleza conforme a varios pasajes de sentido similar, especialmente Juan 1, 14: ser una sola carne –*una caro*– es ser una unidad en las naturalezas. Supuesta la distinción de sexos y entendido el sexo como una forma accidental de individuación completa de la naturaleza humana, varón y mujer aparecen caracterizados por una estructura anímico-corpórea diferenciada que podemos llamar virilidad y feminidad. Pues bien, la unidad en las naturalezas se produce por el vínculo jurídico de participación y comunicación mutuas en la virilidad y en la feminidad –entendidas, insisto, como la total estructura anímico-corpórea diferenciada–, en cuya virtud varón y mujer se hacen coposeros mutuos. Por esta coposesión cada cónyuge participa –jurídicamente, no ontológicamente que eso sería imposible– en el dominio que cada uno de ellos tiene, por ser persona, sobre su propio ser, claro está que limitada esa participación a la feminidad y a la virilidad. El matrimonio, antes que ser, como es, unión en la actividad, en la vida y en el amor, es vínculo jurídico en el ser, es unidad en las naturalezas. Ahora bien, supuesta esta unidad en las naturalezas, de ahí surge la conformación del matrimonio como una comunidad de vida y amor. En primer lugar, la unidad en las naturalezas une cuerpos y almas; los cuerpos mediante el derecho mutuo sobre ellos, las almas por la unión de los yo personales mediante el amor debido o comprometi-

do. En segundo término, quienes son uno en sus seres, son uno en sus destinos y sus vidas. Es, pues, claro que el matrimonio, siendo una unidad en las naturalezas, comporta una comunidad de vida y amor. Descrita así la unidad en las naturalezas, aparece una conclusión evidente: el matrimonio no es la unión de hecho, ni siquiera la unión de hecho legalizada, sino la unión jurídica, la unidad establecida: los esposos no son simplemente dos personas que viven juntas unidas por el afecto, sino dos personas jurídicamente vinculadas; el principio formal del matrimonio es el vínculo jurídico, siendo varón y mujer el principio material.

Delineada en trazos concisos y breves la esencia del matrimonio, entremos ya en el consentimiento.

3. EL PACTO CONYUGAL

Se suele decir que el pacto conyugal, el compromiso, es la causa del matrimonio. Marca la línea diferencial entre lo conyugal –la unión, la vida, la relación *conyugales*– y lo meramente sexual –la unión, la vida, la relación *sexuales*–. Pero quizás no siempre se sea consciente de la profunda novedad que supone el pacto conyugal o de la trascendental diferencia que existe entre lo conyugal y lo meramente sexual o extramatrimonial.

Antes del pacto, en la naturaleza hay una apertura y ordenación del uno al otro; el amor nacido aparece como un don gratuito; dos personas de distinto sexo se encuentran en su vida. Por el pacto, la apertura y ordenación se hace unión; el simple encuentro se hace unidad en las naturalezas; el amor queda comprometido en una deuda de amor y se transforma en un amor debido. Es entonces cuando aparece lo conyugal, que es una profunda transformación de lo núbil y de lo meramente sexual. Es la misma realidad la que, a través del derecho y dentro de sus límites, ha cambiado. No es sólo historia: antes que historia es naturaleza; no es sólo devenir: antes que devenir es unidad establecida; no es sólo vida: antes que vida es unión en el ser. Se comprende así hasta qué punto el pacto conyugal es causa del matrimonio. Ni *conditio sine qua non*, ni requisito de legitimidad: causa. Es él lo que constituye el matrimonio, el que lo funda e instituye, porque él es la causa de eso *nuevo*, que es el matrimonio. Antiguos y conocidos aforismos, siempre válidos, lo expresan de diversos modos: *Non concubitus sed consensus matrimonium facit*, *Consensus et non amor matrimonium facit*, etc. Todos ellos, en sustancia, nos indican la misma idea de base: el matrimonio, que es una unidad establecida, no se genera por ningún hecho, sino sólo por la libre voluntad de los contrayentes, es decir, por el consentimiento. ¿Por qué sucede así? podríamos preguntarnos. Y la respuesta fluye por sí sola: porque el hombre es persona. Rasgo esencial de la persona es el dominio sobre su propio ser; la persona es un ser que de tal manera participa del ser, que es dueña de sí

misma. Pues bien, la unidad en las naturalezas, al basarse en un vínculo de participación y comunicación en el ser del otro en lo que a la virilidad y a la feminidad respecta, comporta una participación –jurídica, no ontológica– en el dominio que cada esposo tiene sobre su propio ser. Es claro, en consecuencia, que tal participación sólo puede darse por un acto de libérrima disposición de sí mismo; únicamente la donación de sí puede hacer que el otro participe, siquiera sea limitadamente, en el dominio de la persona sobre sí.

Ningún hecho, ningún evento, ningún acto, fuera del actual, libre y expreso acto de entrega y aceptación de los contrayentes es capaz de producir el vínculo matrimonial.

4. CONSENTIMIENTO Y NATURALEZA EN LA FORMACIÓN DEL VÍNCULO MATRIMONIAL

Claro está que el principio que acabamos de ver plantea de inmediato una nueva cuestión: ¿en qué sentido y en qué medida el consentimiento es causa del matrimonio?

El interrogante nace de que el hombre es dueño de sí y a la vez no lo es. El hombre no puede moldear su estatuto ontológico, no puede rehacer, modificar o alterar su ser. Cuando hablamos de dominio de la persona sobre su ser nos referimos a dos cosas: a sus acciones, a sus conductas, que son regidas por la libertad; y nos referimos a la posesión de sí mismo, pues la persona se pertenece a sí misma. Si el vínculo matrimonial afectase únicamente al primero de estos aspectos –a las conductas– no existiría ningún problema. Lo propio de los pactos y del compromiso es vincular la libertad en lo que respecta a la conducta y ello cae dentro de las normales posibilidades del ser humano. Pero ya decíamos que el vínculo conyugal afecta al ser de los cónyuges al vincularlos a través de ese dominio que consiste en la posesión de sí mismos. Y ahí radica la dificultad, porque tal posesión pertenece al estatuto ontológico de la persona sobre el que, de suyo, el hombre no tiene potestad. Al pertenecer la posesión de sí al estatuto ontológico del hombre, tal posesión es inalienable e incommunicable. ¿Cómo es posible, entonces, que tal participación y comunicación se produzca en el matrimonio? Es posible, porque la propia naturaleza está dispuesta, ordenada a esa participación y comunicación, es decir, porque tal participación y comunicación pertenecen, tanto en potencia como en acto, al estatuto ontológico del ser humano. Lo cual sólo es pensable si por naturaleza la virilidad existe en función de la feminidad y la feminidad en función de la virilidad. Es lo que enseña, en la forma literaria que le es propia, el libro del Génesis al narrar la creación de la mujer *para* el varón. El dominio del hombre sobre su ser está modalizado por naturaleza, de forma que la unidad en las naturalezas es posible, porque está en potencia en la naturaleza humana. Y advertimos que si la potencia pertenece a la naturaleza humana, a ella pertenece necesariamente el acto. Claro está que

esto trae consigo una conclusión. El acto y la potencia de la unidad en las naturalezas pertenecen a la naturaleza del hombre; por consiguiente, el consentimiento se limita a causar el paso de la potencia al acto, desencadenando ese paso que obra la misma naturaleza. Esto hace que el consentimiento sea verdadera causa eficiente, pues lo propio de la causalidad eficiente es producir el paso de la potencia al acto, pero el vínculo como tal no es anudado por el consentimiento, sino por la naturaleza. En otras palabras, el hombre y la mujer por estatuto ontológico, esto es, por estatuto creacional, son naturalmente el uno para el otro; están dados, destinados, el uno al otro por naturaleza. Sólo falta que el consentimiento, por la entrega y la aceptación, determine en ese varón y en esa mujer concretos la genérica destinación de la mujer al varón y del varón a la mujer. No es, pues, el vínculo un vínculo consensual, sino natural; y como es un vínculo jurídico, decir natural es decir de derecho natural. A mi me parece observar en este juego entre consentimiento y naturaleza un exquisito equilibrio y una ejemplar armonía entre naturaleza y personalidad del hombre, entre libertad de elección y la condición creatural del hombre. El hombre tiene, por ser creatura, un ser recibido, un estatuto ontológico dado, pero a la vez es dueño de sí, de modo que sólo mediando su libre voluntad se produce lo que sin su libertad permanece siempre en potencia. Simultáneamente entiendo que, si recordamos aquella antigua y conocida glosa *natura, idest Deus* –la naturaleza, esto es Dios– podemos percibir el sentido de la inequívoca afirmación evangélica sobre el vínculo conyugal: *Deus coniunxit*, el vínculo lo anudó Dios a través de la naturaleza, con un exquisito respeto a la libertad del hombre; y de tal forma, que puede decirse, a la vez, que el derecho natural –esto es, Dios– unió a los casados y que el consentimiento es la causa eficiente de ese vínculo.

5. EL OBJETO DEL CONSENTIMIENTO

Muy relacionado con la causalidad propia del consentimiento está el tema de su objeto. No cabe duda de que los contrayentes deben querer el matrimonio, pero ¿cómo deben quererlo? ¿con un acto de voluntad dirigido a la institución o con un acto de voluntad ordenado al otro contrayente, a tomarlo como esposo? A mí me parece que lo que quieren y deben querer los contrayentes es la persona del otro en su conyugalidad. Deben querer, y este es el objeto de su acto de consentir, al otro como esposo, en un acto de índole causal: querer darse como esposo y recibir al otro como tal, aquí y ahora. Veámos antes que el consentimiento es causa del vínculo en cuanto que produce el paso de la potencia al acto en lo que atañe a la unidad en las naturalezas; esta unidad es un vínculo de derecho natural. Según esto, ¿cuál es la función del consentimiento? Su función es *tomar al otro como esposo*, quererlo *hic et nunc* como tal, desencadenando así el acto de la unidad en las naturalezas que antes estaba en potencia; por eso, el objeto propio del consentimiento es, como decía, *la persona del otro* en cuanto

varón o en cuanto mujer, o sea en su conyugalidad. Esto es lo elegido, lo querido, lo tomado y asumido; así es como se quiere el matrimonio en el acto de contraer, queriendo tomar al otro como esposo. En suma, el objeto directo del consentimiento no es la institución matrimonial, ni la comunidad de vida y amor; es la persona del otro en cuanto esposo o esposa. Se comprende así que las dos piezas maestras de identificación del objeto del consentimiento y, por tanto, lo que marca la validez del pacto conyugal en lo que atañe a este objeto sean la identificación de la conyugalidad y la identificación de las personas. De estos dos temas trataré a continuación.

6. LA IDENTIFICACIÓN DE LA CONYUGALIDAD

Hay una frase de Tomás Sánchez que desde que tuve la suerte de leerla me ha resultado siempre extraordinariamente iluminadora: el consentimiento matrimonial *ipsam inclinationem naturae in obligationem deducit*, esto es, el pacto conyugal convierte en obligación jurídica la inclinación natural a la unión de varón y mujer. A mi juicio esta frase de uno de los mejores matrimonialistas de todos los tiempos, manifiesta con gran lucidez lo que obra el pacto conyugal en el plano jurídico. El hombre, ser inteligente y libre, sujeto de derechos y deberes, por el pacto conyugal asume como obligación lo que está en la naturaleza como inclinación. En otras palabras, el pacto conyugal no crea *ex novo* unas obligaciones y unos derechos que nacerían, como originales suyos, del consentimiento. Es la inclinación natural, signo de la ley natural, la que se hace derecho y deber. Pues bien, si desde este prisma nos planteamos la cuestión del conocimiento suficiente para contraer matrimonio, o lo que es lo mismo, si nos planteamos la cuestión de la identificación de la conyugalidad, la respuesta es clara: identificar la conyugalidad consiste en identificar la inclinación natural. ¿Y cuándo se identifica suficientemente la inclinación natural? A mi juicio la identificación se realiza suficientemente cuando se han identificado los rasgos básicos de la unidad en las naturalezas. En síntesis, cuando se asume al otro en una unión permanente, que une cuerpos y almas, que está ordenada a engendrar y educar hijos. ¿Qué quiere decir que une cuerpos y almas? Que une las almas quiere decir, en el plano jurídico que es el que ahora nos interesa, que *obliga*, que es una vinculación que comporta una cooperación de los esposos en orden a los fines del matrimonio y de modo específico en orden a la generación de los hijos. Por su parte, la permanencia quiere decir vínculo no transitorio ni indefinido. Si se da este conocimiento, puede decirse, a mi entender, que se ha identificado suficientemente la verdadera inclinación natural. Se trata, claro está, de un conocimiento mínimo, pero naturalmente suficiente para que el entendimiento haya identificado la inclinación natural y la voluntad quiera al otro como esposo. Junto a los clásicos supuestos que tradicionalmente han configurado al capítulo de la ignorancia sobre la naturaleza del matrimonio y al error sustancial de derecho, hoy se dan

nuevos tipos de falta de identificación de lo conyugal, que pueden ser supuestos de *error iuris* muy distintos a los de épocas anteriores. Su rasgo básico puede situarse en una adhesión firme y pertenece a formas culturales de entender la unión entre varón y mujer sustancialmente distintas del matrimonio, aunque mantengan el nombre de tal. Normalmente, en caso de producirse la nulidad, habrá habido en estos casos una exclusión del matrimonio o una condición invalidante, pero no puede desecharse de antemano la posibilidad de que lleguen a constituir un verdadero error de derecho, cuando por vía cultural se sustituye la noción de matrimonio por otras nociones sustancialmente distintas; esto es, cuando se trata de una tal adhesión intelectual a esas nociones, que lo realmente querido ya no sea el matrimonio, por haberse producido una radical sustitución de lo natural por lo cultural.

Veamos algunos casos: 1. Cuando se tenga la celebración del matrimonio por una ceremonia legalizadora de la unión de hecho, faltando un verdadero consentimiento en orden a la mutua vinculación en sus personas. Esto puede ocurrir en personas imbuidas de las concepciones marxistas, existencialistas y libertarias, que niegan toda estructura jurídica entre los esposos; puede no haber en tales casos la voluntad de obligarse. 2. Cuando de tal modo se entienda el vínculo como esencialmente disoluble, que se sustituya el vínculo permanente por el vínculo meramente indefinido. 3. Cuando se carece de la noción de la ordenación del matrimonio a la prole, reduciendo la unión a una relación meramente interpersonal, cerrada de suyo en sí misma, aunque no se excluya la posibilidad de tener algún hijo. Todos ellos son casos de *degradación* del conocimiento del matrimonio y de la intención de contraer.

7. LA IDENTIFICACIÓN DE LA PERSONA

La otra pieza maestra en lo que atañe a la identificación del objeto del consentimiento es, según veíamos, la identificación de la persona: el consentimiento que yerra en la identidad de la persona asumida como esposo es, sin duda, un consentimiento nulo, por vacío de objeto. El principio es evidente por sí mismo y no necesita de mayor explicación. Las dificultades que la identidad de la persona puede presentar comienzan cuando se mezcla con ella el tema de las cualidades. La necesidad de precisar conceptos ha llevado a distinguir, desde hace muchos siglos, entre el simple error en la cualidad y el error en la cualidad que redundando en la identidad de la persona. La solución de derecho natural, al respecto, es clara y prácticamente indiscutida: el error en la cualidad es irrelevante respecto de la validez del vínculo; no así el error redundante, por cuanto este error se resuelve en un verdadero error en la identidad. ¿Por qué se da tal irrelevancia de las cualidades? La respuesta viene dada porque la unidad en las naturalezas –por su propia índole– se produce a través de las potencias natura-

les, no a través de las cualidades, los hábitos o las circunstancias, que no pertenecen a la naturaleza; es obvio, por lo tanto, que el error en las cualidades no afecta, en el plano del derecho natural, a la validez del vínculo ni al objeto del consentimiento. Esta misma razón nos señala cuál es el concepto de persona que hay que tener presente al hablar de identidad de la persona. Pues el matrimonio es unidad en las naturalezas, la identidad de la persona se refiere a ésta en su significado ontológico, que es en aquello en lo que se unen los contrayentes. No es, pues, a la persona en sentido jurídico-social –el hombre en su estado según la clásica definición–, ni tampoco a la personalidad psicológica a lo que se refiere el término persona, como han pretendido algunos autores e incluso algunas sentencias pronunciadas en el ámbito del derecho canónico. No niego que el error en las cualidades o en el estado y condición de la persona deban tenerse en cuenta por el derecho positivo. Sin duda alguna hay casos en los que el derecho positivo debiera tenerlas en cuenta, pero es preciso distinguir: una cosa es la solución de derecho natural, otra cosa es lo que, sobre la base de éste, puede determinar el derecho positivo. Y por lo que atañe al derecho natural la solución me parece clara e indubitable: a la unidad en las naturalezas corresponde la noción de persona en sentido ontológico. Firme este principio, me pregunto sin embargo, si no habrá necesidad de plantear mejor el tema del error en las cualidades y su relación con la identidad de la persona. Permítaseme unas breves observaciones al respecto. Las cualidades responden a la pregunta *¿qué es esa persona?*; en cambio, la identidad contesta a la interrogación *¿quién es?* Teniendo esto presente, juzgo que puede ocurrir que haya ciertos errores en las cualidades de tal entidad y extensión, que pasen a constituir verdaderos errores sobre quién es esa persona con la que se contrae, aunque no haya error en el individuo humano como tal. La persona humana no se identifica sólo por su escueta individualidad física en las relaciones humanas, una de las cuales es el matrimonio, sino también por una serie de rasgos que son el signo de su identidad. Una persona puede presentarse ante otra con una identificación falsa, que altere completamente los signos de su identidad; a mí me parece que en estos casos puede haber un error sustancial en la identificación del objeto del consentimiento, que haga nulo el acto de contraer. Pienso, pues, en un error sustancial en la *elección de la persona*, que vicie el acto de consentir en una persona físicamente determinada. Soy consciente de que no hay error en la identidad física de la persona en los supuestos de que hablo. Lo que el error vicia sustancialmente es el acto de elección previo al consentimiento; pero no con un error accidental, sino sustancial, porque ha fallado el supuesto identificador de la persona que se quiere tomar en matrimonio. Este vicio sustancial en la elección, a mi parecer vicia sustancialmente el acto de consentir sobre la persona del otro. En pocas palabras, cuando se trate de un error en las cualidades que afecte sustancialmente al signo identificador de la persona, cuando afecte sustancialmente –no accidentalmente– a la pregunta *¿quién es?*, creo que ese error puede provocar la nulidad por error sustancial en la identificación del objeto del consentimiento.

8. LA CAPACIDAD PARA EL CONSENTIMIENTO

Gravitando sobre el tema del consentimiento está el de la capacidad psíquica para consentir que, si siempre ha sido de importancia capital, hoy ve aumentada esa importancia por conocidas teorías que intentan ampliar notablemente los capítulos de nulidad *ex ipso iure naturae proveniens* a causa de anomalías psíquicas. La capacidad por normalidad psíquica suficiente había sido delineada hasta ahora sobre la base de unos principios teóricos muy simples, aunque luego la práctica presentase intrincados problemas de hecho; esta capacidad o discreción de juicio debe ser *actual*, esto es, referida al acto de contraer, y *suficiente* por haberse adquirido el grado de madurez proporcionado a la gravedad del asunto. El mínimo grado de discreción de juicio suficiente por derecho natural es aquel que adquiere una persona normal una vez traspasada la pubertad, momento en el que comienza la edad núbil. De entre estos requisitos me parece oportuno insistir en el primero: la actualidad de la capacidad respecto del acto de contraer. Que la capacidad debe ser actual quiere decir, no sólo que se posea en el momento de contraer, sino también que se trata de una capacidad para el acto de contraer, no de una capacidad para el *estado* matrimonial. Respecto del estado matrimonial, la anomalía psíquica se considera un defecto y un obstáculo para su normal y feliz desarrollo, no una situación incompatible con el estado matrimonial. Por lo tanto, la anomalía psíquica sólo será incapacidad cuando impida la validez del acto de contraer. Recordada la doctrina recibida por una larga decantación de siglos, analicemos ahora qué ocurre con los presuntos capítulos de nulidad que han sido defendidos en los últimos tiempos. Una sucinta relación, que estoy lejos de asegurar que sea completa, podría ser la siguiente: incapacidad para asumir y cumplir las obligaciones matrimoniales, incapacidad para la comunidad de vida y amor, incapacidad para la relación interpersonal, inmadurez afectiva, etc. De estas presuntas incapacidades deben hacerse, a mi juicio, dos grupos. El primero comprende aquellas anomalías de la personalidad que impedirían el cumplimiento de las obligaciones matrimoniales, al producir una incapacidad en el sujeto para dominar las compulsiones y estímulos recibidos, contrarios –sin posible resistencia– a dichas obligaciones. Tales anomalías no parece que puedan constituir capítulos de nulidad distintos de la capacidad para consentir. Querer al otro como esposo, que es el acto de consentir, supone querer asumir respecto de él unos deberes específicos. Pues bien, si realmente existen tales anomalías, me parece claro que incapacitan para asumir al otro como esposo, porque, a menos que confundamos el *volitum* con el *voluntarium* (es decir, lo deseado –incluso ardientemente– por la voluntad, con lo eficazmente querido), no parece que pueda haber un acto voluntario de querer al otro como esposo, si la razón no es capaz de regir la voluntad y ésta resulta incapaz de cumplir las obligaciones que aparentemente se asumen. Querer, en este caso, los deberes matrimoniales es un querer ineficaz, que no traspasa los linderos del *volitum*, por lo cual el acto de asumir al otro como esposo no es un

verdadero *voluntarium*. El resto de las presuntas incapacidades enunciadas –que forman el segundo grupo aludido– provendrían de anomalías que, al dificultar para la plena y madura integración de ambos esposos, viciarían de raíz, haciéndolo nulo, el acto de consentir. Es claro que tales teorías provienen de situar el núcleo fundamental del matrimonio en su devenir histórico. El matrimonio, más que una unidad establecida, sería un continuo hacerse; antes que naturaleza sería historia, antes que esencia sería existencia. Estamos, pues, frente a una concepción del matrimonio antitética a la que hemos expuesto y defendido; aquí el diálogo es inútil establecerlo en el tema de la capacidad, porque su lugar oportuno es la noción misma de matrimonio.

9. CONCLUSIÓN

Estas breves líneas no han tenido otro objetivo que mostrar una panorámica sobre el consentimiento matrimonial a la luz de la esencia del matrimonio. Sirva esto de excusa a las lagunas que se habrán observado y a la falta de deseable profundidad en tantos puntos importantes de necesaria referencia.

SOBRE EL ESTATUTO DE LAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS Y ECLESIAÍSTICAS*

I. PRELIMINARES

Estas líneas se escriben para contribuir al homenaje tributado al Prof. Pio Fedele y esta finalidad ha determinado la elección del tema. Cuando comencé mi especialización en Derecho Canónico, todavía me alcanzaron los ecos de la polémica levantada a raíz de su *Discorso generale sull'ordinamento canonico* y para mi generación los trabajos de Fedele han constituido –como también para las generaciones siguientes– un punto obligado de referencia y de reflexión. Eran –y son– los trabajos de una de las figuras señeras de la Universidad italiana, que ha llenado el siglo en que vivimos de ilustres eclesiasticistas y canonistas.

Veo a Fedele ante todo como un maestro universitario, que ha sabido mantener la tradición de la Universidad como institución que promueve el avance de la ciencia. Por eso, pensando que en su homenaje no podía faltar una referencia a la Universidad, he elegido tratar unas pocas cuestiones que plantea la regulación del nuevo CIC sobre las Universidades, al distinguir entre Universidades católicas, Universidades eclesiásticas y Universidades no católicas.

2. LOS ORÍGENES DE LAS DENOMINACIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA Y UNIVERSIDAD ECLESIAÍSTICA

Desde que nació la Universidad en el siglo XII –hacia 1120– hasta tiempos recientes¹ no había más que Universidades, sin calificativos diferenciales, en las

* Publicado en «Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele» (Perugia 1984), págs. 491-511.

1. Vide, por ejemplo, H. DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400* (Berlin 1885); H. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Age*, 2ª ed., 3 vols. (Oxford 1936); St. D'IRSAY, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours* (Paris 1933); E. COPPI, *Le Università italiane nel medio evo* (Firenze 1880). Para España vide V. FUENTE, *Historia de las Universidades, Colegios y demás establecimientos de enseñanza en España* (Madrid 1889); C.M^a AJO G. Y SAINZ DE ZUÑIGA, *Historia de las Universidades Hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días*, 3 vols. (Ávila 1957-59); A. JIMÉNEZ, *Historia de la Universidad española* (Madrid 1971).

que convivían Facultades dedicadas a las distintas ciencias –Facultad de Teología, Facultad de Cánones, Facultad de Artes, Facultad de Leyes, Facultad de Medicina, etc.– con un único régimen, establecido por los estatutos de cada Universidad y por los privilegios pontificios y reales. Hubo Universidades limitadas a las Facultades de Artes, de Teología y Derecho Canónico –las ahora llamadas eclesiásticas–, pero durante siglos eso no supuso ninguna distinción en cuanto Universidades o en su caso Facultades sueltas. Nacidas en pleno régimen de Cristiandad, las Universidades cultivaron sus respectivas ciencias bajo la inspiración de la fe católica e intervinieron activamente –fundamentalmente a través de las Facultades de Teología– en las disputas que, sobre cuestiones conexas con la fe o la moral católicas, se fueron presentando. Su régimen jurídico era el de entes autónomos, a los que resultaría anacrónico aplicar nuestras categorías de Universidades públicas y privadas. Podríamos afirmar, en todo caso, que eran *públicas*, si con ello queremos decir que su posición era la de instituciones que gozaban del reconocimiento como estructuras propias de la organización de la sociedad en su aspecto de *pólis* o *civitas* –hasta la Reforma, la *respublica christiana*–, en una época histórica en la que la organización de la sociedad como *pólis* o *civitas* no se confundía con la organización estatal o paraestatal. El punto clave residía en su *autonomía*, que entonces significaba –además de las *libertates academicae*– su carencia de inserción en la organización estatal o eclesiástica, conformándose como corporaciones *sui iuris*, aunque bajo la protección papal y real.

En este estado de las Universidades incidió primero la Reforma protestante, el laicismo y el secularismo después y, en tercer término, el intervencionismo estatal.

Con la Reforma protestante y la correspondiente escisión religiosa de Europa, apareció el régimen de *confesionalidad* –que es algo distinto a la inspiración religiosa connatural a una sociedad imbuida de un ideario religioso común–, el cual afectó a las Universidades en la medida en que, siendo corporaciones que expresaban y en las que se cultivaba la cultura de la sociedad, adoptaron también la *confesionalidad* propia de su entorno político, que se garantizaba por la *professio fidei* exigida a los profesores o mediante otras fórmulas.

El laicismo influyó en los países europeos rompiendo la *confesionalidad* universitaria y sustituyéndola por la libertad de pensamiento en sentido indiferentista, lo cual supuso introducir la *confesionalidad* laicista, suprimiendo en muchos casos la Facultad de Teología y subsumiendo la Facultad de Cánones en la Facultad de Leyes, dejando al Derecho Canónico como alguna o algunas de las asignaturas de la Facultad, cuando no suprimiéndolo o sustituyéndolo por el Derecho Eclesiástico del Estado². Indudablemente este proceso no

2. Para la evolución de la enseñanza del Derecho Canónico en España, vide J. PÉREZ ALHAMA, *El Derecho Canónico en la Universidad española*, en «Ius Canonicum», IV (1964), págs. 371 ss. Para Italia, cfr. V. DEL GIUDICE, *Per lo studio del diritto canonico nelle Università italiane*, en *Studi in onore di F. Scaduto*, I (Firenze 1936), págs. 201 ss.

fue igual ni revistió la misma intensidad en todos los países. Así, por ejemplo, las Universidades británicas, aceptando el principio de la libertad de pensamiento, mantuvieron de modo más acusado la confesionalidad; bien sabido es que la Universidad de Oxford no suprimió totalmente la profesión de fe anglicana hasta tiempos relativamente recientes. En algunos países se mantuvo la Facultad de Teología –incluso desdoblándola en una Facultad católica y otra de distinta confesionalidad– y en muchos se permitió, a veces por vía concordataria, la organización de capellanías y la enseñanza religiosa con fórmulas diversas.

Pero el laicismo, que nació como ideología y como actitud combativa, con intención de transformar ideológicamente la sociedad –en abierta oposición a la inspiración cristiana de la vida social–, aprovechó su acceso al poder –y, al menos en algunos países, la decadencia de la institución universitaria– para reformar profundamente las Universidades, atacando su condición de corporaciones *sui iuris* –su autonomía en sentido más radical, aunque respetando en mayor o menor grado algunas de las libertades académicas–, para transformarlas en corporaciones dependientes del Estado y sufragadas por éste. Tal proceso tuvo su mayor intensidad en Francia, con el modelo llamado de *Universidad napoleónica*³, imitado con más o menos temperamentos en otros países. En los países germánicos la intervención y mediatización del Estado revistió rasgos particulares y en la Gran Bretaña la Universidad mantuvo la tradicional autonomía, si bien en ella se han creado en tiempos no lejanos nuevas Universidades dependientes de organismos públicos.

Dejando de lado las excepciones y los casos particulares (producto de las circunstancias políticas no siempre ajenas a la «cuestión escolar», que se planteó en no pocos países como resultado de la acción del laicismo), la Universidad pública se hizo sinónima de Universidad estatal, en contraste con la cual nació la Universidad privada o Universidad no integrada en el sistema de Universidades estatales. Dado que la Universidad pública o estatal se asentaba en el principio de ausencia de ideario (como consecuencia de la interpretación que el laicismo liberal dio a la libertad de pensamiento) y, por lo tanto, en la posibilidad de distintas concepciones en el seno de ella, apareció la libertad de cátedra, como garantía al profesor universitario de su libertad de pensamiento e investigación y de su libre transmisión al estudiante⁴.

Al consolidarse durante el s. XIX el proceso aquí solamente esbozado, se produjeron dos acontecimientos que determinaron la aparición de la tripartición antes indicada.

3. Una breve pero certera descripción de este modelo puede verse en A. BRIDE, voz *Universités* en «Dictionnaire de Théologie Catholique», XV, cols 2231.

4. Sobre la libertad de cátedra puede verse J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Libertad de cátedra y libertad de enseñanza en la legislación española*, en «Persona y Derecho», VIII (1981), págs. 313 ss.

a) Ante el hecho de que la institución universitaria en su conjunto se impregnó de laicismo y secularismo, se hizo sentir la necesidad de crear Universidades con ideario católico, o sea, Universidades que fuesen católicas. Fue con Gregorio XVI y León XIII cuando de modo particular la Santa Sede impulsó la creación de esas Universidades, primero en América del Norte y Bélgica (Lovaina) y más adelante en el resto de los países. En este asunto se entrecruzaron dos factores. Por un lado, había un problema de ideario; por otra, existía la cuestión de la competencia de la Sede Apostólica para erigir Universidades, que desde el origen de la institución universitaria le había sido reconocida de modo indiscutido. El Estado laico pretendió asumir –y de hecho lo ha asumido de modo general en nuestra época– la competencia exclusiva para dar a un centro el estatuto de Universidad con efectos civiles, llegándose a una situación que podemos describir así: *a)* la Santa Sede mantiene su competencia, reconocida plenamente dentro de la Iglesia, es decir, en el ámbito canónico, de erigir o reconocer las Universidades creadas por entes u organismos eclesiásticos o por simples fieles en cuanto Universidades con ideario católico oficialmente establecido; *b)* estas Universidades, en lo que es necesario para que sus títulos tengan eficacia civil y adquieran la condición de Universidades con estatuto civil, se regulan por las leyes civiles y de acuerdo –en su caso– con los Concordatos o Convenios similares; según algunas legislaciones civiles, su cauce jurídico es el de Universidades privadas.

b) Las Facultades de ciencias sagradas o con ellas conexas –tradicionalmente las Facultades de Artes, Teología y Cánones, a las que luego se añadirían otros centros: Arqueología Cristiana, Estudios Bíblicos, Música Sacra, Historia de la Iglesia, etc.–, fueron en muchos casos o suprimidas de las Universidades por el Estado o secularizadas, como la Facultad de Artes, convertida en Facultad de Filosofía y Letras; por ello, las conservadas o erigidas por la Iglesia tuvieron solamente un estatuto canónico. De hecho, muchas se erigieron dentro de un Seminario, el alumnado se redujo en muchos países a clérigos y religiosos y su vida transcurrió al margen del resto de las Universidades. Hubo sin duda excepciones (especialmente en los casos en los que dichas Facultades estaban integradas en Universidades de estudios civiles), pero en conjunto tuvo lugar un repliegue de estas Facultades –y de las Universidades constituidas por sólo esas Facultades– sobre sí mismas. Se produjo así una dicotomía sociológica entre Universidades o Facultades de estudios civiles y Universidades o Facultades de ciencias sagradas; estas últimas quedaron prácticamente como reductos de clérigos y religiosos⁵. Se originó así una mentalidad –que como hecho sociológico tuvo una intensidad dispar en los distintos lugares– según la cual las Facultades de ciencias sagradas se consideraron instituciones sobre todo

5. Para el derecho de los laicos a cultivar y enseñar ciencias sagradas, vide A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos* (Pamplona 1969), págs. 262 y 279. Hay ed. italiana.

para clérigos y para la formación de los miembros de los institutos o estructuras eclesíásticas⁶. La erección de las Universidades o Facultades de ciencias sagradas siguió siendo de competencia exclusiva de la Santa Sede, como también lo fue su regulación.

Como consecuencia de los eventos descritos, la institución universitaria aparecía ante la Iglesia –y por lo tanto ante el ordenamiento canónico– dividida en tres sectores: la Universidad sin ideario católico –o con él pero no oficialmente reconocido, esto es, sin vinculación institucional con la Iglesia⁷–, las Universidades o Facultades de estudios civiles con ideario católico erigidas por la Santa Sede y las Universidades o Facultades de ciencias sagradas. De ahí nacería el trinomio Universidades no católicas, Universidades católicas y Universidades (o Facultades) eclesíásticas.

3. LA CANONÍSTICA DEL S. XIX Y EL CIC DE 1917

La lectura de los manuales canónicos del s. XIX, cuando hablan de la Universidad –no son pocos los que silencian este tema–, pone de relieve que, a los ojos de sus autores, no había más que una institución universitaria, eso sí, con distinto ideario o con diversidad de autoridad que había erigido cada Universidad. Aparece en ellos la Universidad católica como forma de denominar aquellas Universidades que tenían ideario católico, sin que den especial relieve a las Universidades o Facultades eclesíásticas.

Respecto de estas últimas se limitan a decir –sin darles nombre especial– que constituyen una materia estrictamente eclesíástica o canónica, para señalar que su erección y su regulación no compete al Estado sino a la Iglesia, considerando anómalo que las Universidades cuyo control había asumido el Estado mantuviesen Facultades de Teología no vinculadas a la vigilancia y al régimen de la Santa Sede⁸. Para la canonística del s. XIX existían Universidades sin especificaciones, dentro de las cuales unas tenían ideario católico y otras no. Reaccionando frente al monopolio que el Estado se había atribuido, defendieron que la erección de las Universidades competía tanto al Papa como a la suprema auto-

6. Como detalle meramente anecdótico puede verse lo ocurrido con el conocido manual de Del Giudice. En la 12ª ed. publicada después del Concilio, las Universidades y Facultades eclesíásticas se colocan entre los institutos de educación destinados a la formación sacerdotal, cosa que el ilustre canonista nunca había hecho en las ediciones aparecidas en vida suya. Cfr. nota 21.

7. Tal era, por ejemplo, la situación de la Universidad española bajo el Régimen de Franco; como es sabido, fue esta circunstancia la que dió lugar a que en el Concordato de 1953 se utilizase el término «Universidades de la Iglesia» en lugar de «Universidades Católicas», por considerar el Gobierno español que, en virtud de los principios fundamentales del Régimen entonces imperante, las Universidades del Estado tenían también ideario católico.

8. Cfr., por ejemplo, A. PILLET, *Ius canonicum generale* (Parisiis 1890), pág. 313; H.J. ICARD, *Praelectiones iuris canonici*, II, 7ª ed. (Parisiis 1893), pág. 102.

ridad civil, según había sido pacíficamente reconocido desde el inicio de la institución universitaria⁹. Se defendía, pues, la competencia *exclusiva* de la Iglesia respecto de las Facultades de ciencias sagradas y la *cumulativa* para el resto de Facultades. Junto a las Universidades *estatalizadas*, *civiles* o *laicas* –que por las circunstancias de la época carecían en su mayoría de ideario católico– había las Universidades *católicas* o *eclesiásticas*¹⁰, erigidas por el Romano Pontífice. Las dicotomías *católica-laica* y *estatal-eclesiástica* hacían referencia a la potestad suprema que había erigido las Universidades y Facultades o bajo cuyo control estaban (lo que en la época llevaba aneja una cuestión de ideario). No se referían a las ciencias en ellas cultivadas.

La Universidad se consideraba como conjunto de Facultades tan sólo distintas por la ciencia que en ellas se enseñaba. En este contexto, las Facultades de Teología, de Derecho Canónico y de Filosofía no tenían un régimen especial por razón de la ciencia estudiada y, en consecuencia, de ellas se hablaba en el conjunto de la Universidad y, en concreto, dentro de las Universidades o Facultades católicas (es decir, erigidas por la Santa Sede). La única especialidad que se advierte es que sostienen –tal como antes decíamos– que la Facultad de Teología y las demás de ciencias sagradas no eran de competencia del Estado sino de competencia exclusiva de la Santa Sede (no sin ciertas reticencias por parte de algunos canonistas centroeuropeos). Pero todas ellas se estudiaron unitariamente, incluidas por algunos autores dentro de lo referente a los laicos¹¹. Lo que dicen los canonistas del s. XIX acerca de las Universidades es poco (los hay que no tratan de ellas) y la razón obedece –no a desinterés– sino a la manera de entender la Universidad. Esta había sido hasta entonces una corporación *autónoma* –como ya hemos indicado– regida por sus propios estatutos, de modo que la legislación canónica o regia sobre ella era muy escasa¹². En el s. XIX al transformarse las Universidades –al menos en una serie de países– en instituciones dependientes del Estado, la legislación civil comenzó a tener cierto desarrollo, pero en derecho canónico no ocurrió lo mismo; por lo tanto, poco era lo que podían decir los canonistas, que se limitaron generalmente a defender el derecho de la Iglesia de erigirlas y a señalar los grados académicos y sus efectos, entre ellos los derechos de los doctores¹³.

9. Cfr. S. AICHNER, *Compendium iuris ecclesiastici*, 8ª ed. (Brixinae 1895), págs. 109 ss.

10. Cfr. A. TILLOY, *Traité théorique et pratique de droit canonique*, I (Paris 1895), pág. 520; G. GÓMEZ SALAZAR, *Instituciones de Derecho Canónico*, III, 3ª ed. (León 1891), pág. 106; F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, III (Romae 1901), pág. 78.

11. Cfr. A. TILLOY, ob. cit., pág. 513. Los lugares sistemáticos donde se incluye el estudio –siempre escaso– de las Universidades varía mucho de unos autores a otros.

12. Cfr. F.X. WERNZ, ob. cit., pág. 83. Observa el insigne canonista que el régimen de las Universidades dependía sobre todo de los estatutos propios, aunque existían unas pocas reglas recibidas, que son las que los canonistas de la época exponen y las que, en sustancia, recogió el CIC 17.

13. Además de los autores citados, puede verse J.B. SÄGMÜLLER, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts* (Freiburg im Breisgau, 1900 ss.), págs. 410 ss.; S.B. SMITH, *Compendium Iuris Canonici* (Neo-Eboraci 1890).

El CIC de 1917, como es sabido, se propuso mantener la disciplina precedente, sin introducir más novedades que las imprescindibles. En este caso, no existía una legislación precedente propiamente tal, salvo actos aislados de la Santa Sede, algunos de los cuales se remontan a Honorio III; pero los codificadores se inspiraron, junto a esos actos, en la doctrina de la canonística decimonónica. El CIC 17 distingue claramente, en dos títulos distintos, los Seminarios, centros para la formación del clero, y las Escuelas o centros para la formación cristiana de los fieles en general, como aparece en el inicio del c. 1372: «Fideles omnes ita sunt a pueritia instituendi...».

Las Universidades se situaron dentro de las escuelas y lo que de ellas dice el CIC 17 puede resumirse así: establece la competencia de la Iglesia para erigir escuelas de cualquier grado y, por lo tanto, escuelas superiores o Universidades (c. 1375); reserva a la Sede Apostólica la erección de Universidades católicas (c. 1376), reconociendo la existencia de Universidades públicas con ideario católico no erigidas por la Santa Sede (c. 1379, § 2)¹⁴; los efectos canónicos de los grados académicos (los cuales no se ciñen exclusivamente a las ciencias sagradas, como se observa en la canonística del s. XIX y en el c. 1380 que habla de *principalmente* refiriéndose a los grados en dichas ciencias) se reservan a centros con facultad concedida por la Sede Apostólica (c. 1377); y se señalan los derechos de los doctores (c. 1378).

Fácilmente se observan dos cosas: 1ª) La institución universitaria sigue considerándose como unitaria en sentido sustancial, con dos poderes para crear Universidades, la suprema autoridad civil y la suprema autoridad eclesiástica; a las creadas por esta última se les da el adjetivo de católicas en razón de su ideario, sin que esto suponga especialidad en cuanto Universidad. 2ª) Las Facultades o Universidades de estudios eclesiásticos aparecen indiferenciadas del resto, como se deduce, tanto de la ausencia de regulación específica (incluso de referencia con denominación particular), como del c. 1380, que, hablando precisamente de ellas, no les apone ningún adjetivo¹⁵.

Era esto, tanto el resultado de la fidelidad a lo que tradicionalmente había sido la Universidad, como el precipitado histórico de las convulsiones políti-

14. ¿Por qué no habla este canon de Universidades *privadas* con ideario católico? Por un lado, esto obedece a un hecho histórico; por esta época –1917– las Universidades privadas apenas existían, ya que, aún las que mantuvieron su autonomía como ocurrió en el mundo anglosajón, se consideraban públicas en el sentido antes indicado. Por otro lado, la canonística del s. XIX –como luego lo harán no pocos canonistas postcodiciales– afirmó que las escuelas de la Iglesia eran escuelas *públicas*, no privadas, entendiéndolo que considerarlas como privadas atentaba contra la Iglesia en su calidad de sociedad perfecta. Por lo tanto, lo que aquí se postula es la presencia de la Iglesia en pie de igualdad con el Estado dentro del ámbito universitario, que en aquel momento histórico era fundamentalmente público.

15. «Optandum ut locorum Ordinarii, pro sua prudentia, clericos, pietate et ingenio praestantes, ad scholas mittant alicuius Universitatis aut Facultatis ab Ecclesia conditae vel approbatae, ut inibi studia praesertim philosophiae, theologiae ac iuris canonici perficiant et academicos gradus consequantur».

cas y culturales de los ss. XVIII y XIX, que tanto afectaron a la Iglesia y a la Universidad.

4. LA CONST. *DEUS SCIENTIARUM DOMINUS* Y LA CANONÍSTICA POSTCODICIAL

Si los estudios universitarios de ciencias profanas, a partir del s. XIX, fueron creciente objeto de legislación estatal –que atañía también a los estudios civiles de las Universidades católicas, según hemos dicho–, las Facultades de ciencias sagradas no fueron objeto de legislación general por parte de la Iglesia hasta 1931, año en que se promulgó la const. ap. *Deus scientiarum Dominus* con las *Ordinationes* anejas de la S.C. de Seminarios y Universidades¹⁶. Para fijar el ámbito de aplicación de dicha constitución se usó la fórmula de Universidades y Facultades de *estudios eclesiásticos* (*De Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum*). El adjetivo eclesiástico no era aplicado a las Universidades y Facultades, sino a los *estudios* realizados en ellas; eclesiástico quería decir *de ciencias sagradas o con ellas conexas*. Y desde luego no quería decir que eran estudios propios para clérigos (los laicos eran admitidos, salvo en centros destinados exclusivamente para clérigos, como los Seminarios erigidos en Facultad, o para religiosos si se trataba de centros de Institutos religiosos para la formación de sus miembros)¹⁷. El adjetivo *eclesiástico* significaba estudios o ciencias directamente relacionados con la Iglesia, esto es, con la fe, la disciplina, la historia, la liturgia, etc., de la Iglesia. Como término de contraste, los estudios no eclesiásticos pasaron a llamarse *estudios civiles* o *de ciencias profanas*.

Lo que aquí nos interesa resaltar es que el adjetivo eclesiástico se aplicó a las ciencias, no a los centros universitarios. Cuando un adjetivo nace de un criterio de distinción, supone generalmente clases, tipos o especies distintas. En este caso, se distinguían las ciencias (cosa correcta porque las ciencias se distinguen por su objeto formal), lo que implicaba que las Universidades y las Facultades

16. AAS, XXIII (1931), págs. 241 ss. y 263 ss.

17. La citada constitución, al hablar de los alumnos, se limita a señalar los requisitos que deben cumplir *si son clérigos* o *si son laicos*, en los arts. 24 y 25. Por otra parte, la decl. de la S.C. de Seminarios y Universidades de 11-IV-1928 (AAS, XX, pág. 157) señaló que los laicos que no habían cursado la filosofía escolástica podían ser admitidos en la Facultad de Derecho Canónico (si la habían cursado, podían matricularse en ésta y en las demás Facultades eclesiásticas, cosa que nadie había puesto en duda), lo cual abunda en lo que decimos en el texto. Legalmente, las Facultades de ciencias sagradas o conexas no han sido nunca centros reservados a los clérigos. Y aunque se las ha considerado como centros que sirven de modo excelente para la formación de los clérigos, su estatuto jurídico ha sido siempre el de *scholae*, o sea centros destinados a *todos los fieles*. Otra cosa es que *de hecho*, como ya indicamos, se diese el fenómeno sociológico de considerarlos como centros para clérigos, aunque no se negase la entrada a los laicos. Fenómeno sociológico que no se dio con la misma intensidad en todos los países; en alguno fue normal la continua presencia de laicos en número apreciable.

no se adjetivaban y, en consecuencia, se seguía fiel a la visión unitaria de la institución universitaria. No se veían clases, tipos o especies distintas de Universidades ni de Facultades, que, en cuanto tales, eran entendidas todas ellas como iguales de acuerdo con el CIC 17¹⁸.

Al repasar la canonística postcodicial se observa, ante todo, una cierta indefinición de la Universidad católica, que es entendida, más que en función de la autoridad que la ha erigido –como dice el CIC inequívocamente en el c. 1376, aunque reconozca la posible existencia de Universidades no erigidas por la Santa Sede de inspiración católica–, por el ideario¹⁹, lo cual, por lo demás, fue un criterio que terminó por aceptarse en la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC)²⁰. Siguiendo al Código, las Universidades se estudiaron como *scholae* superiores, o sea, no como centros para la formación del clero, sino para la educación de la juventud en general. Así, por ejemplo, Del Giudice introduce el tema de los institutos de educación con estas palabras: «Los institutos donde se forman los jóvenes que después serán destinados al estado clerical, se denominan *seminarios*; los demás, reciben el nombre de *escuelas*»²¹. Esto es tanto más significativo, cuanto que Del Giudice da al epígrafe correspondiente el título de «Universidades y Facultades eclesiásticas», limitándose a los centros superiores de ciencias sagradas.

Que sepamos, Del Giudice es el primer autor que habló de Universidades y Facultades eclesiásticas, terminología que –estando sin duda extendida en el lenguaje común– no observamos hasta el manual de Marchesi²² y luego en De Casola, quien distingue entre Universidades católicas y Universidades estricta-

18. Podría quizás pensarse que como en latín la Universidad se denomina *Universitas Studiorum*, se calificaba de eclesiásticas a las Universidades y a las Facultades al calificar de eclesiásticos los estudios. Si tenemos en cuenta que las Facultades no se llaman *Facultas Studiorum*, de admitir tal cosa resultaría que la expresión latina usada por la const. *Deus scientiarum Dominus* era tan incorrecta, que resulta increíble en un documento de la Santa Sede.

19. Cfr. A. VERMEERSCH-I. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, II, 7ª ed. (Mechliniae-Romae 1954), pág. 500; E.F. REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, II, 2ª ed. (Santander 1951), pág. 151; M. DA CASOLA IN LUNIGIANA, *Compendio di diritto canonico* (Torino 1967), pág. 853; E. EICHMANN, *Manual de Derecho Eclesiástico*, ed. castellana, II (Barcelona 1931), pág. 226. No faltan autores que se ciñen a los términos estrictos del c. 1376, como es el caso de M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, II, 4ª ed. (Taurini-Romae 1951), pág. 317.

20. «Itaque praesentium Litterarum tenore perpetuumque in modum, ex certa scientia ac matura deliberatione Nostra atque de Apostolicae potestatis plenitudine, *Catholicarum studiorum Universitatum foederationem* erigimus et constituimus, quae complecti valeat Athenaea quae Sancta Sedes ipsa per orbem canonice erexit erigetve in posterum, vel tanquam ad normam Catholicae institutionis directa eique plane conformata aperte agnoverit». Pío XII, litt. ap. *Catholicas studiorum* de 27-VII-1949, en AAS, XLII (1950), pág. 387.

21. V. DEL GIUDICE, *Nociones de Derecho Canónico*, 2ª ed. española (Pamplona 1964), pág. 169. Así aparece ya en las *Istituzioni di diritto canonico* (la ed. consultada es la 3ª, Milano 1936, pág. 159), llega hasta la última edición hecha en vida del autor, la 11ª ed. de las *Nozioni di diritto canonico* (Milano 1962), pág. 189. En igual sentido, M. PETRONCELLI, *Diritto Canonico*, 4ª ed. (Romae 1963), pág. 205.

22. *Summula Iuris Canonici*, II (Albae Pompeiae 1955), pág. 114.

mente eclesiásticas²³. En los demás autores la terminología es fluctuante. Wernz-Vidal hablan de Universidades *catholicae sive ecclesiasticae*²⁴; Naz distingue entre Facultades de ciencias religiosas y ciencias profanas²⁵; Cocchi llama Universidades eclesiásticas tanto a las de estudios eclesiásticos como a las de estudios civiles con inspiración católica²⁶; Retzbach denomina escuelas eclesiásticas (*kirchliche schulen*) a las escuelas de la Iglesia²⁷, etc.²⁸.

Nos hemos limitado a citar manuales por ser el material más representativo del estado de la ciencia canónica postcodicial. En ella se observa la permanencia de los criterios fundamentales antes señalados: unidad sustancial de la institución universitaria²⁹, sin distinción de naturaleza entre las Universidades³⁰; afirmación del derecho de la Iglesia de fundar Universidades; resistencia a considerar como privadas las Universidades erigidas por la Santa Sede (aunque esa resistencia se hace menor en los autores más cercanos a nosotros), etc.

5. DEL VATICANO II AL NUEVO CIC

Salvo una alusión incidental en el n. 18 del decr. *Optatam totius*, el lugar donde el Vaticano II trata de las Universidades católicas es en la decl. *Gravissimum educationis*, utilizando en una ocasión (n. 11) el término Facultades eclesiásticas. Se sigue así la línea hasta entonces inmutada de considerarlas como *scholae superiores* (no centros destinados a la formación sacerdotal), si bien se observa que los Padres conciliares se movían en un contexto en el que las Facultades eclesiásticas de hecho se entendían –al menos en buena parte– como medios de la formación sacerdotal. Precisamente frente a ese encapsulamiento de las Facultades de ciencias sagradas –antes señalado– se observa una reacción en el n. 62 de la const. *Gaudium et spes*, al tratar del acuerdo y compaginación que deben existir entre la fe cristiana y la cultura; por ello se postula la colaboración de los teólogos con los cultivadores de las demás ciencias y se muestra el deseo

23. Ob. y loc. cit. Como puede observarse la terminología de este autor no es nítida al añadir al adjetivo eclesiástico el adverbio estrictamente, terminología que también usa M. CONTE A CORONATA, ob. y loc. cit.

24. *Ius Canonicum*, IV (Romae 1934), pág. 95.

25. *Traité de droit canonique*, 2ª ed. (Paris 1954), pág. 161.

26. *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, lib. III (Taurini-Romae 1924), págs. 16 y 126.

27. *Das Recht der katholischen Kirche* (Freiburg i.Br. 1963), pág. 318.

28. Además de los autores citados hasta ahora, pueden verse también C. BADIL, *Institutiones Iuris Canonici*, II (Florentiae 1922), págs. 151 ss.; A. BLAT, *Commentarius textus C.I.C.*, lib. III, 2ª ed. (Romae 1934), págs. 361 ss.; D.M. PRÜMMER, *Manuale Iuris Canonici*, 3ª ed. (Friburgi Brisgoviae 1922), págs. 481 ss.; St. SIPOS-L. GALOS, *Enchiridion Iuris Canonici* (Romae 1954), pág. 627.

29. Pueden verse, además de la bibliografía indicadas, los arts. de A. BRIDE, cit., y R. NAZ, voz *Universités ecclésiastiques*, en «Dictionnaire de droit canonique», VII, cols. 1363 ss., aunque ambos no se libren de algunas ambigüedades.

30. Al respecto resulta ilustrativo el discurso de J. ORLANDIS, *El Derecho Canónico y el jurista secular*, en «Ius Canonicum», I (1961), págs. 5 ss.

de que muchos laicos realicen estudios de ciencias sagradas y se dediquen profesionalmente a ellas.

En mayo de 1968 se dictaron unas *Normae quaedam ad const. ap. Deus scientiarum Dominus de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam*³¹ en las que unas veces el adjetivo eclesiástico se aplica a las ciencias sagradas y otras a las Universidades y Facultades. Es de destacar que esto último ocurre al tratar de la cooperación con las Universidades y Facultades civiles, con lo que se ve que el adjetivo eclesiástico se toma fundamentalmente como término de contraste u oposición, salvo en el n. IV al hablar de la planificación de los centros de ciencias sagradas.

Los términos Universidades y Facultades eclesiásticas toman carta de naturaleza en la const. ap. *Sapientia christiana* de 15-IV-1979, donde se habla ya, como denominación propia de estos centros, de *Studiorum Universitatibus et Facultatibus Ecclesiasticis*, con una fórmula latina muy precisa. Estas Universidades y Facultades se engloban dentro de las Universidades católicas³².

Poco después, en la Alocución de 16-II-1980 de Juan Pablo II puede verse claramente establecida la distinción entre Universidades católicas y Universidades eclesiásticas³³, que se reafirma en la Alocución de 26-III-1981³⁴.

El nuevo CIC distingue, en dos capítulos diversos –el II y el III– del tit. III del lib. III, las Universidades católicas de las Universidades eclesiásticas. La diferencia se sitúa en su distinta relación con el *munus docendi* de la Iglesia, como se advierte contrastando los cc. 807 y 815. Las Universidades católicas aparecen como medios a través de los cuales la Iglesia contribuye al incremento de la cultura superior y a la promoción más plena de la persona humana, a la vez que en dichas instituciones la Iglesia realiza su tarea apostólica y evangelizadora hacia la juventud. En cambio, las Universidades o Facultades eclesiásticas son

31. OCHOA, 3652.

32. «Mirum tamen non est inter Catholicas Universitates Ecclesiam singulari iugiter studio promovisse *Facultates et Universitates Ecclesiasticas*, eas nempe quae de christiana Revelatione et de iis, quae cum ipsa conectuntur, praesertim agunt, ac propterea cum proprio evangelizandi munere arctius coniunguntur». Proem., III, en AAS, LXXI (1979), pág. 472.

33. «Già dicendo Università Cattolica –come insegna il Concilio Vaticano II– si intende una scuola di grado superiore che *attua* una presenza pubblica, costante ed universale nel pensiero cristiano, e sta a dimostrare come Fede e Ragione convergano nell'unica verità. E dicendo Università Ecclesiastica –come ho ricordato nella recente Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana* (III)– si intende una di *quelle che si occupano particolarmente delle Rivelazione cristiana e delle discipline che sono ad essa connesse, e che, perciò più strettamente si ricollegano alla stessa missione evangelizzatrice della Chiesa*». AAS, LXXII (1980), pág. 189.

34. «Le questioni che riguardano le Università ecclesiastiche e le Università cattoliche hanno pure un interesse fondamentale per la vita della Chiesa. Per le prime, non c'è che da attendere ora una fedele applicazione della Costituzione Apostolica *Sapientia christiana*... Sono particolarmente lieto che si affronti lo studio delle Università Cattoliche, per dare loro una *Magna Charta*, nella quale sia chiaramente definita la loro cattolicità, pur nel rispetto della loro precisa natura di vere Università».

propias de la Iglesia en virtud de su deber de anunciar la verdad revelada, con la que están unidas íntimamente, como estudio y desarrollo suyo, las ciencias sagradas y, por extensión, las ciencias conexas con ellas.

Los problemas de interpretación que plantea el nuevo CIC son muchos y no resulta posible tratarlos aquí; nos limitaremos a dos y más a esbozarlos que a resolverlos.

6. LA UNIDAD DE LA INSTITUCIÓN UNIVERSITARIA

Si a través de la sistemática del nuevo CIC aparecen distinguidas las Universidades católicas –o de estudios civiles– de las Universidades o Facultades eclesiásticas –de ciencias sagradas– a las que se unen las Universidades no católicas (c. 813), entiendo que esta distinción sigue refiriéndose a las ciencias en ellas cultivadas y al ideario, sin introducir ninguna analogía en el concepto mismo de Universidad o de Facultad. La distinción entre Universidades católicas o de estudios civiles y Universidades o Facultades de estudios eclesiásticos obedece al intento de clarificar la relación de las ciencias sagradas con la fe y establecer un régimen jurídico propio de los centros de ciencias sagradas, que garantice la fidelidad al magisterio eclesiástico, así como la competencia exclusiva de la Sede Apostólica en su erección y del derecho canónico en su regulación (c. 816). Pero todo ello no afecta a la naturaleza propiamente universitaria de los centros de estudios eclesiásticos. En tal sentido y sin perjuicio de lo que acabamos de decir, la distinción no debe tener mayor trascendencia que las expresiones *Universidad Literaria* o *Universidad Politécnica*, esto es, no introduce ninguna analogía en la significación de los términos Universidad y Facultad; las de estudios eclesiásticos –aun con régimen jurídico propio y estatutos particulares– son igualmente Universidad y Facultad, como las de estudios civiles³⁵.

La igualdad de naturaleza entre los centros de estudios civiles y los centros de estudios eclesiásticos proviene de su finalidad genérica y de la unidad de la ciencia. La Universidad es el centro de estudio e investigación de las ciencias en cuanto más profunda y extensamente puede el intelecto humano. A la vez, es el lugar de transmisión de esos conocimientos en el más alto grado posible a quienes están en el nivel superior de *escolaridad*, esto es, el nivel superior en el que el estudiante es simplemente discípulo, hasta que adquiere aquel grado (la *li-*

35. Por ello esos centros deben ser comprendidos en el contexto de lo que se entiende por Universidad o Facultad en general y la interpretación de su régimen debe estar presidida por el siguiente principio: en tanto no exista una regulación específica, debe aplicarse el principio de igualdad y de asimilación a las demás Universidades y Facultades del contexto cultural y universitario en la que se hallan radicadas (régimen jurídico, tradiciones académicas, estilo universitario, etc.). No debe haber más diferencias que las estrictamente requeridas para garantizar su específica finalidad.

centia docendi o licenciatura) en el que se convierte en posible docente, aunque sea en un primer nivel. Ambos aspectos son inescindibles en la Universidad: el universitario es, por esencia, un *docens, doctor o magister*; sin esa dimensión, no hay Universidad, sino centros de investigación. Al propio tiempo, sin estudio o investigación, se produce una transformación esencial: no hay Universidad –aunque así se llame– sino tan sólo un Centro de Enseñanza Superior. Por lo tanto, la Universidad es centro de progreso de la ciencia y del pensamiento y centro transmisor de esos conocimientos continuamente ampliados y profundizados. Esta finalidad está con claridad aplicada a las Universidades eclesiásticas –no podría ser de otra manera– en el c. 815: «... universitates et facultates ecclesiasticae ad disciplinas sacras vel cum sacris conexas pervestigandas, atque studentes in iisdem disciplinis scientificis instituendos». Lo mismo señala la const. ap. *Sapientia christiana*.

A ello se une la *unidad de la ciencia*. Las ciencias particulares se distinguen entre sí por su objeto formal, en cuya virtud el intelecto humano se aplica a la realidad desde distintas perspectivas. Pero la realidad es una y, por lo tanto, todas las ciencias particulares son parcelas del saber total del hombre sobre la realidad. Las *disciplinae sacrae* tienen por objeto una parte de la realidad, pues la realidad de este mundo comprende su relación con Dios –su creaturidad– la Revelación divina y la Encarnación del Verbo, así como la existencia de la Iglesia. Por lo tanto, las *sacrae disciplinae* son parcelas del saber humano sobre la realidad una, engranándose así armónicamente en la unidad de la ciencia. Por ello, la Universidad eclesiástica no es una Universidad aparte, sino una parte de la Universidad, del mundo universitario³⁶, en constante diálogo interdisciplinar con los restantes centros.

7. LAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS

La denominación Universidad católica tiene un sentido material y otro formal. El primero señala que el ideario es católico; el segundo es el nombre específico de unas Universidades que, teniendo ideario católico, son públicamente reconocidas como tales por la competente autoridad eclesiástica y pueden usar ese apelativo. Este doble sentido está recogido en los cc. 807 a 814.

Aunque el capítulo correspondiente comienza señalando que la Iglesia tiene derecho a erigir y dirigir Universidades (se entiende de estudios civiles), ello no

36. La escisión entre Facultades civiles y Facultades eclesiásticas, intentando expulsar a estas últimas de la gran familia universitaria, es obra del laicismo, que una mentalidad cristiana no puede aceptar. Y la tendencia que se da a veces entre eclesiásticos a acentuar el *hecho diferencial* –que en la medida indicada existe–, aceptando la dicotomía, con el consiguiente encapsulamiento de las Facultades eclesiásticas en sí mismas, no parece otra cosa que falta de espíritu universitario y poca comprensión del ya citado n. 62 de la const. *Gaudium et spes*.

quiere decir que las Universidades católicas (las formalmente tales) sean sólo las erigidas por la Sede Apostólica. En primer lugar, el CIC no lo dice, como lo dice respecto de las Universidades eclesiásticas (c. 816). En segundo lugar, el c. 808 prohíbe el uso del apelativo «católica» a cualquier Universidad, aunque de hecho sea católica, *sin el consentimiento* de la autoridad eclesiástica; luego con el consentimiento de ella puede llamarse católica. Lo cual se refuerza con el c. 803, según el cual se entiende por escuela católica la que dirige la jerarquía eclesiástica (v. gr., escuelas diocesanas o parroquiales), o una persona eclesiástica pública (p.e., una congregación religiosa), o que la autoridad eclesiástica reconoce como tal mediante documento escrito. Por un elemental criterio de interpretación, las Universidades católicas no necesitan erección por la Santa Sede, sino que basta el reconocimiento del que habla el c. 808, el cual, por analogía con el c. 803, deberá hacerse por escrito.

Las Universidades de inspiración católica, con ideario jurídicamente vinculante, pueden no llamarse católicas ni solicitar reconocimiento por parte de la autoridad eclesiástica, pero su legítima existencia está reconocida en los cc. 808 y 809. Por lo tanto, puede haber tres tipos de Universidades de inspiración católica: las erigidas por la autoridad eclesiástica competente –que es la Santa Sede–, las no erigidas canónicamente pero reconocidas como católicas y, finalmente, las de ideario católico sin erección ni reconocimiento canónicos. Sólo las dos primeras pueden llamarse oficialmente Universidades católicas.

¿Cuál es la explicación de este hecho? No es otra sino que se trata de la aplicación de las disposiciones conciliares respecto de los *incepta apostolica*, recogidas en el c. 216, cuya redacción concuerda con la del c. 808.

La inspiración cristiana del cultivo y la enseñanza de las ciencias civiles es tarea de suyo propia del fiel. Las ciencias civiles o profanas pertenecen al ámbito de las realidades terrenas, dotadas de una legítima autonomía que el CIC reconoce en el c. 227 (que se refiere explícitamente a la inspiración cristiana) y en el c. 809³⁷. Pero la inspiración cristiana no es algo añadido o superpuesto a las realidades temporales; es una íntima dimensión suya, porque las realidades temporales tienen una esencial relación con Dios, por ser creatura suya, y un orden puesto por Dios, que Cristo vino a restablecer. La tarea de cristianizar las estructuras temporales corresponde de modo particular a los laicos³⁸.

Es innegable que la educación y la enseñanza tienen también relación con la Iglesia institucionalmente considerada, por cuanto la plenitud e integridad de ellas comprende la formación religiosa. Por ello tiene la Iglesia derecho a fundar y dirigir escuelas de estudios civiles de todos los grados. Pero este derecho

37. Cfr. const. *Gaudium et spes*, n. 36.

38. Cfr. const. *Lumen gentium*, n. 31.

no es exclusivo sino cumulativo, como en términos de potestad han defendido siempre los canonistas; lo que quiere decir que caben centros de enseñanza fundados y dirigidos por la autoridad o persona pública eclesiásticas, como caben –por derecho natural en cuanto hombres, y por derecho divino positivo en cuanto cristianos– centros fundados y dirigidos por laicos (o por clérigos o religiosos en cuanto fieles). Este derecho de los laicos (en general, de cualquier fiel) no proviene en absoluto de la Jerarquía eclesiástica, pues constituye un derecho natural, reforzado por un derecho fundamental del fiel.

Esto supuesto, las Universidades de inspiración católica pueden obedecer a iniciativas eclesiásticas y a iniciativas de los laicos (de los fieles en general); estas últimas pueden estar motivados por razones puramente profesionales o tener además una explícita intencionalidad apostólica. En cualquier caso, estas Universidades ponen en juego los cc. 213 y 813.

Cuando se trata de *incepta apostolica* (empresas apostólicas) de laicos, son de aplicación el c. 216 en relación con el c. 215 y el n. 24 del decr. *Apostolicam actuositatem*. Su régimen legal es civil y su régimen estatutario es autónomo. De suyo no pueden usar el apelativo de católicas. Sin embargo, pueden usarlo con el consentimiento de la autoridad eclesiástica, que en el caso de las escuelas y Universidades es un reconocimiento dado por escrito y tiene como efecto canónico principal la aplicación de las disposiciones del CIC y la legislación complementaria que les ataña. Asimismo pueden ser promovidas de modo peculiar por la autoridad eclesiástica competente, que asume respecto de ellas una responsabilidad especial; en las Universidades católicas esto se realiza por la erección o aprobación (si por analogía aplicamos el c. 816, § 1). En estos casos, las normas contenidas en el decreto de erección (en su caso aprobación) o documento de reconocimiento y en los estatutos propios de la Universidad otorgarán las facultades que como Ordinario corresponden al Gran Canciller de la Universidad, entre las cuales está el *ius invigilandi*, contemplado en el c. 810, § 2; este canon debe interpretarse de modo que respete las facultades del Gran Canciller (de acuerdo con el principio de subsidiariedad y, en lo que corresponda, con el c. 20). Así, pues, según el nuevo CIC hay Universidades católicas (erigidas o reconocidas) y Universidades de inspiración católica sin nombre ni estatuto de tales. A estas últimas le son de aplicación los cc. 213, 216, 809, 810, § 1 y 812.

Digamos finalmente que si se trata de Universidades católicas promovidas por laicos con erección o reconocimiento canónicos, en virtud de la autonomía que, en su raíz, tienen los *incepta apostolica* de los laicos (en general, de los fieles en cuanto tales), el c. 813 debe acomodarse a lo prescrito en los estatutos y en el decreto de erección, o documento de reconocimiento, si en ellos se prevé la vinculación a estructuras pastorales especializadas, elegidas por los promotores, en cuyo caso lo que en dicho canon se establece respecto del Obispo diocesano debe entenderse del Ordinario de dichas estructuras, sin perjuicio del derecho

común del Obispo sobre la acción pastoral en su diócesis. Sobre el c. 813 prevalece el c. 214, que reconoce el derecho fundamental del fiel a la libre elección de la propia espiritualidad³⁹.

39. El derecho fundamental reconocido en el c. 214 es de derecho divino, mientras que el c. 813 es de derecho humano. Respecto de los cánones que reconocen y declaran derechos fundamentales, he escrito en otro lugar: «Por formar parte del Código, los cánones de este tít. (*De omnium christifidelium obligationibus et iuribus*) tienen el mismo rango que el resto de los cánones, pero, en cuanto son de derecho divino, tienen fuerza de tal, la legislación positiva debe interpretarse conforme a ellos, prevalecen sobre las normas humanas que no son coherentes con ellos y los jueces deben resolver los casos de forma que los derechos se reconozcan y garanticen». *Código de Derecho Canónico*, ed. anotada del Instituto «Martín de Azpilcueta» (Pamplona 1983), pág. 173. Cfr. lo escrito al respecto en *El nuevo Código de Derecho canónico: visión de conjunto*, en «Scripta Theologica», XV (1983), fasc. III, págs. 748 s.: «La parte más nueva en el libro que trata del Pueblo de Dios es la que se refiere a los fieles en general y a los laicos. Aparte de recoger la distinción entre *fiel* y *laico*, como expresiones de lo común a todos los bautizados (principio de igualdad) y de lo diverso por la condición eclesial (clérigo, laico y cristiano que profesa los consejos evangélicos), el nuevo CIC recoge una amplia declaración de derechos y deberes de los fieles y de los laicos, sin precedentes en la legislación canónica. Lo más importante de esta declaración es que, por su misma índole de *estatuto fundamental del cristiano* (derecho constitucional, *ius constitutum Ecclesiae*), se constituye en criterio de interpretación de todo el Código al igual que el resto del *jus divinum constitutum*, como el principio jerárquico. Al decir que es un *criterio de interpretación* del CIC no me estoy refiriendo tan sólo a la siempre necesaria *concordia canonum*, sino a algo más radical. Todas las disposiciones del CIC que afecten de una u otra manera a los derechos y libertades de los fieles y de los laicos han de interpretarse de modo que tales derechos y libertades queden incólumes, aunque la letra de la ley no dé pie a esa interpretación. En otras palabras, las disposiciones canónicas deben interpretarse según esos derechos, que prevalecen sobre la letra de la ley. Esto supone una renovación de tal calibre en la mentalidad de teólogos, pastoralistas y canonistas, así como de los Pastores y fieles, que probablemente haga falta un tiempo no pequeño para que se vean sus frutos. Pero no cabe olvidar que es éste uno de los puntos clave para detectar el grado de comprensión y aceptación del Vaticano II».

Ha de hacerse una interpretación análoga del c. 813, cuando la Universidad esté promovida o encomendada a un instituto o sociedad clericales, cuyo Superior mayor tenga la condición de Ordinario a tenor del c. 134, § 1, aunque aquí el motivo sea otro: la *rationalitas* como elemento esencial de la ley (no es razonable que la cura pastoral sea sustraída al *coetus clericorum* que por vocación y derecho se dedica a obras de enseñanza: ¿para qué son clérigos sus miembros, sino para dedicarse a la función pastoral?). En los demás casos, deberán tenerse en cuenta los derechos de elección y presentación u otros especiales a los que se refiere el c. 565.

PERSONAL PRELATURES FROM VATICAN II TO THE NEW CODE

An hermeneutical study of canons 294-297*

[In collaboration with William H. Stetson]

The 1983 code is not simply a revision of the earlier code. In the time between the first and the second codes profound cultural and social changes took place in human society, and the Church through the Second Vatican Council provided a pastoral vision for a renewal of ecclesial life to meet the needs of the new times. This design for renewal needs to be faithfully reflected in the law of the Church.

This objective has largely been accomplished with the new Code of Canon Law. Hopefully, contemporary canonists will be sufficiently aware of the relation between the documents of the Second Vatican Council and the new code to know how to interpret this body of legislation in the light of the council's teaching. The road traveled by the commission for the revision of the code has undoubtedly been strewn with scientific and technical difficulties, leaving more than a few doubts and differences of opinion unreconciled in its efforts to translate into legal language the teaching and wishes of the council that required it.

Among the new structures and institutions put forward by the Second Vatican Council are personal prelatures, which the code regulates in canons 294-297. The aim of this study is to offer a contribution to the understanding of these canons. We will examine the subject in five clearly defined steps; first, what was meant by «prelature» in pre-Vatican II canon law; second, what the council understood personal prelatures to be; third the work of the commission for the revision of the code through the 1977 draft of the book *De Populo Dei*; fourth, the preparation of the 1980 *Schema*; and lastly, the final stages of the elaboration of the text as we find it today in the code.

* Publicado en «The Jurist», XLV (1985), n. 2, págs. 379-418.

PRELATES AND PRELATURES PRIOR TO VATICAN II

The juridical figure of the personal prelature is something absolutely new. This was the general conviction of the fathers of the council, and it was and is the common conviction of those who have written on this subject. The institution is something new because of its strictly personal, non-territorial nature, as well as for other characteristics that distinguish it from the other forms of prelatures which were known prior to the council.

The same is not true, however, of the juridical figure or prelates with personal jurisdiction. Canon 110 of the 1917 code described prelates as clerics, whether secular or religious, with ordinary jurisdiction in the external forum. At the same time only certain very concrete circumscriptions received the name of prelatures (the prelatures *nullius* of c. 319). The jurisdiction for the military –the military vicar being a prelate– was called a vicariate when it received its definitive structure, especially after the publication of the Instruction *Sollemne semper*¹.

Even though the prelates mentioned in canon 110 were ordinarily called by another name (bishops, abbots, major superiors, etc.), nevertheless the specific name of prelate was not reserved exclusively for those who presided over a prelature *nullius*. Besides the case of the merely honorary prelates there were instances of prelates with personal jurisdiction such as the Prelate for Italian Refugees or the Prelate for Italian Immigrants². These jurisdictions are non-specific and atypical. Similarly, in some countries residential bishops are commonly referred to as prelates in ordinary conversation. It is clear then that not every prelate presided over a prelature. In the context of the 1917 code the only prelatures were the prelatures *nullius*. In synthesis: the figure of a prelate with personal jurisdiction is not new, but the figure of a personal prelature is³.

1. Sacred Consistorial Congregation, instruction *Sollemne semper*, April 26, 1951: AAS 43 (1951) 262-265. Before the regulation of the military vicariates the prelate of the military chaplaincy was given various names, among them in some concordats that of military prelate. In general, however, the pastoral care of the military did not constitute a defined structure nor was mention made of military prelatures. The name *Vicario General Castrense* was common in Spain in the nineteenth century, and the military jurisdiction itself seems to have originated in Spain. Cf. M. García Castro, «Origen, desarrollo y vicisitudes de la jurisdicción eclesiástica castrense», *Revista Española de Derecho Canónico* 5 (1950) 601 ff.; E. Jombart, «L'organisation canonique de l'aumonerie militaire en France», *Revue de droit canonique* 3 (1953) 416 ff.; Ch. Lefebvre, «Le decret d'erection du Vicariat aux forces armées en France», *Revista Española de Derecho Canónico* 9 (1954) 429 ff.; F.A. Pugliese, *Storia e legislazione sulla cura pastorale alle Forze Armate* (Torino: Marietti, 1956). From 1952 to 1962 *Monitor Ecclesiasticus* published a series of commentaries on decrees erecting Military Vicariates in the Philippines, Canada, Belgium, the United States, Holland, Argentina and Bolivia.

2. Cf. Sacred Consistorial Congregation, Decree *Considerando*, AAS 10 (1918) 415 ff.; Idem, *Notificazione circa la costituzione di un Prelato per l'emigrazione italiana*, October 23, 1920: AAS 12 (1920) 534 ff. This office of prelate was suppressed in 1952 with the promulgation of the Apostolic Constitution *Exsul familia*.

3. See on this subject: P.H. Hofmeister, *Mitra und Stab der wirklichen Prälaten ohne bischöfliches Charakter* (Stuttgart, 1928); E. von Kienitz, «Die Rechtstellung der gefreiten Äbte und Prälaten»,

In its first usage, which lasted many centuries, the term prelature did not signify the area of jurisdiction of a prelate but rather the rank of prelate achieved by a cleric⁴. Thus as it was said of someone ordained a bishop that he had attained the episcopacy, so it was said of a prelate that he had obtained a prelaty. By a transfer of language the word prelature came later to designate the area of jurisdiction of a prelate. However, this play on words became fixed only in the case of the prelates *nullius*. Thus, just as from speaking of abbots *nullius* people went on to speak of abbeys *nullius*, so in the case of the prelates *nullius* the territory over which they exercised jurisdiction came to be called a prelature *nullius*. This terminology was definitively fixed in the 1917 code so that the area of jurisdiction of a prelate of another kind –such as the Prelate for Italian Immigrants– was never referred to as a prelature.

The decretals and the 1917 code were based on a conception of the sacred hierarchy as a *series personarum*, so it was natural that the term prelature (or prelaty) should designate the rank of the person⁵. His area of jurisdiction could be quite different (diocese, abbey, church, etc.) and he received the corresponding name. The word prelature only came to designate the territory of area of jurisdiction in the single case in which there was no consolidated term for designating it, i.e., the prelature *nullius*. In light of this restricted use in law there can be no doubt that when the conciliar schemas spoke of prelatures the point of reference were the prelatures *nullius*, which were the only ones known by the name of prelature.

A closer look at this historical development is in order.

1. Historical Antecedents

Originally the word prelate was introduced to designate any ecclesiastic of a rank higher than other clerics⁶. This led to a great extension of the term which was even used in reference to pastors and archdeacons⁷. Soon, however, a dis-

Theologie und Glaube 25 (1933) 590-604; M.A. Benko, *The Abbot Nullius*, Canon Law Studies, 175 (Washington, 1943); L. Muller, «La notion canonique d'Abaye "nullius"», *Revue de droit canonique* 6 (1956) ff.; P.H. Hofmeister, «Gefreite Äbte und Prälaten», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonische Abteilung* 50 (1964) 127-248. Although the new code says nothing about them, honorary prelates continue in accordance with the privileges, rules and traditions of the papal household. However, they fall outside of our study.

4. «Praelatura enim est gradus honorificus cum jurisdictione in subditos. Est enim in re communis». F.L. Ferraris, *Prompta Bibliotheca* (Bonn, 1758) 6: 166. A century later it is still used in this sense by De Angelis, *Praelectiones Iuris Canonici*, vol. I (Paris, 1877), p. 169.

5. It is interesting in this regard to note that the well-known *Dictionnaire de Droit Canonique* of R. Naz includes the word «prélat» but not the word «prelature»; cf. vol. 7 (Paris, 1965), col. 175-177.

6. Ferraris, p. 166: «Praelati generatim dicuntur illi, qui aliis cum honore, et jurisdictione praeferuntur, seu praeferuntur. Sic in re communis».

7. Cf. F. Claeys-Boùàert, s.v. «prelat», DDC 7: col. 176.

inction was made between this broad meaning of the word and its proper legal use. According to this usage a prelate was a cleric who had ordinary power of jurisdiction in the external forum⁸. Even then the variety of prelates was so great that scholars proceeded to classify them according to the extension of their authority. This was done in two ways.

First, a distinction was made between major prelates and minor prelates. The major prelates were those who had the fullness of episcopal power (orders and jurisdiction). These were pope, primates, archbishops, and bishops. The minor prelates were those who possessed episcopal powers to a greater or lesser degree granted by law⁹. The reference to the episcopal character of the powers came from the fact that the power of jurisdiction in which these prelates shared was the *potestas Ecclesiae* granted by Christ to the pope and bishops¹⁰. This public power could only be held by clerics not in episcopal orders to the degree it was granted them either by a bishop (as in the case of the general vicar or other vicars) or by the pope. Then there were minor prelates which had arisen out of various types of exemption who received this power from the pope¹¹. However, they were not his vicars; their power was ordinary and proper, but shared *a iure* in virtue of a privilege.

Second, minor prelates were divided into three categories according to their degree of exemption and of sharing in the power of jurisdiction. The first or lowest category was that of major religious superiors whose exemption was mainly passive. The second or middle category was made up of prelates whose jurisdiction was exempt in a given place (shrine, parish, etc.) within the territory of a diocese. The third category was that of prelates *nullius* who governed their own territory separated from any diocese. These were truly local ordinaries¹².

Canonists of the nineteenth century had hardly anything new to add with respect to the subject of prelates. Their position can be summed up in a few brief points.

8. Abbas Panormitanus, *Secunda super Primo Decretalium Libro Commentaria. De officio ordinario, c. Cum ab ecclesiarum* (Lyon, 1531), fol. 111 v.

9. «Praelatus inferior dicitur ille qui non est Episcopus, sed est in aliqua dignitate inferiori constitutus, ac obtinuit a Sede Apostolica quaedam iura episcopalia, maiora vel minora». Cardinal Petra, quoted by Bouix, *Tractatus de Episcopo* (Paris, 3rd ed. 1889) 1:552.

10. «... oportet animadvertere, nomine jurisdictionis in praesenti significari potestatem spiritualem ad claves Ecclesiae pertinentem, et consequenter a Christo Domino datam vel derivatam, medio Vicario suo, vel aliis episcopis». F. Suárez, *Operis de religione pars secunda*, tract. VII, lib. II, cap. XVIII, n. 5 (in *Opera Omnia*, ed. nova a C. Berton [Paris, 1959] 15: 218).

11. Quoting Cardinal Petra almost literally Bouix writes: «Optima ratione nuncupantur hi (qui non ex natura, sed privilegio obtinent quaedam episcopalia iura) Praelati inferiores, habita ratione ad gradum Episcoporum. Cum etenim potestas ordinis a charactera procedat, incommunicabilis est non Episcopis: sed jurisdictionis, hoc est jus episcopalis jurisdictionis, communicatur a Summo Pontifice, jurisdictionis ecclesiasticae fonte, istis inferioribus Praelatis». *De Episcopo*, p. 532.

12. See among others, Card. Petra, *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas*, II (Roma, 1706), const. VI Alexandri III, sect. I, pp. 126 ff.; Benedictus XIV, *De Dioecessana* (Ferrara, 1760), t. I, lib. II, cap. XI, p. 66.

Repeating the earlier teaching, they understood minor (as distinct from major) prelates to be clerics who were not bishops, were constituted in a lesser rank of dignity, and by privilege of the Holy See possessed certain episcopal powers to a greater or lesser degree¹³.

Minor prelates possessed their power *a iure*, that is to say they had jurisdiction *participata a iure*. It was ordinary and proper¹⁴. It was not vicarious in the canonical meaning of this term, and it was quasi-episcopal¹⁵. It was called quasi-episcopal because of its episcopal nature, but without the extension of the power proper to residential bishops.

Many authors recognized the classification of prelates into three categories as set forth above¹⁶. The third category, prelates *nullius*, were local ordinaries¹⁷. They had, with a few exceptions, the same rights and obligations as bishops.

The treatment *de prelatibus inferioribus* was included within the treatment of the hierarchy of jurisdiction. The power of minor prelates was considered a participation in the power of the Roman Pontiff granted by law¹⁸.

Nineteenth century canonists introduced into canon law the systematic method common to the jurists of the time. They divided their treatises into branches of

13. See for example, G. Sebastianelli, *Praelectiones iuris canonici. De Personis* (Roma, 1896), p. 350; Z. Zitelli, *Apparatus seu Compendium Iuris Ecclesiastici*, 2nd ed., by F. Solieri, *Pars I, De personis* (Roma, 1907), p. 155.

14. Cf. M. Bargilliat, *Praelectiones iuris canonici*, 25th ed. (Paris, 1809), p. 592; L. Rivet, *Institutiones Iuris Ecclesiastici Privati*, vol. 1 (Roma, 1914), p. 401; A. Tilloy, *Traité théorique et pratique de droit canonique*, vol. I (Paris, 1895), p. 225. In an explicit or implicit way the canonists of that time concur in this point.

15. This is common teaching. See, for example, Bargilliat and Sebastianelli, cited above; G. Spennati, *Istituzioni di diritto canonico universale*, 2nd printing (Napoli, 1886), pp. 124 ff.; H.J. Icard, *Praelectiones Iuris Canonici*, 7th ed., vol. 1 (Paris, 1893), p. 385; C. Lombardi, *Iuris Canonici Privati Institutiones*, 2nd ed., vol. 1 (Roma, 1901), pp. 288 ff.; Zitelli, p. 156; Rivet, p. 406; S. Aichner, *Compendium Iuris Canonici*; 8th ed. (Bruxelles, 1895), p. 403; Tilloy, p. 225.

16. See for example F.X. Wernz, *Ius Decretalium*, t. 2, *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae* (Roma, 1899), p. 1018. According to Wernz prelates *nullius* exercise full episcopal power of jurisdiction. Wernz mentions in a footnote a fourth category, that of the military vicars: «Quodammodo quartam quandam speciem Praelatorum inferiorum constituunt illi Vicarii castrenses sive Cappellani maiores quorundam exercitum, v.g. in Austria et Hispania, qui propriam quidem quasi dioecesim a dioecesibus Episcoporum separatam non habent, sed in personas sibi subiectas et a potestate Episcoporum exemptas plena fere iurisdictione episcopali potiuntur». Before and after him other authors wrote of military vicars and tried to include them in the second category. This variation in criteria is due to the fact that according to the differences of time and place the situation of the military chaplain was different. Nevertheless, Wernz' position in this matter was closer to the mark than that of those who tried to include them in the second category. It is clear that a personal structure did not fit in the mental schemata of these authors. In fact, as can be seen from the definition of Wernz, the military vicariates of the countries mentioned were of the same rank of the prelates *nullius*. Today we would speak of the military vicariates as being personal prelates.

17. Cf. Zitelli, p. 156; Lombardi, pp. 288 ff. This point is not disputed by any author.

18. Cf. Tilloy, p. 213. This writer, following the common teaching, asserts that those ecclesiastical persons who share to a certain degree in the papal jurisdiction are patriarchs, primates, metropolitan bishops, legates and minor prelates. Among the latter vicars and apostolic prefects, and prelates and abbots *nullius* are included in the ranks of the hierarchy of jurisdiction as auxiliaries of the pope (cf. p. 223).

the law. Prelates were included within the constitution (*Verfassung*) or constitutional law (*Verfassungsrecht* or *Ius Constitutionalis*) of the Church, while religious institutes and associations were included in the administration (*Verwaltung*) or administrative law (*Verwaltungsrecht* or *Ius Administrationis*)¹⁹.

Thus from the time that this question began to be examined until just prior to the 1917 code the common teaching considered prelacy as a rank within the power of jurisdiction (quasi-episcopal) and belonging to the hierarchical constitution of the Church.

2. The 1917 Code

Canon 110 of the 1917 code repeats the usual definition of a prelate: a prelate *proprio nomine* is that cleric who has ordinary jurisdiction in the external forum. This canon was located in the first part of Book II, under the title *De clericis*, which indicates that prelates were seen from the point of view of the constitution of the Church, since according to c. 107 «by divine institution in the Church there are clerics distinct from laity, although not all clerics are of divine institution; both clerics and laity may be religious». This is the same as saying that the constitution of the Church is hierarchical. This hierarchical constitution is of divine law, but it allows for development by human law. One of the hierarchical juridical figures of human law is that of the prelate. Religious as such do not belong to the hierarchical constitution of the Church: they can be clerics or lay persons.

The first part of Book II was divided into two sections, one of which (*De clericis in specie*) dealt with the ecclesiastical hierarchy in two titles: supreme authority in the Church and those who share in it; and episcopal authority and those who share in it. Minor prelates were studied in the first of these titles (Title VII, chapter X, cc. 319-329). Under this title the 1917 code spoke only of prelates *nullius*, subdivided into abbots and prelates *nullius* according to whether their church is abbatial or prelatial (c. 319). The code did not mention prelates of the second (middle) category, nor did it use the word prelate in reference to those of the lowest category, leaving only the generic reference of c. 110²⁰.

19. Cf. Wernz; J.B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, vol. 2 (Freiburg, 1902), pp. 350 ff.; Scherer, *Handbuch des Kirchenrechtes*, vol. I (Graz, 1886), n. 76, pp. 422 ff.; P. Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, vol. 2 (Berlin 1878; photocopy edition, Graz, 1959), n. 96, pp. 343 ff.; E. Freidberg, *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*, 2nd ed. (Leipzig, 1884), n. 72, pp. 140 ff.

20. Authors writing after the 1917 code follow this line. See, for example, A. Toso, *Ad CIC commentaria minora*, vol. 2 (Roma, 1922), p. 142; E.F. Regatillo, *Institutiones Iuris Canonici*, vol. I (Santander, 1951), p. 313; Wernz-Vidal, *Ius Canonicum*, vol. 2, *De personis*, 3rd ed. (Roma, 1943), p. 710. They usually explain the absence of any mention of prelates of the second category saying that they are regulated by particular or special law.

Canon 319 of the 1917 code used the word «prelature» to refer to the territory presided over by a prelate *nullius*. As a consequence of this, when other kinds of prelates were made (for example the Prelate for Italian Refugees, and the Prelate for Italian Immigrants) the expression «to create a prelate» was used, while in the apostolic constitutions erecting territories *nullius* it was commonly said that a prelature was erected. In other words, prelatures were prelatures *nullius*.

Something new was introduced by the 1917 code (c. 323), namely the extension to all prelates *nullius* of the powers and rights of residential bishops in their own dioceses. Exception was made, however, of prelatures made up of fewer than three parishes. These were governed by their own statutes and their prelates could have not the rights and obligations of bishops, depending on their particular law (c. 319, § 2).

Prelates constituted a rank of the ordinary ecclesiastical hierarchy with power participated *a iure* from the Roman Pontiff. This was the power of jurisdiction as defined in canon 196, and it was participation in this power in the external forum that made a cleric a prelate (c. 110).

Canon 198 established who were ordinaries. It distinguished between local ordinaries and simple ordinaries. Prelates *nullius* were placed in the first category. This was not due to the fact of the territoriality of their jurisdiction, but to the degree and extension of their jurisdiction.

Finally, it is interesting to point out that the 1917 code which so often spoke of exemption with respect to religious as well as of different places and institutions, did not use this word with respect to prelatures *nullius*. They had their own territory, separate from any diocese, but this was not termed exemption. A prelature *nullius* constituted an autonomous territorial reality. It had the same relation with the dioceses as the dioceses among themselves. By not speaking of exemption but of its own territory the 1917 code placed prelatures *nullius* under the same regulations as apostolic prefectures and vicariates since they were territories whose prelates had the same powers and the same obligations as residential bishops (cfr. c. 294 of the 1917 code). At the same time all these figures, while not dioceses, were assimilated to them by the 1917 code in everything that had to do with the jurisdiction of the prelate: it was the same as that of residential diocesan bishops, unless the Holy See determined otherwise in particular cases. Another prelate considered by the law equivalent to a diocesan bishop (in conditions similar to those mentioned above) was the apostolic administrator constituted in a stable way (cfr. cc. 314 and 315)²¹.

After a promulgation of the 1917 code there was a transformation in the sense and meaning of prelatures *nullius*. Although more properly characterized

21. In addition the equivalency is established from the fact that all these prelates are local ordinaries.

by being a territory set apart rather than as being exempt, they still had the flavor of being something privileged and exempt. Generally they were small territories which belonged to a diocese and were separated from it by a papal privilege (particular law) in order to exempt the territory and the prelate from the jurisdiction of the diocesan bishop. The flavor of exemption was further due to the presumption *in iure fundata* in favor of the bishop, that in case of doubt about the existence of the prelatric title or its extension, the title and the pretended extension of jurisdiction did not exist and the burden of proof was on the prelate.

Later the juridical figure of the prelature *nullius* began to change its character and became truly an instrument in the pastoral organization of the Church. The fact is the Holy See began to use this figure to create ecclesiastical circumscriptions for different reasons in Catholic countries. Generally, the reason was to erect a mission territory without using the formula of the apostolic prefecture or vicariate. In these cases it was normally a question of dividing a diocese that could not be adequately taken care of because of the expanse of territory. Even then, some prelatures were as large as several dioceses in some countries²². With the passage of time and having fulfilled their evangelizing mission some of these prelatures became dioceses. In these cases it was not possible to speak of exemption even in the improper sense of the traditional prelatures *nullius*, nor did the term privilege apply.

These were non-exempt prelatures *nullius* with the autonomy common to dioceses, apostolic vicariates and prefectures whose proper law was not a privilege but particular law. Nearly all canonists realized this and no longer spoke of exemption. The Wernz-Vidal was one of the first manuals to point out that given the direction they had taken prelatures *nullius* belonged to the normal life of the common law of the Church²³.

Another use that was made of the prelature *nullius* was the erection as a prelature *nullius* of an interdiocesan body of priest in the *Mission de France*. Although quite different, it has great pastoral importance. This prelature was neither exempt nor the holder of a papal privilege; it had its own particular law composed of the Apostolic Constitution *Omnium ecclesiarum* and the *Loi propre*²⁴. A transformed version of these prelatures became Vatican II's point of departure for personal prelatures.

22. Cf. E. von Kienitz, «Die Rechtstellung der gefreiten Äbte und Prälaten», *Theologie und Glaube* 25 (1933) 590 ff.

23. Cf. Wernz-Vidal 2: 710.

24. AAS 46 (1954) 567-574. On the *Mission de France* see E. Jombart, «La reorganization actuel de la Mission de France», *Revue de Droit Canonique* 4 (1954) 420 ff.; J. Denis, «La Prelature nullius de la Mission de France», *L'Année Canonique* 3 (1954-1955) 27 ff.; J. Faupin, *La Mission de France, Histoire et Institution* (Tournai, 1960).

3. Commentators on the 1917 Code

In the period following the promulgation of the 1917 code canonists limited themselves to setting forth the fundamental points of the code with respect to the figure of prelates and prelatures *nullius*. In order not to be repetitious, only a few points of greater interest will be indicated.

Commentators still divided prelates into three categories which they considered to continue to exist even though some pointed out that only the prelates *nullius* belonged to the common law. They came to form part of the normal way of distributing or organizing the ecclesiastical hierarchy. While prelatures *nullius* were considered part of common law, religious were referred to in terms of special law. The idea of exemption as applied to prelatures *nullius* underwent a change of meaning to such a degree that in fact one can no longer speak of exemption in this regard.

The power of the prelates is understood as being quasi-episcopal (using this or another similar expression) and proper²⁵. Nevertheless, some writers called it vicarious rather than proper in as much as it derived from the Roman Pontiff²⁶.

Commentators unanimously considered prelatures *nullius* structures belonging to the ecclesiastical hierarchy. Thus, for example, Mörsdorf studied them in the section dealing with the constitution of the Church (*Kirchenverfassung*), while religious were treated in a different section (*die klosterliche Verbände*) and associations were dealt with in still another category (*kirchliche Vereine*)²⁷. Those who followed a systematic method included them in the hierarchical organization of the Church. Such a method placed associations in another category.

In making comparisons between prelatures and dioceses²⁸ or between prelates and residential bishops²⁹ expressions such as *assimilantur*, *aequiparantur* (and

25. Cf. M. da Casola, p. 237; M. Falco, *Corso di diritto ecclesiastico*, 2nd ed., vol. 1 (Padova, 1933), p. 140; idem, *Introduzione allo studio del CIC* (Torino, 1925), p. 184; Toso, p. 144; Badii, p. 194; Blat, pp. 333 ff.; M. Conte a Coronata, *Institutiones Iuris Canonici*, vol. 1, 4th. ed. (Torino, 1950), p. 456; A. Retzbach, *Das Recht der katholischen Kirche nach CIC* (Freiburg, 1963), p. 66; E. Eichmann, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, vol. 1 (Paderborn, 1934), pp. 254 ff.; Regatillo, p. 314; D.M. Prümmer, *Manuale Iuris Canonici*, 3rd. ed. (Freiburg, 1922), p. 159; A. Vermeersch-I. Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, vol. 1, 7th. ed. (Rome, 1949), p. 345; I. Chelodi, *Ius Canonicum de Personis*, 4th. ed. (Venezia, 1957), p. 314; K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, vol. 1 (Paderborn, 1964, n. 70; Del Giudice, *Instituzioni di diritto canonico*, 3rd ed. (Milano, 1936); idem, *Nozioni di diritto canonico*, 11th ed. (Milano, 1962).

26. Cappello, p. 340; Della Rocca, *Diritto Canonico* (Padova, 1961), p. 221; F.M. Marchesi, *Summula Iuris Canonici*, vol. 1 (Alba, 1954), p. 190.

27. Book Two of the first volume of his *Lehrbuch (Personenrecht)* is divided thus: «Erster Teil, Die kirchliche Hirtenschaft, I. Abschnitt, Die kirchliche Hirtenschaft im Allgemeinen; II. Abschnitt, Die Kirchenverfassung» and within this, n. 70, «Die gefreiten Abte und Pralaten; Zweiter Teil, Die klosterlichen Verbände; Dritter Teil, Von den Laien, insbesondere den kirchlichen Vereinen». This corresponds to the 1964 edition published while Vatican II was in progress.

28. Cf. Cappello, p. 338; Falco, p. 139.

29. Cf. Toso, p. 147; Del Giudice, *Instituzioni*, p. 132; Cappello, p. 340; Della Rocca, p. 321; Falco, *Corso*, p. 139; idem, *Introduzione*, p. 184; Vermeersch-Creusen, p. 345; Chelodi, p. 314.

even in some cases *plenissime aequiparantur*), *ad instar*, analogous, similar and other such word were used. In this sense Mörsdorf defined prelatures as «territorial corporations similar to a diocese» (*bistumsähnliche Gebietskorperschaften*)³⁰; This terminology later had a great influence on the work of the Commission for the Revision of the Code of Canon Law.

OVERVIEW OF PERSONAL PRELATURES ACCORDING TO VATICAN II

It will be helpful to begin by summarizing key developments resulting from Vatican II before examining the details. The road leading up to the Decree *Presbyterorum ordinis* shows that a basic concern of both the bishops and some members of the Roman Curia was the distribution of the secular clergy³¹. However, under this heading two questions were mixed together for which the council fathers tried to find a solution: (a) the numerical and geographical distribution of clergy, for which new ways were needed to achieve a more equitable distribution of the secular clergy among the different territories of the world; and (b) the distribution of what could be called «specialized» secular clergy, i.e., setting apart certain priest necessary for covering the needs of a specialized pastoral ministry directed towards social groups which require different kinds of help.

Addressing itself to these needs *Presbyterorum ordinis*, was called for the reform of the norms governing incardination and for the creation of structures such as international seminaries, special dioceses and personal prelatures to facilitate not only a more equitable distribution of clergy but also for carrying out specialized works of apostolate.

In 1966 Pope Paul VI carried out the wishes of the council by means of the *motu proprio Ecclesiae Sanctae*. In Part I, 4 he established a basic juridical statute for personal prelatures³². At the same time he added the possibility of including laymen and women in the work of these prelatures. The following year he also issued another document of great importance for the correct understanding of the nature of these new institutions, the Apostolic Constitution *Regimini Ecclesiae universae*³³.

A long and difficult road had to be traveled from 1966 until the promulgation of the new code with respect to the juridical figure of personal prelatures. It

30. *Lehrbuch*, n. 70.

31. For the evolution of the text of the Decree *Presbyterorum ordinis*, see: A. Favale, «Genesi storico-dottrinale del paragrafo 28 di LG e di PO», in *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II* (Torino 1969), pp. 17 ff.; G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II* (Roma, 1966-68).

32. AAS 58 (1966) 760-761.

33. AAS 59 (1967) 901. N. 49 gives the Sacred Congregation for Bishops competency in all matters regarding personal prelatures and the appointment of their prelates.

required an exact and rigorous understanding of the mind of the council with regard to the nature and juridical statute of these prelatures. It is worth our taking a little time to study the teaching of the council on this subject, since it established the norm to be followed in later legislation and continues to be the norm for interpreting the legislation of the new code.

1. *The Text of the Council on Personal Prelatures*

Personal prelatures came up in the first schema *De distributione cleri* in 1961, during the preparatory phase of the council³⁴. They were mentioned as an alternate form of territorial prelatures (*cum aut sine territorio*) erected to carry out a specialized pastoral ministry. There was a clear allusion to the prelate *nullius* the *Mission de France*.

The difference between personal prelatures and ordinary territorial prelatures in this document can be reduced to two things.

a) The manner of specifying the powers of the prelate. Since in each of the new prelatures the quasi-episcopal powers of the prelate could be different, in those whose purpose would be the carrying out of some specialized pastoral work the prelate should have those powers (*participata a iure* from the Roman Pontiff) fitting and necessary for the pastoral work to be engaged in.

b) Relation of prelate to people. In the case of personal prelatures not only would having its own people (separated from the diocese) not be of the essence of the prelate, but the people who were to be the object of the special pastoral care would not be separated from the diocese.

In 1963 the council fathers received the schema *De clericis* at the end of which there was included an *Exhortatio de distributione cleri* in which once again prelatures *cum vel sine territorio* were called for, but without reference to any particular institution except for a generic allusion (*exemplo usa recentium inceptorum*)³⁵. From this moment on the pastoral horizons of personal prelatures continued to widen until reaching their final definition. In the 1964 *Schema decreti de Sacerdotibus* reference to prelatures *cum territorio* disappeared completely³⁶.

Yet it is on the basis of the analogy with territorial prelatures (*nullius*, according to the 1917 code) that the nature and general principles of the juridical statute of personal prelatures were set forth in n. 10 of *Presbyterorum ordinis*. There are three requirements: *in bonum commune totius Ecclesiae, modis pro sin-*

34. Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series II, 1/1: 564.

35. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 3/4: 844-845.

36. *Ibid.*, p. 848.

gulis inceptis statuendis, and *salvis semper iuribus Ordinariorum locorum*³⁷. Let us examine each of these.

a) The expression *in bonum commune totius Ecclesiae* must be understood in relation to the adjective *totius* which gives it a precise meaning. Every law should be directed to the common good of a given society, and canon law should be ordered to the common good of the Church. If the conciliar text had spoken only of the *bonum commune Ecclesiae* it would have added little of nothing to the meaning of the text; it would have been superfluous. The adjective *totius* gives it a specific meaning, namely that these personal prelatures put forward by the council are intimately bound to the universal Church. They are formal ways of organizing the pastoral work proper to that structure of the Church to which has been entrusted the common good *totius Ecclesiae*, that is to say the pope and the bishops (in what pertains to the hierarchical mission of the Church), and the people of God seen in its universal dimension as an active part of the *Ecclesia universa* (as it relates to the common priesthood of the faithful). In other words, personal prelatures are specific organizational forms of the ordinary hierarchy, or the composite hierarchy-laity.

b) The second requirement (*modis pro singulis inceptis statuendis*) refers the regulation of each personal prelature to the particular law of each one (what the new code, c. 295, § 1, calls their statutes). This is because of the variety of prelatures that can be created. At the same time it implies that when dealing with this juridical figure in the common law the legislator should stick to the level of general principles, setting down only the characteristics common to all. As a result the juridical statute of each personal prelature will be made up of the norms of common law and the norms of the particular law given to it. In these cases we are not dealing with a law given to an individual entity nor with a privilege, as was the case with the prelatures *nullius* in the old law. As we have seen, under the 1917 code modern prelatures *nullius* evolved in the direction of having their own statutes. They were neither exempt nor in a position of privilege and were pastoral in purpose. Personal prelatures, with some characteristics in common and others different, have arisen from this development of the prelatures *nullius*.

c) The third requirement (*salvis semper iuribus Ordinariorum locorum*) presupposes that personal prelatures leave untouched the jurisdiction of the territorial

37. With respect personal prelatures the following articles are helpful: J.L. Gutiérrez, «De praelatura personali iuxta leges eius constitutivas et Codicis Iuris Canonici normas», *Periodica* 72 (1983) 71 ff.; G. lo Castro, «Le prelature personali per lo svolgimento di specifiche funzioni pastorali», *Il Diritto Ecclesiastico* (January-June 1983) 85 ff.; P. Rodríguez and A. Fuenmayor, «Sobre la naturaleza de las Prelaturas personales y su inserción dentro de la estructura de la Iglesia», *Ius Canonicum* 24 (1984) 9 ff.; R. Navarro, «Las prelaturas personales en el derecho conciliar y codicial», *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 431 ff.

ordinary of the places where they carry out their activity. This means that there is no exemption of any kind and that neither a part of the territory nor a part of the *populus christianorum* is withdrawn from the jurisdiction of the territorial ordinary. His jurisdiction is undiminished. Since both the territorial ordinary and the personal prelate are equally ordinaries, the relationship between them can be formulated in several different ways. Their jurisdiction can be cumulative; the jurisdiction of the prelate can cover matters that do not fall under the ordinary competence of a territorial ordinary; or there could be other ways that the Holy See might determine (such as formal agreements between the two ordinaries).

2. *The Image of Personal Prelatures as Drawn by Vatican II*

The data and implications provided us by the conciliar text, taken together with the earlier common doctrine on prelatures, produce an «image» of this new figure at the beginning of the work of integrating it into the new code. A key element in this legislative workmanship is the *motu proprio Ecclesia Sanctae* of Paul VI. Part I, n. 4 developed this figure still more and offers us an authentic interpretation of the conciliar text.

One of the characteristics that appears most clearly in the prelatures put forward by the council is their analogy with dioceses (particular churches). In the case of the territorial prelatures (formerly *nullius*) this analogy was quite clear. The only difference from a diocese was based on the fact that the prelate possessed his jurisdiction not by divine law but *a iure participata* from the Roman Pontiff. Territorial prelatures were similar to apostolic prefectures, vicariates and administrations in the fact that they all received their jurisdiction (by participation) from the Roman Pontiff, although this jurisdiction was ordinary in the case of the prelate and vicarious in other cases. All these institutions are considered juridical forms of the particular church by the 1983 code.

The differences between a diocese and personal prelatures *ad peculiaris opera pastoralia perficienda* are more salient since these prelatures are not particular churches, but rather a pastoral structure whose nature is quite different although with evident analogous similarities. In some cases, for example that of a personal prelate with the ordinary care of souls, the difference lies, both from a juridical and from a theological point of view, only in the fact that the jurisdiction is cumulative. In other cases the differences would be more obvious. However, it is important to point out that this variety does not affect in any way the fundamental nature of the prelate or of the prelate who presides over it. What specific and essential to the prelate is his quasi-episcopal jurisdiction. Translated into present day terms this means that the elements that specify a prelate, namely the combination of bonds and juridical relations that go make it up, are not something special; they are of the same nature as those that got to make up

the Church as instituted by divine law and the forms legitimately established by human law. They are bonds that emanate from the constitution of the Church. Herein lies the analogy with the particular church. But the prelatry does not have the extension of the inclusiveness proper to the particular Church: it is not a particular Church. Thus the difference. Let us examine this point more closely.

a) *The prelate and priest of personal prelatry*

The older canonists, as we saw, taught that the power of a prelate with jurisdiction was *vere episcopalis*, although not as extensive as that of the diocesan bishop. The jurisdiction or *potestas clavium* (*potestas publica Ecclesiae*) granted by Christ to the pope and the bishops is received by the prelate (whether a bishop or not) *a iure* from the Roman Pontiff. Clearly it is not proportionately so great as the power received *a iure divino* by diocesan bishops, but it is the same. In other words, it is the sole same jurisdiction but with a difference of areas of competence. In a wider sense the prelate shares *a iure* in the *cura animarum* or *munus pastorale* entrusted by Christ to the pope and the college of bishops to the extent indicated by the common law and the particular law (of each prelatry) granted by the Holy See. It is an organ of the constitutional organization of the Church and of its *pastorale munus*.

Priests are bound to the prelate and to the personal prelatry by incardination and the title of service of the prelatry (a historical hold-over that continues in c. 295 of the 1983 code)³⁸. The priests have bonds of priestly fraternity among themselves and of mutual cooperation with the prelate in carrying out the *munus pastorale* according to the sacrament they have received, which makes them cooperators with the episcopal order³⁹. They are bound to the prelatry by the same bonds of subordination, coresponsibility and cooperation that bind priest incardinated in a diocese to one another and to their bishop. The priests of a personal prelatry form a presbyterium which in its internal structure is the same as that of a diocese.

b) *The lay faithful of personal prelatry*

We will leave out of consideration personal prelatry whose purpose is merely that of achieving a better distribution of clergy. The relation of the laity

38. As authors have pointed out and as is shown by the new code incardination by itself is a bond of service. Therefore the title of ordination has lost its meaning. Cf. J. Herranz, «El nuevo concepto de incardinación», *Palabra*, 12-13 (1966) 26 ff.; also E. Colagiovanni, «Incardinazione ed escardinazione nel nuovo Codice di Diritto Canonico», *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 49-57.

39. Cf. *Lumen gentium*, 28; *Presbyterorum ordinis*, 7-9.

(*populus christianorum*) to the personal prelatore can take on various forms, although in no case are we dealing with a body of lay faithful separated from the diocese or withdrawn from the jurisdiction of the diocesan bishop. This is one of the essential characteristics of personal prelatures. If we examine the text of the council and that of Paul VI in *Ecclesiae Sanctae* it is clear that there can be two kinds of relation: the laity can be the recipients of the pastoral ministry of the prelatore; or they can be active coparticipants in this pastoral work.

In the first case the prelatore will carry out its pastoral work among the faithful subject to its jurisdiction according to different formulas of cooperation and relation worked out with the territorial ordinary. The specification and determination of who constitute the faithful over whom the prelate will exercise his pastoral mission should be defined *a iure* for each prelatore according to its special pastoral mission. In some cases the criteria might be the special conditions or circumstances of the faithful, such as the case of a military vicariate erected as a personal prelatore. In other cases it will be a particular pastoral need which is defined *a iure*. In still other cases, however, it might be a question of a set of criteria set forth by law which delineate the spheres of activity of these pastoral structures.

The faithful, as the beneficiaries of the pastoral ministry of the personal prelatore, can be in one of two different situations vis-à-vis the prelatore. In the first case, they are linked to the prelatore in the same way they are linked to a diocese. For example, in the case of a personal prelatore for the military all military people and their families would constitute its faithful in a manner similar to a diocese. In this case the faithful are bound *a iure* to the prelatore and fall under the jurisdiction of the prelate the same as the faithful of a diocese, by the bond of *communio*. This *communio* is an organic structure that needs a juridical form. It implies subordination to the jurisdiction of the prelate, a relationship of mutuality between the ministerial priesthood and the common priesthood⁴⁰, corresponsibility of all the faithful (prelate, clergy and laity) in working for the ends of the prelatore, and bonds of Christian fraternity among all. In prelatures of this kind there is no bond other than that of the *communio ecclesiastica*, the same bonds that unite the clergy and laity of a diocese. They are a specific juridical form of the *communio* as an organic structure.

In the second case the faithful can enter into the orbit the pastoral activity of a personal prelatore without any bond to the prelatore. In this case the bond is limited to the right of the faithful freely to use the means that the prelatore makes available to them. Each of the faithful has a fundamental right to choose the pastoral helps he or she prefers (a right enshrined in canons 213 and 214 of the new code). Thus, there is no bond other than those proper to the condition of being a member of the faithful.

40. E. Corecco, «Reflessione giuridico-instituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale», *Popolo di Dio e Sacerdozio* (Padova, 1983), pp. 80-129.

In reflecting on the conciliar text we have examined the link between a personal prelature and its faithful from the point of view of the faithful being the beneficiaries of its pastoral work. But this is insufficient since the council itself highlighted the active role of the laity in the mission of the Church⁴¹. The Church is not just the hierarchy (bishops, priests and deacons) with the laity as the beneficiaries of hierarchical action, and subject to it. It is the entire people of God in which everyone, each according to his or her own proper state (clerical or lay) is co-responsible for the salvific mission of the Church. A diocese is a *portio populi Dei* which is a unified whole composed of bishop, clerics and laity all of whom are co-responsible for its mission. The same thing is true of territorial prelatures.

Is the case of personal prelatures different? The answer is clearly no. Except in the case of those that do not have a direct mission towards the faithful (i.e., those that are set up exclusively for the distribution of the clergy), there is no reason for viewing them as a clerical phenomenon⁴².

In the case in which the faithful are linked to a personal prelature with the ordinary care of souls the active participation of the laity is based on the bond of the *communio* which brings with it the co-responsibility of all faithful and the need to articulate the mutual responsibility of the ministerial priesthood and the common priesthood with a view to achieving the ends of the prelature. By its own nature a prelature of this kind is not a clerical structure but a unified whole composed of the binomial *clerus-plebs*.

In the case of prelatures of the second type (i.e., in which the faithful towards whom it is directed are not linked to it *ex iure*), nothing prevents the active incorporation of laypeople in such a way that by its own constitutional law the prelature would be a structure composed of the unified whole *clerus-plebs*. There indeed could be an ecclesial organization to which the Holy See might entrust a *munus pastorale* that would be carried out by this unified whole *clerus-plebs* (ministerial priesthood and common priesthood) organically structured⁴³. The universal Church (and also the particular Church) by its constitution is a corpus (*Corpus Christi*) which is organically structured, in which all the members are active and co-responsible for its salvific end, each according to his or her own condition or state (i.e., the organic cooperation of the ministerial priest-

41. In the theological field the contribution of Philips, Congar, Sustar, Dabin and others are justly appreciated. In the field of canon law, which is what interest us here, we can mention A. del Portillo, *Fidèles et laïcs dans l'Eglise* (Paris, 1980).

42. This is the fundamental mistake made by J. Manzanares in his article «De praelaturae personalis origine, natura et relatione cum iurisdictione ordinaria», *Periodica* 69 (1980) 387 ff.

43. This is the case of Opus Dei, the first personal prelature erected by the Holy See. In the apostolic constitution *Ut sit* by which the prelature was erected is described as «an apostolic organism made up of priests and laity, both men and women, which is at the same time organic and undivided –that is to say, as an institution endowed with a unity of spirit, of aims, of government and of formation–». *AAS* 75 (1983) 432.

hood and the common priesthood)⁴⁴. Personal prelatures as put forward by the council belong to the constitution of the Church, although they are created by human law. Therefore, while there can be structures composed solely of clerics, there can also be structures based on the unified whole *clerus-plebs*, to which an *opus pastorale peculiare* may be entrusted. Since laypeople are coresponsible for the mission of the Church this holds true not only for the ordinary ways of ecclesial action but also for the special forms that this action may take, such as the personal prelatures put forward by Vatican II. There is no valid reason for thinking otherwise.

One point remains to be considered. Since this last type of prelature does not have its faithful linked to the prelature *ex iure*, how are they linked to it? First of all it is clear that the incorporation of lay people to the prelature in their capacity as active participants must be accomplished by a free act: some form of a declaration of intent. This is a juridical act that can be designated by the terms «agreement», «pact» or «contract», etc. This is one of the principal contribution of the *motu proprio Ecclesiae Sanctae* of Paul VI. This development applies the general teaching of the council on the mission of the laity to the new ecclesial form of the personal prelature.

However, this does not mean that the bond with the prelate and with the prelature is a juridical relation sustained by the will of the parties as though mutual rights and obligations flowed therefrom, as occurs in the case of voluntary associations. A prelature is a structure created by the Holy See. The prelate receives his jurisdiction (the *munus pastorale*) *ex iure* from the Holy See. Furthermore, the act of creation establishes the presbyterium, and the bonds between priests and the prelate and between one another as well as with the laypeople. It also gives rise to and shapes the juridical position of the lay people and their participation in the *munus pastorale* of the prelature. The whole juridical structure of the prelature is based on the common law of the Church and the particular law of each prelature, and not on the will of those who make it up. Since personal prelatures are forms of the constitutional structure of the Church created by human law, the bonds that constitute them are such as are proper to this constitutional structure, the *communio*. This is to be understood as the organic unity that comprises elements ranging from those arising from the bond of submission to the prelate to that of coresponsibility in relation to the specific end of the prelature. The bonds of the faithful incorporated to the prelature are of the same nature (although different in extension) as the bonds proper to other pastoral structures rooted in the constitution of the Church. These bonds are a particular juridical form of the *communio*.

The above rich canonical and conciliar patrimony weighed heavily on the code commission as it sought to incorporate the figure of the personal prelature

44. Cf. *Lumen gentium*, 9 and 33; *Apostolicam actuositatem*, 2.

into the future code. The problem was how to achieve a canonical regulation consonant with the character of a code that adequately expressed the will of the Council as authentically interpreted by Paul VI in the *motu proprio Ecclesiae Sanctae* and the apostolic constitution *Regimini Ecclesiae universae*.

THE WORK OF THE CODE COMMISSION THROUGH 1977

The Commission for the Revision of the Code of Canon Law divided the work of preparing the text of the new code among a series of study *coetus*. *Coetus V* (at first entitled *De clericis* and later *De Sacra Hierarchia*) was given the task of reworking most of the subject matter covered by Part I (*De clericis*) of Book II (*De personis*) of the 1917 code⁴⁵.

In order to understand the direction *coetus V* took, the working plan that was followed by the commission should also be kept in mind. It should also be mentioned that some of the same subject matter was to be dealt with by the study group preparing the proposed *Lex Ecclesiae Fundamentalis*⁴⁶. The starting point was the canons of the 1917 code, while the question of the systematization of the new legislative corpus was left until later⁴⁷. The method was to rewrite some canons, to suppress others, and to add new ones. Thus the 1983 code is new, but it was not created *ex novo*. Because of this certain of its elements continue to bear the imprint of the 1917 code.

Without pretending to be exhaustive we will point out some of the steps taken by the *coetus* «*De Sacra Hierarchia*» between 1966 and 1977 when the *Schema canonum Libri II. De populo Dei* was completed. We are interested here in the steps that deal with the evolution of the texts having to do with personal prelatures.

1. Incardination

The first topic in which the question of prelatures arose in any significant degree was that of incardination. In this regard the *coetus* had to keep several

45. Information on this can be found in *Communicationes* I (1969) 30; 3 (1971) 187 ff.; 4 (1972) 32 and 39. The *coetus* was composed of K. Mörsdorf (*relator*), P. Palazzini, C.M. Flusin, G.M. van Zuylem, H. Mazerat, R. Arrieta, J. d'Ercole, A. del Portillo, E. Eid, L.H. Pelzer, F.X. de Ayala, and G. Gallen. The dates of the various sessions are reported in the respective volumes.

46. Cf. Paul VI, Allocutio, November 20, 1965: *AAS* 57 (1965) 988; also *Communicationes* 1 (1969) 41. The project of the *Lex Fundamentalis* was given to *coetus II*, composed of W. Onclin (*relator*), R. Bidagor, M. Brini, I. Ziade, A.M. Charue, N. Jubany, C. Colombo, Ch. Moller, K. Mörsdorf, D. Faltin, W. Bertrams, and P. Ciprotti. Cf. *Communicationes*, 1 (1969) 29 ff.

47. From the beginning a distinct *coetus* was planned to unify the work of the other *coetus*. This *coetus* (*De ordinatione systematica Codicis*) was made up of A. Stickler (*relator*), R. Bidagor, W. Onclin, S. Lourdasamy, C.M. Flusin, K. Mörsdorf, A. Dordett, F. McManus, O. Giacchi, P. Lombardía, and S. Kuttner. Cf. *Communicationes* I (1969) 29.

points in mind. First, incardination was to recover its original meaning of a title of service. As a consequence the new code speaks only of incardination and does not mention «title of ordination». Second, what the council called for in n. 10 of *Presbyterorum ordinis* had to be included. And third, non-religious clerical associations which had been granted the right to incardinate by the Holy See had to be included among the institutions with this faculty⁴⁸.

The text as written was a correction of c. 111 § 1. (Paragraph 2 would become following canon). In this version the word *adscriptum* was replaced by incardination and a reference to personal prelatures and clerical associations which had been granted this right by the Holy See was added⁴⁹. Canon 111 of the 1917 code distinguished between two groups of entities with the faculty of incardinating: dioceses and assimilated circumscriptions on the one hand, and religious institutes on the other. The two groups were separated by the conjunction *vel*. In the drafts of the new code, even though particular Church and personal prelature are considered to be distinct entities, they were equated in so far as both are jurisdictional structures of the ordinary hierarchy of the Church. They were distinguished and separated from the various kinds of clerical associations with the right of incardination. By a use of a combination of *vel* and *aut* this position was adopted by the final version of the 1983 code in c. 265, which reads: «aut alicui Ecclesiae particulari vel Praelaturae personali, aut alicui institutio vitae consecratae vel societati hac facultate praeditis». Through the alternating use of *aut* and *vel* together with the comma following the word *personali*, the two groups of entities with the right to incardinate are clearly differentiated: jurisdictional structures of the ordinary hierarchy which possess it by their very nature, and forms of clerical associations that may have faculty granted to them by the Holy See.

At the beginning, nevertheless, it was thought preferable to adopt a somewhat different solution. This was to separate the canon into several paragraphs. In the first paragraph no special distinction was to be made between the different entities which had the faculty of incardinating. The distinctions were to be made in the subsequent paragraph.

48. Cf. *Communicationes* 3 (1971) 189-191; 6 (1974) 45. The first draft of these canons was done in the first session of the *coetus* which met October 24-28, 1966. Cf. *Communicationes* 6 (1974) 204. They were revised in the 13th session, April 9-14, 1973. Cf. *ibid.*, p. 201.

49. Since *Presbyterorum ordinis* n. 10 speaks of «incardination» and «attach» (*addictio*) the members of the *coetus* opted to substitute *adscriptum* for *incardinatum* (a suggestion that eventually was not adopted), placing it after *oportet esse*. The outline of c. 265 was for all practical purposes fixed in this first session although its wording passed through several phases. By substituting *adscriptum* for *incardinatum* in the 1966 draft they were going back to using the term employed by c. 111 of the 1917 code, but with a different meaning. In the 1917 code *adscriptum* was used as synonym for *incardinatum*, which was not used for reasons of Latin style, as can be seen from § 2 of the same canon (*adscribitur seu, ut aiunt, «incardinatur»*). On the other hand, now by *adscriptum* is meant incardinated or attached.

Three paragraphs were suggested: one to list the communities that are comprehended by the term particular Church (the diocese and similar corporate bodies); another for personal prelatures; and still a third setting forth the rights of religious institutes and those clerical associations that possess the faculty to incardinate. This proposal reflected the common idea of making a distinction on the one hand between particular Church and personal prelature, and on the other hand between them and the clerical associations with the right to incardinate. Nevertheless, it seemed better for the moment to leave the question of the right of incardination possessed by these clerical associations to the canons dealing specifically with these associations (which was being dealt with by another *coetus*), limiting the new sections to incardination in ordinary jurisdictional structures⁵⁰.

The suggestion of adding two paragraphs in order to distinguish between particular Church and personal prelature made it necessary to establish what institutions were included in the first category and to give at least a summary description of personal prelatures. Paragraph 2 indicated that under the name of particular Church were to be understood dioceses, prelatures and abbeys *nullius*, apostolic prefectures and vicariates, and apostolic administrations established in a stable manner. For paragraph 2 the text of the *relator* was accepted as a working basis. This made a distinction between prelatures for the distribution of the clergy and prelatures for special pastoral work. The mind of the *coetus* was clear to the effect that a personal prelature is not a particular Church. The text underwent further reworkings without, however, any substantial changes.

At this point a question was raised. In successive canons the phrase *Ecclesia particularis et praelatura personalis* was going to be repeated again and again (as it appears in canon 266 § 1 of the 1983 code). The question was raised in the *coetus* whether there was some way to avoid this repetition. To achieve this there was a well known device of juridical technique: formal equivalency (*aequiparatio formalis*). When dealing with two distinct entities which are the same *in some aspects*, the law, when dealing with these aspects, mentions only one of the entities indicating that the other entity is considered the *equivalent* of the first in law. In Latin, phrases such as *aequiparatur, censeatur tamquam, habeatur pro* are used. This technique common in canon law was unanimously accepted and the wording of the draft of c. 11 § 3 became:

Ecclesiae particulari, in canonibus qui sequuntur, aequiparatur praelatura personalis cui quidem competit sibi incardinare clericos qui mittantur ad servitium

50. In this same session the question of the moment in which incardination is accomplished was dealt with (c. 111 § 2 in the 1917 code and c. 266 in the new code). In this connection it was rightly pointed out that in clerical religious institutes with the right of incardination the religious becomes a member of (is united to) the religious institute precisely as a religious by religious profession; he is not united to it as a cleric. He is united to it as a cleric by the reception of what makes one a cleric (i.e., enters the clerical state). Cf. *Communicationes* 3 (1971) 190.

sacrum praestandum in aliqua Ecclesia particulari cleri inopia laborante aut destinentur ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, qui speciali indigent adiutori.

It is obvious that it was a question of a juridical technique, at the moment limited to the canons on incardination⁵¹.

The content of these two paragraphs later passed over to the canons dealing with ecclesial communities belonging to the constitution of the Church (ecclesiastical circumscriptions, in the language of the 1917 code). Thus they disappeared from their earlier place and the 1980 schema (the same as the final version of c. 265) contained only the first of the paragraphs above.

2. *Particular Churches and Personal Prelatures*

The second session of the study group took place in 1967. At that time they began to examine the topic of ecclesiastical circumscriptions or divisions which in the 1917 code was found in the section *De clericis in specie*. The basic lines of the changes were discussed, leaving until later the drawing up of the first draft of new canons.

a) *Implicit assumptions*

There were some points of basic agreement which never became the subject of an exchange of opinions. They constituted the implicit basic assumptions from which the members of the *coetus* were working. In connection with our topic the following should be mentioned.

The task of the *coetus* was to move from *persons* (e.g., bishops) and territories (e.g. dioceses) to *communities* (e.g., particular Church) as the central scheme of the hierarchical constitution of the Church. The communities in question were those that by divine and human law form part of the organizational structure of the Church rooted in its very constitution and consequently have at their core a hierarchical office (i.e., entities formed according to the binomial *clerus-plebs*, or hierarchical entities *sine proprio populo*). Dioceses and personal prelatures (as called for by *Presbyterorum ordinis*, n. 10) are entities of this nature and therefore they fell under the competency of *coetus V*, «*De Sacra Hierarchia*». This last point needs to be emphasized because it seems that there was common agreement among all the *coetus studiorum* and no other *coetus* dealt with this topic or sought to do so.

51. Cf. *Communicationes* 15 (1984) ff. and 187 ff.

Another point that was universally accepted was that the council had changed the meaning and importance of «territoriality» in describing the diocese as a *portio Populi Dei* entrusted to a bishop who was to be its shepherd, with the help of his presbyterium. Territory was no longer to be considered a *constitutive* (essential) element of the diocese but only a determinative element in so far it may be determinative of the ecclesial community (the *portio*). For this reason a personal criterion for determining the ecclesial community could not be considered anomalous. Such a way of viewing the question corresponded perfectly to principle eight of the *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant* approved by the Synod of Bishops⁵².

A further point on which there seems to have been agreement from the beginning was methodology. The question was how to regulate in an uncomplicated way a variety of juridical figures: dioceses, prelatures, vicariates, etc. The 1917 code opted for giving substantive norms for each of these, producing rather complicated body of legislation⁵³. The *coetus* opted for a systematization that was much simpler and which was eventually incorporated into the 1983 code. According to this method each of these figures was defined within the general framework of the particular Church; only the contents of the main figure (the diocese) was regulated there, leaving the concrete content of the secondary figures to analogy with the norms for the main figure. Clauses such as *nisi aliud constet, nisi ex rei natura aut iuris praescriptio aliud appareat, etc.*, together with other formula of assimilation or indication of equivalency were the technical tools available for the desired simplification⁵⁴. In this way the implied content of these clauses was left to complementary legislation such as mission law. This method is typical of civil law systems of codification, and of the canon law as well. It did not intend a formal statement about the nature of each of these figures, such as whether they are particular Churches or share in some manner in the theological quality of particular Church. This was the case even though there was unanimous agreement within the *coetus* that all these figures belonged to the hierarchical constitution of the Church. Doubts and vacillations on this point of theological and canonical doctrine were reflected in the course of the law-making process, during which a progressive clarification in this matter was achieved.

In formulating a plan for the various drafts of canons on particular Churches and personal prelatures within the context of the hierarchical constitution of the

52. Cf. *Communicationes* I (1969) 84.

53. Dioceses: cc. 329-468; vicariates and prefectures: cc. 293-311; apostolic administrations: cc. 312-318; prelatures: cc. 319-327. In addition, Paul VI in *Ecclesiae Sanctae* provided substantive juridical norms with regard to the personal prelatures called for by Vatican II.

54. In passing it must be noted that these juridical tools of legislative simplification employed for a legal code whose normative language is Latin (a language that is noted for its effectiveness as an instrument for the concise expression of finely drawn distinctions) may not be immediately appreciated by those who must render the language with its precise meanings into other languages, especially those that are not rooted in Latin.

Church, the starting point was patrimony of the 1917 code and the careful consideration of what is implied in the texts of the decrees of Vatican II *Christus Dominus* and *Presbyterorum ordinis* and the complementary post-conciliar legislation, the *motu proprio Ecclesiae Sanctae* and the Apostolic constitution *Regimini Ecclesiae universae*. For a proper understanding of the legislative process one should view the older ecclesiastical circumscriptions from a personalist perspective, in conjunction with the provisions and criteria of *Christus Dominus* with regard to providing pastoral care for special groups.

b) *Two types of personal prelatures*

With respect to personal prelatures this combination of elements led the *coetus* to propose their regulation under a double heading, as it were, which was expressed in the distinction between personal prelatures *cum proprio populo* and personal prelatures *sine proprio populo*. With this terminology it was possible to take into account what the council and its implementing legislation had accomplished, as well as the elements which had been added to the traditional figure of prelatures by applying to it the personal or corporative principle. A whole range of possible prelatures had to find their place within the new regulation. This is reflected, for example, in the appearance of military vicariates as a form of personal prelature.

Under the first heading, that of personal prelatures *cum proprio populo*, were to be regulated military vicariates and other personal prelatures that could be created by the Holy See (according to its judgement) for the ordinary pastoral care of the faithful of a certain language or nation or group of faithful united among themselves *alia ratione iure definita*. Personal prelatures which in conformity with *Ecclesiae Sanctae* I, 4 included a large group of laymen and women dedicated to the purposes of the prelature and over whom the prelate exercised jurisdiction, were also seen from this perspective. In addition, the older figure of the prelatures *nullius* now had to be redefined in line with the personal corporative principle. In an effort at legislative conciseness the possibility was seen of encompassing all these species under one canon dedicated to the prelatures *cum proprio populo* which was given a duplex definition: territorial prelatures (the former *nullius*), and the new kind of personal prelature.

Under the second heading, that of personal prelatures *sine populo*, were included the prelatures composed solely of clerics, whether for the distribution of the clergy or for carrying out special pastoral work.

What was the relation of these various prelatures to particular Churches? At first the thought was to include the prelatures of the first type among the juridical figures of particular churches. They were seen as a type of particular Church equivalent to a diocese, the latter being a particular Church *sensu pleno et perfec-*

to. The basis for the inclusion of prelatures among the particular Churches was the presence in them of the three constitutive elements: prelate, presbyterium, and people. Thus the first drafts presented by the *coetus* spoke of particular Churches as being *imprimis* the dioceses and *praeterea* the remaining figures.

Personal prelatures of the second type from the beginning were not considered to be a particular Church. Nevertheless, the presence in them of a prelate and presbyterium, taken together with the fact that they belong to the hierarchical constitution of the Church, were the basis for using once again the technical device of formal equivalency (*in iure*).

In synthesis this is what the first drafts of canons made in 1967 contained. However, in the working session of March 1968 doubts were raised concerning whether apostolic vicariates and prefectures (leaving aside apostolic administrations) could be considered particular Churches, even in an imperfect sense, since the communities are governed by their respective prelates *nomine Romani Pontificis*. The debate that followed gave rise to a new position with respect to the «ecclesiality» of the secondary figures. This was expressed in the draft of a canon which was accepted⁵⁵. The distinction was no longer made that particular Churches are *imprimis* the dioceses and *praeterea* the other figures; only dioceses were mentioned. The other figures (among which were included personal prelatures *cum proprio populo*) were then assimilated to dioceses.

This draft, consequently, reserved the theological qualification of particular Church to the diocese. The other figures were not presented in this sense as particular Churches. However, since they retained a similarity to the dioceses they could be assimilated to it *in iure*. Other personal prelatures which did not have a *proprius populus* continued to have only a partial equivalency.

The *Schema de Populo Dei* of 1977 (the first that was released for general consultation) gave a modified version of this draft canon⁵⁶. The modifications were slight, but they implied a new position with respect to the ecclesiality of these

55. «§ 1. Ecclesiae particulares sunt certae Dei portiones, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Christi existit, videlicet dioeceseos; quibus, nisi aliud constet, assimilantur Vicariatus Apostolicus et Praefectura Apostolica, Praelatura et Abbatia cum proprio populo christiano atque Administratio Apostolica.

»§ 2. Ecclesiis particularibus in iure quoque arquiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescriptio aliud appareat, Praelatura personalis de qua in can. 111, § 3».

56. *Schema canonum Libri II De populo Dei* (Vatican Press, 1977), p. 93. Canon 217. «§1. Ecclesiae particulares sunt certae Dei populi portiones, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Christi existit, videlicet Dioeceseos, cui, nisi aliud constet, assimilatur Praelatura et Abbatia cum proprio populo christiano, Vicariatus Apostolicus et Praefectura Apostolica atque Administratio Apostolica stabiliter erecta.

»§ 2. Ecclesiis particularibus in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescriptio aliud appareat. Praelatura personalis cui quidem competit clericos sibi incardinare qui mittantur ad servitium sacrum praestandum in aliqua Ecclesia particulari cleri inopia laborante aut destinatus ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, qui speciali indigent adiutorio».

figures. What it said was: (a) dioceses, apostolic vicariates and prefectures, and apostolic administrations *are* particular Churches; (b) prelatures *cum proprio populo* are *not* particular Churches but are assimilated to them (notice that *assimilantur*, which encompassed all the other figures, is now *assimilatur*, which refers only to the prelatures and abbeys *cum proprio populo*); and (c) personal prelatures composed exclusively of clerics continue to be only partially equivalent to particular Churches.

It is not worth the time to go into the question of the theological-canonical significance of these changes in the 1977 schema, particularly given the complexity of the theological nature of the particular Church and the variety of opinions represented by the different positions. What should be pointed out, however, is that in every phase of the revision process there was a clear awareness of the fact that while personal prelatures and particular Churches are conceptually different, their theological, pastoral and canonical nature allows them to be regulated in an analogous manner.

THE 1980 SCHEMA

The *Schema de Populo Dei* was sent to the conferences of bishops and to other institutions which in turn sent their observations back to the commission for the revision of the code. These were examined by the study group *De populo Dei* which was created for this purpose. The topic we are dealing with came up in the sixth study session, which took place March 10-15, 1980⁵⁷. From the debates of this session came the draft text of the 1980 schema with respect our topic.

1. Significant Changes

The debate produced significant changes, reflected in canons 335 and 337 of the 1980 schema. The two types of personal prelatures (*cum et sine proprio populo*) were reduced to a single formal reason (*ratio formalis*). This made it possible to establish with greater clarity the difference between them and particular Churches.

The most decisive change was the decision to eliminate the term and category of prelatures *cum proprio populo*. From now on the only prelatore assimilated to the diocese would be the territorial prelatore, i.e., the first type of the prelatures *cum proprio populo* (the prelatures *nullius* of the 1917 code). Consequently, the two types of personal prelatures which until now had been dealt with dif-

57. A report of the sessions was published in *Communicationes* 12 (1980) 278-282. The changes made in the text and the reasons for and against them can be seen there in detail. The meetings of the study group were presided over by Cardinal Felici, the president of the commission, and Bishop Castillo Lara, secretary of the commission. Consultants were: Archbishop Carli, Bishop van Zuylen and Gagnon, Revs. K. Mörsdorf, A. del Portillo, E. Eid, V. Bavdaz, W. Aymans, and P. Gismondi.

ferently (with a distinct regulation) could now be grouped together under the single formal reason or partial equivalency in law.

Although in the 1977 schema no personal prelature was considered *theologically* to be a particular Church (although those *cum proprio populo* were assimilated to the dioceses), in the 1980 schema all types of personal prelatures (from military vicariates to every kind of prelature for a special pastoral work) were considered pastoral structures of a hierarchical nature but not particular Churches, nor were they assimilated to dioceses. They were merely considered *in law* to be equivalent of particular Churches for certain juridical effects. The juridical technique used to achieve this can be synthesized in three points.

a) The phrase «statuta a Sancta Sede condita» (used in the *motu proprio Ecclesiae Sanctae*) was brought back. From these statutes the special characteristics of each personal prelature could be indicated concretely and thus the area of jurisdiction of the prelate and his relations with the local ordinaries determined (c. 335 § 2).

b) The phrase «etiam ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia» used by the council and in *Ecclesiae Sanctae* was introduced into the definition of personal prelature in canon 337, § 2.

c) The faithful of the personal prelature are called «portio populi Dei» not «*certa* populi Dei portio», the word «*certa*» being reserved for those portions of the people of God that *are* particular Churches. Only the latter constitute absolutely autonomous communities of the faithful placed under the immediate and full jurisdiction of the diocesan bishop, while the faithful of personal prelatures are at the same time included in their respective «*certae* populi Dei portiones».

With respect to personal prelatures the result seems quite satisfactory. After a lengthy drafting process the 1980 schema came up finally with an adequate formulation of the two principal orienting criteria which had been operative from the beginning: personal prelatures are not particular Churches; but because of their nature as hierarchical pastoral structures the best technique for their canonical regulation was that of considering them the equivalent *in law* to particular Churches for *certain* effects, according to the formula *nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat* used in c. 335 § 2.

2. Debate over Personal Prelatures as Associations

During the debates of the *coetus* in 1980 two consultors raised the alternative of regulating personal prelatures as associations⁵⁸. This suggestions was not fa-

58. W. Aymans maintained this position in an article published before the meeting of the *coetus* in 1980. Cf. «Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes», *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 138 (1979) 21-47.

vorably received. It signified a clear deviation from what had been established in the council and post-conciliar legislation, particularly the apostolic constitution *Regimini Ecclesiae universae* of August 15, 1967, n. 49, in which Paul VI placed these prelatures under the competency of the Sacred Congregation for Bishops. The position taken by the council and by Paul VI was clearly supported by the common doctrine with respect to the concept of prelate and prelature, as has been amply demonstrated in the first part of this study.

Nevertheless, it may be good to examine some of the points that these consultors raised. One has to do with the manner in which lay people are bound to the prelatures (i.e., by means of an agreement). Their argument was that people are incorporated to the local Church by baptism, not by a free (voluntary) act, and thus personal prelatures would seem to be of an associative nature. Both consultors were following line of reasoning as though personal prelatures were considered theologically to be particular Churches in the 1977 schema, although such was not the case. Taken even from a theological point of view the reasoning was incorrect. Through baptism a persona is incorporated into the universal Church, while it is domicile that determines to which particular (local) Church the person belongs.

There were other weakness in the argument. For example, the office of prelate, as that of bishop, has to be conferred by the Roman Pontiff according to the general norms of law; in both cases the free acceptance of the person appointed is necessary. Clerics, both in particular Churches and in prelatures, are bound to them by ordination (a free act) and by incardination, which is as obligatory in one case as it is in the other and in both is produced automocally by the reception (freely) of the diaconate. The situation of lay people depends on the different kinds of prelature. In some the faithful may be assigned by law by means of an objective fact which is as free and as binding as residence in the territory of a diocese; e.g., the fact ob being in the military in the case of possible personal prelatures for the military. There can also be prelatures with faithful bound to them in active cooperation by a juridical act –an agreement or contract, whether verbal or written–. But this is true not only of personal prelatures; dioceses too can have faithful who commit themselves by means of an agreement to carry out apostolic services on its behalf, whether for a time or permanently. This was a real possibility even before Vatican II, which the council adopted expressly in *Apostolicam actuositatem*, 22.

Lay faithful attach themselves to personal prelatures as active members by means of a practical bond precisely because the manner of dedication and the service to be rendered by a lay person as an active member is *free*. There can only be a bond binding out of justice if there is a commitment of a juridical nature.

Another point made by the two consultors was that the particular Church has the same end as the universal Church, while the end of personal prelatures consists in a special pastoral work. Two clarifications should be made. First, there are cases in which the «specialness» of the pastoral and apostolic work of

a personal prelature may be distinguishable from that of a territorial dioceses not by reason of its extension but by reason of its type of organization (e.g., military vicariates) or by its pastoral method (e.g., a prelature whose purpose is to work using missionary methods in dechristianized region of countries of long standing Catholic tradition).

Those personal prelatures whose purpose is limited to a part of the mission of the hierarchy (or of the composite hierarchy-laity) are *not* particular Churches, as were none of the personal prelatures in the 1977 or 1980 schemas. But the crucial question, and the only really decisive one is whether given the supposition of the total division of the universal Church into particular Churches, there can also exist for pastoral reasons other complementary structure which *sub Petro*, and duly safeguarding the legitimate rights of the local ordinaries, belong properly to the ordinary hierarchy (or rather the composite hierarchy-laity). There is no valid reason for saying no to this possibility. None was seen by the council fathers nor by the post-conciliar legislator. The mandate of Christ to the Apostles, and thus to the Pope and bishops, is total and universal, without restrictions. The Pope and the College of bishops have the task, using pastoral prudence, to determine the most fitting means to achieve the greatest pastoral effectiveness, without this being construed as an attack on the structural *ius divinum* of the particular Churches.

An entity of an associative nature, just as any organization, has a clearly defined end which is its formal constitutive element. This end is not *total* because such an all-embracing purpose corresponds only to what in Aristotelian terminology are called «perfect societies». However, the fact that the end is partial is not what distinguishes an entity of an associative nature from one that belongs to public law. Public entities also can have partial ends; in fact with the exception of the state itself, all other public law entities such as schools, universities, health care facilities, the postal service, etc. have partial ends. It is only in the case of the Church that the phenomenon is found of a community (the particular Church) whose ends coincide with those of the universal entity.

In the Church associative entities are distinguished from hierarchical-juridictional structures by the fact that the existence of the former depends on the will of the members of the association, while in the case of the latter their origin lies in the will of the Holy See. A further distinction follows from this, namely that the authority by which associations are governed is not hierarchical, even in the case of clerical religious institutes which have certain attributes of the power of jurisdiction⁵⁹.

59. The distinction between the two kinds of authority was clearly established by Suárez with respect to religious institutes in order to distinguish what pertains to them as associative entities (religious institutes as such) and what has been added by the Holy See (which is *exemption*), and with it certain attributes of jurisdiction in the case of clerical religious institutes. Vatican II also recalled this distinction: «Status ergo, qui professione consiliorum evangelicorum constituitur, licet ad Ecclesiae structuram hierarchicam non spectet, ad eius tamen vitam et sanctitatem inconcusse pertinet». *Lumen gentium*, 44.

Public structures of a hierarchical character are governed by the hierarchical power of jurisdiction in its various degrees.

To sum up, personal prelatures are not associations. They are public organizational structures whose origin is found in the ordinary hierarchy of the Church. They were called for by an ecumenical council and they received their first juridical regulation by means of a *motu proprio* of Paul VI. Each personal prelature owes its existence not to the will of its possible members, who do not have the power to give it birth, but to a constitutive act of the Holy See from which it also receives its statutes or particular law. This papal act is not an approval or *recognitio* of the action of the members of an association, implying also the *approval* of their statutes and their erection as a moral person; rather, it is a truly creative act by which the prelature comes into existence and is endowed with its own particular law.

At the end of this period of the process of revising the code we can summarize the understanding of the commission with respect to personal prelatures. They were seen to be structures of the hierarchy or of the people of God, hierarchically organized, and although created by human law, are derived from and rooted in the divine constitution of the Church. The thesis which maintained that they are organizations of an associative nature was rejected. On this basis the *Schema Codicis Iuris Canonici* of 1980 was compiled with personal prelatures regulated under the canons dedicated to particular Churches⁶⁰.

THE FINAL STAGES

The schema was sent to the cardinal and bishop members of the commission, who in turn submitted a series of suggested changes which were studied by the secretariat of the commission with the help of a number of experts. A report (*relatio*) of the suggested changes and the replies of the secretariat and its consultants was prepared and sent to the members of the commission who were to meet in plenary session in October 1981⁶¹.

1. 1981 *Relatio*

From the *relatio* it can be seen that a number of fathers indicated their agreement with the solution adopted by the study group with respect to personal

60. *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum* (Libreria Editrice Vaticana, 1980), cc. 335, 337-339.

61. Its complete title was: *Relatio completens synthesim animadversionem ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibituram, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1981). Publication of this *relatio* with the suggested changes and the replies, but omitting names of the fathers who submitted them, began in *Communicationes*, vol. 14.

prelatures; they understood the precise meaning of the formal equivalency. Another group of fathers, however, indicated their disagreement. From their comments it would seem that they did not understand the sense of the formal equivalency (*aequiparatio in iure*), and that they took it to be substantial equivalency; i.e., as though the schema said that personal prelatures are particular Churches. In addition they were hung up on the same dilemma as the two consultants referred to earlier: if personal prelatures are not particular Churches the only alternative is that they are associations. However, there is no support for this mental dilemma in the texts of the council or in the law of the Church. The latter is shown by the existence for many centuries of territories *cum clero et proprio populo* under the jurisdiction of prelates of the intermediate category. Furthermore, the genesis of *Presbyterorum ordinis*, 10 shows that personal prelatures are a new juridical figure, and that the term prelate has an unequivocal connotation of jurisdiction. It is a *tertium genus* which was not understood by those who took the contrary position.

This position was not accepted at the technical level and the *relatio* prepared by the secretariat and the consultants summarized the reasons that led them to retain the text as it stood. Basically this consisted in explaining once again that personal prelatures are not considered particular Churches and are not even assimilated to them; but, as pastoral structures belonging to the hierarchical constitution of the Church they are regulated by the technical device of being equated to them *in law*. In order to achieve greater conceptual clarity in this sense the definition of personal prelate in canon 337, § 2 was amended by replacing the phrase «portio Populi Dei» (which was used in the definition of the diocese and figures assimilated to it) with a new phrase, «christifidelium coetus»⁶². This made it more apparent that they are not particular Churches according to their substance. In fact in the description of the concept of diocese⁶³ (and so far as the law is concerned the figures assimilated to it, cfr. c. 368) the expression *portio populi Dei* has to be understood in a strict and technical sense. It refers to a totally autonomous group of the faithful who are placed under the full jurisdiction of a diocesan bishop. According to this meaning one cannot strictly speak of a *portio populi Dei* in reference to personal prelatures, not even in the case of military vicariates, since the lay faithful who are part of a military vicariate or of a prelate continue belonging to the *portio populi Dei* of the territorial structure which corresponds to them by reason of their domicile⁶⁴.

62. Cf. *Relatio*, p. 100; *Communicationes* 14 (1982) 202.

63. Cf. particularly the Decree *Christus Dominus*, 11.

64. The jurisdiction of the military vicar and of the respective diocesan bishop is always cumulative. The Apostolic Constitution *Ut sit* by means of which the first personal prelate, Opus Dei, was erected states: «The jurisdiction of the personal Prelature extends to the clergy incardinated in it, and also –only in what refers to the fulfillment of the specific obligations undertaken through the juridical bond, by means of a contract with the Prelature– to the laity who dedicate themselves to the apostolic activities of the Prelature: both clergy and laity are under the Prelature

2. 1981 Plenary Session

The plenary session of the commission for the Revision of the Code of Canon Law took place October 20-28, 1981. The record of this session has not yet been published. It should also be kept in mind that in the brief space of one week the fathers had to review the whole draft of the new code. The secretariat of the commission, with the help of consultors who had prepared position papers, sent to the members of the plenary earlier, decided to ask their opinion on six concrete questions which had been the subject of much debate. To these the members of the plenary added thirty-five more. This was when the session had already begun and there was no time to ask the consultors for a study and for their opinion⁶⁵. Because of the need to finish their work by a fixed date it was not possible for all the fathers to set forth before the assembly their opinion on each of the forty-one questions under discussion. Many of them had to limit themselves to providing the secretariat with the written text of what they wanted to say in the debate.

Among the question discussed was that of personal prelatures because of the confusion arising from the failure to grasp the distinction between the use of the juridical technique of formal equivalency, and considering them substantially the same as particular Churches. The shortness of time did not allow this matter to be clarified. The objections raised were the same ones that had been studied in the March meeting of the consultors, namely the possibility of belonging to a personal prelature by a free act of the will and the specific pastoral purpose of personal prelatures. As we have seen, the consultors, with two exceptions, had considered these objections to lack any foundation⁶⁶. Free choice is accepted in the new code, for example, in the case of Catholic spouses belonging to different ritual Churches (c. 112 §§ 2-3); this freedom is also extended to their children. If this principle of freedom of choice is valid and has been peacefully accepted after long and serious study, it is difficult to see why it cannot be applied equally to the case of personal prelatures, hierarchical institutions with a specific pastoral purpose willed by the Second Vatican Council.

in carrying out the pastoral task of the Prelature, as established in the preceding article». *AAS* 75 (1983) 424. In a similar vein the *Declaratio* of the Sacred Congregation for Bishops, August 23, 1982, which was issued in conjunction with the erection of this first personal prelature indicates: «the laity incorporated in the Prelature *Opus Dei* continue to be faithful of the dioceses in which they have their domicile and are, therefore, under the jurisdiction of the diocesan bishop in what the law lays down for all the ordinary faithful». *Ibid.*, p. 466. It should also be pointed out with respect to the effect of canon 7 of the new code, that the above mentioned Apostolic Constitution (November 28, 1982) preceded the promulgation of the new code (January 25, 1983), although it was promulgated by means of a public reading by the papal delegate on March 19, 1983, that is to say after the promulgation of the new code. Both the Apostolic Constitution and the *Declaratio* were published in the same issue of *AAS* (May 2, 1983).

65. Cf. J. Herranz, «Génesis del nuevo cuerpo legislativo de la Iglesia», *Ius Canonicum* 23 (1983) 503.

66. Cf. *Communicationes* 12 (1980) 276 ff.

Since this confusion continued a possible solution was suggested by a member of the commission: change the title of Chapter I of Title II to «De Ecclesiis particularibus deque de Praelaturis personalibus»; remove the formal-juridical comparison to particular Churches; and add a new canon in which the norms of the *motu proprio Ecclesiae Sanctae* would be substantially reproduced. The possibility was also raised, with certain hesitation, of introducing a new form of particular Church of a personal character, namely the military vicariate. This second proposal would thus have attributed to military vicariates an assimilation of particular Churches which was not included in the 1980 schema. This eclectic solution showed clearly that in the plenary session the majority had understood formal-juridical equivalency to be substantial equivalency, which was not at all the mind of those who had drafted the text, as we have seen.

The adoption of this eclectic solution had a positive and a negative result. The highly positive result was that personal prelatures were properly considered pastoral structures of the hierarchical constitution of the Church. In this way the mind of the council was respected and the thesis of *consociatio* was clearly rejected. In terms of the *ius vetus* it recognized that the council had called for *prelatures*, that is, jurisdictional structures presided over by a prelate of the *suprema species*, not a prelate *infimae classis*. The latter is what the associationist thesis led to watering down without foundation the obvious meaning of the word «prelature» just as the council had taken it from the *ius vigens* and from the canonical doctrine previous to it. The negative result was that the suppression of explicit reference to personal prelatures in other canons of the code undid the patient work of the experts who had sought to integrate this new figure into the total legislation of the code.

3. 1982 Schema and Papal Review

This proposal was substantially accepted and with a few slight changes (and without the figure of the military vicariate) it was included in the 1982 schema submitted to the Pope⁶⁷.

The Pope submitted the 1982 schema to a commission of personal experts of his choice. There is no indication that any substantial change was made in the matter of personal prelatures.

The last and definitive stage in the long legislative process was a final review entrusted to a commission composed of Cardinals Casaroli, Jubany and Ratzinger,

67. *Codex Iuris Canonici. Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum* (Typis Poliglottis Vaticanis, 1982). The systematic arrangement of the section *De Ecclesiis particularibus deque eorundem coetibus* is as follows: *Titulus I. De Ecclesiis particularibus coetibus. Titulus III. De interna ordinatione Ecclesiarum particularium. Titulus IV. De praelaturis personalibus*. Title IV was made up of four canons (573-576).

and Monsignor Fagiolo. The work of this commission had a significant effect on the question of personal prelatures. Once again it seems that the fear of the possible confusion between particular Churches and personal prelatures was raised by someone. The supposed shadow cast by the systematic arrangement of the 1982 schema, which placed the title dealing with personal prelatures within the section on particular Churches, led them to seek a different solution. For a moment it looked as though the position of those who wanted to treat them as associations was going to reassert itself. In the end, however, it was definitively rejected, since it would have been a clear deviation from the mind of the council. Nevertheless, the decision adopted was a bit surprising. While respecting the character of hierarchical structures of the people of God present in the four canons on personal prelatures, they are placed with their own title within Part I, *De christifidelibus* of Book II, *De Populo Dei*.

4. 1983 Code

In our view the placement of personal prelatures in the 1983 code lacks systematic precision. The proper one for personal prelatures is among the institutions belonging to the hierarchical constitution of the Church. This is because they represent a specific and special form in which the hierarchy and the people of God are organized, even though they differ theologically and canonically from particular Churches. From this point of view the new code has not managed to reflect with technical precision and in a systematic way the true nature of personal prelatures.

In any case the systematic arrangement of a body of law is always something secondary. As is the case with legal definitions, if the norms that regulate a particular institution contradict the legal definition the substantive norms prevail and the definition fails. In the case at issue the final word goes to the four canons (cc. 294-297) which contain the essence of personal prelatures. This is taken from the legislation of Paul VI and expressed with the technique of substantive regulation, just as the earlier process of legislative revision had sought to express it with the technical device of equivalence in law (*aequiparatio in iure*).

A comprehensive study of the text also shows that the thesis of those who wanted to consider personal prelatures as associations is no longer tenable, and that the thesis of those who want to treat them as being exclusively clerical structures is foreign to the code. A simple reading of the canons refutes this thesis. The inclusion of personal prelatures in Part I, *De Christifidelibus* after the titles dealing with the faithful (lay people and clerics) makes it clear that they are prelati, hierarchical jurisdictional structures of the people of God. As a consequence they are either a unified whole *clerus-plebs* (hierarchy-laity), or a body of clerics.

This is further confirmed by canon 296 which foresees possibility of lay people participating in the apostolic work of these prelatures by means of some

kind of agreement with the prelature. As has been pointed out⁶⁸, this legal provision would be redundant if it referred solely to the possibility of lay people carrying out merely auxiliary tasks in a personal prelature, or for that matter in any other hierarchical structure. The scope of this norm should be measured in the light of what is meant by the expression *cooperatio organica* in canon 296. In the language of Vatican II and of the new code the word «cooperation» is used frequently as a synonym for the full participation of each person according to his or her own proper state, i.e., the cleric as cleric and the lay man or woman as laity⁶⁹. The addition of the word *organica* tells us that this cooperation is a living relationship⁷⁰. The figure of the personal prelature includes the possibility that not only clerics may be incorporated in it and form a part of it, but also lay people. The personal prelatitudes regulated in canons 294-297 are based on the *communio* and the hierarchical structure of the Church; they are created by the Holy See as ways in which the Church organizes itself; and they are governed by the prelatic jurisdiction received by participation *a iure* from the pope.

Finally, canons 294-297 contain significant precisions and developments which highlight the nature of these prelatitudes. The singular importance given to the statutes of each prelature in the new canons stands out. The statutes are no longer «approved» but «given» by the Holy See, which thus not only «creates» the prelature but gives each one its own particular configuration. Furthermore, the statutes are the technical means provided in the code by which the Roman Pontif determines for each personal prelature the way in which its pastoral work is to be coordinated with that of the particular Churches. Nor should we fail to insist upon the profoundly ecclesiological manner in which the conciliar teaching on the laity is received into law by characterizing the possible participation of lay people in the work of these prelatitudes as *organica cooperatio*.

All of this notwithstanding we can still regret that the deficiencies of the systematic arrangement of the new code with respect to personal prelatitudes may lead some commentators into error, as has already happened, when they approach canons 294-297 with a distorted perspective, and that they will not succeed in capturing the true characteristics of this new institution even though they are contained in the canons themselves. As noted at the beginning of this study, the whole hermeneutical study of the text of the new code must have as a fundamental principle the study of the texts of the council, not viewed in isolation from one another but in the larger context of the over-all-lines of theological and canonical thought marked out by the Second Vatican Council, which the new code tries to reflect.

68. Cf. J.L. Gutiérrez, pp. 92 ff.

69. Canon 208 refers to the true equality of all the faithful «qua cuncte... ad aedificationem Corporis Christi cooperantur».

70. Cf. *Christus Dominus*, 23. See also on this question J.L. Gutiérrez, pp. 107-108.

ASPECTOS DE LA ESTRUCTURA JURÍDICA DEL OPUS DEI*

Erigido el Opus Dei en Prelatura personal, ofrece numerosos puntos de interés para el canonista. Nueva es la figura de las Prelaturas personales y nuevos aparecen diversos aspectos de la estructura jurídica de la recién creada Prelatura: desde la figura del Prelado hasta la naturaleza convencional de la condición del fiel miembro de la Prelatura, varias son las cosas que no han sido objeto de estudio –o no lo han sido suficientemente– desde el punto de vista del derecho canónico. No es que falte bibliografía sobre las Prelaturas personales ni sobre el Opus Dei. Han aparecido ya un buen número de artículos de revista, algún que otro libro y las consabidas referencias en los manuales. Pero, a mi juicio, esta literatura no es todavía exhaustiva. Unos trabajos, aunque sustancialmente correctos, no tratan de algunos puntos capitales, o al menos no los tratan –a mi parecer– con suficiente hondura. Otros caen en claras distorsiones y, a veces, en graves errores: por ejemplo, confunden –contra toda razón– las Prelaturas personales con fenómenos asociativos o niegan –contra toda evidencia– que los laicos puedan ser miembros de las Prelaturas personales.

Esta situación nos ha movido a escribir estas páginas, dirigidas a estudiar algunos –otros los dejamos para posterior ocasión– de los principales aspectos de la estructura jurídica del Opus Dei, entendiendo la principalidad en relación al derecho canónico, esto es, no entrando directamente –aunque no ignorándolo– en aquello que, siendo muy importante e incluso mucho más importante que lo jurídico, lo sobrepasa.

1. TRES PRINCIPIOS DE HERMENÉUTICA

Principio de hermenéutica jurídica bien conocido es el de la finalidad de las normas; principio de gran tradición que se halla recogido en el c. 17. No menos

* Publicado en versión italiana en «Il diritto ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale», julio-diciembre 1986, págs. 410-430. Publicado en castellano en «Persona y Derecho», Suplemento *Lex Nova Fidelium Iura* de derechos fundamentales del fiel, I (1991), págs. 301-322.

importante como principio de interpretación es la adecuación de la norma jurídica a la realidad social; regla ésta ya enunciada por San Isidoro de Sevilla –bajo la fórmula *secundum consuetudinem patriae loco temporisque conveniens*¹–, se encuentra en Santo Tomás de Aquino² y sólo el positivismo formalista la olvidó, con resultados tan negativos que han producido el rechazo de esta corriente metodológica.

Viene esto a cuento de la importancia que tienen ambos principios de hermenéutica jurídica para interpretar la const. ap. *Ut sit*³ que contiene las normas por las que se rige el Opus Dei como Prelatura personal. De acuerdo con el proemio de la constitución, una de sus finalidades⁴ es dotar a dicha institución de una *consentanea configuratio*, una configuración eclesial apropiada, *natura theologica et primigenia Institutionis perspecta*, esto es, teniendo presente su naturaleza teológica y genuina, todo lo cual ha de redundar en *maiore apostolica efficacia*, en una mayor eficacia apostólica. Se trata, en definitiva, de una institución, que, dotada hasta entonces de una estructura jurídica inadecuada, ha recibido al fin aquella que le es propia según su carisma fundacional y su verdadera naturaleza⁵. Por eso se habla de *Operis Dei transformatione* (cambio de forma jurídica) *magis consentanea eius ipsius indoli*, de un cambio a una forma jurídica más conforme con su indole y naturaleza. No puede quedar más claro que un principio hermenéutico necesario para interpretar la const. ap. *Ut sit* y, en general, el conjunto de normas que regulan el Opus Dei, es el de la adecuación de la forma jurídica a la realidad social de la institución. Cualquier interpretación, que supusiese una visión distorsionada de la realidad o implicase hacerle violencia, quedaría descalificada.

Por otra parte, la figura genérica de Prelatura personal es adecuada al Opus Dei⁶, ya que éste es una Prelatura de esta índole. Por lo tanto, tampoco cabe una interpretación de esa figura que distorsione o haga violencia a lo que es realmente el Opus Dei. Ciertamente, la figura de Prelatura personal está delineada en el CIC de manera muy genérica, de modo que caben en ella instituciones de

1. *Etymol.*, 5, 21.

2. S. Th., 1-11, q. 95, a. 3. Lo que dice Santo Tomás no tiene desperdicio. Espiguemos algunas de sus afirmaciones. Toda cosa ordenada a su fin debe tener una forma proporcionada a tal fin: el fin de la ley humana es la utilidad de los hombres, por lo que la ley debe favorecer a esa utilidad. La disciplina ha de ajustarse a cada uno según sus posibilidades, debe ajustarse a la condición humana, depende de algunas circunstancias obligadas, etc.

3. AAS, LXXV (1983), pars 1, págs. 423 ss.

4. Parece importante subrayar que con la erección del Opus Dei en Prelatura personal no se logró sólo la finalidad descrita, sino también llevar a la práctica un deseo del II Concilio Vaticano: que se crearan Prelaturas personales.

5. Vide la *Declaratio de Praelatura Sanctae Crucis et Operis Dei* de la Sagrada Congregación para los Obispos de 23-VIII-1982: «Simul vero, huiusmodi decisio *Operis Dei* confert ecclesialem ordinationem suo ipsius charismati fundationali atque germanae naturae sociali plene accommodatam, ita ut, dum problema eius institutionale apte solvit...» AAS, LXXV (1983), pars 1, pág. 464.

6. *Plene accommodata* dice la *Declaratio* citada en la nota anterior.

muy diversa conformación (siempre respetando lo propio de Prelatura personal); en tal sentido resultaría vicioso proyectar la figura completa del Opus Dei (los cc. del CIC más su derecho particular) a todas las posibles Prelaturas personales. Sin embargo, no es menos cierto que el tipo-marco de las Prelaturas personales es común a todas las posibles y de ese tipo se predica que es forma jurídica adecuada al Opus Dei; es más, se dice que desde que el II Concilio Vaticano introdujo en el ordenamiento de la Iglesia la figura de las Prelaturas personales *visa est ea ipsa Operi Dei apprimè aptari*⁷. El tipo de Prelaturas personales delineado en el CIC no es toda la figura jurídica del Opus Dei, pero sí es su núcleo esencial; por ello, dado que el legislador afirma que la figura de Prelatura personal es adecuada al Opus Dei, sería *contra litteram et mentem legislatoris* cualquier interpretación de las Prelaturas personales, que distorsionase o hiciese violencia a lo que en sus rasgos esenciales es el Opus Dei. De donde se deduce que es un método equivocado, hacer elucubraciones sobre las Prelaturas personales, que den por resultado ideas o nociones que alteren la forma jurídica de la primera –y hasta ahora única– Prelatura personal existente. Por consiguiente, dentro del tipo-marco delineado por el CIC, caben fórmulas distintas y aun dispares entre las posibles Prelaturas personales, pero no en los rasgos esenciales de dicho tipo.

También en la const. ap. *Ut sit* encontramos un tercer criterio para interpretar correctamente la estructura jurídica del Opus Dei. En el proemio de la constitución se dice que esa institución se ha esforzado por iluminar con luces nuevas la misión de los laicos en la Iglesia y en la sociedad humana y *por ponerla por obra*. Si esto es así, la estructura jurídica del Opus Dei debe estar construida asumiendo como elemento básico el conjunto de posibilidades, de derechos y deberes que constituyen el estatuto jurídico del laico. ¿Cuál es el criterio a seguir para conocer fehacientemente la misión –y por lo tanto posición– del laico en la Iglesia y en el mundo? Naturalmente, el criterio autoritativo fundamental es el trazado por los documentos del II Concilio Vaticano y por el Código vigente.

2. LA REALIDAD SOCIAL

Enunciados estos criterios hermenéuticos, debemos ahora detectar el hecho social, la realidad viva que el legislador contempló –con abstracción de la forma jurídica inadecuada que poseía– para entender el Opus Dei como Prelatura personal y para erigirlo, en consecuencia, como tal. El propio legislador nos lo muestra en el proemio de la const. ap. *Ut sit*: «Cum Opus Dei divina opitulante gratia adeo crevisset ut in pluribus orbis terrarum dioecibus extaret atque

7. Const. ap. *Ut sit*, proem.: «Ex quo autem tempore Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum, Decreto Presbyterorum Ordinis, n. 10 per Litteras “motu proprio” datas Ecclesiae Sanctae, 1, n. 4 rite in actum deducto, in ordinationem Ecclesiae figuram Praelaturae personalis ad peculiaria opera pastoralia perficienda induxit, visa est ea ipsa Operi Dei apprimè aptari».

operaretur quasi apostolica compages quae sacerdotibus et laicis sive viris sive mulieribus constabat eratque simul organica et indivisa, una scilicet spiritu fine regimine et spirituali institutione, necesse fuit aptam formam iuridicam ipsi tribui quae peculiaribus eius notis responderet».

Puede observarse que el legislador describe el Opus Dei como *compages* (o *compago*); este término latino tiene una significación muy genérica y puede traducirse por «conjunto trabado», juntura, unión, estructura, organismo, etc. En este caso equivale a «organismo» (organismo apostólico) o «conjunto trabado orgánico». Nótese que el legislador ha evitado hablar de asociación (v. gr. *consociatio*), movimiento, etc. Aunque el Opus Dei estaba aprobado y erigido como un tipo de asociación –Instituto Secular–, se reconoce que sustancialmente no lo era (se trataba de esa forma jurídica inadecuada que creaba un grave problema institucional), sino un organismo social vivo, al que se califica de orgánico e indiviso.

Ese organismo eclesial (un fenómeno social interno de la Iglesia, según la específica socialidad de ésta) era –es– *orgánico*. ¿Qué quiere decir orgánico? Un fenómeno social inorgánico es aquél en cuyo interior no hay distinción de condiciones, estados o funciones; en cambio, un fenómeno social orgánico es aquél cuya conformación interior conoce la distinción de condiciones o de funciones. Es claro que la Iglesia en su conjunto es un fenómeno social orgánico, pues en ella es constitucional la distinción jerárquica, según la estructura *ordo-plebs*; si bien existe un plano de la igualdad entre todos los fieles, que es constitucional, la Iglesia se estructura también constitucionalmente según el principio de distinción funcional y por tanto tiene una estructura orgánica.

¿Cuál es la estructura orgánica del Opus Dei, tal como era vista por el legislador? Lo deja ver claramente el párrafo del proemio de la const. ap. *Ut sit* que nos sirve de punto de referencia. La *apostolica compages*, nos dice, «sacerdotibus et laicis sive viris sive mulieribus constabat eratque simul organica et indivisa». Estaba constituida –está– por sacerdotes y por laicos y era orgánica. ¿Cuál es la trabazón orgánica o conjunto trabado orgánico de sacerdotes y laicos? La estructura *ordo-plebs*; no hay otra. Significa esto que los presbíteros y los laicos no formaban –no forman– un conjunto inorgánico –conjunto de iguales voluntariamente unidos para un fin, como es el caso de una asociación–, sino que estaban –están– unidos según la estructura constitucional *ordo-plebs* (oficio capital, presbiterio y fieles cristianos o *populus*). La relación entre el *ordo* y los fieles era y es en el Opus Dei la ministerial, esto es, la misma y ordinaria que constitucionalmente existe entre presbíteros y laicos o pueblo fiel. En efecto, los presbíteros se ordenaban –y se ordenan– para el servicio ministerial de los laicos pertenecientes al Opus Dei y a la vez presbiterio y laicado realizan juntos una acción apostólica. La relación presbíteros-laicos en el Opus Dei es la relación constitucional clero-laicado. No era –ni es– una unión asociativa con miembros clérigos y laicos, sino el conjunto «clerecía y pueblo fiel» orgánicamente constituido. Una tal

apostolica compages no era ni es otra cosa que lo que tradicionalmente se ha llamado una circunscripción eclesiástica (en este caso una Prelatura). En ella había –y hay–, según la constitución de la Iglesia, un plano de igualdad (llamada a la santidad y al apostolado) y un plano de distinción funcional (*ordo-plebs* enlazados por la relación ministerial y por la cooperación orgánica).

No se entenderá completamente lo dicho si no se tienen en cuenta las enseñanzas del II Concilio Vaticano sobre la posición activa del laico en la Iglesia y el hecho de que el Opus Dei ha venido a poner por obra –en su esfera– esa posición activa. Podría parecer, en efecto, que las circunscripciones eclesiásticas (Diócesis, Prelaturas, etc.) no son *apostolicae compagine*s. Los cuerpos sociales apostólicos serían los asociativos, donde se viviría la dimensión apostólica de la misión cristiana. Pero esto ya no es sostenible después del último Concilio Ecu­ménico. Que el laico es miembro activo del Pueblo de Dios y corresponsable de la misión de la Iglesia, supone que las circunscripciones eclesiásticas son comunidades vivas a las cuales ha sido asignada por Cristo una misión apostólica según una estructura orgánica de distinción funcional (oficio capital, presbiterio, laicos o pueblo cristiano). Para ser más exactos, están estructuradas por la dimensión de igualdad y por la distinción jerárquica *clerus-plebs*.

Las circunscripciones eclesiásticas son *apostolicae compagine*s, con una doble dimensión: *ad intra* por la acción pastoral del Obispo, Prelado, etc., sobre el clero y sobre los fieles, del presbiterio sobre los fieles y de los fieles entre sí o –en lo que es posible (v. gr. la *correctio fraterna*)– de los fieles respecto de los presbíteros y del titular del oficio capital. Y *ad extra*, la acción de todo el conjunto *ordo-plebs* respecto de los alejados o no creyentes. Otra cosa es que esa estructura de *compages apostolica* se advierta poco –o pase inadvertida– en muchas circunscripciones eclesiásticas, pero esto es, en todo caso, una lamentable cuestión de hecho. Mas esa índole de *compages apostolica* se advertía –y se advierte– en el Opus Dei, cosa natural si ha venido a poner por obra las consecuencias que se derivan de la misión de los laicos en la Iglesia.

Esta actividad apostólica *ad intra* y *ad extra* del Opus Dei ha sido descrita así:

«Los Estatutos –se lee en un documento de la Santa Sede– determinan también la finalidad reduplicativamente pastoral de la Prelatura. En efecto, el Prelado y su presbiterio desarrollan una “peculiar labor pastoral” en servicio del laicado –bien circunscrito– de la Prelatura, y toda la Prelatura –presbiterio y laicado conjuntamente– realiza un apostolado específico al servicio de la Iglesia universal y de las Iglesias locales. Son dos, por tanto, los aspectos fundamentales de la finalidad y de la estructura de la Prelatura, que explican su razón de ser y su natural y específica inserción en el conjunto de la actividad pastoral y evangelizadora de la Iglesia:

a) la “peculiar labor pastoral” que el Prelado con su presbiterio desarrollan para atender y sostener a los fieles laicos incorporados al Opus Dei en el cumplimiento de los específicos compromisos ascéticos, formativos y apostólicos que han asumido y que son particularmente exigentes;

b) el apostolado que el presbiterio y el laicado de la Prelatura, inseparablemente unidos, llevan a cabo con el fin de difundir en todos los ambientes de la sociedad una profunda toma de conciencia de la llamada universal a la santidad y al apostolado y, más concretamente, del valor santificante del trabajo profesional ordinario»⁸.

Además de orgánica, el proemio de la const. ap. *Ut sit* califica la *compages* de *indivisa*. Por indiviso se quiere decir, como aclara dicho texto, que el Opus Dei es un organismo único y unitario –un solo cuerpo social– dotado de unidad de espíritu, de fin, de régimen y de formación. De estos aspectos nos interesan aquí fundamentalmente dos: unidad de fin y unidad de régimen.

Unidad de fin quiere decir que la misión pastoral y apostólica que le es propia se obtiene por la acción conjunta de todos sus componentes. Como a la vez es un cuerpo orgánico, esa corresponsabilidad no recae de modo indiferenciado sobre todos, sino según las exigencias de la organicidad. Los sacerdotes cooperan con su ministerio, los laicos con su apostolado laical, y unos y otros actúan conjuntamente mediante la cooperación orgánica del sacerdocio ministerial y el sacerdocio común, cooperación que implica la participación activa de los laicos en la tarea pastoral según las facultades que tienen en virtud de su condición activa⁹.

Unidad de régimen quiere decir, análogamente a la unidad de régimen que se predica de la Iglesia, una estructura jurídica unitaria con un oficio capital de jurisdicción y de cura pastoral, de modo que el cuerpo social resulta ser un cuerpo jurídico unitario. Significa también que el oficio central de jurisdicción y de cura pastoral actúa como cabeza y, por lo tanto, como principio de unidad, contribuyendo de un modo específico a la constitución y realización de esa unidad.

Este hecho vivo de la unidad de fin y de la unidad de régimen evidencia también lo antes dicho: que el Opus Dei se manifestaba –y se manifiesta– como una parte de la Iglesia viva y operante, no como fenómeno con estructuras originales de nueva creación y sobreañadidas.

Que así era –y es– el hecho social, no representa otra cosa que coherencia con el carisma fundacional. Se trata de contribuir a la potenciación de la vida de la Iglesia y de vivificar el mundo sin cambio de condiciones o posiciones sociales ni en una ni en otro. Se trata de fomentar la toma de conciencia de la llamada universal a la santidad y al apostolado sin cambiar de condición. Por lo tanto, no es cuestión de crear nuevas y originales estructuras, sino de extender a ese fenómeno pastoral la organización eclesial ordinaria según aquella forma adecuada a una peculiar tarea pastoral.

8. Nota de la Sagrada Congregación para los Obispos de 14-XI-1981; cit. por J. L. GUTIÉRREZ, *Unità organica e norma giuridica nella Costituzione Apostolica «Ut Sit»*, en «Romana», 11(1986), n. 3, pág. 345.

9. Vide, respecto de los fieles en general, A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, 2ª ed. (Pamplona 1981).

La realidad social del Opus Dei era y es la de una circunscripción eclesiástica o estructura constitucional, dentro de la categoría llamada por los canonistas *divisiones maiores*¹⁰ sin ser Iglesia particular.

La *apostolica compages organica quae sacerdotibus et laicis constabat* era y es la realidad social correspondiente a una circunscripción eclesiástica. Y como no se trataba de una Diócesis, sólo podía ser una Prelatura, que debía ser de carácter personal dada su índole de fenómeno no circunscrito territorialmente, es decir, la Prelatura personal auspiciada por el II Concilio Vaticano y, por ello, se vio que esta figura se adecuaba al Opus Dei: *visa est ea ipsa Operi Dei apprimere aptari*.

Como en toda circunscripción eclesiástica –división mayor– encontramos en el Opus Dei los tres elementos clave de la Iglesia: un Pastor propio (Prelado), perteneciente a la Jerarquía de la Iglesia, el conjunto de presbíteros que constituyen su presbiterio, y una parte del pueblo cristiano (los fieles o *christifideles*). Tres elementos, cuyos vínculos de unión son los propios de la constitución de la Iglesia: la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*, combinadas según los tres principios constitucionales: el principio de igualdad, el principio de variedad y el principio institucional¹¹, también llamado principio jerárquico.

3. LA ESTRUCTURA JURÍDICA PRIMARIA DEL OPUS DEI

Si antes del II Concilio Vaticano las circunscripciones eclesiásticas o divisiones mayores se entendían como campo de competencia de un oficio capital (Obispo, Prelado, Vicario castrense, Vicario apostólico, etc.), esto es, como distritos o ámbitos de jurisdicción, después del último Concilio Ecuménico esto no es posible. Ha sido el citado Concilio el que ha puesto de relieve la índole de cuerpos eclesiales, propia de las divisiones eclesiásticas mayores (también de las menores). Son comunidades cristianas constituidas por el oficio capital, el clero y el pueblo cristiano en una unidad orgánica y corresponsable. Tal es el Opus Dei.

La estructura jurídica de la primera Prelatura personal está constituida primariamente por la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*. Ambas están delimitadas por el fin de la Prelatura y modalizadas por la existencia de compromisos serios y cualificados¹². Compromisos que, por lo demás, no añaden nuevas materias que no estén contenidas de suyo en el estatuto del fiel¹³; es la vocación

10. Vide, por ejemplo, M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, I, 4ª ed. (Torino 1950), pág. 357; F.X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum*, II, 3 ed. (Romae 1943), pág. 458.

11. Para estos tres principios vide J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional canónico* (Pamplona 1987), págs. 48 ss.

12. Cfr. *Declaratio*, cit., 1, c).

13. Hablo de *materias*. Así la vocación al celibato apostólico es materia contenida en el estatuto del fiel como posibilidad y derecho.

bautismal (vocación a la santidad y al apostolado, con el consiguiente deber de formarse) lo que el fiel se compromete –con serias y cualificadas obligaciones– a vivir seriamente, según el espíritu y las normas del Opus Dei.

Al igual que la Iglesia tiene un plano universal y elementos y momentos particularizados, la *communio ecclesiastica* posee la misma estructura. Así, por ejemplo, la *communio fidelium* abarca por una parte a todos los fieles de la Iglesia universal y, por otra, tiene una dimensión particularizada en la Diócesis, de modo que los fieles diocesanos están unidos por una particular comunión de los fieles. Pues bien, también en las Prelaturas se da esa dimensión particularizada. En la Prelatura del Opus Dei, los fieles se unen por una *communio fidelium* particularizada en ella, sin ser otra cosa que *communio fidelium*. En virtud de este vínculo de comunión, los fieles de la Prelatura se unen por el vínculo de la caridad fraterna –la fraternidad cristiana– que los hace corresponsables unos respecto de otros en orden al fin prelaticio, que es la búsqueda de la santidad en el propio estado y condición y el ejercicio del apostolado. Finalidad que está presente en la *communio fidelium* propia de todos los fieles –es inherente a la vocación bautismal y a la constitución de la Iglesia– y que en este caso queda matizada por la decisión seria de llevarla a cabo, con una modalidad concreta.

Junto a la *communio fidelium* está la *communio hierarchica*, también en dimensión particularizada. En primer lugar, la *communio hierarchica* en lo que atañe a la jerarquía de orden. En este plano, se da la relación ministerial –de servicio– entre los presbíteros y los fieles. Esta relación es la común entre la clerecía y el pueblo cristiano. Los deberes y derechos del clero inherentes a esta relación se concretan, respecto de quienes pertenecen a la Prelatura, por la incardinación del clérigo (que es relación de servicio) en la Prelatura y, en su caso, por la misión recibida del Prelado. Los derechos y deberes de los fieles, por su parte, se concretan por la incorporación a la Prelatura.

Un segundo aspecto de la comunión jerárquica es la relación de dependencia de los presbíteros respecto del Prelado. Esta relación es jurídicamente igual a la que se da en cualquier otra circunscripción eclesiástica, a saber, el vínculo entre los presbíteros y el oficio capital concretado por la incardinación. El vínculo jurídico común y ordinario.

Por último, la *communio hierarchica* contiene la relación de misión pastoral y de jurisdicción del Prelado respecto de los fieles y, en consecuencia, la unión de éstos con el Prelado, como Pastor propio y ordinario, siempre en el marco –como se ha dicho ya– delimitado por el fin de la Prelatura.

Se trata, pues, del conjunto de vínculos ordinarios, propios de una circunscripción eclesiástica, con el compromiso de vivirlos según el pleno desarrollo de las virtudes cristianas.

4. UNA PARTE DE LA JERARQUÍA DE JURISDICCIÓN: EL PRELADO

El Opus Dei contiene una estructura jurisdiccional formada por el Prelado, sus Vicarios (Auxiliar, si lo hubiere, General, Vicario Secretario Central y Vicarios Regionales) y los consejos de gobierno, en los que participan los laicos (cfr. c. 129, § 2). Puede resumirse en el Prelado, pues los demás órganos son vicarios o cooperadores.

Esta estructura jurisdiccional es una parte de la jerarquía de jurisdicción de la Iglesia. En efecto, en la Iglesia, partiendo de que el episcopado es uno e indiviso, hay una unidad de organización eclesiástica o, dicho de otro modo, una organización eclesiástica unitaria¹⁴ a quien compete la función pastoral y de gobierno de la Iglesia, tanto en su dimensión universal como en su dimensión particularizada (Iglesias particulares y estructuras complementarias)¹⁵. Esta estructura jurisdiccional de la organización eclesiástica se diversifica en órganos de la Iglesia universal, de las Iglesias particulares y de las estructuras complementarias y comprende diversas figuras de oficios capitales: Papa, Obispos diocesanos, Prelados –territoriales o personales–, Vicarios apostólicos, etc. Estos oficios capitales presiden las divisiones mayores o circunscripciones eclesiásticas, con potestad *vere episcopalis*, por ser funciones que corresponden al *ordo* episcopal, como funciones de capitalidad que son.

Al respecto, es de interés exponer aquí con brevedad cuál es la figura de Prelado –tanto territorial como personal– y su significado. La capitalidad prelaticia es una forma de aquella capitalidad que podemos llamar semiplena¹⁶. La capitalidad plena, propia del Obispo diocesano, es aquella que se tiene directamente de Cristo –mediante la misión canónica– y se posee como sucesor de los Apóstoles. La capitalidad semiplena es aquella que, siendo de naturaleza episcopal, tiene su fundamento en el Papa y se posee por participación *a iure* o por vicariedad; por lo tanto, la capitalidad no se recibe directamente de Cristo sino del Papa, en cuya función y potestad episcopales se sustenta radicalmente. Esta capitalidad semiplena es la propia de los Prelados, tanto territoriales como personales, que la tienen por participación *a iure*. Estos Prelados forman, pues, parte de la Jerarquía eclesiástica, estén o no ordenados de Obispo.

Tal es el caso del Prelado del Opus Dei. En términos canónicos actuales su condición es la de Ordinario que rige, como Pastor propio, una división eclesiástica de rango superior, con facultades circunscritas a la finalidad de la Prelatura. Es decir, no tiene aquellas facultades de los Ordinarios del lugar que sobrepasan las que necesita para llevar a cabo la finalidad de la Prelatura, con

14. Vide J. HERVADA, *Elementos...*, cit., págs. 185 ss.

15. Sobre la distinción entre Iglesias particulares y estructuras complementarias, vide J. HERVADA, *Elementos...*, cit., págs. 293 ss.

16. Para la capitalidad plena y semiplena, vide J. HERVADA, *Elementos...* cit., págs. 304 ss.

excepción, por ejemplo, de la sede, iglesia prelatia y seminario, en los que lo es a todos los efectos.

De lo dicho se deduce que el Prelado del Opus Dei es el Ordinario de la Prelatura, como por lo demás dice expresamente el art. IV de la const. ap. *Ut sit* y se desprende del § 1 del c. 295. En cuanto Ordinario, le corresponde, ante todo, el gobierno inmediato de la Prelatura y, por lo tanto, tiene aquellas prerrogativas inherentes a esa condición, como emanar cartas pastorales, dictar normas generales de índole legislativa o administrativa, imponer preceptos, etc.

A la vez, esta jurisdicción, como hemos dicho, se circunscribe a la tarea apostólica peculiar de la Prelatura, distinta de la cura pastoral ordinaria de los Obispos diocesanos. No puede, pues, darse conflicto de jurisdicciones ni existen jurisdicciones «paralelas», porque los ámbitos de competencia son distintos; en lo que es propio de la cura pastoral ordinaria, la competencia es del Obispo diocesano; en lo que atañe a la tarea pastoral y apostólica peculiar del Opus Dei, la competencia es del Prelado.

5. UNA PARTE DEL PUEBLO CRISTIANO

Además del Prelado y del presbiterio, la Prelatura del Opus Dei está formada por pueblo cristiano, por una *pars populi christiani*, que son los fieles de la Prelatura. Veámos antes que la Prelatura del Opus Dei es una comunidad viva, formada por el Prelado, el presbiterio y el laicado. Esta comunidad cristiana, orgánica e indivisa, es sujeto del fin de la Prelatura según el principio de responsabilidad y de acuerdo con la posición activa de todos sus componentes. Pues bien, con respecto al laicado es necesario hacer algunas precisiones.

La primera de ellas consiste en señalar que la Prelatura del Opus Dei está compuesta no sólo por el Prelado y el presbiterio, sino también, y de modo esencial, por los laicos, varones y mujeres. Como sea que la finalidad del Opus Dei es difundir una profunda toma de conciencia de la vocación universal a la santidad en personas de todas las condiciones sociales –por medio del trabajo profesional y demás deberes ordinarios de los cristianos– y, a la vez y como consecuencia, atender espiritualmente a sus propios componentes, es preciso distinguir dos sujetos distintos objeto de su acción pastoral: por un lado, quienes pertenecen al Opus Dei y, de otra parte, las demás personas, católicas o no, a quienes se anuncia ese mensaje y a quienes se ofrece una adecuada formación. Confundir ambos tipos de personas equivaldría a caer en un grave error. Unos pertenecen, forman parte del Opus Dei; los otros, no. Los primeros constituyen el pueblo cristiano o laicado de la Prelatura, corresponsables de su fin; no así los otros.

Ya hemos visto que el proemio de la const. ap. *Ut sit* describía al Opus Dei como un organismo indiviso que consta (*constare* es el verbo utilizado) de sacer-

dotes y laicos, esto es de *ordo* y *plebs*, según hemos dicho. Más rotundamente, si cabe, lo indica el n. 1 de los Estatutos del Opus Dei: «Opus Dei est Praelatura personalis clericos et laicos simul complectens...»¹⁷. Es de resaltar el término *complectens* porque al mismo tiempo que señala que los clérigos y los laicos componen el Opus Dei de modo indiviso, evita una terminología que recuerde un fenómeno asociativo; en cambio, es una forma de resaltar que los componentes personales se unen en el Opus Dei a modo de clerecía y pueblo. Para la vinculación a la Prelatura se usa *incorporatio* e *incorporo* (v. gr. tit. I, cap. IV). Por su parte la *Declaratio de Praelatura Sanctae Crucis et Operis Dei* de la Sagrada Congregación para los Obispos emplea, para hablar de los laicos de la Prelatura, los verbos *pertineo* e *incorporo*: «ex laicis provenit ipsi (Praelaturae) incorporatis» (I,b); «laici Praelaturae incorporati» (II,b); «laici fideles ad Praelaturam pertinentes» (II,d); «laici Operi Dei incorporati» (III,b); «laici Praelaturae Operis Dei incorporati» (IV,c). En dos ocasiones, se refiere a todos los que pertenecen al Opus Dei, sean clérigos o laicos, diciendo: «qui ad Praelaturam pertinent» (II,c y IV,a). Fácilmente se ve que clérigos y laicos *pertinent* al Opus Dei; unos y otros componen indivisamente la Prelatura. Por una vez, la *Declaratio* citada califica de miembros a quienes pertenecen al Opus Dei, con referencia explícita a los laicos: «Praelatura igitur suorum membrorum labores profesionales, sociales, políticos, oeconomicos, etc., suos omnino non facit» (II,d). Es esta última otra forma, inequívoca aunque más inusual, de afirmar que clerecía y laicado componen la Prelatura.

Si decimos que la palabra «miembro» resulta más inusual es porque no se utiliza mucho para designar a quienes forman parte de una circunscripción eclesiástica; no tiene esto mayor alcance que el lingüístico, porque miembro se usa habitualmente para designar el cristiano en comunión plena (miembro de la Iglesia) y también para hablar de la posición activa de los fieles: «son miembros activos de la Iglesia» es frase usual. Por lo tanto, es perfectamente aceptable para las circunscripciones eclesiásticas (miembro de una Diócesis, miembro de una Prelatura, miembro de un Ordinariato castrense, etc.); la falta de uso se deberá, en todo caso, a aquella mentalidad para la cual los componentes del pueblo cristiano –los laicos– serían sólo objeto de la acción pastoral y no también miembros activos de las Diócesis y demás circunscripciones eclesiásticas.

De hecho, sin embargo, los Estatutos del Opus Dei no usan el término miembro, sino otras expresiones como «fidelis suus» (de la Prelatura), «christifideles Praelaturae» y «fideles incorporati Praelaturae». Con esta terminología queda

17. *Codex Iuris Particularis seu Statuta Praelaturae Sanctae Crucis et Operis Dei* (Romae 1982). De los Estatutos dice la const. ap. *Ut sit*, II: «Praelatura regitur normis iuris generalis et huius Constitutionis necnon propriis Statutis, quae Codex iuris particularis Operis Dei nuncupantur». Como puede observarse –y ello tiene que ver con cuanto hemos dicho acerca del Opus Dei como circunscripción eclesiástica o división mayor– el derecho propio de la Prelatura es calificado de derecho particular.

plásticamente expresado que la situación de quien forma parte del Opus Dei es la de fiel incorporado a una Prelatura, esto es, que forma parte de una circunscripción eclesiástica, entendida en su pleno sentido de comunidad viva y operante. En tal sentido cabe hablar de miembro en la acepción más completa del término.

La condición de organismo indiviso y orgánico, esto es, estructurado según la relación constitucional *ordo-plebs*, queda nítidamente expresada en el art. 4, § 2 de los Estatutos: «Sacerdotium ministeriale clericorum et commune sacerdotium laicorum intime coniunguntur atque se invicem requirunt et complent, ad exsequendum, in unitate vocationis et regiminis, finem quem Praelatura sibi proponit». Como puede verse, se trata de la plena *cooperatio organica* de la que habla el c. 296, de la colaboración orgánica plena entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común que es dimensión activa de la estructura *ordo-plebs*.

Adviértase que la relación entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común, tal como está descrita, indica una unidad de orden social (*intime coniunguntur*) y una articulación en orden a un mismo fin (*se invicem requirunt et complent*); esto es, indica una estructura *-ordo-plebs-* que constituye y compone la Prelatura como organismo *-compages-* orgánico e indiviso. Ambos, clérigos y laicos, componen articuladamente *-conjunto trabado-* la Prelatura, de la que son componentes esenciales. Por eso no tendría sentido afirmar que los laicos nunca son miembros o componentes esenciales de las Prelaturas personales, limitándose a tener con ella un contrato de dedicación. Sin perjuicio de que en alguna posible Prelatura personal pudiese darse este tipo de laicos *-pura hipótesis por ahora-*, ello no lo lleva consigo la figura de la Prelatura personal. Y en concreto *-único dato seguro-* eso es falso respecto de la única Prelatura personal actualmente existente: los textos antes citados son elocuentes por sí solos.

Tanto en el derecho común como en el derecho particular del Opus Dei se habla de dedicación. Pero esta dedicación, ni es exclusiva de los laicos, ni expresa algo distinto de la condición activa de los fieles. Los clérigos se dedican a la Prelatura según los deberes que dimanen de la incardinación; los laicos se dedican porque son miembros activos y el Opus Dei ha venido a poner por obra esa condición activa. En consecuencia, la incorporación al Opus Dei comporta el deber de obrar esa condición activa y, por lo tanto, de dedicarse a las tareas propias de la Prelatura. Y como la incorporación al Opus Dei se hace por un *compromiso*, una declaración de voluntad vinculante en justicia y por fidelidad, puede hablarse de una convención o contrato.

Pero sería un error pensar que el vínculo entre el laico y la Prelatura es una relación contractual en sí misma considerada. Ya hemos dicho antes que los vínculos que estructuran el Opus Dei son la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*, esto es, los vínculos propios de una circunscripción eclesiástica. El compromiso o convención actúa como *causa* de la incorporación y de su continuidad; pero no crea la estructura jurídica de la Prelatura, como si ésta fuese un conjunto de vín-

culos convencionales. El compromiso es el acto de voluntad del fiel de incorporarse a la Prelatura –que tiene existencia objetiva (institucional de Derecho público)–, y con ello se incorpora a la *communio* que estructura la Prelatura.

Una visión de la Iglesia y de sus fenómenos sociales internos no del todo acorde con la eclesiología del II Concilio Vaticano, podría llevar a la errónea conclusión de que la Prelatura del Opus Dei, y en general las Prelaturas personales, son fundamentalmente un *coetus clericorum* de los cuales los laicos sólo podrían ser auxiliares.

Al respecto, hay que advertir que en el conjunto de la Iglesia no hay un elemento primario que sería la jerarquía o la clerecía, con un elemento secundario, que sería el laicado. Tal modo de entender la constitución de la Iglesia sería oscurecer y entender mal a la Iglesia como misterio de salvación y *sacramentum salutis*. La Iglesia es la convocación y reunión de todos los fieles, de todos aquellos hombres que, por el bautismo, han entrado por caminos de salvación. Si la Iglesia es convocación y reunión –*ekklesía*–, lo es primariamente de todos los fieles, cuyo conjunto forma el Cuerpo Místico de Cristo. La estructura jerárquica –esencial– corresponde a un segundo momento, a una estructuración orgánica del conjunto de fieles en orden a un ministerio o servicio (*diakonía*). Como tal servicio o diaconía al Pueblo de Dios o conjunto de todos los fieles, constituye una estructura esencial pero secundaria: lo primario es el conjunto de fieles. Por lo tanto, el laicado de la Iglesia es la realidad primaria constitutiva del Pueblo de Dios: es el conjunto de los llamados o convocados. Aunque laicado y jerarquía son ontológicamente simultáneos, puede decirse que el laicado es lógicamente anterior.

Por las razones antes indicadas, ésta es la estructura que encontramos en el Opus Dei. No es el Opus Dei, primariamente, un *coetus clericorum* al que se añadirían algunos laicos. No es eso. Decir tal cosa supondría haber entendido muy erróneamente la Prelatura del Opus Dei. El carisma en el que se asienta el fenómeno social del Opus Dei es la búsqueda de la santidad *en medio del mundo* y el ejercicio del apostolado en los términos ya señalados. Es una convocación o llamada a los fieles (laicos, varones y mujeres, y también clérigos); y quienes responden afirmativamente a esa llamada constituyen el Opus Dei. El fenómeno primario de la Prelatura del Opus Dei es el *coetus fidelium*. En tal sentido, se puede decir que lo primario del Opus Dei es el conjunto de los fieles. En el seno de este conjunto de fieles, aparece una estructura de ministerio o servicio prelaticio y presbiteral, orgánicamente estructurado con el laicado, según la estructura constitucional *ordo-plebs*. Este ministerio o diaconía es también esencial, pero no es lo esencial: esencial es tanto el laicado como la clerecía. Ambos son una *unidad orgánica e indivisa*, pero puestos a encontrar un elemento lógicamente primario, éste sería el laicado.

Y esto se produce en el Opus Dei precisamente en su esencia y entidad de Prelatura. La forma jurídica prelaticia no la recibe el Opus Dei sólo en cuanto que

en él existen clérigos, de modo semejante a como la Iglesia no es Iglesia porque en ella existe la clerecía. El Opus Dei es Prelatura en su doble constitutivo clero y laicado; en su unidad orgánica. Del mismo modo que el laico *es* Iglesia, y *es* Diócesis o *es* Ordinariato, *es* también Opus Dei, esto es, *Prelatura*.

Sólo aquella visión reductiva a la que nos hemos referido puede entender que una Prelatura sea esencialmente la clerecía y no el laicado. Es preciso convencerse de que el laico es Iglesia –y como elemento primario, al menos en el orden lógico–, es Diócesis, es Prelatura territorial, es Ordinariato castrense y es Opus Dei, Prelatura personal. Este es el sentido de que el Opus Dei sea una unidad orgánica.

Dicha visión reductiva no se adecúa al carisma que origina el Opus Dei, el cual es –como hemos dicho– vocación a la santidad y al apostolado en medio del mundo, llamada dirigida a los fieles; por lo tanto, es primariamente vocación a los fieles, de los cuales una parte son llamados a vivir conforme al espíritu y a las normas del Opus Dei, siendo ellos mismos Opus Dei, como gustaba decir su Fundador. El fiel laico que pertenece al Opus Dei no es un auxiliar del clero de la Prelatura; es él mismo parte constituyente de la Prelatura, para cuyo servicio y ayuda existe la clerecía. Es la clerecía servicio al laicado, ministerio para los fieles y no al revés.

6. LA JURISDICCIÓN DEL PRELADO

Según el art. III de la const. ap. *Ut sit*, la jurisdicción del Prelado del Opus Dei se extiende a los clérigos y a los laicos que pertenecen a la Prelatura, de modo que unos y otros dependen de la autoridad del Prelado por lo que respecta al desarrollo de la tarea pastoral de la Prelatura.

Esta disposición de la constitución pontificia –que señala cuán equivocados están quienes pretenden reducir, contra la evidencia de lo expresamente dispuesto en la const. ap. *Ut sit*, la jurisdicción de los Prelados personales a los clérigos de la Prelatura– pone de manifiesto una vez más la unidad orgánica de la Prelatura del Opus Dei. La Prelatura del Opus Dei, en su indivisa unidad orgánica, está presidida, como Pastor propio y ordinario, por el Prelado, que es centro de unidad y cabeza del Opus Dei.

También en este punto es necesario tener como criterio de interpretación la enseñanza del II Concilio Vaticano. Como es bien conocido, el citado Concilio ha enriquecido notablemente la figura de los Pastores de la Iglesia. La función pastoral comporta –en los oficios capitales, como son los de Obispos y Prelados– la potestad de jurisdicción, pero es una realidad más rica que sólo la jurisdicción. Es también enseñanza, guía, aliento, promoción y fomento del Pueblo de Dios. Por otra parte, se es sobre todo Pastor en relación al pueblo fiel, que es la *grex*, lo guiado y regido.

Desde esta perspectiva, el Prelado del Opus Dei es cabeza de la Prelatura, centro de unidad, padre y pastor de los fieles, con una función pastoral que comprende los diversos *munera* y, entre ellos, el *munus regendi* o potestad de jurisdicción. Siempre, naturalmente, en lo que atañe a la tarea pastoral propia del Opus Dei.

Puesto que el Opus Dei es un cuerpo eclesial orgánico e indiviso, la función pastoral del Prelado –que contiene la jurisdicción– se ejerce sobre toda esa unidad: clérigos y laicos. Unos y otros, según su respectiva y orgánica posición, son objeto del servicio pastoral y de la jurisdicción del Prelado, porque de todos ellos es el Pastor propio y ordinario. Por eso, la const. ap. *Ut sit*, al describir la unidad del Opus Dei, habla expresamente de «unidad de régimen» y afirma –tal como indicamos– que todos los fieles del Opus Dei, clérigos y laicos, están bajo la jurisdicción del Prelado.

No significa esto ningún «paralelismo» de jurisdicciones, ni de cuerpos eclesiales. No hay «paralelismo» de jurisdicciones, porque, según se ha visto, los ámbitos de competencia de la jurisdicción del Obispo diocesano y del Prelado de Opus Dei son distintos y recaen sobre aspectos diversos de la vida cristiana del fiel. Tampoco hay «paralelismo» de entes eclesiales, entre el Opus Dei y las Diócesis o Iglesias locales en las que desempeña su actividad. En la constitución de la Iglesia hay que distinguir entre Iglesias locales y estructuras complementarias. Estas segundas son estructuras compuestas de clero o del conjunto *ordoplebs*, cuya actividad complementa y ayuda la tarea pastoral y apostólica de las Iglesias locales. El Opus Dei pertenece a la especie de estructuras complementarias, por lo que no es posible ningún paralelismo.

Por tratarse de una estructura complementaria, los fieles del Opus Dei continúan siendo miembros de la Iglesia local de su domicilio o cuasidomicilio y están bajo la jurisdicción del Obispo diocesano al igual que cualquier otro fiel, como está expresamente indicado en la mencionada *Declaratio*¹⁸. Por la misma razón, la tarea pastoral y apostólica del Opus Dei redundará en favor del acrecentamiento espiritual de las Diócesis en cuyo territorio se desarrolla.

18. Cfr. *Declaratio de Praelatura Sanctae Crucis et Operis Dei*, cit., IV, c; en AAS, LXXV (1983), pág. 466.

LA LEY DEL PUEBLO DE DIOS COMO LEY PARA LA LIBERTAD*

1. Hace tres años, cerraba un trabajo sobre las raíces sacramentales del derecho canónico con una corta frase de Tomás de Aquino. Con esas mismas palabras deseo abrir el tratamiento del tema que voy a desarrollar en esta ocasión: *la ley de la gracia es ley de libertad*¹. Y evoco ese estudio anterior con toda intencionalidad para poner de relieve que ambos trabajos están relacionados, al menos en cuanto que uno es consecuencia y continuación del otro. En el estudio anterior traté del derecho, del *ius* eclesial, de *id quod est iustum* según la teoría jurídica del Aquinate. Ahora voy a estudiar la *lex* u ordenamiento del Pueblo de Dios. Y como la *lex* es la *ratio iuris* en la teoría tomista, no cabe duda de que el tema de entonces y el de ahora están íntimamente conectados. Como fruto de esa conexión, la base sacramental del *ius* eclesial, ayuda a comprender el ordenamiento canónico como dimensión misteriosa de la Iglesia; a su vez, la visión de la *lex canonica* como *lex libertatis et in libertate*, nos iluminará la radical situación de libertad que funda los *iura* eclesiales.

2. Al decir que la ley de la gracia es ley de libertad –*lex libertatis*– Tomás de Aquino no hizo otra cosa que ser fiel a la Palabra revelada. Los textos bíblicos al respecto son hartos conocidos, por lo que bastará una simple alusión. Cristo dijo de Sí que era la Verdad² y que había venido a este mundo para dar testimonio de la verdad³; a la vez proclamó que la verdad –esto es, El mismo⁴– hace libres a

* Publicado en «Dimensiones Jurídicas del Factor Religioso. Estudios en homenaje al Prof. López Alarcón» (Murcia 1987), págs. 225-238. Publicado también en «Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale. Roma, 7-12 aprile 1986» (Roma 1987), págs. 379-393.

1. I-II, q. 108, a. 2. Vide J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, en «Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología. Pamplona, abril de 1983» (Pamplona 1983), págs. 359 ss.

2. Ioh 14, 6: «Dicit ei Iesus: Ego sum via et veritas et vita».

3. Ioh 18, 37: «Respondit Iesus: Tu dicis quia rex sum. Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati».

4. Ioh 8, 36: «(Respondit eis Iesus:) Si ergo Filius vos liberaverit, vere liberi eritis».

los hombres que la aceptan⁵. Palabra divinamente inspirada es también el conocido dicho paulino: «ubi Spiritus, ibi libertas»⁶; este dicho se inscribe en el gran tema paulino de la libertad respecto de la ley, desarrollado sobre todo en la Epístola a los Romanos⁷ y en la Carta dirigida a los Gálatas⁸. Más aún, toda la Creación aparece en Rom 8, 19-23 en expectativa de liberación, que vendrá con la libertad de los hijos de Dios⁹. De esta libertad de los hijos de Dios dice el II Concilio Vaticano –en uno de los más bellos textos sobre la Iglesia– que es la condición propia del Pueblo de Dios: «Populus ille messianicus habet... pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei»¹⁰.

Detengámonos en este pasaje conciliar. La libertad, dice el Concilio, es la condición del Pueblo de Dios; pero no habla aquí de la *libertas Ecclesiae* –de la libertad de la institución– sino de la libertad de sus miembros, pues se refiere a la libertad singular de cada hijo de Dios. En el seno de la Iglesia, la condición del fiel es, radicalmente, una condición de libertad. Ahora bien, ¿de qué tipo de condición se trata? Esa condición es, ante todo, una condición de dignidad y de libertad *ontológicas*. Ciertamente, es ante todo una condición ontológica, pero no podemos olvidar la necesaria dimensión moral y jurídica de la dignidad y de la libertad. Es precisamente en este punto, donde resulta obligado realizar –en la ley natural y en la ley de la gracia– el legítimo tránsito del ser al deber-ser, sin caer en la falacia naturalista¹¹.

La dignidad y la libertad ontológicas tienen una inherente dignidad y libertad morales y jurídicas, que son *lex* y *ius*. En el ámbito de la ley natural, la dignidad y la libertad se plasman en los derechos y deberes fundamentales del hombre; en la ley de la gracia, la dignidad y la libertad de los hijos de Dios originan los derechos y deberes fundamentales del fiel. De la dignidad y libertad ontológicas se pasa a la dignidad y a la libertad como estatuto jurídico. Veamos esto más despacio.

3. ¿En qué consiste la *conditio libertatis filiorum Dei*? En su raíz, esa condición es la libertad frente al pecado, al Príncipe de este mundo y a la muerte. Los hijos de Dios son libres frente al Príncipe de las tinieblas, porque han sido rescatados de su dominio por el Sacrificio de la Cruz; son libres frente al pecado, porque la

5. Ioh 8, 32: «Dicebat ergo Iesus ad eos, qui crediderunt ei, Iudaeos: Si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei estis, et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos».

6. 2 Cor 3, 17.

7. Rom 6, 12-23; 7, 1-6; 8, 1-18.

8. Gal 4, 21-31; 5, 1, 12.

9. «Nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat; vanitati enim creatura subiecta est, non volens sed propter eum, qui subiecit, in spem, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei».

10. Const. *Lumen gentium*, 9.

11. Falacia ésta, que tanto escandaliza a los filósofos analíticos y que también rechazan –en la medida en que verdaderamente se incurre en ella (véanse los sofistas, Hobbes, Spinoza, el sociologismo, etc.)– otros que no son analíticos y, como es mi caso, tampoco filósofos.

gracia les hace santos; y son libres frente a la muerte, porque están llamados a resucitar. Tales son los efectos de la gracia de la filiación divina.

Esta gracia mesiánica fue anunciada en el Antiguo Testamento y declarada en el Nuevo como liberación. La liberación se produce al romperse una situación de opresión y servidumbre que, para la humanidad, era y es la esclavitud del pecado, de la muerte y del Príncipe de este mundo. Pero había además una esclavitud, que San Pablo puso de relieve repetidamente: la esclavitud de la ley y, en concreto, de la Ley por excelencia en los escritos paulinos: la Ley de Moisés o Vieja Ley. Frente a la esclavitud de la Ley, San Pablo opone la libertad en el Espíritu Santo como característica de la economía de la salvación. Y llegados a este punto se impone una no pequeña digresión.

4. Obsérvese que San Pablo habla sencillamente de Ley, aunque es claro e innegable que la Ley, para él, es la Ley de Moisés. Tal como se expresa el Apóstol de las Gentes, hablar sencillamente de ley implica la idea de una primera y provisional economía salvífica basada en la ley¹², frente a la definitiva economía cristiana, que no se basa en una ley, sino en una gracia. Si analizamos el documento fundamental al respecto, que es la Epístola a los Romanos, puede advertirse un significativo ritmo de ideas. En el comienzo del capítulo 2, San Pablo comienza por establecer un paralelismo entre el gentil y el judío en orden a la salvación: ambos son objeto del mismo juicio divino de ira e indignación o de gloria, honor e incorrupción¹³. «Non est enim personarum acceptio apud Deum!»¹⁴, de modo que «quicumque sine lege peccaverunt, sine lege et peribunt; et quicumque in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur»¹⁵. Pero al *sine lege peccaverunt* podía interponerse una objeción: ¿acaso sin ley –se sobreentiende divina– puede imputarse el pecado a alguien? La objeción es tan fuerte que la respuesta negativa la dio el mismo San Pablo: «peccatum autem non imputatur, cum lex non est»¹⁶. Entonces, ¿cómo condenar al gentil e imputarle el pecado si no tenía ley? Es conocida la respuesta de San Pablo: «legem non habentes ipsi sibi sunt lex», porque «opus legis scriptum (est) in cordibus suis»¹⁷. Los preceptos de la ley natural y los de la Ley mosaica, en cuanto salvíficos o condenatorios, son los mismos. Lo cual tiene una consecuencia que no suele ponerse de relieve: lo que San Pablo dice de la Ley escrita en tablas de piedra (mosaica), vale lo mismo

12. En Rom 2, 1-10, tanto la Ley mosaica como la ley natural aparecen como dos economías salvíficas, para el judío y el gentil respectivamente, cuya desobediencia engendra en cada caso la condenación. Igual salvación, igual condenación (cfr. Rom 3, 9). El carácter *mortífero* de la Ley mosaica es consecuencia de la desobediencia a ella, más grave que la desobediencia a la ley natural por parte del gentil, por cuanto daba a conocer mejor a Dios y a su voluntad (sus preceptos).

13. «Tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum. Iudaei primum et Graeci; gloria autem et honor et pax omni operanti bonum, Iudaeo primum et Graeco». Rom 2, 9-10.

14. Rom 2, 11.

15. Rom 2, 12.

16. Rom 5, 13.

17. Rom 2, 14-15.

para la ley escrita en el corazón del gentil, es decir, la ley natural. Esto es obvio; la salvación no viene de la ley natural, que es también ley de obras; la salvación viene de la ley de la fe¹⁸, porque «credidit autem Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. Ei autem, qui operatur, merces non reputatur secundum gratiam sed secundum debitum; ei vero, qui non operatur, sed credit in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam»¹⁹. La salvación es *gratia Dei et donum in gratia*²⁰ y, por tanto, no viene de la ley de las obras. Naturalmente que esto se entiende de la salvación en su origen y raíz y lo que quiere decir es que Dios nos ha dado el Redentor por un acto de misericordia y no de justicia, a la vez que la última gracia de la salvación –la de la perseverancia final– no la podemos merecer. La salvación es siempre y radicalmente gratuita e inmerecida.

En definitiva, la revelación contenida en San Pablo nos dice que la *lex gratiae* no es una *ratio iuris* o *ratio iusti* (no es una medida de algo *justo* en orden a la salvación), como hubiese ocurrido si la salvación hubiese sido fruto de la justicia legal, esto es, si hubiese estado vinculada al cumplimiento de la ley como premio. En otras palabras, la *lex gratiae* no es jurídica, sino de naturaleza distinta. Y esto representa una liberación, porque si la economía de la salvación fuese una economía de justicia legal, ¿quién se salvaría? Si el justo cae siete veces cada jornada, ¿quién podría obtener la salvación? Librarnos de la ley de las obras –o sea, de justicia legal– y entrar en la ley de la gracia y de la misericordia representa librarnos de nuestra debilidad e impotencia y acogernos a la fortaleza y al poder de Dios.

5. El carácter radicalmente misericordioso y gratuito de la *lex gratiae*, ¿significa que ninguna obra es salvífica? Aquí se impone saber distinguir cuidadosamente aquello que San Pablo excluye como causa de salvación y aquello que no excluye: lo excluido son las *obras de la ley*, expresión cuyo significado acabamos de explicar, a saber, que la salvación no es fruto de la justicia legal, porque no es el premio en justicia del cumplimiento de la ley. Pero además de las obras de la ley –o sea, las obras de la justicia– hay otras: las obras de la fe y las obras de la caridad, las cuales sí cuentan para la salvación. Pero a unas y a otras no corresponde un salario de justicia, sino un premio de misericordia y amor; esto es, *merces reputatur secundum gratiam, non secundum debitum*²¹. Por eso la Nueva Ley se llama ley de la gracia y su mandato es el del amor, que pasó a ser la ley por autonomasia del nuevo Pueblo de Dios: «Populus ille messianicus –recuerda el Concilio Vaticano II–... habet pro lege mandatum novum diligendi sicut ipse Christus dilexit nos»²².

18. Cfr. Rom 3, 27.

19. Rom 4, 3-5.

20. Rom 5, 15.

21. Cfr. Rom 4, 4.

22. Loc. cit.

Palabras éstas –tomadas de Cristo según las refiere San Juan²³– que permiten entrever el estatuto fundamental del fiel en el nuevo Pueblo de Dios.

La sustitución de la ley de la obras por la ley de la gracia representa una mejora sustancial en la relación del hombre con Dios: mayor seguridad, mejor condición. La ley de la gracia supone una seguridad muy superior –una esperanza ilimitada– a la de la ley de las obras, porque si bien la justicia de Dios es tan infinita como su misericordia, la sustitución de la seguridad –finita y limitada– del hombre en sus obras por la seguridad en la misericordia divina, cambia una seguridad finita por una esperanza sin límites. La indignancia del hombre ante Dios no es inseguridad ni debilidad, porque llama a la misericordia divina, de tal modo que el hombre es fuerte cuando es débil, como leemos en 2 Cor 12, 10.

Mejor es la condición, porque en la Nueva Ley Dios no quiere súbditos sino hijos. Ni esclavos ni súbditos: hijos. Así, pues, el estatuto del fiel es el de hijo, el de hombre libre y señor, como Señor es su Padre. He ahí la *conditio libertatis*.

A la condición de siervo y súbdito, con ser dignísima y amabilísima cuando se refiere a Dios –recuérdese el Siervo del Señor de Isaías²⁴ o las palabras «Ecce ancilla Domini»²⁵ de la Señora– sucede la condición de hijo (en el caso de la Virgen, también de Madre y Esposa), que es condición *endiosada* de libertad.

A su vez, el estatuto de las relaciones fundamentales de los fieles entre sí no es primariamente de justicia sino que lo es de caridad, pues son relaciones de fraternidad y no consisten radicalmente en dar a cada cual lo suyo, sino en amar a cada uno como Cristo nos amó: esas relaciones son *communio, communicatio, pax fraterna*.

En la economía salvífica de la Nueva Ley el hombre no se encuentra ante Dios y ante los demás en situación de esclavo y súbdito, sino en la de hijo o hermano, que es condición de libertad y, respecto de la fraternidad, lo es de igualdad.

6. Establecida esta conclusión, no podemos olvidar otra sentencia paulina, que, en un primer momento, puede parecer paradójica o aún contraria a lo que antes ha establecido el Apóstol. Así pues, ¿destruimos la Ley por la fe?, se pregunta. De ninguna manera, responde; al contrario, ratificamos la Ley²⁶.

¿Acaso la filiación divina y la fraternidad cristiana impiden la ley de naturaleza jurídica –la ley de las obras, la de la justicia legal– en la *lex gratiae*? No, no la impiden, antes bien la ratifican, pero esa ley no es la primaria. Con todo, la persistencia de la ley jurídica en la Iglesia plantea varios problemas acerca de su

23. Ioh 13, 34: «Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem; sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem».

24. Is 42, 1; 49, 3; 52, 13.

25. Lc 2, 38.

26. Rom 3, 31: «Legem ergo destruimus per fidem? Absit, sed legem statuimus».

posibilidad, que han sido piedra de escándalo para los antijuridismos de base teológica. Sin entrar en esos problemas que no son del momento, parece conveniente descender a tratar de algunos de ellos por su directa relación con el tema que nos ocupa.

La cuestión fundamental es ésta: ¿cómo de una *lex* de gracia y misericordia, que por sobreabundancia origina una *conditio libertatis*, puede derivarse una ley de las obras y, por lo tanto, un *debitum* que sea de justicia?²⁷. ¿No es la libertad ausencia de necesidad, también de necesidad de orden moral?

7. El punto clave para solucionar la cuestión planteada reside en la *situación de historicidad* propia del hombre *in hoc saeculo*. En este mundo el Reino de Dios está incoado pero no consumado; somos libres, pero podemos caer en la esclavitud del pecado; somos hijos de Dios, pero podemos volverle la espalda. Al mismo tiempo, el Reino de Dios incoado en nosotros está en germen, es como una semilla llamada a desarrollarse. Estamos en esa situación de *aún no*, que describe Pieper al tratar de la esperanza²⁸; somos, pero aún no somos esa plenitud a la que Dios nos llama; somos, más aún no somos perfectos. La condición de hijos de Dios es, *in hoc saeculo*, una condición que encierra una vocación, una llamada a ser aquello que *debemos* ser: perfectos, como nuestro Padre celestial es perfecto²⁹.

Tanto la posibilidad de caída como la llamada a desarrollar la condición de hijos de Dios hacia su plenitud, nos muestran claramente que nuestro ser cristiano contiene un deber-ser. Ahora bien, ¿existe alguna incompatibilidad entre la *conditio libertatis filiorum Dei* y el deber-ser? ¿Acaso no implica el deber-ser una limitación a la libertad de elección y la condición de súbdito? Indudablemente existirá incompatibilidad si el deber-ser es extrínseco al ser cristiano, porque implicará un poder que desde fuera se impone; en cambio, tal incompatibilidad no se dará si, por ser intrínseco al ser cristiano, resulta inherente a la *conditio libertatis*, pues en tal caso se tratará de una exigencia no impuesta desde fuera, sino de orden intrínseco a la libertad.

Pues bien, no cabe duda de que el deber-ser es intrínseco al ser cristiano. En efecto, la posibilidad de caída está dentro de la dinámica del ser falible; no es una opción que deje intocado el ser, sino una desviación de los fines de la persona humana que la degradan en el ser, aunque de modo accidental y no esencial. El imperativo de no caer es una exigencia de la dignidad ontológica de hombre y de hijo de Dios. Ciertamente es voluntad de Dios y lo es primariamente, pues nada hay anterior a Dios Creador y Santificador, ni más íntimo al ser humano que El; pero esa voluntad divina se ha plasmado en la creación y regeneración

27. No, en cambio, el mérito *perfecte de condigno*, que es sólo propio de Cristo.

28. *Sobre la esperanza*, ed. castellana (Madrid 1953), págs. 23 y 24.

29. Mt 5, 48: «Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est».

del hombre, dándole un ser sobrenaturalizado que es exigente en virtud de la propia ontología de hijo de Dios.

Semejante reflexión podemos hacer respecto de la llamada al desarrollo del ser cristiano. Pues es llamada y vocación divinas, el imperativo expresa una voluntad de Dios; sin embargo, es también exigencia intrínseca de la condición de hijo de Dios, pues a ella es connatural que el hijo de Dios se comporte como tal, desarrollando la relación de amor filial que le es inherente.

El deber-ser, del que estamos hablando, no es extrínseco a la *conditio filiorum Dei* inmersa en la historicidad ni, por tanto, a la *libertas*. El deber-ser es el futuro incoado en el ser, que por exigencia de éste exige devenir. Por ello, la relación entre deber-ser y libertad ha de ser vista desde la perspectiva de la *situación de historicidad*, desde la perspectiva del *todavía no* del hombre *in hoc saeculo*. Desde esa perspectiva, la libertad consiste en un *momento* o dimensión dinámica del ser histórico, dimensión complementaria y no opuesta al deber-ser. El deber-ser se armoniza con la libertad, si ésta lleva a asumir *espontáneamente* el deber-ser. Esta armonía está radicalmente resuelta en el ser del hombre. Si la libertad es el fluir espontáneo del dinamismo humano y ese dinamismo exige ser de una determinada manera, la espontaneidad del ser emerge y se desarrolla constitutivamente en la línea del deber-ser, pues el ser es trascendentalmente uno y esa unidad comienza por la armonía de sus componentes; cuando la espontaneidad no se produce en línea del deber-ser, es claro que algo muy profundo está desordenando el ser del hombre. La verdadera libertad, esto es, la ontológicamente no lesionada, consiste en la espontánea asunción del propio ser, que en la condición histórica implica el deber-ser. Consiste en amar el propio ser tal como nos es dado; consiste en asumir consciente y espontáneamente el deber-ser. Según esto, la libertad enlaza con el amor, pues sólo por el amor se asume con espontaneidad el deber-ser. Llegamos así al «ama y haz lo que quieras» de San Agustín.

Hace años traté de la relación entre amor, libertad y ley natural. Puse entonces de relieve que el orden trascendental del amor es la virtud, según la definición que San Agustín dio de virtud: la virtud es el orden del amor³⁰. Si el amor es el movimiento espontáneo hacia un bien, el amor está transido de libertad y, por lo tanto, hay un orden trascendental de la libertad que es la virtud³¹.

8. Resta ahora ver si la situación de historicidad implica en la *lex gratiae* obras de justicia y por tanto una parte de ley de obras. ¿Existe algún deber-ser de justicia?

La respuesta, supuesta la fe de la Iglesia, no ofrece dificultades. En primer lugar, la Iglesia es *externa*, es decir, el Pueblo de Dios no es solamente una reali-

30. *De Civitate Dei*, 15, 22.

31. Vide, *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, 3ª ed. (Pamplona 1975), págs. 101 ss.; también, *Libertad, autenticidad y derecho natural*, en «Persona y Derecho», III (1976), págs. 515 ss.

dad interior, sino también un cuerpo social que implica relaciones humanas externas, coexistentiales como diría Cotta. Dada esta constitución del Pueblo de Dios, aparece la posibilidad de lesionar al otro en lo suyo externo, en sus bienes y en su posición dentro de la Iglesia; por lo tanto, aparece la necesidad de dar a cada uno lo suyo y con ella la virtud de la justicia.

En segundo término, la economía actual de la gracia conlleva la mediación sacramental. No voy a repetir ahora lo que ya dije en el trabajo citado al principio. Sea suficiente recordar que la eficacia *ex opere operato* de los sacramentos, junto a la destinación de ellos a la santificación del fiel, configuran un *debitum* de justicia y, por lo tanto, verdaderos derechos. Asimismo, tanto el magisterio eclesiástico como la jurisdicción generan deberes de obediencia en el fiel, que es posible satisfacer totalmente, es decir, con igualdad entre lo debido a la potestad y lo que a ella se otorga por obediencia, lo cual es propio de la relación de justicia.

No hay, pues, contrariedad entre la *lex gratiae* y la *conditio libertatis* del fiel en la situación de historicidad en la que estamos *in hoc saeculo*.

Ahora bien, esta armonía entre la ley de la gracia y la ley de las obras se produce en un segundo momento, es provisional –desaparece con la muerte, con lo que la definición de libertad adquiere toda su plenitud en la bienaventuranza– y depende de la historicidad.

Por tener vigencia en un segundo plano, la *ley de las obras* no destruye ni impurifica la condición de libertad; tan sólo representa una imperfección transitoria. Imperfección si se mira la plenitud final; perfección, aunque inicial y no plena o consumada, si se la contempla como superación de la condición de esclavitud y servidumbre. Es, pues, una perfección de principio e inacabada.

Aunque imperfecta, la *conditio libertatis* de los hijos de Dios que están en este siglo es verdadera condición de libertad, lo cual tiene importantes consecuencias en el orden jurídico del Pueblo de Dios. Por una parte, las tiene en orden a entender la *conditio subiectionis* que existe respecto de la Jerarquía; por otro lado, también las tiene para advertir cómo debe estructurarse el ordenamiento canónico. Veamos uno y otro tipo de consecuencias.

9. Hace bastantes años, al trazar la condición jurídica constitucional del fiel, escribí que el miembro del Pueblo de Dios está en una *conditio subiectionis* por lo que respecta a la Jerarquía. Ya entonces señalé que, si bien las relaciones jurídicas propias de la *conditio subiectionis* se rigen por el principio de subordinación, la condición de sujeción no es una situación de radical inferioridad ni mucho menos lo es de sometimiento a un dominio, ni como vasallo ni como siervo³².

En este sentido, la *conditio subiectionis* se armoniza con la *conditio libertatis* en situación de historicidad, porque el jerarca y el fiel siguen siendo hermanos e

32. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970), pág. 308.

iguales, sin situación de dominio del uno sobre el otro. La posición del jerarca eclesiástico es, respecto del fiel, *funcional*; es un hermano que tiene una función respecto de otros hermanos para edificación de éstos³³, según el principio de diversidad de misiones y ministerios propios del Cuerpo de Cristo, los cuales se ordenan a la común utilidad³⁴. La atribución de la función de enseñar y regir a la Jerarquía engendra en ella una participación en la potestad de Cristo, que constituye la obediencia y la reverencia del fiel hacia ella como un *debitum*, una cosa justa que le es debida. Existe, pues, una indudable situación jurídica de deuda de justicia. Pero no es una situación de dominio, sino de servicio. Y porque es función de servicio, no de dominio, no altera la *conditio libertatis* ontológica de fiel, pues existe para la utilidad de éste. Es un *subsidium* o ayuda al fiel. La condición de libertad es perfectamente compatible con *debita* de naturaleza jurídica; es, en cambio, incompatible con el dominio. Mas ni la potestad de magisterio ni la potestad de jurisdicción son dominio, sino servicio.

Claro está que esto no se entendería, si no se tuviese presente que la obediencia del fiel es participación de la obediencia de Cristo, *oboediens usque ad mortem*³⁵. La obediencia de Cristo, que es obediencia de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad a través de la naturaleza humana, es obediencia libre, obediencia filial, de modo que Cristo pudo decir que nadie le quitaba la vida, que Él la entregaba y la volvía a tomar a voluntad por mandato del Padre³⁶. Este es el analogante de la obediencia del fiel. La obediencia del hijo de Dios es conducta libre, de quien obedece al Padre por amor.

En tal sentido, la obediencia al magisterio es la obediencia libre del hijo de Dios, que reconoce la asistencia del Espíritu Santo al magisterio y que –de modo correlativo al grado y fuerza de esa asistencia– somete libremente su inteligencia a la Inteligencia y a la Veracidad divinas, que son el ejemplar de su facultad intelectual. Es la aceptación de la relación ontológica entre el ejemplar y el ejemplado, relación que genera un deber-ser, que es orden de la libertad del fiel.

De igual manera, la obediencia a los preceptos de la jurisdicción no es el fruto de un dominio; es la actitud correlativa a un servicio, que es participación de la capitalidad de Cristo. Es la obediencia libre y filial al Padre y a Cristo, que han constituido a unos hermanos como cabezas y prelados de la Iglesia para la edificación del Pueblo de Dios. Representa, en definitiva, el amoroso homenaje a la Voluntad del Padre *usque ad mortem*.

Podrá quizás objetarse que hay en mis palabras una cierta dosis de sublimación de la realidad, pues la relación jurídica de potestad-obediencia se inserta en

33. 2 Cor 10, 8.

34. 1 Cor 12, 7.

35. Phil 2, 8.

36. Joh 10, 17: «Propterea me Pater diligit, quia pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a meipso. Potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre meo».

la ley de las obras y, por lo tanto, de suyo la obediencia es, sencillamente, el cumplimiento de una obra externa de justicia. Ante esta objeción, debo decir que mi formación de jurista la aprecia en todo su valor y, lo que es más, la defiende. Nunca admitiré que no sea jurídicamente suficiente la obediencia no hipócrita, de quien respeta al magisterio y a la jurisdicción por simple sentido de justicia. Pero a la mentada objeción debo oponer dos apostillas.

En primer lugar, es preciso tener en cuenta que la obediencia filial tal como la he descrito, es a menudo mal entendida, porque se la ve un tanto poéticamente, si se me permite la expresión; parece que es tan sólo aquella obediencia gozosa propia de ciertos estados místicos o la entusiasta del fervoroso. La realidad es mucho menos risueña: la obediencia filial es, en no pocas ocasiones, la angustiosa obediencia de Cristo en el huerto de los Olivos, envuelta en repugnancias y tristezas; o puede ser también la obediencia árida, producto de la reflexión. Ambas obediencias son frutos del amor reflexivo llamado dilección, que es el amor del que hablan los Evangelios. Por lo tanto, hay mucha obediencia que parece de simple justicia y lo es de dilección, que es la esencia de la Nueva Ley.

Pero no cabe duda de que puede existir la obediencia social de mera justicia. Entonces, cabría preguntarse si tal obediencia no está fuera de la Nueva Ley. A ello contesto que no, no está fuera. Para entenderlo, es preciso volver a la situación de historicidad. En el ser histórico del Pueblo de Dios, en el que la condición de hijos de Dios está incoada, pero no consumada, la ley canónica cumple también, en mayor o menor grado, la función de pedagogo propia de la ley de las obras, aunque de forma más elevada y distinta a la Ley de Moisés. Pensemos, por ejemplo en el precepto dominical. La actitud del fiel ante el Santo Sacrificio de la Misa no puede ser otra que la del amor. Y esa actitud de amor es propia de la Ley Nueva. Como parte de la Ley Nueva, el amor a la Santa Misa está presente en todo fiel en gracia, porque está contenida en la caridad infusa y en la acción del Espíritu Santo en el alma de todo fiel. Pero este germen no siempre se desarrolla espontáneamente, por faltar correspondencia; en su ayuda acude la ley de las obras, la del precepto dominical, con una evidente función de sostenimiento y de enseñanza. Hay, pues, un resto de ley pedagógica en la Nueva Ley, resto que es la ley de las obras. He ahí la razón última de que la obediencia jurídica sea suficiente: Cristo no rompe la caña cascada, ni el pábilo que aún humea; cura a la oveja enferma y restablece a la perniquebrada; da vista a los ciegos, da oído al sordo y resucita a los muertos.

En segundo término, la suficiencia de la ley de las obras, de la obediencia jurídica, no se basa en una reducción de la Ley Nueva a la ley jurídica; tal reduccionismo sería inadmisibles. Por lo tanto, debe predicarse, también a nivel de Teoría Fundamental del derecho canónico, la última radicalidad y el carácter primario de la *lex caritatis*; la ley jurídica es un momento residual de la *lex gratiae* y coadyuvante de la ley de la caridad. Eso sí, aunque residual y coadyuvante, existe y es

real y verdaderamente jurídica. Hacerla jurídicamente analógica, por confundirla con la *lex caritatis*, implicaría fundir incorrectamente en uno dos elementos que componen la *Lex Nova* –la caridad y el derecho–, lo que llevaría a juridificar la *lex caritatis* al imputarle características de la ley jurídica y, en consecuencia, a impurificarla, a la vez que llevaría a despojar a la economía de la gracia de un factor fundamental –la ley jurídica *stricto sensu*– en su fase histórica.

10. Pasemos ahora al último punto que quisiera comentar. La *conditio libertatis*, como condición fundamental del Pueblo de Dios, postula una estructuración del ordenamiento canónico que lo haga ser efectivamente una *lex libertatis*. Y pienso, al respecto, que conformar de esa manera la legislación canónica es una de las fundamentales tareas del momento presente.

No se me oculta que esta afirmación puede producir perplejidad. Parece, en efecto, que la tarea principal de hoy debería consistir en restablecer la disciplina eclesial, tan quebrantada en los últimos tiempos. No es dudoso que estamos ante una penosa situación de indisciplina, de extendidos excesos de libertad y de desobediencia. Ante este panorama, doloroso ciertamente y cuya gravedad no se me oculta, cabría preguntarse: ¿Más libertad todavía? ¿No es la hora de recomponer la disciplina y la obediencia? A estas posibles preguntas, mi respuesta es: Sí, es la hora de recomponer la disciplina y la obediencia. Pero no es la hora de volver a la anterior disciplina canónica, sino de reconstruirla con sentido y forma nuevos. Y pocos momentos más aptos que los tiempos actuales, una vez promulgado el nuevo Código, que da bases suficientes para una ordenación canónica de nuevo cuño.

Se ha derrumbado un tipo de disciplina, la disciplina de la *societas inaequalis*, la disciplina del *status imperans* y el *status oboediens*, fundada en la virtud del imperante como única garantía para el *oboediens*. No se puede olvidar que la disciplina que se ha derrumbado era una disciplina con ausencia de derechos y garantías, que hacía posible la arbitrariedad y la prepotencia. Ciertamente es lamentable que se haya destruido esa disciplina canónica, en lugar de transformarse paulatinamente según los verdaderos imperativos de la *conditio libertatis* expresamente enseñada por el II Concilio Vaticano. Los daños producidos son incalculables y es tiempo de reconstruir la disciplina canónica. Sí, todo esto es verdad, pero lo reconstruido –mejor lo edificado– debe ser una nueva disciplina: aquella que se contiene en los documentos del Vaticano II y en el nuevo Código de Derecho Canónico.

En síntesis, me atrevería a decir que la nueva disciplina debe ser la de la variedad, la del respeto a los derechos de los fieles y la de la potestad reglada (entendiendo por tal la que no está en condiciones de arbitrariedad). Plásticamente diría que el ejemplar que debe orientar la tarea actual no es tanto el de la uniformidad del ejército, como el de la variopinta variedad de un pueblo. La Iglesia es, sin duda, *acies ordinata*, pero es también *populus*. Y si es verdad que hay que

recomponer lo que en ella hay y debe seguir habiendo de *acies ordinata*, no es menos verdad que debe construirse lo que en ella debe haber de *populus*.

En primer lugar, debe darse, en el derecho y en la vida, un firme estatuto a la variedad, que es consustancial a la *conditio libertatis*. La Iglesia es una, de modo que la unidad constituye una nota esencial. Esta indestructible unidad se expresa en los vínculos de comunión: de fe, de sacramentos y de régimen. Pero, fuera de las verdades de fe, de los siete sacramentos y del régimen pastoral de los obispos con el primado del Papa, es ilícito imponer el resto, que son opiniones humanas, formas de vida y formas de apostolado, tan variadas como legítimas. Variedad, pues, de opiniones y escuelas teológicas y canónicas, variedad de espiritualidades y caminos de santidad, variedad en las acciones y estructuras apostólicas. Estamos ante las libertades de asociación (cc. 215 y 225), de opinión (c. 212), de investigación y expresión (c. 218), ante los derechos al propio rito, a la propia forma de vida espiritual (c. 214), a la elección de estado (c. 219), a promover iniciativas y empresas apostólicas (c. 216), etc. Especial mención merece el derecho a la libertad en lo temporal, que recoge el c. 227.

Así, pues, la apariencia de la Iglesia debe ser más semejante a la variopinta variedad de los tiempos antiguos, que a la Iglesia de una sola pastoral y una sola estructura de apostolado laical de nuestra juventud. La fórmula «una sola clerecía, un solo laicado, una sola pastoral» sigue siendo válida si se la reduce a los vínculos de comunión: una sola fe, un solo bautismo, un solo Colegio Episcopal, una sola Cabeza visible. Pero no lo es de ningún modo según el sentido de uniformidad y unicidad de estructuras que tuvo entre los años 20 y 60 de este siglo.

Las libertades y derechos fundamentales de los fieles a los que se ha hecho referencia, son expresiones de la *conditio libertatis* del Pueblo de Dios, que es de orden constitucional. El nuevo Código –repito lo escrito en otra ocasión– los recoge en una amplia declaración sin precedentes en la legislación canónica. Lo más importante de esta declaración es que, por su misma índole de *estatuto fundamental* del cristiano (derecho constitucional, *ius constitutivum Ecclesiae*), se constituye en criterio de interpretación de todo el Código, al igual que el resto del *ius divinum constitutivum*, como el principio jerárquico. Al decir que es un *criterio de interpretación* del CIC no me estoy refiriendo tan sólo a la siempre necesaria *concordia canonum*, sino a algo más radical. Todas las disposiciones del CIC que afecten de una u otra manera a los derechos y libertades de los fieles y de los laicos han de interpretarse de modo que tales derechos y libertades queden incólumes, *aunque la letra de la ley no dé pie a esa interpretación*. En otras palabras, las disposiciones canónicas deben interpretarse según esos derechos, que prevalecen sobre la letra de la ley. Esto supone –como dije en otro lugar– una renovación de tal calibre en la mentalidad de teólogos, pastoralistas y canonistas, así como de los Pastores y fieles, que probablemente haga falta un tiempo no pequeño para que se vean sus frutos. Pero no cabe olvidar que es éste uno de los puntos clave para detectar el grado de comprensión y aceptación del Vaticano II.

Manifestación también importante de la *conditio libertatis* es la relevancia de la costumbre. Con la costumbre se produce un fenómeno de autonormación, mediante el cual el pueblo cristiano contribuye de modo espontáneo a la conformación de la disciplina canónica. Por la costumbre se da a la norma unos contenidos que obedecen al libre fluir de las características de la comunidad y, por lo tanto, son reflejo de la variedad y de la participación de todos los fieles en la vida de la Iglesia.

11. La compaginación estructural –en el orden de las estructuras– entre lo uno y lo vario se ha hecho durante siglos principalmente a través del derecho de asociación. De este modo, lo fundamental y común se recibía a través de las estructuras propias de la Iglesia particular, mientras que lo vario y especial encontraba su vía en las asociaciones, tanto las llamadas asociaciones de fieles, como las sociedades clericales o las de vida consagrada. La razón es obvia: hay en la Iglesia una misión universal de enseñanza, administración de sacramentos y de guía, que se ordena a todos los fieles; esta misión es propia de la Jerarquía y encuentra su cauce en las Iglesias particulares y porciones del Pueblo de Dios asimiladas, junto a la *prima Sedes*. Que lo particular y vario también cabe en las estructuras ordinarias es conocido, al menos por la experiencia de los primeros siglos. En la primitiva Iglesia la variedad de carismas, de formas de vida y de apostolado, se vivió a través de las estructuras ordinarias, como aparece en las epístolas paulinas. Sin embargo, pronto se advirtió la insuficiencia de éstas. La figura del *pater* o *abbas* en el monaquismo del siglo IV es un ejemplo de que los fenómenos colectivos de formas de vida o de apostolado necesitaban estructuras peculiares. Durante siglos, ha sido fundamentalmente el derecho de asociación la vía utilizada para esos fenómenos colectivos, mientras que las estructuras ordinarias asumían lo común y lo particular individual. Es más, en la medida en la que la constitución de la Iglesia lo ha permitido, a una serie de asociaciones –las clericales– se las ha dotado de una línea de jurisdicción para su autogobierno, mediante la conocida técnica de la exención.

Este tipo de organización sigue estando vigente. Es más, el derecho de asociación debe ser potenciado; y lo será en la medida en que se respete la variedad y los fieles asuman el relevante papel activo que les corresponde en la vida de la Iglesia. Sin embargo, el derecho de asociación no es la única vía para la variedad. También lo son las estructuras ordinarias, en el sentido que a continuación expongo.

Algunos fenómenos colectivos de variedad de formas de vida se han reglado oportunamente por diversas técnicas de organización de las estructuras ordinarias. Las parroquias personales por razón de rito son un ejemplo de ello, como lo han sido o lo son el Prelado para los emigrantes italianos o la Misión de Francia.

En estos casos, se ha respetado el derecho de los fieles, v. gr. el derecho al propio rito, pero la relación de éstos con las estructuras ordinarias de pastoral

común o especializada venía predeterminada por criterios objetivos. Una primera forma de organización de las estructuras ordinarias con una posible elección del fiel aparece con las estructuras pastorales dotadas de jurisdicción acumulativa, como es el caso de los Ordinariatos castrenses. Al ser acumulativa la jurisdicción, el fiel tiene la posibilidad de elegir entre una u otra estructura para recibir los sacramentos y los demás medios de santificación y formación.

12. El salto más importante en esta línea se ha dado modernamente con el surgimiento de laicos que por caminos plurales han respondido a la vocación apostólica comprometida; esto es, que han puesto por obra de modo comprometido la cooperación orgánica entre Jerarquía y laicado. Este fenómeno exigía una técnica jurídica de inserción y colaboración del laico en las estructuras ordinarias, que crease un compromiso bilateral de atención espiritual y de cooperación orgánica. Un compromiso bilateral es un contrato, según la genérica acepción de éste en el derecho canónico: *duorum vel plurium in idem placitum consensus*. Y de contrato se trata.

Un primer tipo de estos contratos, pactos o convenciones se introdujo, hará unos treinta años, para formalizar la entrega de laicos, solteros o casados, a tareas apostólicas en territorios de misión o en diócesis necesitados de agentes de pastoral. Mediante el contrato, indefinido o temporal, entre la diócesis y el fiel, éste se vincula a la diócesis *ad quem* y se compromete a realizar una específica tarea apostólica, no pocas veces conforme a su profesión: maestros, médicos, etc.

Además, en las prelaturas personales se puede dar otro tipo de contrato: un pacto por el cual el fiel se incorpora a la prelacia –como miembro del *populus christianus* que la constituye, si es del caso– y adquiere el compromiso de dedicarse a la tarea apostólica específica de la prelatura.

¿Por qué el contrato en todos estos casos? Porque se trata –en todos los casos citados– de compromisos que deben ser de justicia (ya que suponen, entre otras cosas, someterse a una jurisdicción eclesiástica), pero cuya asunción es libre. Nos encontramos ante una interesante técnica de derecho público para coordinar la jurisdicción y la libertad. Esta técnica no es original; por el contrario, a lo largo de la historia ha sido muy usada en derecho público secular y, después de un cierto eclipse de siglo y medio, vuelve a resurgir de muy distintas maneras. Sin entrar en asuntos que no son propios de esta ocasión, me limito a recordar que el *pactum*, la *conventio* y la *concordia* han sido y son técnicas habituales del derecho público, tanto entre personas y entes dotados de *iurisdictio* o *imperium*, como entre esas personas o entes y quienes son sus súbditos, posibles súbditos o extranjeros.

Lo más importante de todo esto es que se trata de una técnica canónica, nueva por lo que se refiere al derecho anterior, mediante la cual se produce la inserción del laico en una estructura ordinaria del Pueblo de Dios (las antes llamadas circunscripciones eclesiásticas).

13. No resta sino hacer una breve alusión a la potestad reglada. Llamamos potestad reglada a aquella que está regulada por el derecho de modo que se halla en situación general de no poder cometer actos arbitrarios, y si excepcionalmente incurre en ellos, existen los oportunos recursos. Las técnicas aplicables para conseguir esta situación son: la formalización de los actos, la jerarquía de normas, la desconcentración y distinción de funciones, el principio de la colegialidad y el recurso jurisdiccional.

Nada impide la aplicación de esas técnicas al derecho canónico, con tal de que se respeta la suprema y plena potestad del Papa y la unidad de potestad del obispo diocesano. De este tema traté hace años y otros han tratado con mejor juicio y mejor pluma. No es ahora ocasión de reincidir sobre ello.

Lo decisivo, después de que el Vaticano II ha puesto de relieve la *conditio libertatis* del Pueblo de Dios, es que moralistas y canonistas sepan conjugar, en los dominios de sus respectivas ciencias, la ley y la libertad, porque, repito con el Aquinate, la *lex gratiae* es *lex*, pero es *lex libertatis*.

ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA FUNDAMENTAL DE LA RELACIÓN IGLESIA-MUNDO*

INTRODUCCIÓN

El autor de este escrito se siente en la obligación de comenzarle, aclarando al lector algún aspecto de su presentación y contenido. Estas páginas son fruto de largo tiempo de meditación y corto tiempo de redacción. Grandemente le hubiese agradado al autor haber podido dedicar muchas más horas a redactarlo, pero achaques de salud y afanes de trabajo se lo han impedido, no queriendo faltar a la cita de homenaje a quien fuera director de su tesis doctoral y luego estimado colega. Las circunstancias aludidas le han impedido ilustrar este trabajo con la abundancia de citas –fuentes y autoridades–, que él hubiese deseado y la importancia del sujeto tratado demandaba. Tanto más cuanto el autor, a quien –según piensa– no puede negarse originalidad en otras materias, poca o ninguna tiene en este escrito; sus derechos de autor apenas traspasan el ritmo de exposición de las ideas. Si se ha permitido la licencia de omitir el aparato de fuentes y autoridades, movido por la premura ya apuntada, se debe a que ellas son harto conocidas y, por lo tanto, el autor no cree cometer hurto ni plagio de esas ideas. Exégetas, teólogos, canonistas, egregias figuras de la Iglesia de nuestro tiempo y el magisterio pontificio han sido sus fuentes de inspiración. Y pues lealmente confiesa su dependencia, libre se siente de apropiación indebida.

Eso sí, el autor está convencido de que las ideas aquí recogidas no son vulgares ni tópicos y aún algunas sonarán a muchos como nuevas. En todo caso, piensa que valía la pena hacerse eco de ellas.

* Publicado en «Aspectos jurídicos de lo religioso en una sociedad plural», Libro en memoria del Prof. Lamberto de Echeverría (Salamanca 1987), págs. 87-111. Versión italiana aparecida en «Ius Ecclesiae», II (1990), págs. 35-65.

I. EL MUNDO ESCLAVIZADO

1. *El hombre señor del mundo*

Cuando Dios creó al ser humano, como culmen del Universo material, el mundo quedó sometido al hombre (Gen 1, 28). A través de este dominio, todo el universo estaba sometido a Dios de modo pleno según el orden establecido por El y cantaba las grandezas divinas, no sólo por cuanto tiene de huella de Dios, sino también por medio del hombre. Y esto último lo hacía el hombre de dos maneras: 1^a) por la alabanza consciente que el hombre, conociendo y poseyendo el mundo, daba a Dios, como un aspecto importante de la dimensión sacerdotal de la naturaleza humana, o *sacerdocio de Melquisedech* según le llama la Biblia; 2^a) por el uso, según la ley de Dios, que el hombre hacía de las cosas, conociéndolas, guardándolas (*custos*) y transformándolas (*faber*).

Hay un dominio que Dios tiene necesariamente sobre todo lo creado; como Supremo Señor y Ser Subsistente, mantiene continuamente en la existencia a todo cuanto hay fuera de El, y lo gobierna por medio de las leyes naturales y por su providencia. Pero junto a este dominio, hay aquel otro que se refiere al homenaje y obediencia de los seres creados a su Creador y al cumplimiento de sus fines. Este último es la esfera o ámbito de dominio que Dios ha puesto en manos de los hombres, en lo que a ellos respecta (seres libres que por su finitud pueden desobedecer) y en lo que atañe al conjunto del Universo material en los términos antes indicados.

2. *El pecado y el Príncipe de este mundo*

Estando así ordenado el Universo, el pecado original afectó no sólo al género humano, sino también a todo el mundo material. Hay, sin duda, en esto un aspecto de difícil comprensión, misterioso; pero es un hecho inequívocamente enseñado por la Sagrada Escritura y por la Iglesia. La culpa de Adán –con la colaboración de Eva– fue una rebelión contra Dios, por la que quien tenía la capitalidad del Universo material y humano –Adán– pretendió, para él y su descendencia, tener por sí –«seréis como dioses»¹– lo que tenía recibido de Dios. Y lo hizo aceptando la sugerencia del diablo. El pecado de Adán afectaba a su condición de cabeza del género humano –pretender que él y su descendencia fuesen por sí, lo que eran por Dios– y a la condición del hombre como culmen y señor del Universo. Al ceder a la tentación, Adán y Eva, no sólo cayeron de su primera condición, sino que –permitiéndolo Dios–, abrieron el mundo al dominio del diablo, al pecar aceptando su sugerencia y quedando sometidos a él. Según el dominio limitado del hombre sobre el mundo, el diablo pasó en esa esfera a ser

1. Gen 3, 5.

el Príncipe de este mundo, al quedar reducido el hombre –por castigo de Dios merecido (con mérito de justicia al querer constituirse como señor semejante a Dios)– a la condición de siervo del diablo. En el hombre comenzaron a reinar la concupiscencia de los ojos, la concupiscencia de la carne y la soberbia de la vida². Y en el mundo entraron el pecado, la maldición y la muerte.

3. *El mundo esclavizado*

En el hombre se produjo la rebelión de las potencias inferiores frente al dominio de las potencias superiores (voluntad y razón), que dejó de ser absoluto; y también las relaciones entre el hombre y el Universo se vieron alteradas, debilitándose el dominio del hombre sobre aquél, dominio que ya no ejercerá sin fatigas: «Y a Adán le dijo: ... maldita sea la tierra por tu causa: con grandes fatigas sacarás de ella el alimento en todo el curso de tu vida»³. Pero como el puesto del hombre como cabeza del Universo no se perdió, el Universo, al quedar el hombre sujeto al Príncipe de las tinieblas, está también –respecto del diablo– como en servidumbre. De ella se libraré por la liberación de los hombres del dominio del pecado y por su vuelta al Dios que los creó libres y en el que reencuentran su libertad: «En efecto, la espera ansiosa de la creación anhela la manifestación de los hijos de Dios. Pues la creación entera se ve sujeta a la vanidad, no por su voluntad, sino por quien la sometió, con la esperanza de que también la misma creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios»⁴.

4. *La dimensión cósmica de la Redención*

El deterioro introducido por el pecado tiene, pues, una dimensión cósmica. Esta misma dimensión tiene, en consecuencia, la Redención⁵, que vino a restablecer el orden primero, pero no por simple restauración, sino sobreabundantemente; esto es, dando al hombre una dimensión sobrenatural más intensa y mejor. No es, pues, una simple restauración, sino la instauración de un orden nuevo en Cristo (*instaurare omnia in Christo*). Esto alcanza también al Universo material, que se transformará en un nuevo cielo y una nueva tierra⁶.

Siendo el pecado de Adán un pecado en el que todos pecamos⁷, no personalmente, sino en la cabeza por ser un pecado de Adán en cuanto cabeza, la huma-

2. Ioh 2, 16.

3. Gen 3, 17.

4. Rom 8, 19-22.

5. Cfr. Juan Pablo II, exh. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 7.

6. Cfr. 2 Pet 3, 13; II Conc. Vaticano, const. *Gaudium et spes*, 39.

7. Cfr. Rom 5, 12.

nidad entera quedó transformada en hijos de la ira. Esta situación era, de suyo, irreversible. Dios es infinitamente misericordioso, pero es también infinitamente justo, porque la justicia es virtud y perfección del ser personal. Dios no perdonó sin satisfacción justa (aunque pudo hacerlo). Pero Adán –por su finitud– no era capaz de satisfacer en justicia por el pecado, que tiene una dimensión de infinitud por parte del ofendido. Ni podía hacerlo otro hombre, no sólo por incapacidad de expiación justa como acabamos de mentar, sino también porque sólo podía expiar la cabeza de la humanidad, por ser el pecado original –del que todos los demás son secuela– pecado de la cabeza, de la cual los demás hombres somos continuidad y multiplicación por generación. Fuera de Adán, los otros hombres tan sólo podían completar o coadyuvar a la expiación de la cabeza.

La infinita misericordia de Dios preparó, ya desde antes de la creación, el remedio. Como era necesario –supuesto el decreto divino de expiación justa– un hombre con capacidad de expiación infinita, el Redentor sería un Hombre, en el pleno sentido de la palabra, dotado de toda perfección humana y libre del pecado: perfecto hombre; la infinitud de su expiación suponía que ese hombre fuese persona con capacidad de actos de valor infinito: para ello sería Persona divina, de modo que la «personificación» –o mejor, «impersonificación»– de su naturaleza humana se haría mediante la ascensión de esta naturaleza por el Verbo, Segunda Persona de la Santísima Trinidad: sería, a la vez, perfecto Dios. Una sola Persona divina, con dos naturalezas: la divina y la humana.

Pero, al mismo tiempo, el Redentor o Mesías (el Cristo) debía ser Varón cabeza de la humanidad. Y así como en el pecado Adán –por quien entró el pecado– tuvo por compañera a Eva, la mujer que le fue dada para compañía y ayuda⁸, convenía que el nuevo Adán⁹ tuviese también a una Mujer, la nueva Eva, no como co-principio del ministerio redentor –el de Cristo era sobreabundante y sólo él podía ser principio de redención por ser Dios–, pero sí como consorcio y ayuda¹⁰. En ese caso, el consorcio y la ayuda lo dio la nueva Eva al nuevo Adán como Madre, engendrándole –mediante la acción del Espíritu Santo– según la naturaleza humana y asociándose voluntariamente a la oblación del Redentor.

5. *El nuevo Adán*

Para que el Redentor fuese la cabeza de la humanidad, era preciso que la humanidad fuese puesta en un nuevo estado, equivalente a una re-creación o regeneración; era necesario, pues, que el hombre fuese transformado en una

8. Gen 3, 5.

9. Cfr. 1 Cor 15, 20-22.

10. S. Alberto Magno, *Mariale*, q. 42.

«nueva criatura»¹¹, mediante una dimensión nueva recibida de Cristo. Esta nueva dimensión es la filiación divina por la gracia –nueva generación–, cuya fuente es Cristo, que de este modo es el nuevo Adán. Naturalmente que Cristo sólo pudo redimir a la humanidad y darle la filiación divina por ser Dios (Persona divina), pero la redención la hizo como Hombre, nacido de mujer¹²; y como Hombre es el nuevo Adán, Primogénito de todas las criaturas¹³, Rey de todo lo creado¹⁴. La redención operada por Cristo abraza a la humanidad y al Universo enteros, desde la caída de Adán hasta la consumación de los siglos. En la historia de la salvación se distinguen tres épocas: la de la promesa, la posterior a la Redención y, por último, la de la segunda venida de Cristo, cuando este mundo desaparecerá para dar lugar al estado definitivo del nuevo cielo y la nueva tierra. Desde el momento de la promesa, Cristo fue ya instituido por Dios como Rey del Universo, de modo que toda la historia humana es la historia de la real –a la vez que misteriosa– lucha entre Cristo y el Príncipe de las tinieblas: «Dijo entonces el Señor Dios a la serpiente... Yo pondré enemistades entre ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo. Este quebrantará tu cabeza y tú andarás acechando su calcañar»¹⁵.

Cristo nos redimió por el sufrimiento y la obediencia: «Porque convenía que aquél para quien y por quien son todas las cosas, habiendo de conducir muchos hijos a la gloria, consumase por medio del sufrimiento al autor de la salvación de aquéllos... El cual, en los días de su carne, ofreciendo plegarias y súplicas con grande clamor y lágrimas a aquél que podía salvarle de la muerte, fue oído en vista de su reverencia. Y aunque era Hijo de Dios, por las cosas que padeció, aprendió la obediencia»¹⁶. Esta incomprensible humillación de quien era Persona divina fue la causa de su exaltación: Cristo Jesús «existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de Cruz, por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre»¹⁷. De este modo, quien como Dios tenía el reinado universal por derecho de creación, lo tiene también como hombre por derecho de conquista, además de tenerlo por derecho de naturaleza en virtud de la unión hipostática de la Persona del Verbo. A Cristo, pues, pasó para toda la eternidad el sacerdocio de Melquise-

11. 2 Cor 5-17.

12. En términos teológicos: *materialiter* como Dios, *formaliter* como hombre.

13. Col 1, 15-17.

14. 1 Ioh 18, 36-37.

15. Gen 3, 14-15.

16. Heb 2, 10; 5, 7-8.

17. Phil 2, 6-11.

dech enormemente enriquecido¹⁸; y del sacerdocio de Cristo son participaciones esencialmente diversas el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial de los clérigos.

6. *El tiempo del Príncipe de las tinieblas*

Este reinado universal de Cristo no se manifiesta plenamente hasta la consumación de los tiempos. Entretanto, al Príncipe de las tinieblas le ha sido concedido un tiempo, que es de constante lucha contra Cristo en sus miembros; esto es, contra el Pueblo de Dios que es la Iglesia. Satán y los hombres por él dominados –«non serviam»– combatirán al Pueblo de Dios y en él a Cristo –«serviam»– pretendiendo construir el mundo de espaldas a Dios. Cristo, a través de los miembros de su Cuerpo Místico, luchará contra los enemigos de Dios, hasta que llegue el momento de su segunda venida: «Entonces será el fin, cuando entregue el reino a su Dios y Padre, cuando haya destruido todo principado, toda dominación y potestad. Pues es necesario que él reine... La muerte, último enemigo, será destruida... Y cuando todas las cosas le hayan sido sometidas, entonces el Hijo mismo se someterá al que se las sometió todas, a fin de que Dios lo sea todo en todas las cosas»¹⁹.

II. MUNDO Y PUEBLO DE DIOS

7. *Pecado y Redención*

Esta breve exposición de la economía de la salvación nos ha parecido oportuna para dejar claro desde el principio que el Reino de Dios no se ciñe exclusivamente a la esfera íntima del hombre y, más concretamente, a su alma. Expulsar de las realidades terrenas a la Redención, como si fuesen ajenas al Reino de Cristo, es justamente una de las más sutiles tentaciones del Príncipe de este mundo: de conseguirlo, constituiría para él un gran éxito. Ciertamente, lo más decisivo es la salvación del alma, aunque sea en el último instante de la vida terrena. La voluntad de Dios sobre el hombre es la redención total de la humanidad y la reconstrucción del orden divino en toda la realidad del Universo. Si la gracia todavía no sana plenamente las heridas y secuelas del pecado original mientras se está en este mundo –como las sana radicalmente después de la muerte respecto del alma y las sanará en la totalidad del Universo después de la segunda venida de Cristo– y siguen existiendo la posibilidad de pecar, la enfermedad, las dificultades y fatigas del trabajo y la muerte, es porque el tiempo

18. Heb 6, 20.

19. 1 Cor 15, 24-28.

presente es tiempo de prueba y de lucha en el que el Reino de Cristo está incoado, pero no consumado.

Misión del Pueblo de Dios es, pues, santificar –en lucha con el poder de las tinieblas y sus corifeos humanos– toda la realidad de este mundo, comenzando por la santificación de las almas, que es la raíz y el fundamento de toda santificación. Por lo tanto, es dimensión esencial de la misión del Pueblo de Dios santificar las realidades terrenas, el mundo secular: política, cultura, ciencia, arte, profesión, relaciones familiares, etc. El pecado es, de suyo, algo personal, pero no puede olvidarse dos cosas. Primera, que también existe el pecado original, que ha dejado sus secuelas en el campo de las realidades terrenas: dificultad en conocerlas, rebeldía frente al hombre (lo que da lugar a la enfermedad, a catástrofes, a situaciones de pobreza y penuria, a accidentes, etc.), opacidad o conocimiento imperfecto de sus leyes y estructuras, de modo que sólo fatigosamente y de forma progresiva el hombre las va descubriendo, pudiendo así usar más y mejor de las cosas, etc. Segunda, que el pecado personal se proyecta en el mundo, ya que todo pecado supone una mancha y una lesión a las realidades terrenas (desde la servidumbre a que se las sujeta en los pecados contra Dios –incumplimiento de los tres primeros mandamientos, que impiden la alabanza de las criaturas a través del hombre– hasta la desvirtuación y el desorden –injusticia, deshonestidad, mentira, infidelidad, etc.– que provocan en ellas los llamados pecados contra el prójimo).

El hombre y el mundo están sujetos a servidumbre –al pecado, a la injusticia– y deben ser *liberados* de ella por quienes forman el Pueblo de Dios. Es indudable que a las realidades temporales, pues les alcanza el pecado, les alcanza la redención.

8. ¿Qué es el mundo?

La palabra «mundo» tiene en los Evangelios distintos sentidos. Significa a veces el Príncipe de este mundo y los hombres e instituciones que le siguen; en este sentido el Pueblo de Dios no pertenece al mundo, sino que está –debe estar– en continua y esforzada oposición a él. Mundo significa también el conjunto de realidades que viven en la historia humana; según esta segunda acepción, el Pueblo de Dios está en este mundo, es aquella parte del mundo ya redimida incoativamente (por tanto con lucha ascética) y con la misión de aplicar la redención a todo el resto del mundo (apostolado). En este segundo sentido, no hay oposiciones entre el Pueblo de Dios y el mundo, ni tampoco distinción: hay una parte del mundo que ha aceptado el Reino de Cristo o Reino de Dios (Pueblo de Dios) y otra que, o se resiste a él o no lo conoce todavía. Una parte del mundo, el entero Pueblo de Dios, tiene respecto de la otra la misión de apostolado.

En el segundo significado, que es el que ahora nos interesa, en el Pueblo de Dios no hay una escisión o fisura entre la vida terrena o temporal y la vida espiritual o cristiana. No se compone el Pueblo de Dios de dos vidas, ni de dos pueblos, ni de dos ciudades como escribieron algunos autores medievales. Hay en la Iglesia una sola vida (vida cristiforme), un solo pueblo (el Pueblo de Dios), una sola ciudad (la ciudad de Dios). En este mundo –en esta vida– el Pueblo de Dios está llamado a vivir según Cristo, lo que implica cumplir la misión que dio Dios al hombre al crearle, no según el espíritu del primer Adán, sino según el estado nuevo al que ha sido llamado. Esta misión que el hombre recibió de Dios es la *construcción de la ciudad terrestre* hecha con alma sacerdotal (con espíritu contemplativo, esto es, viendo en las cosas los vestigios y los signos de la voluntad de Dios; y obrando por amor a Dios y en servicio de los hombres²⁰, ofreciendo el trabajo a Dios como hostia o sacrificio agradable a sus ojos²¹). En unidad de vida y de pueblo, además de lo dicho (y en primer lugar), el Pueblo de Dios da culto a Dios por la liturgia, se inicia o se fortalece por los sacramentos y su espíritu sacerdotal y contemplativo se vierte también en la oración personal y se alimenta de la Palabra de Cristo (magisterio eclesiástico, predicación, lectura personal de la Sagrada Escritura, medios orales o escritos de formación, etc.).

9. *Un solo pueblo y una sola vida*

No hay, pues, una vocación cristiana o divina ceñida a lo religioso, junto con unas tareas temporales desconectadas de ella. Hay una única vocación divina y cristiana, que abarca lo temporal o terreno y la vida espiritual, como fue en el principio de la creación (sacerdocio de Melquisedech). Esta única vida se compone, pues, desde lo más material y prosaico –comer y beber: los pucheros– hasta los más elevados fenómenos sobrenaturales (ordinarios o extraordinarios)²²; la entera actividad de la persona (desde los más recónditos pensamientos hasta el trabajo profesional) debe ser *cristiforme*: obediencia a Dios por amor a Él y, por este mismo amor, amar con obras a los demás hombres (desde el apostolado hasta el sentido de servicio y solidaridad del trabajo profesional).

III. EL DUALISMO CRISTIANO

10. *Cristo en el orden temporal. La vida oculta*

Supuesta esta unidad, se impone hacer una distinción. Esta distinción se refiere a lo que suele llamarse *orden temporal* y *orden eclesiástico* (u orden espiri-

20. Cfr. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 10.

21. Cfr. II Conc. Vaticano, const. *Lumen gentium*, 10 y 34.

22. Sobre la unidad de vida, cfr. *Conversaciones*, cit., 9, 114-116.

tual). Novedad del cristianismo es el llamado *dualismo cristiano*. Con anterioridad al cristianismo, las sociedades humanas de orden superior (lo que hoy se llama Estado y antes reino, imperio, ciudad o pueblo políticamente organizado) tenían una sola organización, que era –según nuestra forma de hablar– política y religiosa a la vez. En todos los pueblos existió una organización religiosa (templos –generalmente uno por cada dios–, lugares de oración y sacrificio, sacerdotes, pontífices, vates o augures y personas adscritas al servicio de los templos o lugares antedichos), pero solía ser parte de la única organización pública, cuya cabeza era el rey, el dictador o el tirano, el emperador u otro tipo de magistratura suprema (v. gr. el consulado en los tiempos de la república en Roma). Este es el tipo de organización que tuvo el antiguo Pueblo de Dios, Israel. El citado dualismo fue insinuado en la diversa actitud de Cristo durante su vida oculta y su vida pública y quedó establecido en la fundación de la Iglesia.

El precursor de Cristo, San Juan Bautista, parece que desde la adolescencia vivió vida retirada del mundo²³. No fue éste, en cambio, el caso de Jesucristo. Durante su vida oculta actuó como cualquier israelita de su tiempo: tuvo una vida familiar normal (estar bajo un padre legal no era cosa desusada, si bien San José no apareció como tal ante los demás, sino como si fuese su padre carnal), y mantuvo las habituales relaciones con la parentela o clan –según se deduce de diversos pasajes evangélicos–, así como se dedicó a un trabajo profesional (con todos sus matices, desde hacer la obra encargada, hasta ir a cobrar los honorarios); a partir de la muerte de San José desempeñó las funciones de cabeza de familia, por lo que tuvo que intervenir en los asuntos propios del clan; no vistió de modo especial, no se abstuvo de algunos alimentos o bebidas (salvo los que la ley mosaica declaraba impuros), como hizo San Juan Bautista (no beber vino ni licores, vestido de pelo de camello, alimentarse de langostas y miel silvestre²⁴); y como un ciudadano más intervino en las asambleas ciudadanas para el regimiento de la aldea en la que vivió, si fue del caso. No participó activamente en las facciones políticas, lo que tampoco hacían, ni hacen, muchos ciudadanos. Cristo, pues, se dedicó a los asuntos temporales, como un israelita común y corriente de clase más bien pobre, durante su vida oculta. Con ello asumió el orden temporal y lo santificó por su dedicación a él, pues Cristo santificó aquello en cuanto intervino; así en las bodas de Caná, con su asistencia, elevó el matrimonio a la condición de sacramento, según sostienen muchos teólogos, y con ocasión de ellas hizo su primer milagro, que probablemente fue su regalo de boda –en vino, forma usual de la época– al decir de diversos autores. Nada hace pensar que las bodas de Caná fuesen las primeras a las que asistió; si estuvo en otras, hizo el regalo de rigor y participó en las fiestas (se sobreentiende: con decoro y honestidad). En una palabra, durante treinta años y salvo los hechos ex-

23. Lc 1, 80 y 3, 2.

24. Cfr. Lc 1, 15; Mt 3, 4.

traordinarios que rodearon a su nacimiento –por lo demás reducidos a un pequeño número de personas, a tenor de lo que se deduce de la actitud de Herodes–, Cristo vivió santificando las realidades terrenas como un ciudadano más, sometiéndose a las autoridades civiles (padre de familia, autoridades municipales, autoridades políticas). Las vivió, eso sí, como Hijo de Dios, dando con su obra una gloria infinita a la Trinidad Beatísima; el momento cumbre fue el Sacrificio de la Cruz, en el que Cristo, por su obediencia al Padre, conquistó y atrajo para sí –en cuanto Hombre– todo el Universo, el cual, por Cristo, fue liberado de la servidumbre del pecado, incoativamente como se ha dicho antes. Sólo falta la aplicación de esa Redención, que es obra de la Iglesia y de los cristianos.

11. *La instauración del orden mesiánico. La vida pública*

La actitud de Cristo, al comenzar su vida pública, su actuación pública como Mesías, cambió muy notablemente con respecto al mundo de las realidades seculares, y ello es también ejemplo para los cristianos. Se abstuvo de dedicarse a ellas, para dedicarse exclusivamente a su misión.

Durante su vida pública, Cristo se negó sistemáticamente a intervenir en asuntos temporales, ni como mediador en un pleito de herencia –se declaró incompetente–, ni como posible rey, ni en cuestiones sobre si era o no lícito al pueblo de Israel –el antiguo Pueblo de Dios– pagar tributo a los romanos, ni en las facciones políticas de la época; incluso al pagar el didracma dejó claro que lo hacía por no escandalizar²⁵, etc. Su dicho ante Pilato: «Mi reino no es de este mundo»²⁶, declarándose Rey, manifestó a las claras que no venía a asumir la función de gobernar los reinos de este mundo, sino a santificar en la verdad a sus gobernantes (y en el sentido trascendental del nuevo Adán, pero sólo en ese sentido, era verdadera Cabeza, Rey, de ellos).

12. *El orden eclesiástico*

Cristo transmitió su potestad, junto con su misión, al Colegio Apostólico bajo el primado de Pedro. Instituyó, pues, una autoridad religiosa dotada de la función de regir. Con ello, rompió la unidad político-religiosa del mundo antiguo e implantó el *dualismo cristiano*. En adelante, ya no debe haber una única organización político-religiosa, sino una organización política, con sus gobernantes legítimos, y una organización religiosa –el Papa, los obispos y el conjunto de ministros sagrados–, ambas independientes entre sí, por incompetencia radical de cada una en el campo de la otra, y de igual rango (supremas).

25. Cfr. Mt 17, 24-27.

26. Ioh 18, 36-37.

Este dualismo no es tan sólo de autoridades o gobiernos, sino también y fundamentalmente de *socialidad*. En el ámbito secular, los hombres siguen unidos por los vínculos naturales de la sociedad temporal, influidos y perfeccionados por la dimensión sobrenatural del amor al prójimo. Este mundo tiene sus propias leyes y su autonomía²⁷ y su gobierno no corresponde a la Iglesia, que es incompetente para ello. En cambio, Cristo ha implantado una nueva *socialidad*, al constituir a quienes aceptan el mensaje evangélico por la fe y el bautismo en miembros de su Cuerpo Místico: el nuevo Pueblo de Dios, unido por la gracia y el don del Espíritu Santo. En cuanto está en este mundo, esta socialidad se manifiesta en una *consociatio* o sociedad unida por el triple vínculo de la fe, de los sacramentos y de la jerarquía: la Iglesia o sociedad eclesiástica.

Pero este dualismo no obsta para la dimensión totalizante y cósmica de la Redención. Es un dualismo parcial, que no oscurece ni atenta en nada contra dicha dimensión. Ambas cosas se compaginan, porque el Pueblo de Dios, los cristianos en cuanto ciudadanos, están de lleno inmersos en el *orden temporal*, en la sociedad secular, individualmente, no como grupo o *consociatio* distinta. El ejemplar de su vida es la vida oculta de Cristo. Como Cristo, la vida secular de los cristianos es redentora (por tanto, también apostólica) y actividad de hijo de Dios, pero no está sometida en cuanto tal a la autoridad eclesiástica, sino a las normales autoridades seculares (paterna, municipales, estatales, etc.), y se desarrolla según las leyes propias de las realidades seculares. Las relaciones del orden secular permanecen intactas, como intactas las asumió Cristo (familia, trabajo, etc.). En cambio, al Colegio Apostólico no le dio ni un ápice de poder secular, sino que le puso como continuador suyo en las nuevas relaciones que Cristo instauró con los hombres, distintas de las seculares, en su vida pública: basadas no en la carne ni en la sangre (no en la socialidad natural), sino en la gracia y en el Espíritu Santo.

La dimensión redentora y santificadora de la vida secular del cristiano permanece oculta. Es vida oculta. ¿Qué quiere decirse con ello? Quiere decirse que respeta la estructura propia del orden secular, sin cambiarla, ni transmutarla en otra sociedad y, en concreto, en la socialidad propia del Pueblo de Dios que es la Iglesia. El orden secular no es sociedad eclesiástica; es –debe ser– orden secular vivificado, divinizado, cristiforme, pero sin cambio o transmutación de naturaleza. Este orden une, mediante sus vínculos, a cristianos y no cristianos, mas la acción del cristiano debe ser redentora y apostólica, apartando del mundo secular el pecado y sus secuelas. No es oculta en el sentido de no conocida, o que no manifieste sus efectos de mejora (sal, luz, fermento), o que un Estado u organización secular imbuida de espíritu cristiano no tribute colectivamente a Dios el culto que debe darle (v. gr. mediante la Santa Misa); lo es en el sentido indicado de no cambiar de naturaleza (no es orden o actividad eclesiástica bajo el gobierno de la Jerarquía), de abarcar a cristianos y no cristianos y, especialmente, de

27. II Conc. Vaticano, const. *Gaudium et spes*, 36.

radicar sobre todo en el alma sacerdotal del cristiano. Aquí, cristiano y sacerdotal no equivalen a eclesial o eclesiástico; es algo propio del mundo, dimensión divina del mundo secular.

13. *El derecho a la libertad en lo temporal. Fundamento*

Este orden implantado por Cristo, según la economía de la salvación querida por decreto eterno de Dios, se expresa con la palabra *incompetencia* (ausencia de jurisdicción o potestad pública) si se trata de las relaciones entre instituciones: Iglesia y Estado en nuestra forma de hablar (aunque debe ya empezar a hablarse, no sólo de Estado, sino también de organizaciones internacionales). En cambio, si lo que se mira es la persona, se dice que el ciudadano tiene en y ante el Estado el derecho de libertad religiosa y que el fiel posee en y ante la Iglesia el derecho de libertad en lo temporal²⁸. Ambos son derechos fundamentales; el primero es un derecho político y civil, el segundo pertenece a la categoría de los derechos fundamentales del fiel.

El derecho de libertad en lo temporal es una inmunidad de coacción y una esfera de autonomía, en cuya virtud el fiel cristiano no puede ser objeto de medidas de coacción por parte de la jerarquía eclesiástica a causa de sus opciones temporales; a la vez, corresponden a la responsabilidad y a la autonomía personales del cristiano las opciones temporales, respecto de las cuales la Jerarquía eclesiástica es incompetente.

El derecho de libertad religiosa y el derecho de libertad en lo temporal son derechos radicados en la persona, lo que supone dos cosas: 1ª. Son derechos que el hombre y el fiel tienen por sí mismos (por Dios), no por concesión de la respectiva legislación. 2ª. Son derechos en relación a la correlativa socialidad; la libertad religiosa es un derecho *civil*, la libertad en lo temporal es un derecho *eclesial, canónico*. Lo cual quiere decir que cada uno de estos derechos recibe su naturaleza y amplitud de acuerdo con la inserción del hombre en la sociedad secular o en la comunidad eclesiástica. La libertad religiosa sólo opera en la Iglesia en cuanto ningún hombre puede ser obligado coactivamente a bautizarse y en cuanto que quien se separa de la Iglesia no puede ser objeto de coacción por medios de orden secular (cárcel, pena de muerte, malos tratos de obra, etc.). Pero no significa que la Iglesia no puede imponer sanciones de tipo espiritual al hereje o cismático; naturalmente que puede excomulgarle, privarle de oficios o ministerios eclesiásticos, etc. No puede decirse que el derecho de libertad religiosa sea un derecho fundamental del *fiel*; tan sólo puede hablarse de algunos reflejos de la libertad religiosa en el ordenamiento canónico por ser un derecho natural.

Por su parte, la libertad en lo temporal es un derecho fundamental en relación a la sociedad religiosa, o sea, en relación a la comunidad eclesiástica. Su funda-

28. CIC, c. 227.

mento reside en la autonomía de lo temporal, esto es, en la dualidad de socialidades u órdenes jurídicos, lo que comporta la falta de vínculo jurídico de dependencia (se trata de un derecho) entre las realidades terrenas y la Iglesia (en cuanto sociedad jurídicamente organizada). El fiel cristiano, en su quehacer temporal y de ciudadano, carece de vínculo *jurídico* de socialidad con respecto a la Iglesia.

Como sea que no se trata de falta total de socialidad eclesial, sino tan sólo de falta de socialidad jurídica, convendrá aclarar lo dicho con algunas precisiones.

1ª. La misión de construir la ciudad terrena en cuanto tal (familia, trabajo, economía, política, cultura, etc.) pertenece a toda la humanidad por ley natural –es mandato y llamamiento divino– y se rige por sus leyes propias. El cristiano tiene esa misión en cuanto hombre redimido. Lo que quiere decir que está en el orden secular como hombre regenerado en Cristo, de modo que esa misión en él no es sólo natural, sino también *cristiana* (divina, enriquecida por la Redención) y debe realizarla cristiformemente (como Cristo, como *ipse Christus*). Pero esta nueva dimensión es *oculta* en el sentido antes indicado: no tiene manifestaciones externas que cambien la naturaleza de los vínculos sociales, o que transformen externamente el orden secular. ¿Hay ahí alguna socialidad de los cristianos en cuanto Pueblo de Dios? Indudablemente que sí, pero es *interna*. Los cristianos no son un verso aislado en el orden secular; constituyen el Pueblo de Dios en el mundo, como luz, sal y fermento. Pero esos vínculos permanecen en el interior de los cristianos, en forma de comunión de los santos, vivencia de las virtudes, etc. En cuanto socialidad *externa*, son ciudadanos y hombres corrientes, cuyos vínculos sociales son de orden secular, idénticos a los que les unen a los todavía no cristianos o a los apartados de Cristo. V. gr. un municipio en el que todos los vecinos sean católicos es un municipio de naturaleza igual que un municipio habitado por ateos o por hombres de distintos credos religiosos; y un supermercado propiedad de un católico es una empresa comercial exactamente igual a otro supermercado. Lo que cambia –debe cambiar– son las virtudes que se ponen en juego al actuar como vecino o como comerciante y la rectitud de intención (actuar por amor a Dios y con espíritu de servicio a los demás). Por ser católico, no hay ningún vínculo jurídico ni social externo de orden secular con la Iglesia.

2º. La dimensión redentora que el cristiano introduce en el orden secular por su condición de tal, es propia del sacerdocio común, en aquel aspecto que corresponde al sacerdocio primigenio –según decíamos– en cuanto enriquecido por Cristo y participado de Él. Es algo que pertenece de suyo al sacerdocio común de los fieles (como una parcela de él). Sólo conecta con el sacerdocio ministerial en aquello que, refiriéndose a la santificación del orden secular –aunque no sólo a él–, pertenece al orden eclesiástico: la Santa Misa –como acto supremo de culto en el que el fiel se une al Sacrificio redentor de Cristo, que incluye el acto supremo de ofrecimiento a Dios de las actividades seculares, según los cuatro fines de la Misa–, el perdón de los pecados por el sacramento de la confe-

sión, etc. Pero esto pertenece ya a la sociedad eclesial, distinta de la sociedad secular o natural²⁹.

La santificación de las realidades terrenas no cambia el estatuto de éstas, que, si bien tienen una dimensión divina de naturaleza *sacerdotal*, no se transforman en actividades que deban realizarse mediante la conexión del sacerdocio ministerial con el sacerdocio común. La conexión se da ya en el ámbito distinguido por Cristo al instaurar el *dualismo* expuesto.

14. *Título y límites de la libertad en lo temporal*

El derecho a la libertad en lo temporal tiene el *fundamento* que acabamos de indicar. Lo dicho nos señala asimismo el *título* de ese derecho: la condición de bautizado, que incluye el sacerdocio común, una de cuyas dimensiones es la santificación de las realidades terrenas.

También de cuanto se ha dicho se desprenden sus límites, esto es, cuál es la esfera de actividad humana en la que el fiel es autónomo, con un verdadero y propio derecho de libertad. Bien entendido que se trata de un derecho y, en consecuencia, se refiere, no a que el mundo en sí sea ajeno a la acción redentora, sino a una libertad en relación a un orden de actuación: las actividades seculares (tradicionalmente: los *negotia saecularia*).

De acuerdo con esto, los límites del derecho a la libertad en lo temporal son los mismos que los de las respectivas competencias entre la autoridad civil y la Jerarquía eclesiástica, es decir, los límites entre el orden secular y el orden eclesiástico, de acuerdo con el dualismo instituido por Cristo. En aquello que atañe a la fe y a la moral, tenga o no por objeto directo una materia secular (v. gr. el robo, la inseminación artificial, la creación del mundo por Dios, la lucha de clases, etc.), el fiel cristiano –cualquiera que sea su posición en el orden secular– debe obedecer al magisterio de la Iglesia, a sus leyes y a cuanto corresponda a la triple función jerárquica de enseñar, santificar y gobernar la Iglesia. Aquí la relación es de Jerarquía-fieles, en la que también está presente la libertad de los hijos de Dios, pero de otra manera que mediante la libertad jurídica, o derecho a la autonomía en lo temporal.

IV. LOS MIEMBROS DEL PUEBLO DE DIOS Y LOS ASUNTOS TEMPORALES

15. *Dimensión intraterrena de la condición de fiel*

Si antes se ha distinguido entre *orden secular* y *orden eclesial* o *eclesiástico*, conviene ahora aclarar la relación Iglesia-mundo en lo que atañe a la actividad y

29. II Conc. Vaticano, const. *Lumen gentium*, 34.

condición de vida de sus miembros. También aquí es preciso entender bien la diferencia que existe entre los clérigos, los laicos y los religiosos (no se entra, por no ser necesario, en lo que ocurre con los fieles de vida consagrada que no son religiosos).

Un primer principio, derivado de la dimensión sacerdotal de la posición del hombre en el Universo, podría enunciarse así: todo fiel cristiano y el Pueblo de Dios en su conjunto, a la vez que se ordena a la vida eterna (dimensión escatológica), tiene la misión de redimir y santificar este mundo (dimensión intraterrena); pero cada uno de los fieles según su vocación y condición de vida.

Toda la realidad de *este mundo* tiene por cabeza a Cristo, nueva cabeza de la humanidad, y como fruto de la Redención el sacerdocio de Cristo, participado de distinta manera según se trate del sacerdocio ministerial o del sacerdocio común, se ordena –aunque no únicamente– a recapitular en Cristo al mundo para la glorificación de Dios y su alabanza. Esta dimensión intramundana del sacerdocio del Pueblo de Dios está presente en todos sus miembros y en la Iglesia como unidad. No es legítimo, no se ajusta a la naturaleza de esta vida, en la que el cristiano no está instalado como ciudadano permanente sino como peregrino, desgajar una parte de la Iglesia de esa misión intramundana. Porque, si bien el cristiano no tiene aquí su ciudad permanente, su tránsito por este siglo comporta necesariamente la misión que Dios ha dado al hombre en tanto que vive en él, esto es, ser cabeza del Universo con alma sacerdotal y redimirlo liberándolo del pecado. Esta misión es inherente a la naturaleza humana en estado de redención e inseparable de ella, por cuanto el estado de redención es un *estado de naturaleza*, un modo más perfecto de estar la naturaleza en la persona, sin mudanza esencial. Por tanto, la misión natural primordial del hombre en cuanto tal –aquella que le corresponde radicalmente por estatuto creacional– no puede perderse ni cambiarse esencialmente.

Lo que ha introducido Cristo es la variedad en los modos de cumplir esa misión y en la distinta combinación vivencial de las dimensiones escatológica e intramundana, según la distinta participación en el sacerdocio de Cristo y las formas de vida.

16. Los laicos

Supuesta la unidad e igualdad fundamental que se acaba de enunciar, hay que referirse a la diferente *dedicación* de los distintos fieles al tipo de actividades que corresponden al orden secular y al *orden eclesial* o *eclesiástico*. El tema de la diferente dedicación es, pues, correlativo al de los órdenes de socialidad y tiene también la limitada extensión del *dualismo* cristiano; o sea, sin romper la unidad radical del orden de este mundo. No debe caerse, ni en la confusión de órdenes de actividades y de dedicaciones (teocracia, hierocracia, cesaropapismo, rega-

lismo, etc.), ni en la separación radical entre lo secular y la índole sacerdotal del Pueblo de Dios (secularismo o laicismo). Hay una unidad sustancial y una dualidad de actividades.

Sin merma de la dimensión escatológica, que funda el desprendimiento o sentido de pobreza del cristiano –el desapego de los bienes de la tierra y la vivencia de la índole transitoria de esta vida–, la mayoría del Pueblo de Dios no es detraída de la misión de construir la ciudad terrena, siguiendo el ejemplo de Cristo en su vida oculta; con vocación divina y cristiana está llamada a realizar, según el espíritu y el sacerdocio de Cristo, la misión de completar la creación mediante el trabajo, dominar la tierra y realizar el plan divino sobre el orden secular. Estos fieles recibieron varios nombres en la antigüedad cristiana (mundanos, seculares, populares), habiendo prevalecido la denominación de laicos y seglares. «A ellos, muy en especial, corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales, a los que están estrechamente vinculados, de tal manera, que se realicen continuamente según el espíritu de Jesucristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y del Redentor»³⁰.

De estos fieles se dice que *viven en el siglo*, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretejida. De modo breve puede decirse que «a los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales»³¹.

17. Los clérigos

Si los laicos se dedican preponderantemente a los asuntos temporales (a los *negotia saecularia*), de los clérigos se dice que se dedican primordialmente a los asuntos eclesiásticos (*negotia ecclesiastica*). Es éste un extremo que hay que entender bien. El clérigo, en cuanto clérigo, recibe por vocación la dedicación a los asuntos eclesiásticos en lo que se refiere al sacerdocio ministerial (bien por una participación en dicho sacerdocio, como el obispo y los presbíteros, bien por una participación en el ministerio de ese sacerdocio, como es el caso de los diáconos). No recibe ningún nuevo poder o destinación respecto de los asuntos temporales; más bien es apartado de ellos.

Pero obsérvese que es apartado de los *asuntos* temporales (mucho más gráfica es la dicción latina *negotia*: afanes, tráfico o tráfago que absorbe la actividad del hombre), no, en cambio, de *este siglo*. Su modelo es la vida pública de Cristo; la actividad que el clérigo debe desarrollar y a la que debe dedicarse es la propia de su ministerio. Sigue inserto en el entretejido de relaciones familiares, sociales,

30. II Conc. Vaticano, const. *Gaudium et spes*, 31.

31. Loc. cit.

etc. (y por ello se habla con propiedad de clérigos seculares), mas su inserción cambia de signo, como cambió de signo la vida de Cristo al dedicarse a la vida pública. Sin entrar ahora en la dimensión de su ministerio que hemos llamado escatológica, el clérigo realiza la dimensión intramundana de su existencia mediante el sacerdocio ministerial; de modo principal mediante la celebración de la Santa Misa (santificación del mundo en la Cruz), así como mediante la proclamación de la Palabra y la administración de los sacramentos. El clérigo santifica el mundo, apartándolo del pecado por medio de los sacramentos del bautismo y de la penitencia, la predicación y, como culmen a lo que lo demás está ordenado, mediante el Sacrificio de la Misa, cuya dimensión intramundana consiste en recapitular todo el Universo en Cristo crucificado y elevar con Él, por Él y en Él un canto de alabanza al Creador de valor infinito. Por eso, en cada Misa, el sacerdote está realmente acompañado de toda la Creación.

Este sacerdocio ministerial es el cauce a través del cual el sacerdocio común de los fieles es capaz de unirse de modo pleno al Sacrificio de Cristo en la Cruz; de esta manera se cumple en su totalidad el designio divino sobre la posición del hombre en el Universo según la economía de la Redención.

A imitación de Cristo en su vida pública, el clérigo está llamado a dedicarse a los asuntos espirituales o eclesiásticos, absteniéndose de los asuntos temporales; mas está en el mundo y tiene la misión de santificarlo, santificando a los hombres y cumpliendo, por el Sacrificio de la Misa, la parte central de la alabanza que la humanidad, y el Universo entero a través de ella, están llamados a tributar a Dios en Cristo.

Sin duda que la clerecía tiene una función jerárquica (una capitalidad participada de Cristo Cabeza) en la misión intramundana de los hombres y del Pueblo de Dios. Pero esa capitalidad la ejerce por entero *en el orden eclesiástico* (v. gr. en la Santa Misa), que no está separado del mundo en cuanto unidad sustancial. En cambio, por virtud del dualismo, la clerecía no está llamada a liderazgos –capitalidad– en el *orden temporal* o asuntos temporales, pues jurídicamente Cristo separó ambos órdenes. Cuando la clerecía asume o pretende asumir tales liderazgos, incurre en un abuso, que recibe el nombre de *clericalismo*. Qué asuntos temporales les están totalmente prohibidos a los clérigos corresponde determinarlo a la autoridad eclesiástica; así, p.e., los clérigos pueden ejercer ciertas profesiones compatibles con su ministerio.

18. *Los religiosos*

Los religiosos practican el *contemptus saeculi* o separación del mundo. En su forma de vida prevalece la dimensión escatológica, al estar constituida como signo de esa dimensión. La vida religiosa –dice el can. 607 del Código de Derecho Canónico– manifiesta el desposorio admirable establecido por Dios con la

Iglesia, *signo de la vida futura* (signo escatológico); el testimonio público de Cristo y de la Iglesia que han de dar los religiosos lleva consigo aquel *apartamiento del mundo* que sea propio del carácter y finalidad de cada Instituto.

Siendo los religiosos lo que dice el can. 607, es obvio que es propio de ellos su separación de los asuntos temporales (no es propio de ellos dedicarse a estos asuntos o *negotia*), y, en algunos casos, también un cierto apartamiento de los asuntos o *negotia* eclesiásticos (v. gr. las órdenes de clausura no llevan parroquias, no suelen dedicarse a organizar de modo permanente actividades para los fieles, etc.). De acuerdo con lo enseñado por el Concilio Vaticano II³², el Código de Derecho Canónico, can. 573, dice que quienes viven una condición de vida consagrada se entregan por un nuevo y peculiar título a la gloria de Dios, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, de modo que, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, preanuncien la gloria celestial (dimensión escatológica prevalente de todos los institutos religiosos). Ese nuevo y peculiar título (distinto del común, que es el carácter bautismal de los fieles) incluye como elemento esencial para la vida religiosa el apartamiento del mundo, esto es, de los asuntos temporales. No les corresponde, pues, a los religiosos, la *dedicación al siglo*; no es lo suyo intervenir en los asuntos políticos, socioeconómicos, etc., de modo que, de hacerlo, incurren en una infidelidad a su vocación, que, dada la índole pública de su condición de vida, puede generar sanciones e incluso la expulsión de su Instituto.

¿Cómo permanece en los religiosos la dimensión intramundana? En primer lugar, por su contribución a la alabanza divina y a la santificación del mundo con su vida de oración y santidad a través de la comunión de los santos; de ahí la dimensión apostólica de la vida religiosa, también cuando es de clausura. Su vida es oblación grata a Dios y atrae Su complacencia, Su gracia y Su misericordia hacia el mundo. En segundo término, los Institutos religiosos que tienen por fin ministerios sacerdotales, obras de misericordia y de servicio al prójimo, dar orientación cristiana al saber humano o cosas similares, contribuyen tanto a la dimensión sacerdotal del mundo como a su cristianización, y no pocas veces al progreso de la ciencia y a la extensión de la cultura. Todo esto lo realizan desde su condición de religiosos y en virtud de ese nuevo y peculiar título; en consecuencia, desde el orden eclesial.

Después de lo dicho no cabe duda de que las figuras del clérigo o del religioso dedicados de lleno a los asuntos temporales, bien por falta de correspondencia a la vocación propia (como ocurrió tantas veces en el Medioevo, lo cual contribuyó al nacimiento de la herejía albigense, primero, y luego de la Reforma protestante), bien por una equivocada idea sobre el sentido e identidad de su misión (como sucede en nuestros tiempos) son figuras distorsionadas que, de

32. Const. *Lumen gentium*, 44.

generalizarse, corromperían la Iglesia produciendo daños incalculables, de lo cual hay ejemplos históricos desgraciadamente no escasos. Uno de los mayores escándalos de la historia de la Iglesia es el de los Papas y prelados del Renacimiento, aseglarados e inmersos en la política de su tiempo.

Más distorsionadas son todavía las figuras del clérigo o del religioso que se alzan en armas, de las que hay ejemplos de épocas pasadas (el cura Morelos, el cura Hidalgo, el canónigo Calvo, el Trapense, el Capuchino, el presbítero Due-ro, etc.) y ejemplos de los tiempos actuales. Sin duda, en muchos de estos casos los fines fueron o son laudables (la independencia de la patria, la libertad ciudadana, la justicia social), pero no es esa la misión del presbítero ni del religioso.

V. MISIÓN Y POTESTAD DE LA IGLESIA EN EL MUNDO

19. *Precisiones*

Se ha visto hasta ahora la unidad sustancial de este mundo, que en su totalidad tiene un sentido divino y cristiano, junto a los órdenes de actividades –de asuntos o *negotia*–, que coexisten sin romper esa unidad. Estos dos órdenes –se ha dicho– corresponden a dos aspectos de la sociedad humana (los vínculos de carne y sangre, o sea, los vínculos naturales en orden a los fines naturales; y los vínculos sobrenaturales de la gracia y el Espíritu Santo), los cuales han sido distinguidos por Cristo en cuanto a la misión y potestad. Ello comporta –concluimos– dos organizaciones públicas independientes y autónomas (la Iglesia y el Estado) y el derecho de los fieles a la autonomía en lo temporal, que es un correlato del derecho de la persona humana a la libertad religiosa. Por lo tanto, el dualismo cristiano hace necesario dar una respuesta clara a la intervención de la Iglesia o Pueblo de Dios en el orden temporal. Para ello resulta imprescindible hacer de nuevo algunas precisiones y distinciones. En primer lugar, debe precisarse qué se entiende por Iglesia o Pueblo de Dios, por cuanto se trata de palabras con una cierta elasticidad. En segundo término, debe distinguirse entre misión y potestad. Por último, dentro de la misión y potestad hay que distinguir entre aquéllas que tiene la Iglesia en el orden eclesiástico pero con incidencia en materias seculares y las que acaso tenga en el orden secular como tal.

20. *Potestad*

Cuando se habla de la Iglesia en la materia que nos ocupa, puede estar hablándose de tres cosas distintas, o separadamente o conjuntamente: la Jerarquía eclesiástica (el Papa y los obispos, los demás prelados, y también los restantes clérigos en cuanto tales); las instituciones u organizaciones eclesiales (órdenes y congregaciones religiosas, institutos seculares, organismos públicos, asociaciones públicas de fieles, etc.) o los fieles individualmente considerados.

La misión y la potestad son distintas en cada caso. Por de pronto, sólo tienen potestad el Papa, los obispos y quienes, por vicariedad o participación *a iure*, la tienen del Papa: Vicarios y Prefectos apostólicos, Administradores apostólicos, prelados territoriales y prelados personales (en adelante al decir Jerarquía eclesiástica o Sagrados Pastores o «el Papa y los obispos» o expresiones similares, nos referimos a todos los indicados). Efectivamente, es obvio que sólo podrían tener –si acaso la tuvieran– potestad en el orden temporal, quienes son cabeza de una comunidad eclesiástica estructurada según el principio constitucional jerárquico (es decir, la estructura *clerus-plebs*), ya que el orden secular se enlaza con el orden eclesiástico –en la medida indicada antes (v. gr. conjunción del sacerdocio común y el sacerdocio ministerial)– como pueblo –*populus* o *plebs*–, no pudiendo tener potestad en el orden secular, quienes no la tienen según esa estructura constitucional (como es el caso de los superiores religiosos).

También la misión es distinta según se trate de los fieles, de las instituciones oficiales eclesiásticas o de los Sagrados Pastores.

21. Misión

La Iglesia o Pueblo de Dios tiene como misión propia continuar la misión de Cristo en la tierra, según su vida oculta y según su vida pública. En el primer caso, el Pueblo de Dios actúa a través de los fieles entreteljidos en el orden secular y según la organización propia de este orden, como hemos dicho. En este aspecto, el cristiano actúa como ciudadano.

En el segundo caso, hay que distinguir dos tipos de actividades. Unas son las que constituyen los medios de salvación: Palabra y sacramentos; otras son las de presencia corporativa de la Iglesia en el mundo secular. Respecto de las primeras la función de la Iglesia es propiamente jerárquica en la triple potestad (orden, jurisdicción y magisterio), pero no es de institución sobre institución, sino de institución sobre personas (quien oye la Santa Misa es el hombre, no el Ejército; quien recibe la absolución es la persona, no el Rey o el Presidente del Gobierno), aún cuando el pueblo participe como institución secular en los actos correspondientes. La separación *jurídica* de órdenes e instituciones se mantiene, aunque con la unidad sustancial antes señalada, que es lo que permite una limitada y externa presencia institucional secular en los actos propios del orden eclesiástico. En este ámbito, las relaciones entre Iglesia y Estado deben desarrollarse bajo tres principios: el de igualdad jurídica, el de no intervención y el de cooperación. El de no intervención lo satisface el Estado suficientemente cuando reconoce la libertad religiosa en toda su extensión y potencialidad³³; a su vez la Igle-

33. Cfr. II Conc. Vaticano, decl. *Dignitatis humanae*, 31.

sia lo satisface respecto del orden temporal cuando respeta en las mismas condiciones la libertad de los fieles en lo temporal.

El otro tipo de actividades son, según hemos dicho, las de testimonio o presencia corporativa de la Iglesia –*sacramentum caritatis* o signo de caridad³⁴– en el mundo secular, como formas de evangelización y de hacer presente a Cristo de modo institucional. Tal ocurre con las actividades propias de las obras de misericordia y amor al prójimo o que son instrumentos para el apostolado: labor asistencial de enfermos, pobres y ancianos; instituciones docentes y educativas; testimonio escatológico público, etc. Este tipo de actividad o intervención mantiene su carácter eclesial, a no ser que la intervención corporativa eclesial en la institución se limite a los estrictos medios para asegurar el espíritu cristiano y la atención pastoral, en cuyo caso la institución mantiene su carácter secular. Pero aquí la Iglesia no actúa con potestad en el orden secular, ya que la potestad corresponde a las autoridades civiles. Jurídicamente estas actividades están reguladas por el derecho canónico en cuanto a su carácter y estructura institucional eclesiales; pero en cuanto se desarrollan entretejidas en el orden secular, su regulación compete a la autoridad civil, estando amparadas por los derechos naturales o humanos que sean del caso (libertad religiosa, libertad de enseñanza, etc.) y por los principios propios del orden secular (v. gr. principio de subsidiariedad). También están protegidas por el derecho de gentes y por el derecho internacional, en cuanto la Iglesia es sujeto de tal derecho, lo cual se plasma en dos posibilidades: *a*) regular civilmente las instituciones y actividades de referencia mediante pactos análogos a los tratados internacionales, junto con otras materias (concordatos, acuerdos, *modus vivendi*, etc.); *b*) reconocer u otorgar a las organizaciones oficiales católicas el estatuto de organismos internacionales.

22. La autoridad moral

Una última forma de influencia de los Sagrados Pastores en el orden secular es la de su *autoridad moral*, o sea, aquel peso e influencia que tienen en el mundo secular, por su prestigio, y su posición como dirigentes de una comunidad de muchos millones de personas. Mediante esta influencia, la Iglesia ejerce una actividad pacífica (v. gr. la institución medieval de la tregua de Dios), protege a los desamparados, promueve la cultura cristiana, etc. Esta influencia no está sujeta a moldes jurídicos, salvo que debe ejercerse de modo que respete la independencia del Estado y el derecho del fiel a la libertad en lo temporal. Ello vale igualmente para las instituciones religiosas no jerárquicas (v. gr. monasterios, órde-

34. Cfr. Juan Pablo II, exh. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 25.

nes religiosas, organizaciones de laicos, etc.) y para los miembros todos de la clerecía en el ámbito de su influencia (párrocos, capellanes, etc.).

Aunque, de suyo, tal influjo o autoridad moral no tiene estatuto jurídico, puede ocurrir que, tanto el derecho de gentes e internacional como el derecho positivo de una comunidad política –por ley, por costumbre o por otro tipo de fuentes del derecho–, concedan ese estatuto; ejemplos pueden ser: la participación del estamento eclesiástico en la composición de las Cortes, señorío civil (como ocurría en el Antiguo Régimen), arbitraje y composición en conflictos entre particulares, arbitraje internacional de la Santa Sede en conflictos entre Estados, participación en ciertos organismos internacionales, etc. En principio (luego las circunstancias históricas pueden llevar a otra conclusión para situaciones determinadas), no es deseable cuanto pueda involucrar a la jerarquía eclesiástica en banderías y luchas políticas (su misión es universal) u obstaculice su misión esencialmente espiritual. En cambio son aceptables –y a veces deseables– aquellos tipos de participación que, no perjudicando su misión propia, cooperan a la promoción de la paz, de la justicia y de la caridad, aunque siempre será preferible que el orden secular no tenga que recurrir a las estructuras del orden eclesiástico.

23. *Magisterio*

En el actual contexto histórico, la cuestión más relevante de la actuación de la Iglesia en la ciudad terrena la ofrece el magisterio eclesiástico sobre materias temporales y el juicio moral sobre tales materias –la llamada doctrina social de la Iglesia–, pues son la forma actual más intensa y habitual de incidencia de la Jerarquía eclesiástica en el orden temporal. Si en otras épocas tuvo más relieve la intervención mediante la potestad de jurisdicción, en las circunstancias actuales es la *palabra*, que se expresa en el magisterio y en el juicio moral, la forma más visible de actuación. Nos referimos, claro está, al fuero externo; en el fuero interno sigue tan vigente y operante ahora como antes la jurisdicción ejercida en el sacramento de la penitencia y en el fuero interno extrasacramental.

Normalmente, por doctrina social de la Iglesia se entiende el magisterio de los Sagrados Pastores (particularmente del Papa) sobre materias temporales y el conjunto de juicios morales sobre ellas. Sin embargo, con alguna frecuencia, en los documentos correspondientes se mezclan propuestas, valoraciones y sugerencias que sobrepasan los límites de lo que es la potestad de magisterio o de juicio moral, para pertenecer más bien al ejercicio de la autoridad moral que antes se ha señalado. Si, por ejemplo, en una pastoral los preladados de un país alaban o apoyan determinada iniciativa, v. gr., las negociaciones para llegar a un pacto social, o en una encíclica se sugiere la creación de un organismo para la regulación internacional de los precios, no hay aquí potestad de magisterio ni

juicio moral, ya que no existe relación directa entre el depósito revelado y tales tomas de posición. En este sentido, hay una acepción amplia de doctrina social, que sobrepasa lo antes indicado.

24. *Juicio de verdad*

Respecto del Magisterio y del juicio moral sobre cuestiones temporales, lo primero que debe quedar claro es que la doctrina y el juicio de verdad sobre materias temporales conexas con la verdad revelada pertenecen incuestionablemente a la Jerarquía eclesiástica, como competencia propia de ella. Dentro de la misión que Cristo confió al Colegio Apostólico bajo la autoridad de Pedro cae toda verdad que diga relación con el depósito revelado, también las verdades naturales cognoscibles por la razón que de modo directo tienen que ver con las relaciones del hombre con Dios. Naturalmente que no compete a la Iglesia enseñar la física, la antropología o la economía. En cambio, le compete definir y enseñar que el mundo ha sido creado de la nada, que todos los hombres procedemos de un mismo principio de generación –Adán y Eva–, o que es injusta tal o cual operación financiera o ésta o aquella medida económica. Hay, pues, un núcleo de verdades sobre la realidad natural de este mundo, que son objeto propio del magisterio eclesiástico. Las reglas a seguir para calibrar su grado de certeza y, por consiguiente, el grado de obligación de aceptar dichas enseñanzas magisteriales son las habituales y admiten la conocida gradación: dogma de fe o hecho dogmático, verdad católica, proposición teológicamente cierta, etc.

25. *Juicio moral*

También es incuestionable la potestad de la Jerarquía eclesiástica de dar juicios de valoración moral sobre las materias temporales. Baste recordar que al menos siete de los diez mandamientos se refieren a tales materias. No debe extrañar que la vida y el dinamismo terrenos y seculares tengan esa dimensión moral. La moralidad es la dimensión específicamente humana de la actividad del hombre y consiste en que el hombre se comporte como persona y según sus fines naturales y sobrenaturales (ley natural y ley de la gracia). Tratándose de la actividad del hombre no cabe escindir lo *técnico* de lo *moral*; allí donde el hombre actúa como tal, allí hay una actividad moralmente buena o mala. En toda actividad el hombre puede pecar o puede merecer. Cosa distinta es que la competencia de la Iglesia se limite a la dimensión moral, esto es, a la relación de cada actividad con la ley natural y con la ley evangélica, no a la relación de capacidad o habilidad para conocer, dominar y transformar en su caso la materia de que se trate (dimensión *técnica*). El Magisterio de la Iglesia y el enjuiciamiento moral tienen dos vertientes:

una, que se puede llamar negativa, consistente en denunciar y juzgar lo pecaminoso; y otra, positiva, que tiende a enseñar lo virtuoso.

26. La denuncia profética

El juicio de pecado se ejerce sobre las situaciones reales o hechos que se han producido o se están produciendo y versa sobre personas reales y concretas. Este juicio se realiza mediante el sacramento de la penitencia –que ahora no es lo que interesa tratar– y mediante la llamada *denuncia profética*.

Como ejemplos de denuncia que se contienen en el Nuevo Testamento, pueden citarse la pública amonestación de San Juan Bautista a Herodes por su adulterio y las invectivas de Cristo contra los fariseos y los saduceos; en la antigüedad cristiana fue célebre la penitencia pública que impuso San Ambrosio al emperador romano por los excesos en el asalto a la ciudad de Tesalónica. En tiempos cercanos a nosotros están las condenas pontificias del liberalismo, el capitalismo, el socialismo, el marxismo, el nacionalsocialismo, etcétera.

Esta denuncia profética forma parte de la actividad habitual de los Sagrados Pastores: en tanto que se dan situaciones públicas de pecado –inmoralidad, injusticia, intemperancia–, la denuncia profética es obligación pastoral ineludible; de lo contrario merecerían el reproche del profeta: «perros mudos», o los de un autor francés del Medioevo: «Son lámparas sin aceite y sin llama, lenguas de prelado calladas». No puede, pues, extrañar, que los Sagrados Pastores ejerzan con frecuencia –frecuentes son los pecados– esta denuncia. Lo extraño y malo sería lo contrario.

Esta acción tiene como finalidad la conversión de quienes cometen las acciones inmorales, la enseñanza de los fieles y contribuir a formar la conciencia de pecado, produciendo la repulsa contra él. Generalmente son objeto de la denuncia profética aquellos pecados frente a los cuales la conciencia de los hombres está más amortiguada. En nuestros tiempos, los Sagrados Pastores suelen dar prioridad a los pecados contra los derechos fundamentales de la persona humana.

Unas veces la denuncia profética se dirige contra personas individualmente identificadas; otras, contra situaciones conocidas o genéricamente definidas.

Para que esta acción pastoral sea correctamente ejercida debe existir una dimensión de pecado, por comisión u omisión, por adormecimiento de la conciencia, por negligencia o por ignorancia. Si no existiese razón de pecado, de una u otra forma, la denuncia se transformaría en una toma de posición política, que sería ilegítima.

La denuncia profética ha sido siempre ejercida por los buenos Pastores, con riesgo muchas veces de su vida; quizás lo que actualmente pueda desorientar sea el lenguaje utilizado. Como estamos inmersos en una sociedad plural, los Sagrados Pastores suelen ejercer la denuncia en un lenguaje que sea captable por

los no católicos y por los agnósticos o ateos; por eso, más que hablar de pecado, hablan en términos equivalentes como injusticia, falta de ética, violación de los derechos humanos, atentados contra la paz, etc. Pero el cristiano entiende que detrás de estas palabras está el pecado.

Para no escandalizarse, la más elemental cautela consiste en no mezclar nunca las preferencias u opciones políticas con la Jerarquía eclesiástica. Cuando esto no se hace, si se tiene una querencia política –por difusa y general que sea–, se aplaudirá la denuncia de los excesos de los políticos de un lado y se tenderá a minimizar la denuncia de los políticos del bando hacia donde se inclina la querencia; no es éste el juicio de Dios ni lo que está de acuerdo con el derecho. Sin igualdad de trato no hay justicia.

Por lo demás, es claro que si en la denuncia profética un jerarca de la Iglesia desliza sus posibles simpatías políticas o fuese unilateral, su acción discurriría por caminos no legítimos.

27. Recordar la dignidad humana

Denunciar el pecado no es la función más importante del Magisterio. Educar, instruir y enseñar para las virtudes es la función capital. También en las materias temporales la Jerarquía eclesiástica tiene la misión de recordar la dignidad de la persona humana, sus derechos naturales y las normas de ley natural. Es deber suyo predicar constantemente las exigencias de las virtudes –naturales y sobrenaturales–, de la ley natural y de la ley de la gracia en las cuestiones temporales, sin caer en polarizaciones o reduccionismos. De hecho, esta acción positiva es la prevalente en la doctrina social de los Papas.

28. Los límites del Magisterio

¿Puede el magisterio eclesiástico ofrecer soluciones *positivas* para el orden temporal? En sentido estricto, desde luego que no puede darlas más allá de la ley divina. Otra cosa es que ofrezca esas soluciones, o apoye tales o cuales iniciativas, en virtud del influjo o autoridad moral que posee y para ayudar a la paz y el progreso.

Al decir que en sentido estricto «no puede» dar soluciones, *más allá de la ley divina*, lo que se quiere afirmar es que carece de *potestad* de magisterio para ello; en otras palabras, que la solución que ofrece no vincula la fe ni el pensamiento del fiel. Esto es una consecuencia del orden divino establecido. La ley natural contiene tan sólo un número limitado de preceptos. Sobre esta base, Dios ha dotado a la sociedad civil del poder de autorregularse mediante la ley positiva o ley humana. Esta autonomía se funda en que las soluciones e iniciativas que no

son de ley natural no son necesariamente únicas; por el contrario, caben distintas opciones y opiniones, todas ellas concordes con la ley y el derecho naturales. Tomar estas opciones y formarse esas opiniones corresponde a los hombres y a la sociedad civil con *independencia* de la Iglesia, tal como vimos. El principio que rige en este orden es el de no intervención de la Jerarquía eclesiástica. No es otra cosa que el fundamental principio de autonomía de lo temporal.

Si de la ley natural se pasa a la ley evangélica, la conclusión es la misma; la economía de la salvación respeta, más aún refuerza, la autonomía de lo temporal: «Porque, aunque el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada», dice el Concilio Vaticano II, const. *Gaudium et spes*, n. 41, añadiendo en el número siguiente: «La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso».

Del Evangelio no se deduce un sistema político, social o cultural concretos; por ello la Iglesia, «en virtud de su misión y naturaleza, no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico o social»³⁵. Por la misma razón, tampoco corresponde a la Jerarquía enseñar con autoridad vinculante soluciones temporales no contenidas en la ley natural, por dignas de respeto que sean. Con relación a los fieles, el Concilio Vaticano II enseña que «muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aún al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia»³⁶.

Más allá de la ley natural, está la autonomía de los fieles en materias temporales.

35. II Conc. Vaticano, const. *Gaudium et spes*, 41.

36. Const. *Gaudium et spes*, 43.

DIÁLOGO EN TORNO A LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO EN CLAVE MODERNA*

Sentados en la terraza de «Tre Scalini» de Piazza Navona, durante un atardecer de la primavera romana, un colega italiano –Ugo Cirillo– y yo mantuvimos una reposada y larga conversación sobre cuestiones de nuestra especialidad, que pronto se centró en temas más o menos conexos con las relaciones Iglesia-Estado. La conversación se desarrolló en los términos que siguen.

* * *

—Profesor, me complacería conocer su opinión sobre algunos aspectos del tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

—No creo, amigo Cirillo, que, por mi parte, tenga mucho que decir; no es asunto al que me haya dedicado especialmente. Pero, en fin, no deja de interesarme y con gusto conversaré con usted sobre él.

—Es obvio que la declaración *Dignitatis humanae* del Vaticano II ha tenido una poderosa influencia en la doctrina. A partir de esa declaración, la libertad religiosa ha sido considerada como la clave de las relaciones Iglesia-Estado. Se puede decir que tales relaciones han quedado establecidas de este modo: la Iglesia se relaciona con el Estado sólo como una comunidad religiosa dotada del derecho de libertad religiosa.

—Esto es así, me pregunto, ¿de hecho o de derecho?

—¿Qué quiere decir?

—Quiero decir si este modelo de relación –la Iglesia se presenta ante el Estado sólo como sujeto de libertad religiosa– expresa un hecho o la adecuada situación jurídica postulada por la naturaleza de la Iglesia y el Estado.

* Publicado en «Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del Profesor Pedro Lombardía» (Madrid 1989), págs. 275-286. Publicado también en «Persona y Derecho», 18 (1988), págs. 13-30.

—O sea, usted se pregunta, retomando una vieja terminología, si se trata de la *tesis* o de una *hipótesis* históricamente dada.

—Aceptemos que así es.

—No lo dice muy convencido...

—Es que entiendo que la vieja distinción entre tesis e hipótesis no es exacta. Pienso que no hay tesis —esto es, un sistema de relaciones fijo y único— que presente el modelo ideal y ejemplar de relaciones entre la Iglesia y el Estado. Entre otras razones, porque el Estado es una realidad histórica muy variable. No es lo mismo el Imperio Romano, que los reinos medievales, ni éstos se parecen demasiado al Estado Moderno. Y dentro del Estado moderno, distan mucho la Monarquía absoluta o el despotismo ilustrado del actual Estado democrático. ¿Cómo va a ser igual el estatuto jurídico de dichas relaciones en una sociedad monista o en una sociedad plural, por poner otro ejemplo? En lo que al derecho se refiere no creo en ideales ni en situaciones ejemplares. En lo que atañe al derecho, o lo que es lo mismo, a la justicia, lo que hay son realidades y la realidad es histórica o si se prefiere intrahistórica.

—Pero me parece, profesor, que se olvida de un dato. La realidad humana, en el pensamiento cristiano, es una realidad decaída, con una dimensión de mal —de pecado— que la sitúa en un nivel inferior a como debiera ser. Existe un deber-ser y por lo tanto un modelo o ejemplar al que tender.

—Tiene toda la razón, Ugo. Pero no soy olvidadizo, lo que soy es aristotélico, no platónico ni kantiano. No hay separación entre el ser y el deber-ser, ni lo real dado y el modelo o ejemplar pertenecen a mundos distintos. El deber-ser es una dimensión del ser, de la realidad; al modelo ejemplar corresponde un germen que está en la propia realidad. Para el cristiano —por ejemplo—, su modelo es Cristo, pero a este modelo corresponde, en el ser del cristiano, la gracia de la filiación divina, cuyo desarrollo es algo debido a ese ser hijo de Dios.

—Entonces el deber-ser es intrahistórico.

—En efecto, está en la realidad. Y de tal modo, que la historia es también —aunque no sólo— la evolución tendencial hacia el deber-ser. Cada realidad se presenta con un grado concreto de desarrollo o degradación, con un nivel determinado de realización del deber-ser. El derecho, también el derecho natural, es justicia y la justicia es *ajustamiento* a la realidad. Un sistema de relaciones entre la Iglesia y el Estado es justo cuando se *ajusta* a la realidad. No hay otro ideal, ni otra *tesis*. Otra cosa es lo que se entiende por realidad. Como acabo de decir, el deber-ser es una dimensión de la realidad; por lo tanto, la realidad comprende el deber-ser y ajustarse a la realidad supone ajustarse al deber-ser.

—No cabe duda, sin embargo, de que muchos hablan de una tensión entre la justicia ideal y la justicia real; esta última estaría en tensión hacia la primera. O

hablan también de una distinción entre el derecho ideal (el que debiera ser) y el derecho real (el que es), que muchas veces no alcanza al ideal. Por ahí tendría sentido la distinción entre tesis e hipótesis.

—Me constan esas polaridades entre lo real y lo ideal referidas al derecho, pero no las comparto. No hay justicia ideal contrapuesta a la justicia real.

—Al menos admitirá un ideal de justicia.

—El ideal de justicia es la misma justicia. ¿En qué consiste la justicia?

—Difícil pregunta, si nos atenemos a la multiplicidad de definiciones modernas. Pienso, a pesar de ello, que la verdadera definición sigue estando en la fórmula clásica: la virtud de dar a cada uno lo suyo.

—Luego si la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, ¿cuál puede ser el ideal de la justicia?

—Está claro que no hay otro: que se dé a cada uno precisamente lo suyo.

—Si esto es así, ¿cómo hablar de una justicia ideal o de un ideal de justicia contrapuesto a la justicia real?

—Tal cosa sólo podría ser si admitiésemos que hay algo «suyo», del otro, que no es real, sino meramente ideal. Pero esto no es posible, porque cuando hablamos de lo suyo de alguien nos referimos a una cosa real, a algo realmente existente.

—Naturalmente. No puede ser mía, de mi propiedad, una casa ideal, sino una casa real; yo no puedo arrendar un piso ideal; ni se es gobernante por poseer unos poderes ideales, sino por poseer poderes reales, etc. Por lo tanto, no hay más que una justicia: la real, que consiste en dar a cada uno lo suyo.

—En tal caso, tampoco hay un derecho ideal o que debiera ser.

—Así lo pienso. Una ley ideal no es una ley; un derecho ideal, no es un derecho existente; un derecho que debiera ser, en tanto que debiera ser, no es; lo dicen los mismos términos.

—Esto nos sitúa ante el problema del derecho natural, pues no faltan quienes escriben que el derecho natural es el derecho ideal o el derecho que debiera ser, frente al derecho positivo que es el derecho real, el derecho que es.

—Una forma sutil de negar la existencia del derecho natural. Y un eco de la, con razón, desprestigiada Escuela racionalista del Derecho Natural. El derecho natural no es ningún ideal de derecho, sino *lo justo por naturaleza*, aquel derecho real cuyo fundamento y título es la naturaleza humana y cuya medida es la naturaleza de las cosas. Desde otra perspectiva, el derecho natural es aquella ley que procede de la razón natural, una ley real, no un ideal de ley.

—O sea que, al hablar de una justicia real y un derecho real, en el derecho incluye el derecho natural, lo justo por naturaleza.

—Sí, desde luego.

—Entonces, si no hay dialéctica o tensión entre justicia real y justicia ideal, entre el derecho que es y el derecho que debiera ser, la contraposición real es entre justicia e injusticia, entre derecho y entuerto o lesión del derecho. Y contravenir el derecho natural no es simplemente que no se alcance un ideal: se trata de una injusticia.

—Esta es la verdadera contraposición: justicia e injusticia. Donde no hay justicia hay injusticia.

—Si esto es así, cuando se dice que no hay un modelo ideal, o *tesis*, de relaciones entre la Iglesia y el Estado, no quiere decirse que no exista un elemento permanente, que es el derecho natural y, en su caso, el derecho divino-positivo.

—Así es. En las relaciones entre la Iglesia y el Estado hay algo permanente, algo que siempre es justo, pero no es un juego de tesis-hipótesis, sino de justicia-injusticia. Por ejemplo, la libertad religiosa. Impedir la fe religiosa, siempre ha sido y será un atentado contra la justicia. La persecución religiosa no es una hipótesis, es una injusticia.

—Planteado así el caso, es claro que no se trata de una hipótesis. Pero generalmente cuando se hablaba de hipótesis frente a una tesis se aludía a situaciones en las cuales se entendía que no había *ataque* a la Iglesia, sino tan sólo *insuficiencia* de trato. No habría, por ejemplo, la confesionalidad católica del Estado, pero sí libertad para la actividad de la Iglesia.

—Ahí es donde entiendo que no cabe hablar de hipótesis. Históricamente se dan distintos sistemas justos de relaciones entre la Iglesia y el Estado. Bien entendido que justo es lo ajustado a la realidad. Si, permaneciendo inmune de atentado el derecho natural y, en su caso, el derecho divino positivo, el sistema establecido se ajusta a la situación real de la sociedad, el sistema es justo. Y si hay justicia real, se cumple el ideal de justicia, como antes decía. Otra cosa es que no sea ideal la situación de la realidad, o mejor decir, que la sociedad esté más o menos degradada. Por ejemplo, un cristiano no puede considerar a una sociedad como perfecta, hasta tanto no sea cristiana; pero dada una sociedad muy plural, puede ser justo –ajustado a la realidad– un sistema de relaciones basado fundamentalmente en la garantía de la *libertas Ecclesiae*.

—Sin embargo, no parece ilegítimo establecer un sistema perfecto, por así decir, de relaciones Iglesia-Estado, partiendo de un estado perfecto de la sociedad, o sea, suponiendo que la sociedad esté altamente cristianizada.

—Aun suponiendo un tal estado de la sociedad, no creo posible construir un sistema pretendidamente perfecto, porque la forma y régimen de la sociedad civil puede ser muy variable, según fórmulas apenas imaginables. ¿Quién puede prever la fórmula política que tendrá la Europa de los Doce dentro de cincuenta o cien años?

—En otras palabras, el sistema de relaciones entre el Estado y la Iglesia tiene una dimensión histórica, que implica una pluralidad de sistemas potencialmente justos.

—Así lo creo.

* * *

—Si le parece, profesor, volvamos al principio.

—¿Y cuál era el principio? Perdóneme, pero he perdido el hilo del discurso.

—La libertad religiosa como clave para las relaciones Iglesia-Estado. ¿Qué piensa de ello?

—Algo difícil de explicar en pocas palabras. En todo caso, pienso que, cuando tantos autores ponen la libertad religiosa como clave para dichas relaciones, se quedan en la mitad.

—¿En la mitad, ha dicho? No comprendo bien.

—Digo en la mitad, porque tan importante como el derecho de libertad religiosa en el sistema de relaciones Iglesia-Estado es otro derecho, sin el cual la libertad religiosa sólo explica la mitad de esas relaciones, es decir, sólo explica la actitud del Estado ante la Iglesia.

—Luego se refiere a un derecho que da razón de la actitud de la Iglesia ante el Estado, de modo similar a como el de libertad religiosa explica la actitud del Estado ante la Iglesia.

—Así es. El sistema de relaciones entre la Iglesia y el Estado no se reduce a una cuestión de trato del Estado hacia la Iglesia; también existe la cuestión del trato de la Iglesia hacia el Estado. Es testigo de ello la historia de la cristiandad europea.

—A lo que entiendo, se está usted refiriendo a un derecho fundamental del fiel cristiano, esto es, a un derecho del cristiano ante la autoridad eclesiástica y, en general, ante los demás fieles.

—Bien ha hablado, amigo Cirillo.

—Está claro, entonces, de qué derecho se trata. No hay otro. Es el reconocido en el c. 227 del Código de Derecho Canónico.

—En efecto, se trata del derecho del fiel a la libertad en materias temporales. A mi juicio es un derecho tan importante como el de libertad religiosa en tema de relaciones Iglesia-Estado. Si el Estado debe reconocer a los ciudadanos la libertad en materia religiosa —lo que comporta la *libertas Ecclesiae* ante él—, no menos importante es que la Iglesia debe reconocer a los fieles la libertad en materia temporal, lo que conlleva la libertad del Estado y de sus órganos ante la Iglesia.

—Por lo tanto, no hay una *potestas Ecclesiae in temporalibus* como no hay una *potestas Regni in spiritualibus*.

—Así lo creo. Puede advertirse que el fiel cristiano es sujeto de dos derechos fundamentales en lo que atañe a la materia de la que estamos tratando: es titular del derecho de libertad religiosa ante el Estado y es titular del derecho a la libertad en lo temporal ante la Iglesia. De este modo no hay confusión —en el plano jurídico— entre su condición de ciudadano y su condición de fiel. Ni como fiel el Estado tiene potestad alguna sobre él, ni como ciudadano lo tiene la Iglesia.

—No son, pues, válidas ni jurídicamente aceptables la distintas formas de jurisdiccionalismo, ni las distintas formas de clericalismo.

—En efecto, la libertad del fiel en materias temporales implica que ni el Estado, ni los grupos políticos, ni los grupos profesionales están sometidos jurídicamente a la autoridad eclesiástica. Lo decisivo es que no existe un *vínculo jurídico* de sometimiento recíproco. Ni la Iglesia está sometida jurídicamente al Estado, ni el Estado lo está a la Iglesia.

—Tanto al hablar de la libertad religiosa como al hablar de la libertad en lo temporal, se observa un paso continuo de las personas a las instituciones, del ciudadano a la Iglesia (de la libertad religiosa del fiel se pasa a la libertad de la Iglesia) y del fiel al Estado (de la libertad del fiel en lo temporal se pasa a la libertad del Estado). ¿Es legítimo ese paso? Porque parece que el titular de ambos derechos es la persona.

—Aguda e interesante observación, amigo Cirillo. Hay que ser cuidadosos en ese paso, porque efectivamente cabe caer en errores si no se realiza adecuadamente. Pero el paso me parece legítimo, dentro de ciertos términos. No hay duda de que el titular de ambos derechos es la persona. Se trata, sin embargo, de esferas de actividad, que tienen una dimensión social. Por eso el derecho en ambas esferas se proyecta de la persona a las comunidades. Esto, que es obvio en lo que atañe a la libertad religiosa, no es menos verdad en lo referente a la libertad en lo temporal. Si el fiel, en cuanto ciudadano, tiene la libertad en lo temporal, no menor libertad la tendrán las asociaciones profesionales, sindicales, políticas, etc., y, en última instancia, la sociedad civil políticamente organizada.

—Lo cierto es que de la libertad en lo temporal, al contrario de lo que ocurre con la libertad religiosa, se ha escrito poco.

—Desde luego, tiene mucho menos literatura que la libertad religiosa, pero algo hay. No cabe duda, sin embargo, de que es deseable que se escriba más sobre ella.

—Me parece que falta todavía concienciación.

—Sí. Se necesita una mayor sensibilización hacia este derecho, que tiene la misma importancia que la libertad religiosa en lo que respecta a las relaciones Iglesia-Estado.

—El caso es que no se puede dudar de su importancia, incluso dentro del derecho canónico, pues se trata de un derecho fundamental.

—Y constitucional, no hay que olvidarlo. El derecho del fiel a la libertad en lo temporal tiene su fundamento en la constitución de la Iglesia, en cuya virtud la autoridad eclesiástica se limita al orden espiritual; la Iglesia es constitucionalmente incompetente en materias temporales.

—Lo cual es una consecuencia de la autonomía de lo temporal, que con tanta precisión ha enseñado el Vaticano II en *Gaudium et spes*, 36, donde se dice que las cosas terrenas y la misma sociedad civil gozan de propias leyes y valores, lo cual responde a la voluntad del Creador, de modo que el hombre debe respetar el orden propio de esas realidades, reconociendo la metodología particular de cada ciencia y arte.

—También del arte política.

—Sin duda. Aunque la incompetencia de la Iglesia en materia temporal es fundamento del derecho del fiel a la libertad en asuntos seculares, pienso que hay un fundamento más directo.

—¿Cuál?

—Pues la destinación misma del laico a santificar las realidades temporales, que está configurada como una libertad, esto es, como una esfera de autonomía.

—Y ¿por qué es autónoma esa esfera?

—Por la autonomía de lo temporal.

—Entonces, amigo Ugo, llegamos al último fundamento de ese derecho que es dicha autonomía. Lo cual se refleja en el estatuto ontológico de la persona. Por naturaleza, el hombre está destinado a alcanzar sus fines naturales, entre los cuales está todo el conjunto de actividades que componen lo que llamamos *construir la ciudad terrena*. La elevación del hombre al plano sobrenatural deja intacta esta estructura finalista de la persona humana, cuya socialidad propia se manifiesta en la sociedad civil. Al quedar intacta esta estructura —si bien enriquecida por una dimensión de gracia cristiana, al tener una referencia última a Cristo, como Alfa y Omega de toda la creación— la misión de santificar las realidades terrenas no altera el estatuto secular de dichas realidades. La santificación no se produce por un cambio de estatuto, sino por virtud de la acción del sacerdocio común del fiel, en el corazón de éste y por el cumplimiento de las leyes morales, que no son leyes eclesiales sobre lo temporal, sino leyes propias de la realidad secular.

—En suma, el derecho a la libertad en lo temporal se funda en el estatuto ontológico del hombre en cuanto fiel y, por tanto, es un derecho fundamental.

—Cierto.

—Entonces, la libertad en lo temporal no es sólo un derecho de los laicos, pese a que el c. 227 está bajo la rúbrica de los derechos de los laicos.

—No, no; no es un derecho de sólo los laicos, sino un derecho de todo fiel. Su colocación sistemática en el Código no es enteramente correcta. Todo fiel, en tanto actúa en las realidades terrenas, goza de ese derecho.

—Aún más. Si el derecho a la libertad en lo temporal tiene su fundamento en la estructura ontológica de la persona, me pregunto si este derecho no será, más que un derecho del fiel, un derecho de la persona. A ello daría pie el Código al hablar de una libertad «*quae omnibus competit*». A fin de cuentas, también el no bautizado tiene la libertad en lo temporal ante la Iglesia.

—Que tal derecho del no bautizado existe, resulta indudable. Pienso, sin embargo, que se trata de una situación jurídica distinta. El no bautizado está en una situación de total libertad jurídica en todas las esferas de su vida respecto de la Iglesia. Hay una radical incompetencia de la Iglesia en lo que al infiel se refiere, porque éste «está fuera». Pero el fiel no «está fuera»; incluso en lo que atañe a las realidades temporales tiene una dimensión de eclesialidad: la santificación de dichas realidades. Y respecto de ellas la autoridad eclesiástica tiene algunas funciones, v. gr. el juicio moral. Precisamente en razón de esta vinculación aparece la autonomía y la libertad del fiel. Pienso, pues, que, sin negar lo que hay de verdad en decir que la libertad en lo temporal es un derecho de la persona, puede y debe hablarse de un derecho específico del fiel. Eso sí, del fiel, no simplemente del laico.

—Lo cual quiere decir que la libertad del fiel en materias temporales no proviene de la indiferencia de éstas respecto de la Iglesia.

—Cierto, no existe tal indiferencia. En primer lugar, dentro de las leyes propias de las realidades seculares hay que contar con las leyes morales, cuya interpretación auténtica corresponde a la Iglesia; en segundo lugar, la construcción de la ciudad terrena es mandato y vocación de Dios, de modo que, para el cristiano, forma parte de su vocación bautismal, para cuyo cumplimiento la Iglesia debe proporcionar los oportunos medios espirituales. La función de enjuiciar moralmente la actividad humana que es propia de la autoridad eclesiástica constituye un buen ejemplo al respecto. No hay indiferencia.

—Luego la libertad en lo temporal es una inmunidad de coacción, como la libertad religiosa.

—Y al igual que la libertad religiosa, es también algo más. Es el derecho a los auxilios espirituales necesarios para realizar las actividades temporales con sentido cristiano. Y es el derecho a la iniciativa en ese campo.

—Esta iniciativa da lugar a un pluralismo.

—Naturalmente. Sería ilegítimo pretender una acción compacta y unitaria de los cristianos en materia temporal, porque con ello se lesionaría la libertad propia del fiel.

—Sin embargo, esa libertad tiene unos límites. No existen derechos fundamentales absolutos e ilimitados. Pienso que uno de ellos es el magisterio eclesiástico.

—Efectivamente. En lo que atañe a la fe y a los valores morales y en la medida en que el magisterio eclesiástico tiene competencia para enseñar autorita-

tivamente la verdad y el bien moral, el cristiano está obligado a obedecer al magisterio.

—Un magisterio que, por lo demás, enriquece al fiel, al enseñar la verdad y el bien.

—Así es. El magisterio no disminuye las capacidades del fiel, antes bien las potencia, al librarle de errores teóricos y prácticos.

—Pienso también —obvio me parece— que otro límite a la libertad en lo temporal es la moral. Un cristiano no puede tener la libertad de defender soluciones opuestas a la moral.

—Tampoco un no cristiano tiene esa enfermedad de la libertad. Pero es verdad que existe ese límite del derecho, en el sentido de que la autoridad eclesiástica no contravendrá tal derecho, cuando reaccione, incluso penalmente, ante el cristiano que enseñe soluciones inmorales. Sería igualmente legítima la reacción de los demás fieles ante este caso.

—Por último, puede señalarse un tercer límite: los derechos de los demás y, particularmente, la libertad en lo temporal de los otros fieles.

—Es claro que es así. Lesionar los derechos de los demás es injusto y nadie tiene derecho a la injusticia.

—Importante derecho éste de la libertad en materia temporal.

—Sí, muy importante. Su aplicación práctica, con todas sus consecuencias, librará a la Iglesia de todo clericalismo y no menos contribuirá a que desaparezca esa malhadada especie de católicos que ha medrado en este siglo: los «católicos oficiales».

—Buena cosa sería esto.

—Por de pronto, la libertad en lo temporal obliga a no discriminar —a no hacer acepción de personas— por causa de las opiniones y de las opciones en materias temporales. El pluralismo y las diferencias de criterios y opciones temporales deben ser aceptados como un hecho normal, sin dar lugar a lesionar la *communio fraterna*, la paz fraterna, que es la caridad. Entre todos los fieles y entre la Jerarquía y éstos no debe existir menor o mayor afecto cristiano por razón de las opciones temporales.

—Algo inherente a la constitución misma de la Iglesia, pero de ardua realización.

—Observación atinada. Consecuencia también relevante es que la Jerarquía debe abstenerse de emitir opiniones que, sobrepasando el juicio moral, supongan inclinarse por unas determinadas opciones temporales.

—Difícil cosa para cierto clero.

—Difícil o fácil, es una necesaria secuela de la libertad del fiel en lo temporal y de la incompetencia de la Iglesia en materias seculares. No menos importante

es otra conclusión: resultaría vicioso que la Jerarquía eclesiástica o cualesquiera organización eclesiástica oficial se arrogase la representación de los católicos en cuestiones seculares.

—Mucho exige ese derecho.

—Mucho o poco, es lo justo.

* * *

—Libertad religiosa y libertad en materias temporales constituyen dos pilares de las relaciones Iglesia-Estado. Con todo, ¿puede decirse que esto es suficiente? ¿Basta —para el sistema de relaciones Iglesia-Estado— que el ordenamiento del Estado reconozca la libertad religiosa a los ciudadanos —en general a toda persona— y que el ordenamiento canónico contenga el reconocimiento del derecho a la libertad en lo temporal? Pienso que no, profesor.

—Comparto su opinión, amigo Ugo. Fijémonos en la libertad religiosa. Cuando el derecho constitucional de un Estado reconoce la libertad religiosa, está contemplando al ciudadano —en general al hombre— como súbdito, como objeto de la regulación normativa por parte del Estado. Se trata, en definitiva, de regular fenómenos sociales que, en tanto se desarrollan en el interior del territorio del Estado, se consideran bajo su soberanía.

—Cierto. Y contemplar a la Iglesia en tal condición, significa una inadecuada reducción de su estatuto jurídico. Ahí está lo inaceptable de la fórmula liberal del siglo XIX: «la Iglesia libre en el Estado libre». La Iglesia no está *en* el Estado, sino que lo trasciende; situar a la Iglesia en el Estado es colocarla en la situación de súbdita. Ya escribió Gregorio VII a la nación alemana que la Iglesia no debía ser vista como *subiecta*, sino como *praelata*: «Non ultra putet sanctam ecclesiam sibi subiectam ut ancillam, sed praelatam ut dominam» (*Registrum*, IV, 3, MGH, Epist. select., 298).

—Este es el grave inconveniente que tiene ceñir la estructura jurídica de las relaciones Iglesia-Estado a la libertad religiosa. Se eleva a paradigma lo que sólo sería la inadecuada visión del Estado laico o agnóstico: el mero reconocimiento de la Iglesia como un fenómeno social y, por tanto, el desconocimiento de ella como sociedad soberana e independiente, o sea, como ordenamiento jurídico primario.

—En efecto, profesor, los derechos de libertad religiosa y de libertad en lo temporal son insuficientes para dar razón del sistema de relaciones institucionales, o sea, de las relaciones entre la Iglesia y el Estado a nivel de instituciones de derecho público. Además de dichos derechos, las relaciones Iglesia-Estado precisan de un sistema jurídico de relaciones institucionales, de institución a institución.

—Estoy de acuerdo. Y pienso que la base de ese sistema jurídico la constituyen tres principios: el principio de incompetencia recíproca, el principio de independencia soberana y el principio de cooperación.

—En primer lugar, el reconocimiento de la propia incompetencia.

—En parte esto ya está incluido en el reconocimiento de la libertad religiosa por parte del Estado y lo mismo cabe decir del reconocimiento de la libertad en lo temporal por parte de la Iglesia. Cuando el Estado reconoce la libertad religiosa en toda su profundidad y exigencia, lo hace porque reconoce que la materia religiosa, en sí misma y de modo directo, compete a la persona y no al Estado.

—Sí y creo que es un punto que no siempre se resalta cual conviene. Hay una serie de esferas de vida y actuación de los hombres, que no corresponden al Estado. Es a la persona –individualmente y asociadamente– a quien pertenecen. Son sectores vacíos de competencia estatal.

—En efecto, amigo Cirillo, los sistemas culturales, la ciencia, la decisión de vivir según conciencia, el culto a Dios y otras cosas semejantes, pertenecen a la persona, no al Estado, porque son aspectos de un derecho que está en la raíz de todos ellos: el derecho a ser persona. Este es el sentido radical de las tres libertades fundamentales de pensamiento, conciencia y religión.

—Hasta el punto de que no se entendería en su radicalidad la libertad religiosa, si no se comprendiese que comporta la incompetencia del Estado.

—Pienso, además, que esto es aplicable al derecho de libertad en lo temporal. La Iglesia es radicalmente incompetente para construir la ciudad terrena; no le corresponden los asuntos temporales, que son cosa de los ciudadanos y de las organizaciones propias del orden temporal.

—Por lo tanto, las relaciones institucionales entre la Iglesia y el Estado deben fundarse en el mutuo reconocimiento de la incompetencia recíproca.

—Este es el principio de incompetencia. Además, el reconocimiento de la respectiva incompetencia en materia religiosa y en materia temporal, debe ir acompañada del reconocimiento de la inversa competencia. La Iglesia debe reconocer la competencia de la comunidad política en materias temporales y correlativamente el Estado debe reconocer la competencia de la Iglesia en materia religiosa. El reconocimiento recíproco de la competencia conlleva el principio de independencia, esto es, el reconocimiento de la independencia mutua.

—Es obvio, profesor. Si el Estado es incompetente en materia religiosa y, a su vez, la Iglesia es competente en tal materia, es evidente que la Iglesia es independiente del Estado en su esfera de competencia. Del mismo modo, si la Iglesia es incompetente en materia secular y el Estado es competente, la independencia del Estado resulta no menos evidente.

—Así es, Ugo, aunque para sacar esas consecuencias es necesario advertir que se trata de materias que *están fuera* –por así decir– la una de la otra; esto es, se trata de materias que totalizan en cierto sentido a la persona. Ambas materias se refieren a dos esferas de actividades que tienen, en su propio orden, el grado supremo y, por lo tanto, comprometen la socialidad del hombre a su más alto y,

a la vez, más profundo nivel. Por lo tanto, ambas dan lugar a sociedades del máximo rango, pero complementarias. Se da, pues, independencia y no sólo autonomía.

—Ciertamente. Aunque con la moda de la libertad religiosa parece que hay como un cierto abandono de la idea de soberanía —o concepto equivalente: jurisdicción del máximo rango—, como si su reconocimiento por el Estado resultase innecesario para la Iglesia, pienso que esta actitud es equivocada. En una correcta regulación de las relaciones Iglesia-Estado, la relación mutua debe fundarse en el reconocimiento recíproco de la soberanía o concepto análogo. Lo decisivo es lo que decía Gregorio VII: la Iglesia —y correlativamente el Estado— no debe aparecer como súbdita, sino como *praelata ut domina*; se trata de relaciones entre entes *praelati ut domini*, esto es, dotados de jurisdicción y no sometidos el uno a la jurisdicción del otro. La relación entre la Iglesia y el Estado es relación entre *praelati* y *domini*.

—Este es el núcleo fundamental del dualismo cristiano. Dos jurisdicciones complementarias sobre esferas diferentes —aunque relacionadas— de la vida y la actividad de las personas. Si no se admite esa dualidad de *domini*, de jurisdicciones supremas, y la Iglesia queda tan sólo como autónoma —comunidad religiosa dentro del Estado dotada del derecho constitucional de libertad religiosa—, volvemos a caer en el monismo, aunque ahora se trate de un monismo democrático con derechos humanos.

—Sin duda, profesor.

—Cuestión distinta es la forma jurídica a través de la cual se reconoce esa soberanía a la Iglesia. Al igual que el Estado y otras comunidades políticas pueden revestir formas diversas, así la forma jurídica de reconocimiento de la condición de la Iglesia como entidad dotada de jurisdicción suprema puede revestir distintas modalidades. Por eso hablo de principios.

—Ya lo he entendido, profesor. Los principios, siendo permanentes, no dan lugar a un estatuto jurídico uno y fijo, sino que permiten una multiplicidad de formas jurídicas.

—Así es, en efecto. Nos queda por comentar el principio de cooperación.

—Creo que se explica por sí mismo.

—Sí. Y también este principio permite una multiplicidad de fórmulas de cooperación. En todo caso, me parece importante poner de relieve que Iglesia y Estado no son dos entidades que formen compartimentos estancos. Toda situación de desconocimiento o de pugna va en detrimento del bien de las personas. Existe una armonía entre la construcción de la ciudad terrena y la búsqueda del fin ultraterreno. Baste advertir que los valores morales enriquecen a la sociedad civil y su carencia la degrada. Por su parte, la Iglesia necesita un adecuado uso de bienes temporales y el desarrollo de una serie de actividades cuyas inciden en el orden temporal. Necesita, pues, un estatuto jurídico adecuado.

—Por su propia naturaleza, la Iglesia y el Estado deben cooperar conjuntamente para el bien de las personas. Al decir que deben, quiero expresar que por constitución y por la dinámica de sus fines, están naturalmente ordenados para que operen conjuntamente, en armonía. El principio de cooperación es un principio connatural a ellos.

* * *

—Amigo Cirilo, se ha hecho tarde. El tiempo ha refrescado y creo que es el momento de marcharnos.

—¡Qué pronto se han pasado las horas! Hasta otra ocasión. Arrivederci.

—Arrivederci.

SOBRE PRELATURAS PERSONALES*

[En colaboración con Pedro Lombardía]

Nota Previa

Cuando le sobrevino la última enfermedad de la que falleció, el Prof. Lombardía estaba elaborando un trabajo que él había titulado «La Prelatura personal de la Santa Cruz y Opus Dei (Sentido y finalidad de una solución jurídica)». Por los materiales dejados, se advierte que se trataba, en su intención, de un estudio muy amplio en el que deseaba mostrar el sentido y la finalidad pastoral de la fórmula jurídica con la que Juan Pablo II ha dotado al Opus Dei.

De este trabajo, el autor tenía redactada –con su pulcra caligrafía– una primera parte. Este material llegó a mis manos y pensé que valía la pena publicarlo. Son las páginas que a continuación aparecen bajo el título de «Finalidad pastoral de las prelaturas personales». En ellas el Prof. Lombardía traza un esquema de lo que sería el desarrollo que preveía para el tema. No pretendo completarlo, pero pienso que es, por mi parte, un homenaje a mi maestro, colega y amigo tomar la pluma donde él la dejó y desarrollar el punto concreto que en ese momento se disponía a abordar: el camino recorrido por la figura de las prelaturas personales durante el Concilio Vaticano II y la legislación posterior antes de 1983. A este tema dedico, pues, las páginas que siguen a las de Pedro Lombardía.

I. FINALIDAD PASTORAL DE LAS PRELATURAS PERSONALES

1. El nuevo Código de Derecho Canónico ha situado al final de su texto, como intencionado colofón, el tradicional principio «salus animarum suprema lex» (c. 1752). Aunque este principio suele habitualmente invocarse para justificar las excepciones de lo establecido por ley o costumbre o la flexibilidad en la aplicación de las normas con generalidad, no podemos olvidar que tales explicaciones tienen sentido porque se supone una radical sintonía entre reglas y excepciones, basada en que unas y otras encuentran su fundamento en un principio rector de la totalidad del ordenamiento. Por tanto, el principio «salus ani-

* Publicado en «Ius Canonicum», XXVII (1987), n° 53, págs. 11-76.

marum suprema lex» debe dar razón *a fortiori* de las normas generales que rigen la vida social de la Iglesia y de aquellas soluciones en las que lo establecido en ellas es aplicado en su literalidad; es decir, sin necesidad de hacer excepciones o interpretaciones flexibilizadoras. La *salus animarum* constituye el fundamento que legitima todas las instituciones del Derecho Canónico y condiciona su vigencia. Cuando por exigencias de este principio es muy frecuente la necesidad de hacer excepciones a lo establecido en las leyes, no cabe duda de que estamos ante normas cuya reforma debe estudiarse seriamente y cuando, por imperativo del aludido principio, leyes formalmente vigentes nunca pueden aplicarse, ello es sin duda debido a que estamos ante disposiciones irracionales, que ya han perdido *ab intrinseco* su eficacia vinculante.

2. Este planteamiento, sobre el que con tanta frecuencia se ha reflexionado desde un punto de vista negativo –es decir, en relación con la excepción o la cesación de las leyes de la Iglesia–, también debe tenerse en cuenta, aunque ello no sea tan frecuente en la doctrina, para explicar las innovaciones llevadas a cabo por el legislador y para considerar la aplicación de las soluciones legales recientes a la vida concreta de las comunidades cristianas.

Me parece, por tanto, no exento de interés el estudio de la nueva fórmula técnica de las prelaturas personales y, más en concreto, el análisis de su primera aplicación práctica –la erección canónica de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei– desde el punto de vista de la *salus animarum*, en cuanto «ley» suprema del ordenamiento jurídico de la Iglesia.

Al respecto, quizás no sea inútil observar que cuando se califica a la salvación de las almas como suprema «lex», no se está haciendo referencia a esa noción de ley en sentido formal, cuya construcción por la doctrina encuentra un impulso en el c. 29 del nuevo Codex. Tampoco el adjetivo supremo, presente siempre en el tradicional aforismo ahora codificado, debe leerse desde el punto de vista del principio de jerarquía normativa. Más que de ley habría que hablar de principio jurídico informador, que da razón de la *rationabilitas* de las leyes canónicas; es más, que las condiciona con tal fuerza que si resultaran *enutritivae peccati* –o *animarum salutem adversantes*–, carecerían por completo de eficacia vinculante, por estar desprovistas de *rationabilitas iuris divini*.

3. Planteada así la cuestión, nos ocuparemos sucesivamente de los principios jurídicos que dan razón en su génesis de la fórmula técnica de las prelaturas personales; de la incidencia de estos principios en su naturaleza jurídica y en las líneas maestras de su regulación, primero en el m.p. *Ecclesiae Sanctae* y finalmente en los cc. 294-297 del Codex de Juan Pablo II; de los presupuestos sociológicos de la primera prelatura personal y la influencia que sobre ellos ejerce el acto de constitución con esta fórmula jurídica; de la *ratio* pastoral que explica la erección del nuevo ente jurídico; de algunas sugerencias que este hecho pro-

pone, en orden a una comprensión del principio *salus animarum suprema lex* desde la perspectiva de las enseñanzas del Concilio Vaticano II.

4. La bibliografía que se ha ocupado hasta ahora de las prelaturas personales no ha dejado de interrogarse sobre su finalidad; es decir, sobre los objetivos pastorales que llevaron a los Padres Conciliares a aconsejar su constitución. A este fin, la doctrina ha analizado minuciosamente el segundo párrafo del n. 10 del Decreto *Presbyterorum ordinis*, teniendo en cuenta la documentación que refleja su génesis. También se han seguido, bajo el impulso de esta preocupación, los ulteriores pasos del proceso legislativo: el m. p. *Ecclesiae Sanctae*, I, n. 4; el n. 49 de la Const. Apostólica *Regimini Ecclesiae Universae*; la documentación que refleja los trabajos sobre el tema en el proceso codificador, cuyo definitivo resultado serían los cc. 294-297 del nuevo cuerpo legal de la Iglesia Latina.

La atención se ha centrado en el aludido pasaje del Decreto conciliar sobre el ministerio y vida de los presbíteros y en concreto en estas palabras: «Ubi vero ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaria opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt»¹. Pese a que no faltaron opiniones tendentes a considerar a las prelaturas personales desde el exclusivo prisma de la distribución del clero, no cabe duda de que a ellas alude el Concilio desde una perspectiva mucho más amplia: «etiam peculiaria opera pastoralia...». Es más, cuando el desarrollo legislativo vaya diversificando los dos objetivos aludidos en el texto conciliar, en función de sus distintas exigencias en la regulación, las prelaturas personales se conectarán preferentemente con el desarrollo de específicas funciones pastorales, basculando, en cambio, el problema de la distribución del clero, con mayor intensidad, hacia otras reformas de la disciplina y organización eclesíásticas: instituto de la incardinación, seminarios internacionales, etc. Ambas finalidades, sin embargo, aparecen indicadas en el c. 294 del nuevo cuerpo legal.

Ahora que ya nadie duda de la fundamental relación prelaturas personales-peculiares obras pastorales (aunque diste de estar claro qué sean «peculiares obras pastorales», a los concretos efectos de su significación como «causa erigendi» de prelaturas) considero de utilidad reflexionar sobre el tema, a partir de los datos ofrecidos por el texto conciliar, en el que las dos finalidades –la distribución del clero y la realización de peculiares obras pastorales– aparecían en estrecha relación, precisamente porque el Vaticano II se ocupó del asunto a propósito del ministerio y vida de los presbíteros.

Al respecto, conviene recordar que el Concilio asumió como presupuesto de las directrices de organización eclesíástica que nos preocupan una considera-

1. Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 10.

ción de mayor amplitud doctrinal, relativa a la misión de los presbíteros, en el plano de las relaciones entre Iglesia Universal e Iglesias particulares: «Donum spirituale, quod Presbyteri in ordinatione acceperunt, illos non ad limitatam quandam et coarctatam missionem praeparat, sed ad amplissimam et universalem missionem salutis usque ad ultimum terrae (*Act.* 1, 8), nam quodlibet sacerdotalem ministerium participat ipsam universalem amplitudinem missionis a Christo Apostolis concreditae. Christi enim Sacerdotium, cuius Presbyteri vere participes facti sunt, ad omnes populos et ad omnia tempora necessario dirigitur, neque ullis limitibus sanguinis, nationis vel aetatis coarctatur, ut iam in figura Melchisedech arcano modo praefigurat»². La importancia de este encuadre doctrinal me parece que radica en la consideración del binomio constitucional Iglesia Universal-Iglesias particulares, no sólo como dato fundamental para una reflexión sobre la naturaleza jurídica de las prelaturas personales; sino también para advertir la armonía entre las soluciones organizativas y el estatuto canónico personal de los ministros sagrados –lo mismo cabe decir, como veremos, de los fieles laicos–, que encuadrados en ellas prestan un servicio pastoral.

No se trata sólo de que sea legítima la constitución de unas estructuras pastorales, distintas de las Iglesias particulares, cuando así lo reclamen unas concretas necesidades pastorales; el Vaticano II apunta además que es propio de la misión de los presbíteros poder asumir funciones cuya naturaleza y alcance sólo pueden comprenderse desde perspectivas más dilatadas que las propias de la Iglesia particular.

La cuestión incide en el núcleo mismo de la visión del Derecho constitucional canónico, cuyas líneas de fondo diseña el Concilio Vaticano II; a saber, que ni las Iglesias particulares tienen sentido al margen de una comprensión de la unidad y universalidad de la Iglesia, ni ésta puede entenderse si se prescinde de las Iglesias particulares, «ad imaginem Ecclesiae universalis formati, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit»³.

5. Al filo de este texto, como es bien sabido, se ha mantenido una importante discusión doctrinal, cuyos ecos han incidido fuertemente en los trabajos de redacción del nuevo Codex.

Hoy creo que puede considerarse definitivamente claro que las prelaturas personales no son Iglesias particulares, puesto que, precisamente por tener como razón de ser «peculiares obras pastorales», no pueden tener como finalidad la universal y total misión de la Iglesia, presente al menos *in nuce* en cada una de las Iglesias particulares, *in quibus et ex quibus* se constituye la Iglesia universal.

2. *Ibid.*

3. Const. *Lumen gentium*, n. 23.

Tampoco parece que pueda dudarse de la naturaleza de estructuras jurisdiccionales, para el desenvolvimiento de peculiares tareas pastorales, que a las prelaturas personales compete. Por esta razón, sólo pueden ser constituidas en ejercicio del ministerio de la unidad, que es propio del Romano Pontífice, el cual lo ejerce en servicio de las Iglesias locales, previa una atenta consideración del parecer de las Conferencias Episcopales «*quarum interest*» (c. 294) y fijando mediante adecuadas normas «*rationes praelaturae personalis cum Ordinariis locorum, in quorum Ecclesiis particularibus ipsa praelatura sua opera pastoralia vel missionalia, praevisu consensu Episcopi dioecesani, exercet vel exercere desiderat*» (c. 297).

6. Con razón, las prelaturas personales han sido descritas como «dimensiones particulares de la *sollicitudo omnium ecclesiarum*» e impulsos institucionalizados de la responsabilidad universal por la predicación del evangelio, estructurados de manera jurisdiccional jerárquica para un mejor servicio de la pastoral universal de la Iglesia⁴. Estos impulsos, aunque articulados en el orden canónico como consecuencia del ejercicio del Poder primacial, no se imponen a las Iglesias particulares, a manera de un órgano de la potestad suprema; sino que aparecen como «una oferta de servicios pastorales» jerárquicamente estructuradas que la Autoridad Suprema de la Iglesia Universal hace a las Iglesias particulares⁵.

A estas conclusiones, sin embargo no se ha llegado con facilidad. En efecto, una preferente atención a la relativización conciliar del territorio en la comprensión de la diócesis impidió a algunos distinguir con claridad a las prelaturas personales de las Iglesias particulares, lo que no dejó de tener influencia en los trabajos de revisión del Codex. Por otra parte, el sector doctrinal que advirtió con acierto la imposibilidad de calificar como Iglesias particulares a las prelaturas para el desenvolvimiento de peculiares tareas pastorales, precisamente por «la ilicitud eclesiológica de finalizar una Iglesia particular»⁶, dedujo de este solo dato que las prelaturas personales habían de caracterizarse en el plano jurídico como asociaciones, puesto que serían éstas las entidades jurídicas en las que la organización finalizada tendría un adecuado cauce, que sin embargo no puede trasladarse al ámbito constitucional⁷.

Sin que sea necesario ahora detenerse en la evolución doctrinal, que en lo fundamental ya ha sido lúcidamente descrita, me parece de interés detenernos en la propuesta doctrinal de calificar a las prelaturas personales como asociaciones, en cuanto que reveladora –pese a su inconsistencia– de la riqueza

4. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y prelaturas personales* (Pamplona 1985), pág. 175.

5. P. RODRÍGUEZ, *ob. cit.*, pág. 176.

6. W. AYMANS, *Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche*, en «*Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*», XXXII (1981), pág. 95. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *ob. cit.*, pág. 81.

7. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *ob. y loc. cit.*

doctrinal de la visión conciliar de la constitución de la Iglesia, que precisamente por su densidad jurídica no tolera aplicaciones simplificadoras.

Fijemos la atención sobre el esquema implícito en la aludida posición doctrinal: a) las prelaturas personales son estructuras finalizadas, lo que resulta obvio puesto que se constituyen precisamente para desenvolver «peculiaría opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus»; b) por ello, no son Iglesias particulares «ad imaginem Ecclesiae universalis formatis, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit»⁸; c) luego han de ser fenómenos asociativos, en los que tiene pleno sentido la organización finalizada; d) la cual resulta, en cambio, intrasladable al campo del Derecho Constitucional.

De esta serie de afirmaciones, las dos primeras –a) y b)– resultan irreprochables. Las otras dos, en cambio, me parecen insostenibles. Detengámonos sobre ellas, con la esperanza de que su rigurosa discusión arroje luz, no sólo sobre el problema concreto de las prelaturas personales, sino sobre un conjunto de temas de capital importancia para una visión actual del Derecho Constitucional de la Iglesia.

7. Resulta, ante todo, sorprendente que la calificación de las prelaturas personales como asociaciones se fundamente en un mero razonamiento por exclusión: no pueden ser Iglesias particulares, ergo... Parece que en la base de la conclusión late la idea de que cualquier estructura organizada para la realización de tareas pastorales, sólo puede consistir en una Iglesia particular (o en una entidad equiparable a ella *in iure*) o en una asociación. Por otra parte la frontera entre una u otra posibilidad estaría en que, en el primer caso, la tarea pastoral encomendada tendría toda la amplitud de la misión de la Iglesia y, en el segundo, la organización estaría caracterizada por su destino al desarrollo de funciones pastorales específicas.

Si este razonamiento tuviera consistencia, implicaría lógicamente estas otras dos afirmaciones: a) La organización eclesiástica no puede constituir entidades no asociativas con finalidades pastorales especializadas. b) Las asociaciones se caracterizan por sus fines, independientemente del tipo de impulsos que las originen. Obviamente, ambas proposiciones resultan insostenibles. Quizás sea útil, sin embargo, detenernos en su análisis, puesto que la consideración constitucional de los principios a ellas opuestos, puede contribuir a clarificar el fondo del problema.

Y para que este análisis lo hagamos sobre datos seguros, analicemos el camino recorrido por la figura de las prelaturas personales durante el Concilio Vaticano II.

8. Const. *Lumen gentium*, n. 23.

II. LA FIGURA DE LA PRELATURA PERSONAL EN EL CONCILIO VATICANO II

Etapa inicial del Vaticano II

8. Entre los esquemas que en 1962-63 había redactado la Comisión Preparatoria estaba en el *Schema Decreti de Episcopis ac de Dioeceseon regimini*; en él aparecían las diócesis personales por razón del rito⁹, que luego desaparecerían en el *iter* del decr. *Christus Dominus*. Sin embargo, en las discusiones del citado esquema, como en las de los esquemas *De pastorale episcoporum munere in Ecclesia*, las diócesis personales fueron aludidas como posibles cauces para los fieles de distinto rito y para la pastoral especializada, sin que pasasen al texto de los esquemas, ni al definitivo del decr. *Christus Dominus*. Respecto de la pastoral especializada, el n. 18 de ese decreto hace una referencia a ella por razón de las circunstancias peculiares de grupos sociales (emigrantes, desterrados y prófugos, navegantes, aviadores, nómadas, etc.), previendo la creación de medios e instituciones oportunos, para lo cual se remite a las normas ya dadas por la Santa Sede¹⁰ o que en el futuro pueda dictar. Las diócesis personales reaparecerán en el *iter* del decr. *Presbyterorum ordinis*. Es importante resaltar que los medios e instituciones a los que se alude se refieren siempre a estructuras pastorales y a su organización.

La pastoral especializada estaba ampliamente tratada en el esquema *De cura animarum*, donde se contemplaba en varios apartados el fenómeno social de las migraciones y de los nómadas¹¹, pero las referencias a las prelaturas personales aparecen en el primer esquema *De clericis*, en el n. 17, cap. II sobre la distribución del clero, en cuyo n. 18 se habla también de Seminarios y de fundaciones para formar y enviar clérigos a las zonas que sufren penuria de clero:

«In bonum omnium alicuius Nationis (vel alicuius Regionis, quae forte ex pluribus nationibus constet) dioecesium, constituentur, pro rerum adiunctis et locorum indigentia, Consociationes cleri saecularis –quales in aliquibus regionibus iam exstant ibique “Misiones nacionales” nuncupantur– quae in Praelaturam, cum aut sine territorio, erectae, sub regimine sint certi Praelati, eiusdem Praelaturae Ordinarii.

9. «Curandum est ut Dioeceses *personales* pro diversitate rituum erigantur ubi plures sint fideles diversi ritus», quibus sufficienter consulere possibile non sit per sacerdotem aut parociam eiusdem ritus». Otra referencia se encuentra en el n. 176 del esquema *De cura animarum*. Para el *iter* de las prelaturas personales en el Concilio, vide J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La configuración jurídica de las Prelaturas personales en el Concilio Vaticano II* (Pamplona 1986).

10. Pío X, m.p. *Iam pridem* de 10-III-1914; Pío XII, const. ap. *Exsul familia* de 1-VIII-1952; S.C. CONSISTORIAL, *Leges Operis Apostolatus Maris* de 11-XI-57. Sobre estos documentos, vide J.M. RIBAS, *La incardinación y la distribución del clero* (Pamplona 1971), págs. 70 ss.; I. FERRETTO, *Leges Operis Apostolatus Maris. Adnotationes*, en «Monitor Ecclesiasticus», LXXXIII (1958), págs. 405 ss.; J.I. TELLECHEA, *La cura pastoral de emigrantes. Comentario a la const. ap. «Exsul Familia» de 1-VIII-1952*, en «Revista Española de Derecho Canónico», VIII (1953), págs. 539 ss.

11. Además de la alusión que se encuentra en el n. 74, el esquema dedica el c. II de la 2ª parte a la pastoral con los emigrantes, el c. III a la pastoral con los aeronavegantes y el c. V a la pastoral con los nómadas.

Istius Praelati erit Seminarium nationale erigere ac dirigere, in quo alumni instituantur in servitium totius Nationis, vel Regionis.

Eidem Praelato ius sit alumnos ita institutos incardinandi, eosque ad Ordines promovendi "titulo Missionis Nationalis vel Regionalis".

Onus tandem sit Praelato providendi decorae sustentationi eorum, quos promoverit titulo praedicto.

18. Quantum fieri potest, erigantur, ubi adiuncta id suadeant, peculiaria Seminaria in adiutorium orbis regionum quae clero magis indigere videantur.

Apud ordinaria etiam Seminaria piae foundationes constituantur ad hoc ut nonnulli iuvenes ibidem ali et instituti possint in praefatum laudabilem finem».

El mismo año 1963 en el segundo esquema *De cura animarum*, apéndice primero, *De pastoralis episcoporum munere*, que contiene un proyecto de normas y preceptos que deberían recogerse en el CIC, aparecen las prelaturas personales de modo similar al esquema *De clericis*, aunque con algunas variantes:

«8. Ad corpus aliquod mobile constituendum, quod in ea loca accedere possit quae speciali indigent adiutorio, Consociationes, pro rerum adiunctis et locorum indigentia, cleri saecularis constituentur –quales in aliquibus regionibus iam exstant ibique "Misiones nacionales" nuncupantur– quaeque propriis legibus ab Apostolica Sede adprobatis ditatae, in Praelaturas, cum aut sine territorio, erectae, sub regimine sint certi Praelati, unuscuiusque Praelaturae Ordinarii.

9. Istius Praelati erit Seminarium nationale vel regionale erigere ac dirigere, in quo alumni instituantur in servitium totius nationis vel regionis.

Eidem Praelato ius erit alumnos ita institutos incardinandi, eosque ad Ordines promovendi "titulo Praelaturae seu Missionis nationalis vel regionalis".

Onus tandem Praelato incumbit providendi decorae sustentationi eorum, quos promoverit titulo praedicto, cui consulendum est per conventiones cum Ordinariis dioecesium ad quas sacerdotes Praelaturae destinentur, vel per bona propria Praelaturae vel aliis mediis idoneis. Similiter providendum est iis qui vel ratione valetudinis vel alias ob causas, munus sibi commissum reliquere debent».

A partir de esos dos esquemas, las prelaturas personales estarán presentes –de un modo u otro– en las distintas redacciones de los esquemas que constituyen el *iter* del decr. *Presbyterorum ordinis*. Las sucesivas redacciones presentarán varios e importantes retoques, por lo que parece oportuno detenerse a comentar las referencias de los dos esquemas hasta ahora vistos para encontrar la razón última de esos cambios, en cuanto están en germen en las primitivas referencias.

Las prelaturas personales en su origen

9. Las prelaturas –con o sin territorio– para la distribución del clero aparecen con una clara alusión a la Misión de Francia; es ella la que sirve de modelo

al tipo jurídico de prelaturas propuesto por los esquemas hasta ahora aludidos. Esta manera de introducir las prelaturas merece que se comenten tres aspectos.

a) En primer lugar, los esquemas hablan de la distribución del clero, sin distinguir expresamente entre distribución *numérica* o *geográfica* y distribución *sectorial* (pastoral especializada).

Aquí nos encontramos con un punto que con facilidad puede pasar inadvertido y cuyo sentido es preciso desvelar para ver cómo va fraguando la *mens Concilii* respecto de las prelaturas personales. La Misión de Francia no había nacido para atender a la distribución numérica y geográfica del clero, sino para realizar una pastoral especializada: proporcionar un clero misionero para Francia¹². Sin embargo, ya desde el principio se involucraba la distribución geográfica del clero, porque en no pocos casos la descristianización, que hacía de ciertas regiones de Francia tierra de misión, se debía a la escasez de clero¹³. En todo caso, se ponía de manifiesto que estructuras similares podían servir a dichos efectos. No hay, pues, nada de extraño en que el esquema *De clericis* no distinguiese entre las dos especies de distribución del clero al introducir las prelaturas en ese contexto. Con todo, la claridad exigía la distinción. Esta no se conseguiría totalmente, entre otras razones, por la técnica de enmiendas seguida en este caso. De todas formas, al final se llegó a una redacción con la distinción suficientemente establecida.

Es necesario insistir en que la Misión de Francia es una estructura de pastoral especializada (presbíteros misioneros en países de civilización cristiana, en este caso el país galo) y como tal se presentó desde el principio de su creación. Su finalidad consiste en realizar un ministerio presbiteral misionero en las diócesis de Francia, país de antigua tradición cristiana. Esto era bien conocido por la Santa Sede y por los redactores de los esquemas. Por lo tanto, puesto que el esquema postula la creación de prelaturas similares a la Misión de Francia, éstas nacen claramente como estructuras jurisdiccionales orientadas a la pastoral especializada, o sea, orientadas hacia la distribución sectorial del clero (aunque sin desechar la distribución geográfica). Que el tipo de pastoral especializada contemplada en el esquema se reduzca al propio de la Misión de Francia es cosa que no se deduce del texto del esquema, antes bien se observa la intención de que en cada caso la finalidad específica sea la necesaria en los distintos países o regiones. El segundo esquema *De cura animarum*, como hemos visto, decía: «Ad

12. El estudio más completo sobre la Misión de Francia es el de J. FAUPIN, *La Mission de France. Histoire et Institution* (Tournai 1960).

13. Cfr. J. FAUPIN, *ob. cit.*, págs. 14 ss. En las págs. 103 ss. señala este autor que la Misión de Francia tiene por fin dotar a los obispos franceses de un clero misionero y como fin complementario proporcionarles un clero suplementario. La redacción del art. 3 de la *Loi propre* define así la finalidad de dicha prelatura: «La Mission de France a pour but de fournir aux Ordinaires qui en manifestant le desir, le clergé supplémentaire dont ils ont besoin pour faire face à des situations missionnaires auxquelles le clergé local ne peut répondre seul» (J. FAUPIN, *ob. cit.*, pág. 76).

corpus aliquod mobile constituendum, quod in ea loca accedere possit quae speciali indigent adiutorio...», sin especificar la clase de ayuda, pudiendo, pues, ser de varios tipos. Por su parte, el primer esquema *De clericis* señalaba: «In bonum omnium alicuius Nationis (vel alicuius Regionis, quae forte ex pluribus nationibus constet) dioecesium, constituentur, pro rerum adiunctis et locorum indigentia...»; también aquí la finalidad pastoral quedaba abierta a distintas y variadas formas. Diversidad de pastorales especializadas y distribución numérica o geográfica del clero entraban dentro de la finalidad de estas estructuras, si bien prevalecía –por el tipo que se describía, tomado de la Misión de Francia– la pastoral especializada.

Señalemos, finalmente, respecto de este primer punto comentado, que tales prelaturas se entendían para una nación o grupo de naciones, o sea, de una extensión limitada, que luego desaparecerá: para el bien común de las diócesis de una nación o región.

10.b) En segundo término, los esquemas coincidían en señalar que las prelaturas podían erigirse *cum aut sine territorio*. Al dar entrada a las prelaturas *sine territorio*, abriendo paso a las prelaturas personales, se introducía un elemento clave, que iba a producir cambios sustanciales en el texto –lo que significa en la mente de los redactores de los esquemas sucesivos y de los Padres Conciliares– y a conducir a la desaparición de las referencias a las prelaturas *cum territorio* y, con ello, la alusión a la Misión de Francia como modelo de las prelaturas auspiciadas, ampliando grandemente el horizonte.

Como es sabido, el 15-8-1954, Pío XII erigió la Misión de Francia en *Prelatura nullius* de acuerdo con el c. 319, § 2 del CIC entonces vigente, mediante la const. ap. *Omnium ecclesiarum*¹⁴. La parroquia de Pontigny de la diócesis de Sens era separada del territorio de dicha diócesis y erigida en Prelatura *nullius*, esto es, en prelatura *cum territorio* según los términos de los esquemas comentados. Ahora bien, esa Prelatura –siendo verdadera prelatura *nullius*, con Prelado, clero y pueblo (el de la parroquia de Pontigny)– era en realidad un instrumento jurídico para que la Misión de Francia pudiese llevar a cabo sus objetivos del modo más adecuado. La Prelatura de Pontigny tiene unos fieles (los de la parroquia) que nada tienen que ver con la Misión de Francia; la prelatura existe en función de la Misión, el Prelado de Pontigny es el Prelado de la Misión, el Seminario es el de dicha institución y los clérigos incardinados en la prelatura son los de la Misión y su destino es trabajar como misioneros en las distintas diócesis francesas, conservando la incardinación en la Misión. Se trata de una forma jurídica peculiar de dar a la Misión de Francia un estatuto jurídico adecuado dentro de lo consentido por el CIC 17¹⁵.

14. AAS, XLVI (1954), págs. 567 ss.

15. Cfr. J.M. RIBAS, *ob. cit.*, págs. 112 s.

La Misión de Francia, de suyo, no es una prelatura *nullius*, que por su abundancia de vocaciones y por la orientación dada a sus seminaristas por el Prelado haya extendido su radio de acción a toda Francia. La realidad es muy distinta; es una obra pastoral que hasta su erección como prelatura buscaba una forma jurídica adecuada. El art. 1 de la *Loi propre* habla de *consociatio cleri saecularis* creada por la Asamblea de cardenales y arzobispos de Francia, erigida y constituida en *praelatura nullius*. La const. ap. *Omnium ecclesiarum* establece que el territorio de la parroquia de Pontigny se sustrae a la jurisdicción del Ordinario de Sens y lo somete a la jurisdicción del Prelado de la Misión de Francia, de modo que dicha Misión *considerari queat ac valeat instar Praelaturae Nullius dioeceseos*. A un *corpus presbyterorum* vinculado a los órganos interdiocesanos de la Jerarquía francesa, que necesitaba incardinar presbíteros y que los candidatos al sacerdocio formados en su Seminario se ordenasen a título de dicho *corpus*, se le concede un territorio, se le erige en *praelatura nullius* y de este modo se resuelve su problema jurídico.

Todo un excelente fruto de la sabiduría jurídica de quienes articularon esta solución. Pero un verdadero quebradero de cabeza para el jurista que intente desentrañar la naturaleza jurídica de dicha prelatura. Sin duda no se trata de una *fictio iuris* como algunos han pensado, ya que nada se finge *contra rei veritatem*, ni tampoco hay una equiparación formal¹⁶, pues hay una verdadera *praelatura*. Ciertamente, la Misión de Francia es una verdadera *praelatura nullius*, pero la prelatura territorial –la antigua parroquia de Pontigny– es un punto de apoyo, una estructura funcional, respecto de la Misión de Francia. Formalmente –según derecho– la Misión de Francia es una prelatura *nullius*; sustancialmente –la realidad social– es un *corpus* sacerdotal o estructura pastoral jurisdiccional que postula jurídicamente la forma prelatia (conforme a la autonomía y a los poderes y facultades del rango de una prelatura *nullius*).

Teniendo esto en cuenta, fácilmente aflora una pregunta: si se admitían en los esquemas citados las prelaturas personales, ¿tenía verdadero sentido dar carácter general a una estructura como la de la Misión de Francia? No queremos decir con ello que la solución dada a la Misión de Francia no sea la más adecuada a ella; son las propias instituciones, sus promotores y sus responsables a quienes corresponde la función de buscar para ellas la fórmula que consideren más adecuada. Es más, no es desechable la hipótesis de que otras instituciones similares a la Misión de Francia se acojan a la misma fórmula jurídica. Pero es necesario tener en cuenta que tal solución –por el componente de artificio jurídico que implica– sólo tiene sentido en casos aislados, ya que la fórmula de una prelatura personal –con el mismo rango, facultades, autonomía, etc., de que goza

16. Sobre la *fictio iuris* puede verse, R. LLANO, *Naturaleza jurídica de la «fictio iuris»* (Madrid 1963); para la equiparación formal, vid. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970), págs. 181 s.

la Misión de Francia en virtud de su estatuto de prelatura *nullius*-, es mucho más normal y propia. A nadie se le oculta que la solución adoptada por la Santa Sede para la Misión de Francia tuvo en buena medida su origen en los condicionamientos del CIC 17, que no permitía una prelatura personal. ¿Condicionamientos providenciales que han permitido a la Misión de Francia encontrar su estatuto jurídico más adecuado? De acuerdo, pero abierta la vía de las prelaturas *sine territorio* (personales) carecía de objeto que las prelaturas *cum territorio* (al ejemplo de la Misión de Francia) se constituyesen en modelo y regla general. No es de extrañar, pues, que en los esquemas siguientes desapareciese la mención de las Misiones nacionales a erigir como prelaturas *cum territorio*. A esto hay que añadir un dato más. Admitidas las prelaturas personales, no había razón suficiente para restringir éstas a funciones similares a la Misión de Francia. Se abría para ellas todo el posible campo del apostolado especializado, que no se limita a la acción misionera ni se circunscribe a un territorio, sino potencialmente a cualquier región del orbe. Por ejemplo, una prelatura para la atención de los aviadores (por poner uno de los ejemplos que cita el n° 18 del decr. *Christus Dominus*) de una nación o de una región, ¿no tiene acaso todo el orbe como ámbito posible de su acción pastoral, aunque ceñido a esas personas? La condición de ejemplar que se otorgaba a la Misión de Francia no era sostenible para las prelaturas personales a causa de su excesiva limitación. Por ello, inmediatamente después de los esquemas comentados las prelaturas personales adquirirán el protagonismo y no se ceñirán a instituciones *ad instar Missionis Galliae*.

Pero hay algo, extremadamente importante a nuestro juicio, que va a permanecer y que es de especial trascendencia para interpretar las prelaturas personales tal como las quiso el Concilio y las regula el CIC. Se trata del rango o tipo de prelaturas a las que pertenecen las auspiadas prelaturas *sine territorio*, esto es, las prelaturas personales. El texto, al respecto, era muy claro: las prelaturas a las que los esquemas se referían eran similares a la Misión de Francia, «cum aut sine territorio», describiendo luego los poderes, facultades, etc., del Prelado sin ninguna diferenciación entre unas y otras; el «cum vel sine territorio» aparece como un inciso para señalar tan sólo dos posibles fórmulas jurídicas, sin trascendencia en cuanto a su rango, potestades del prelado, etc. En otras palabras, lo que se quería decir era que cabían prelaturas personales iguales en cuanto a rango, autonomía, facultades, etc., que las territoriales *ad instar Missionis Galliae*. En otras palabras, se introducían prelaturas personales iguales en rango y facultades a las prelaturas *nullius* del CIC 17 con la diferencia de ser prelaturas para la atención pastoral de *coetus personarum* particularizados (con lo cual se excluía su carácter de Iglesia particular, como no lo había sido nunca la Misión de Francia en cuanto tal, aunque sí constituyesen una *portio Populi Dei* o *quasi-dioecesis* el Prelado, el pueblo de la antigua parroquia de Pontigny y el escaso clero de la Misión dedicado a atender a ese pueblo). La especial fórmula adoptada para la Misión de Francia (que es el ejemplar por donde entran en los documentos conciliares las prelaturas personales) tuvo la virtualidad de dar la forma jurídica de

una prelatura del rango y facultades de las prelaturas *nullius* (lo que antiguamente los canonistas llamaban de rango supremo refiriéndose a los prelados que las presidían) a un *corpus presbyterorum*, presididos por un prelado para una pastoral especializada, que es la idea ejemplar que configura las prelaturas *cum aut sine territorio* de los esquemas comentados. Los sucesivos esquemas no van a variar esa idea (prelado de rango supremo, similar a los prelados *nullius*), que era el único punto de referencia (no se olvide esto) que las instituciones eclesásticas del momento y el CIC 17 ofrecían a los Padres Conciliares para hablar de prelaturas. Esta idea fundamental hubo de tenerse necesariamente en cuenta por la Comisión Codificadora.

11.c) Un tercer punto que merece atención es la calificación de *consociatio* que los dos esquemas de referencia dan al *corpus presbyterorum* –según palabras del segundo esquema *De cura animarum*– de las posibles prelaturas. También aquí gravitaron de modo decisivo las vicisitudes de la Misión de Francia hasta obtener su estatuto jurídico de prelatura *nullius*.

No es el momento de hacer historia de esa benemérita institución de la Iglesia en Francia. Vamos, simplemente, a poner de relieve algunos extremos. La idea de la Misión de Francia germinó en el espíritu del Card. Suhard, siendo arzobispo de Reims (1931-40), donde impulsó una experiencia de clérigos viviendo en común, con resultados prometedores. En 1939 ya tenía la idea de fundar el Seminario de la Misión de Francia. El motivo era la profunda descristianización de ciertas regiones de su diócesis. Una vez arzobispo de París, más acuciado aún por la indiferencia de las clases trabajadoras, realizó una labor tenaz para poner en marcha la Misión de Francia.

Con el fin de promover vocaciones sacerdotales misioneras en y para Francia, en 1941 el Card. Suhard envió una carta a los arzobispos y obispos franceses, en la que anunciaba la creación del Seminario de la Misión de Francia en Lisieux. Hay en esa carta algunos aspectos que nos interesan. Se trataba de formar futuros sacerdotes misioneros en Francia. Los futuros alumnos del seminario eran de dos clases. Una primera clase la constituían aquellos que enviasen los arzobispos y obispos, para volver a sus diócesis, una vez formados para el trabajo misional, con el espíritu que esta tarea pide y con la dirección y la colaboración fraternal que supone. Se advierte ya aquí un aspecto que dará lugar a la búsqueda de la fórmula jurídica definitiva de la Misión de Francia. Los sacerdotes misioneros necesitan una dirección en su trabajo –en relación a su peculiaridad– y una colaboración fraterna entre ellos (lo que llevará a constituir equipos misioneros que trabajen en grupo y vivan juntos). Una segunda clase de alumnos la constituían aquellos que, con permiso de sus Ordinarios, se prepararían como «misioneros en Francia» para trabajar en diócesis distintas de las de origen y del domicilio familiar. Apunta ya aquí la existencia de una institución interdiocesana.

A esta carta acompañaban unos «Remarques d'ordre juridique au sujet du séminaire de la Mission de France». De ellos cabe destacar lo siguiente: 1. El Semi-

nario de la Misión de Francia no es una institución destinada a dar nacimiento a una congregación religiosa. 2. Es un verdadero Seminario para la formación de clérigos seculares; si se distingue de otros es porque va a formar a los futuros sacerdotes en el espíritu misionero y, en relación con esta función, los formará para la labor en equipo y la vida común. 3. Ese Seminario es un Seminario interdiocesano (de hecho, por el momento, hasta contar con la aprobación de la Santa Sede). En cuanto interdiocesano debe ser obra de los arzobispos y obispos, a todos los cuales interesa su fundación en razón de la interdependencia de las diócesis; el Seminario obedece a un deseo de la Jerarquía, está bajo su autoridad moral y gracias al entendimiento entre sus miembros la Misión de Francia podrá cumplir la obra que se le confía. 4. Entretanto la Santa Sede no haya concedido al Seminario el poder de ordenar a sus alumnos *ad titulum missionis*, éstos recibirán las órdenes del obispo de su domicilio. 5. A fin de asegurar la libertad de su vocación y la facilidad de su reclutamiento interesa que los alumnos puedan tener el domicilio en el Seminario y por tanto en la diócesis donde el Seminario está establecido¹⁷.

Si nos hemos detenido un poco en resumir estos «remarques d'ordre juridique» es porque muestran desde el principio la idea fundamental de lo que es la Misión de Francia, a la vez que los titubeos iniciales en cuanto a su forma jurídica. La Misión de Francia comienza como un Seminario interdiocesano, esto es, como un instituto de formación de clérigos, creado y dirigido por la Jerarquía ordinaria; su fin es llegar a formar equipos de sacerdotes, no sólo seculares en cuanto a su vida o condición canónica, sino también y sobre todo en su ministerio, que habían de realizar bajo la jurisdicción de los Ordinarios del lugar, a la vez que debían seguir recibiendo de la Misión de Francia impulso y guía en cuanto al espíritu y forma de su apostolado misionero. En un punto la Misión de Francia tocaba la *vita clericorum*, el vivir juntos; pero esta vida comunitaria se establecía porque el ministerio misionero se concebía como una labor de equipo. Desde los centros de su residencia, los equipos de sacerdotes de la Misión atenderían en común varias parroquias¹⁸.

La Misión de Francia quedó establecida el 24-7-1941, cuando la Asamblea de cardenales y arzobispos franceses –así lo pedía su carácter interdiocesano– decidió abrir el Seminario de dicha Misión. Hecho éste que subraya algo que ya antes hemos dicho. La Misión de Francia nacía –y así ha permanecido– como una estructura de pastoral especializada promovida por la Jerarquía ordinaria y vinculada a ella.

Es obvio que un Seminario no es una *consociatio* y, si bien desde el principio se veía que la Misión de Francia desbordaba los límites de un Seminario y pedía

17. Cfr. J. FAUPIN, *ob. cit.*, págs. 18 ss.

18. Véanse las significativas palabras del Card. Suhard en *Nota bene* a los «Remarques»: «N.B.: L'oeuvre de la Mission, comme d'ailleurs l'oeuvre du clergé communautaire desservant en commun plusieurs paroisses, suppose un assouplissement de la loi de la résidence ou l'unification (tout au moins l'union canonique) de plusieurs paroisses (cfr. can. 465 § 1, 476 § 5, 1423 y 1424)» (J. FAUPIN, *ob. cit.*, pág. 25).

una continuidad en la formación de los clérigos y en el mantenimiento de su espíritu y métodos misioneros, no se preveía ninguna asociación, sino unos medios para lograr esos objetivos desde el Seminario. Era lógico que no se hablase de asociación. Lo que se tenía *in mente* era una obra de pastoral especializada propia de la Jerarquía ordinaria y de los clérigos al servicio de ella, que cuaja de momento en un Seminario; algo bien alejado de una asociación.

Comenzada su actividad, la Misión de Francia fue desarrollándose fructuosamente, a la vez que surgieron una serie de problemas jurídicos que llevaron a buscar un nuevo estatuto jurídico. Siendo la Misión de Francia de carácter interdiocesano, correspondía a la Santa Sede, según el derecho entonces vigente, la promulgación de tal estatuto.

En 1948 la Asamblea de cardenales y arzobispos adoptó un texto para presentarlo a la Santa Sede. De este proyecto, destaquemos cinco cosas: 1) la Misión de Francia no es una sociedad religiosa; 2) es una persona moral esencialmente constituida por una Comisión Episcopal; 3) el gobierno directo estará a cargo del Presidente de dicha Comisión; 4) su finalidad consiste en dotar a las diócesis escasas de presbíteros de un clero suplementario animado de un espíritu misionero adaptado a Francia (véase cómo se entrecruzan la distribución geográfica con la sectorial, pero con clara prevalencia de esta última, ya que la escasez se remedia con un clero especializado en la pastoral misionera); 5) la Misión tendrá la facultad de incardinar¹⁹.

Aparte de la novedad que suponía el derecho de incardinar, destaquemos –a los efectos que nos interesan– que la Misión de Francia es descrita como una *persona moral* constituida esencialmente por una Comisión Episcopal. Ciertamente, no cabe aquí hablar de *consociatio*. A la vez, importa resaltar que en este proyecto quedaba todavía más claro que antes que la Misión de Francia es una estructura pastoral especializada de la Jerarquía ordinaria.

Este proyecto no fue aprobado por la Santa Sede, la cual, tras un nuevo proyecto de la Asamblea de cardenales y arzobispos franceses, aprobaba el 10 de mayo de 1949 el *Statut canonique provisoire*. En el art. 1 se describe la Misión de Francia como una institución creada por la citada Asamblea, aprobada y erigida en persona moral por la Santa Sede. No se identifica –se añadía– con el Seminario que está a su servicio. La ordenación se hacía a *titulus Missionis Galliae*, pero la incardinación se realizaba en la diócesis de origen o de elección. Otros detalles no interesan a nuestro objeto²⁰. Lo que importa resaltar es que la Misión de Francia se define como institución creada por la Asamblea de cardenales y arzobispos franceses y aprobada y erigida en persona moral por la Santa Sede.

No se habla de *consociatio* sino de institución compuesta por: a) la Comisión Episcopal antes citada nombrada por la Santa Sede a propuesta de la Asamblea

19. Cfr. J. FAUPIN, *ob. cit.*, págs. 30 ss.

20. El texto completo puede verse en J. FAUPIN, *ob. cit.*, págs. 39 ss.

de cardenales y obispos; b) las personas que han pedido formar parte de ella y han sido admitidas; c) el conjunto de bienes muebles e inmuebles, necesarios o útiles a su vida y a su actividad.

El estatuto provisional de 1949 presentó también dificultades prácticas y tampoco se adaptaba fielmente a las necesidades de la Misión de Francia. En marzo de 1954 el Delegado general de la Comisión Episcopal presentó en Roma un largo *rapport* que, tras analizar la actividad de la Misión de Francia, terminaba con una serie de peticiones, de las cuales destacaremos las siguientes: a) que se reconozca que los presbíteros de la Misión de Francia constituyen un cuerpo sacerdotal secular e interdiocesano; b) que posea un Seminario especial propio; c) que el reparto de misioneros, la designación de los diversos responsables y la dirección del Seminario estén en manos de una autoridad central: Comisión Episcopal o un Ordinario designado por la Santa Sede (a la manera de un Vicario castrense)²¹.

Obsérvese que aquí no se pide la erección de una asociación, sino que se reconozca que la Misión de Francia forma un *cuerpo de presbíteros interdiocesano*, o sea, una estructura pastoral interdiocesana de carácter misionero, cuya cabeza sea una Comisión Episcopal o un Ordinario semejante a los Vicarios castrenses. Qué se quiere decir con *corps sacerdotal* lo indica muy brevemente el *rapport* analizado: «Les prêtres de la Mission de France ne sont pas seulement les anciens

21. El texto completo puede consultarse en la ya citada obra de J. FAUPIN, págs. 54 ss. Copiamos la parte final:

«Pour que la Mission de France puisse:

- assurer un secours efficace aux diocèses les plus dépourvus de prêtres et les plus déchristianisés;
- fournir des missionnaires pour les groupes humains caractérisés qui n'ont pas encore été évangélisés et sont dispersés sur plusieurs diocèses (par exemple: les ouvriers des Travaux publics et barrages);
- garantir à ses membres des constitutions de vie et d'apostolat qui correspondent à leur vocation spécifique (vie communautaire et apostolat missionnaire);
- et donc être fidèle à sa raison d'être et à son nom, il semble desirable que le nouveau statut canonique tienne compte des données suivantes que l'expérience a révélées:

1° Il existe dans certains diocèses de France des situations véritablement missionnaires comparables, par bien des points, aux situations existant sur les territoires confiés à la S.C. de la Propagande. Pour répondre à cet état de fait, il semble que le Saint-Esprit a suscité de nombreuses vocations puisqu'en 10 ans la Mission de France a rassemblé environ 350 prêtres désireux de vivre en communauté et de consacrer leur apostolat aux régions et aux milieux les plus déchristianisés. C'est à cette première constatation que paraît correspondre dans le Statut canonique la concession par le Saint-Siège du "titulus Missionis Galliae".

2° Les prêtres de la Mission de France ne sont pas seulement les anciens élèves d'un séminaire. Ils constituent un corps sacerdotal. Réunis pour un même but apostolique, ils ne désirent pas former une congrégation religieuse ou un institut séculier. Ils sont des prêtres séculiers, mais appartiennent à un organisme interdiocésain. La solution aux difficultés évoquées plus haut ne serait-elle pas que la Mission de France puisse incardiner les prêtres que les évêques mettent à sa disposition?

3° La vie communautaire et l'activité missionnaire demandent une longue préparation. Les prêtres qui doivent travailler ensemble doivent avoir appris à penser, à prier, à agir en commun. Leur formation théologique et ascétique doit leur permettre d'affronter victorieusement les milieux déchristianisés dans lesquels ils seront envoyés. C'est pourquoi il semble nécessaire que la Mission de France possède son séminaire propre, maintenant en liaison avec les communautés missionnaires.

4° La fondation des postes, l'agrément et la répartition des missionnaires, la désignation des divers responsables, le contrôle du séminaire réclament une autorité centrale. Fondée par l'Assemblée des cardinaux et archevêques, la Mission de France est à la disposition des évêques. C'est pourquoi le Statut canonique de 1949 prévoyait que le gouvernement en est confié à une Commission épiscopale qui reçoit son pouvoir du Saint-Siège.

"L'autorité nécessaire à la vie de la Mission de France pourrait être également détenue par un Ordinaire nommé par le Saint-Siège (à la manière du vicaire aux armées)".

élèves d'un séminaire. Ils constituent un corps sacerdotal. Réunis pour un même but apostolique, ils ne désirent pas former une congrégation religieuse ou un institut séculier. Ils sont des prêtres séculiers, mais appartiennent à un organisme interdiocésain. La solution aux difficultés évoquées plus haut ne serait-elle pas que la Mission de France puisse incardiner les prêtres que les évêques mettent à sa disposition?». Casi al comienzo tiene una frase muy aclaradora: la Misión de Francia aparece con los elementos constitutivos: las comunidades y el seminario. Las comunidades misioneras, recordémoslo, son *equipos ministeriales*, o sea, equipos de pastoral. Fácilmente puede observarse lo que la Misión de Francia pide y cómo se autocomprende: se entiende a sí misma como un *organismo interdiocesano*, cuyos presbíteros, unidos por el ministerio específico, forman un *cuerpo sacerdotal* cuya figura jurídica se perfila como una estructura con capacidad de incardinación y cuya dirección debe estar en una autoridad central. Al llegar aquí se proponen dos soluciones: o una Comisión Episcopal que reciba su poder de la Santa Sede –por tratarse de una estructura interdiocesana– o un Ordinario similar a los Vicarios Castrenses.

En ningún momento aparece la expresión *consociatio*, sino otras como organismo interdiocesano y cuerpo sacerdotal, que indican que la Misión de Francia se autocomprende, y así quiere ser reconocida, como un cuerpo unitario *ministerial*. De acuerdo con el CIC 17, no se trataba ni de una asociación de fieles, ni de una congregación religiosa o sociedad de vida común sin votos, ni cosa por el estilo.

A las peticiones hechas en el *rapport* del Delegado general de la Misión de Francia, la Santa Sede respondía cinco meses después, con la const. ap. *Omnium ecclesiarum* y el 19 de noviembre de 1955 la S.C. Consistorial aprobaba la *Loi propre* de la prelatura *nullius* de la Misión de Francia o de Pontigny.

La citada constitución recogía, con la fórmula ya conocida, las peticiones que le habían sido elevadas: 1) se erige la Misión de Francia como prelatura *nullius* (no a modo de Vicariato castrense, lo que en aquellas épocas suponía dar mayor rango a la Misión); 2) a su frente se pone un Prelado; 3) éste es nombrado por el Papa y elegido entre los obispos miembros de la Comisión Episcopal de la Misión de Francia, de la que –una vez nombrado Prelado– es el Presidente; 4) el Prelado tiene la facultad de incardinar y de llamar a los clérigos a las órdenes a título de la Misión de Francia, etc.

Todo quedaba resuelto a excepción de un punto. Si la Misión de Francia es una prelatura *nullius* y, en consecuencia, una estructura jurisdiccional y pastoral territorial, ¿dónde aparece el *corps sacerdotal*?, ¿cómo mantener y fijar ese carácter de la Misión de Francia? El asunto era grave, porque estaba en juego la naturaleza propia de la Misión de Francia. Si se entendía pura y simplemente como una estructura jurisdiccional territorial –todavía estaban lejanos los desarrollos doctrinales del Vaticano II sobre el sentido comunitario de las circunscripciones eclesiasísticas–, no se entendería que los presbíteros formaban un cuerpo sacerdotal para realizar una actividad misionera, sino que aparecería tan sólo que cada

uno estaba vinculado al Prelado, quedando en la penumbra el vínculo de unión entre todos ellos (los equipos como concreción parroquial del *corps sacerdotal* total). La insistencia del *rapport* del Delegado general en la idea de encontrar una fórmula jurídica en la que el sentido corporativo quedase asegurado hubiese sido vana. La const. ap. *Omnium ecclesiarum* no hizo oídos sordos a tan importante cuestión. La solución se dio indirectamente y de un modo extremadamente sutil (ya hemos dicho que dicha constitución es un modelo de prudencia y sutileza jurídica). En la parte dispositiva, se habla de la Misión de Francia como erigida y constituida conforme al § 2 del c. 319 del CIC. Pero en el largo proemio se califica por dos veces a la Misión de Francia de *consociatio cleri saecularis*. De este modo quedaba claro que la prelatura territorial era una estructura funcional para un *coetus clericorum*.

La *Loi propre* definía en su art. 1 a la Misión de Francia como «une *consociatio cleri saecularis* crée par l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France, érigée et constituée en prélatrice nullius, avec territoire propre et prélat Ordinaire propre, par S.S. le Pape Pie XII, dans la Constitution apostolique *Omnium Ecclesiarum* du 15 août 1954»²².

¿Qué significado tiene en estos documentos la palabra *consociatio*? Nunca antes había aparecido en los documentos oficiales de la Misión de Francia, como hemos visto. Incluso lo creado por la Asamblea citada eran, primero, un Seminario y, luego, una institución erigida en persona moral formada por personas y bienes. Obviamente la palabra *consociatio* venía a decir que la Santa Sede reconocía lo creado por la Asamblea de cardenales y obispos como una agrupación de clérigos. ¿De qué naturaleza? Lógicamente de aquella que la Misión de Francia pedía: un «*corps sacerdotal* ministerial». No una asociación de clérigos como las contempladas en el CIC 17 –cc. 684 a 725– ni como una orden o congregación religiosa o asimilada (tal sería una sociedad de vida común sin votos), ni como un Instituto secular. El *rapport* tantas veces citado –que está en línea del desarrollo de la idea germinal del Card. Suhard, sin apartarse un ápice de ella– era claro al respecto; no se querían tales formas asociativas para la Misión de Francia. La solución que el *rapport* apunta es que los clérigos de la Misión de Francia se incardinan en ella; no está, pues hablando de un fenómeno asociativo, sino de una estructura pastoral y jurisdiccional (la tímida alusión a los Vicariatos castrenses es bien significativa al respecto) a la que el clérigo se une por la incardinación, no por otro vínculo. Y la incardinación no es un vínculo asociativo, sino de incorporación a una estructura jurisdiccional²³. Lo que se quiere decir con

22. Observese que el texto francés no traduce *consociatio*, lo que indica el deseo de no confundirlo con sociedad o asociación, esto es, con un fenómeno primordialmente asociativo.

23. Por eso, cuando una sociedad o asociación de clérigos tiene finalidades ministeriales y capacidad para incardinar clérigos, entre la sociedad o asociación y el miembro se dan *dos* vínculos: el asociativo y el ministerial. La incardinación es el vínculo ministerial; el vínculo asociativo depende de qué tipo de sociedad o asociación se trate: los tres votos en las órdenes y congregaciones religiosas, otras *sacra ligamina*, promesa, etc. La Misión de Francia nunca pidió otro vínculo que el de la in-

consociatio es que la Misión de Francia, teniendo formalmente la estructura de una prelatura territorial, sustancialmente –su realidad social– es un cuerpo ministerial de presbíteros, presidida por un Prelado, el cual forma parte de la Jerarquía ordinaria de la Iglesia, presidiendo una estructura pastoral interdiocesana²⁴ y especializada (de carácter misionero). Se alude a la vez a la unión de esfuerzos, de formación, etc., pero todo ello cae dentro de lo normal de una estructura pastoral, como ha puesto de relieve el Vaticano II.

Por otra parte, sólo así se entiende su erección en prelatura *nullius*. Aquí no caben equívocos. La Misión de Francia está erigida sin restricciones como prelatura de máximo rango y como estructura pastoral y jurisdiccional de naturaleza jerárquica; no es del caso, en consecuencia, hablar de la prelatura como una fórmula jurídica para una entidad similar a las sociedades clericales de vida común o a los clérigos regulares. Decir esto de una prelatura *nullius* es sencillamente aberrante. Por lo tanto, la *consociatio* –no se olvide que así es llamada la Misión Francia por primera vez al ser erigida como prelatura *nullius*– debía ser un sustrato social capaz de recibir la forma de prelatura: un cuerpo ministerial de presbíteros, un presbiterio en suma, cuya cabeza es un Prelado con potestades similares a las de un Ordinario del lugar. Y eso –que respondía a lo pedido por la Misión de Francia– no es una asociación en términos codiciales (el de 1917 y el actual)²⁵; es sencillamente un presbiterio.

cardinación y sólo ese vínculo une al clérigo con la Prelatura; no existe el vínculo asociativo. Sobre la noción de incardinación después del Vaticano II, puede verse J.M. RIBAS, *ob. cit.*; J. HERVADA, *La incardinación en la perspectiva conciliar*, en «Ius Canonicum», VII (1967), págs. 479 ss.; J. HERRANZ, *El nuevo concepto de incardinación*, en «Palabra», nn. 12-13 (agosto-septiembre 1966), págs. 26 ss.

24. Interdiocesana, no sólo porque los sacerdotes de la Misión trabajan en las distintas diócesis, sino también por dedicar su actividad ministerial a grupos humanos dispersos por varias diócesis. Así lo indica el tantas veces citado *rapport*: «... fournir des missionnaires pour les groupes humains caractérisés qui n'ont pas encore été évangélisés et qui sont dispersés sur plusieurs diocèses (par exemple: les ouvriers des Travaux publics et barrages)» (J. FAUPIN, *ob. cit.*, pág. 66).

25. La Misión de Francia cumple los requisitos de una estructura corporativa pastoral: iniciativa de la Jerarquía en cuanto tal (no es el caso de un obispo celoso que funda una sociedad o congregación de clérigos seculares a título personal), la creación por parte de ella, la capitalidad de una Comisión Episcopal y un prelado (el cual no procede de los clérigos de la Misión, y si de ellos procede, no preside por esta causa), etc. En cambio, carece de los requisitos de una asociación.

Por otra parte, resultan aleccionadores los equilibrios que hace Faupin para defender que la Misión de Francia es una asociación. Después de decir más lo que no es que lo que es esa asociación, termina por hacer dos afirmaciones: a) la Misión de Francia tiene un fin *exclusivamente* apostólico; y b) es una asociación –cosa según él *trop évident*– porque su fin esencial es proporcionar a los obispos franceses el clero misionero que precisen para responder a sus obligaciones pastorales. Pues bien, un cuerpo de presbíteros exclusivamente ministerial al servicio de las obligaciones pastorales de los obispos es sencillamente una estructura corporativa pastoral y jurisdiccional, no una asociación. Para terminar de tratar esta cuestión, Faupin concluye con estas palabras: «La Mission de France constitue une association, parce que le travail missionnaire si important et si délicat ne doit pas être poursuivi par chaque diocèse d'une manière isolée, mais doit être réalisé dans l'unité. Elle est clericale et spécifiquement séculière, parce qu'elle n'entend pas rechercher d'autre fin que l'apostolat missionnaire». Excelente argumento para mostrar que la Misión de Francia es una estructura corporativa ministerial interdiocesana, creada por la Jerarquía ordinaria y a ella vinculada, pero que nada tiene que ver con el fenómeno asociativo. Son los naturales equilibrios para definir un organismo ministerial corporativo, antes de los desarrollos doctrinales y disciplinares del Vaticano II.

Podemos, pues, concluir que cuando los dos esquemas conciliares hablan de *consociationes*, están pensando, no en un fenómeno asociativo, sino en un cuerpo ministerial de presbíteros presididos por un prelado del máximo rango según el CIC 17.

Claro está que toda esta sutil construcción de una *consociatio* erigida en prelatu-
ra *nullius (cum territorio)*, tenía razón de ser en la Misión de Francia y en la época en que ésta recibió su estatuto definitivo; podía tenerlo también en las postuladas y futuras prelaturas *cum territorio*. Pero no tenía razón de ser en las prelaturas personales, las cuales, por su propia índole, son (principalmente, pues pueden tener también *populus* o laicado incorporado, como es propio de las prelaturas) cuerpos ministeriales de presbíteros –presbiterios– presididos por un prelado. Por ello, una vez que desaparecen de los esquemas las prelaturas *cum territorio* como instrumentos para la distribución geográfica y sectorial del clero, desaparece toda referencia a las *consociationes*, dejando de lado una terminología que no tenía ya razón de ser y además creaba el peligro de producir confusión sobre la naturaleza de unas estructuras jurisdiccionales y pastorales (prelaturas de pastoral especializada), que tan sólo en una ocasión –la erección de la Misión de Francia– habían sido calificadas de *consociatio* y ello por unas necesidades muy concretas de precisar la naturaleza corporativa de una estructura pastoral, que siendo de índole personal, se erigía en prelatu-
ra territorial.

Evolución de la redacción de los esquemas

12. Todavía en 1963 apareció un segundo esquema *De clericis*, más reducido que el anterior y que al final incluía una *Exhortatio de distributione cleri*, materia excluida del cuerpo del esquema. El n. 43 de esa exhortación decía así:

«Pariter optat Sacrosancta Synodus ut Commissio ad Codicem Iuris Canonici recognoscendum ita normas de incardinatione et excardinatione reficiat, ut, firmo semper manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus adiunctis atque necessitatibus aptius ipsae normae respondeant, itemque commendat ut praefata Commissio formulas iuridicas sanciat –exemplo usa recentium inceptorum– quae distributionem cleri saecularis atque specialia quaedam opera pastoralia faciliora reddant».

Con esta redacción aparecía ya la distinción entre la distribución numérica o geográfica del clero y su distribución sectorial. Si en el enunciado de la *Exhortatio* la distribución del clero tenía el sentido amplio omnicompreensivo (los dos tipos de distribución), el texto distinguía entre *distributio cleri saecularis* y *specialia opera pastoralia*; en el texto, la *distributio* se refiere a la geográfica, mientras las obras pastorales atañen a la distribución sectorial.

En la nota 8 el esquema señalaba algunos ejemplos de las fórmulas jurídicas que debía instrumentar la Comisión de Reforma del CIC:

«Exempli gratia, Seminaria nationalia vel internationalia, quorum alumni instruuntur ut dioeceses adeant cleri penuria laborantes; Praelaturae cum vel sine territorio a Sancta Sede constitutae, quarum sacerdotes, specificam praeparationem consecuti, totis viribus se dent ad animarum bonum promovendum earum dioecesium in qualibet orbis regione, ubi sacerdotes desiderantur specialibus qualitatibus ornati, qui peculiare apostolatus sociales, vel intellectuales vel etiam penetrationis in diversos societatis ordines exsequi valeant».

Como puede observarse, desaparecía ya la referencia a las Misiones nacionales, ampliando así el campo de acción de las posibles prelaturas. Estas seguían pudiendo ser *cum aut sine territorio*; pero se postulaban para las *specialia opera pastoralia*, separando la distribución geográfica y numérica (para la que se auspiciaban los Seminarios nacionales o internacionales) de la sectorial (para la cual se propugnaban las prelaturas).

No menos de destacar es la nueva fórmula con la que se aludía a la razón para erigir las prelaturas: «ad animarum bonum promovendum earum dioecesium in qualibet orbis regione...». Si ya no se circunscribía el ámbito de las prelaturas a una nación o región, se ponía, en cambio, de relieve una nota de ellas, que permanecerá como uno de sus rasgos específicos aunque desaparezca esa concreta formulación. Estas prelaturas no nacen en sustitución de las diócesis, ni constituyen a quienes son objeto de su solicitud pastoral en un *coetus fidelium* separado de las diócesis. Su labor apostólica incide en el pueblo cristiano constituido en diócesis (o circunscripciones similares), esto es, vienen a reforzar y complementar –cada una según sus características y fines– la *cura animarum ordinaria*.

En 1964 el esquema anterior se sustituía por un *Schema propositionum de Sacerdotibus* en el que de un modo resumido se enunciaban una serie de propuestas. El n. 6 se ocupaba de la *cleri distributio apte fovenda* con estas palabras:

«Normae de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, firmo manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus adiunctis et necessitatibus aptius respondeant, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum cleri dioecesiani distributio, sed etiam peculiaris quaedam opera pastoralia, quae in aliqua regione, vel natione, aut in quacumque terrarum orbis parte, aut etiam pro quibusdam coetibus socialibus perficienda sunt; ad hoc ergo constituantur Seminaria internationalia, dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi, salvis semper iuribus Ordinariorum locorum».

Aparte de la distinción entre distribución geográfica y distribución sectorial que ya seguirá hasta el final, el texto ofrecía novedades de interés: 1º) Las obras pastorales peculiares se ponían en relación con grupos sociales necesitados de ellas no sólo dentro de un territorio concreto, sino también determinados por sus características sin referencia al territorio. 2º) La extensión del ámbito de las posibles prelaturas quedaba más claramente fijado: regional, nacional o interna-

cional. 3º) Desaparecían las prelaturas *cum territorio* como fórmula general de pastoral especializada. Las prelaturas auspiciadas son las personales (*sine territorio*). 4º) Junto a las prelaturas se introducían las diócesis personales, lo cual nos indica dos cosas: en primer lugar, el binomio diócesis-prelatura reforzaba la mente constante del Concilio de que las prelaturas auspiciadas eran del máximo rango: al lado de las diócesis y prelaturas territoriales, se postulaban diócesis y prelaturas para las obras pastorales peculiares con una clara correlación (diócesis territoriales-diócesis personales; prelaturas territoriales-prelaturas personales) y ninguna razón había –a tenor de las intervenciones de los Padres Conciliares– para pensar en un cambio sobre este punto que, según hemos visto, estaba presente en los primeros esquemas. Por otro lado, si ya en el anterior esquema, del *bonum commune* de las diócesis se pasaba al *animarum bonum* de los fieles de las diócesis, ahora desaparecen ambos motivos: era evidente que una diócesis personal no se crea para el bien de una diócesis territorial, sino para el bien de las almas de los fieles en general y en concreto de sus propios diocesanos; se rompía, pues, la necesaria ilación entre prelaturas personales y diócesis territoriales, para fijarse en el bien de las almas en general: el motivo de su creación pasaba a ser el *bonum animarum fidelium*, aunque, como es lógico, este bien redunde en bien de la diócesis. 5º) Se introdujo una nota, que antes no había aparecido: «*salvis semper iuribus Ordinariorum locorum*».

Esta frase, que se incluyó en el texto definitivo, era importante, porque define un rasgo de las diócesis peculiares y de las prelaturas personales y forma parte de sus notas identificadoras. Desentrañar su sentido era del todo punto necesario para los futuros trabajos de redacción del nuevo CIC. Aunque parece que el inciso de referencia ha desconcertado a más de un canonista, que no alcanzan a ver su sentido, a nuestro juicio es relativamente fácil comprenderlo.

En el supuesto de las diócesis personales, es evidente que dicha frase no puede significar una disminución de la autonomía y de la potestad del Ordinario personal: han de ser las mismas que las del Ordinario local; lo exige su índole de diócesis. A su vez, el Ordinario local no puede ver disminuida su jurisdicción sobre la *portio Populi Dei* que le ha sido encomendada (*salvis iuribus Ordinariorum locorum*). Por lo tanto, la única solución es la jurisdicción acumulativa. Pero obsérvese que esto supone que las diócesis personales aquí postuladas, no son las posibles diócesis personales en las que el pueblo está separado de las diócesis territoriales, como es el caso de las diócesis rituales en territorio de distinto rito. Las diócesis personales que en el texto del esquema se postulan son las destinadas a grupos sociales especiales, como es el caso del Vicariato General Castrense español, erigido en diócesis personal²⁶. De ahí que, más adelante,

26. Publicado el nuevo CIC, un autor ha escrito que los Padres conciliares no distinguieron bien entre diócesis y prelaturas personales, usando una terminología ambivalente. No hay rastros en el *iter* del decreto, a nuestro juicio, que permitan certificar este aserto. La redacción primitiva sólo ha-

veremos que el Concilio añadió a esas diócesis el adjetivo «peculiares», quedando así como «diócesis peculiares personales». ¿En dónde reside su peculiaridad?; precisamente en que se dirigen a fieles ya insertos en diócesis territoriales, esto es, en la coincidencia parcial del *populus* entre la diócesis personal y la territorial. Por eso, la jurisdicción del obispo personal debe ser cumulativa, salvando así íntegramente los derechos del Ordinario local.

¿Y las prelaturas personales? La frase comentada significa lo mismo que en el caso de las diócesis personales peculiares: el *populus* (fieles cristianos) o las personas que aún no son pueblo²⁷ a las que dirige su acción apostólica son parte de los hombres confiados a la *cura animarum* ordinaria de los obispos territoriales. No forman –como ocurre en las prelaturas territoriales (las antiguas *nullius*) o en las diócesis personales comunes, no peculiares– un *coetus fidelium* sustraído a la jurisdicción del obispo; éste mantiene –en relación con las prelaturas personales– intocadas su jurisdicción y su *cura animarum* ordinaria sobre sus diocesanos, objeto de la acción apostólica de una prelatura personal.

Lo que ciertamente no puede significar es que el *coetus clericorum* de la prelatura personal no esté bajo la plena jurisdicción de su prelado. Si esas estructuras se constituyen en prelaturas, es claro que el presbiterio de ellas ha de estar bajo la jurisdicción del prelado sin restricciones. Otra cosa distinta es cómo conjugar ambas jurisdicciones en la tarea pastoral, que indudablemente se realiza sobre personas de la diócesis territorial. Este es un punto que no admite reglas generales: la solución puede ser, desde la completa sumisión al Ordinario del lugar, respetando siempre la obra pastoral peculiar a cuyo título se ordenan los presbíteros (solución adoptada para la Misión de Francia) o la potestad cumulativa, hasta la autorización del Ordinario local para erigir centros de la prelatura, pasando por los contratos entre ambos Ordinarios y las normas que al efecto haya establecido la Santa Sede mediante los estatutos propios de cada prelatura.

Lo que ahora importa poner de relieve es que la frase comentada significa, sobre todo, que las personas que son objeto de la pastoral especializada permanecen en su condición diocesana, bajo la jurisdicción ordinaria plena de los Ordinarios locales, según lo establecido por el derecho (ni más ni menos).

13. Al llegar a este punto, parece conveniente hacer algunas reflexiones. A pesar del accidentado *iter* del futuro *decr. Presbyterorum ordinis*, puede observar-

blaba de prelaturas, luego se introduce el binomio «diócesis o prelaturas personales», que se sustituyó por «diócesis peculiares o prelaturas personales» lo que supone que ambas cosas se distinguían. Por otra parte, el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español elevando a diócesis personal (peculiar) el Vicariato General Castrense desmiente esa interpretación. Cfr., el artículo, por tantas razones excelente, de G. LO CASTRO, *Le prelature personali per lo svolgimento di specifiche funzioni pastorali*, en «Il diritto ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale», gennaio-giugno 1983, pág. 91. En el mismo sentido que nosotros se pronuncia J.L. GUTIÉRREZ, *De praelatura personali iuxta leges eius constitutivas et CIC normas*, en «Periodica de re morali canonica liturgica», LXXII (1983), págs. 76 s.

27. Cfr. 1 Petr 2, 10.

se un proceso progresivo de depuración y de ampliación de las nuevas instituciones que iban a ser recogidas en el documento final.

Lo que resalta, en primer lugar, es el patente deseo de reformar la organización eclesiástica, dotándola, en el punto que nos interesa, de nuevas estructuras pastorales. Pero no se trata de organismos administrativos. Aunque a ellos no hemos hecho referencia, los distintos esquemas contienen algunos organismos administrativos para la distribución del clero (Comisiones nacionales o regionales, un Consejo central dentro de la Curia Romana). Tales organismos, sin embargo, no serán, al final, recogidos por el Concilio y se perderán en uno de los vericuetos del camino seguido por los esquemas.

Las diócesis y prelaturas constituyen estructuras jurisdiccionales jerárquicas, esto es, cuerpos eclesiales que tocan la constitución de la Iglesia y, en consecuencia, se organizan *jerárquicamente*, según la doble jerarquía de orden y de jurisdicción. Por lo tanto, lo que los Padres Conciliares fueron haciendo a través del *iter* de los esquemas, era una verdadera reforma y modernización de la estructura pastoral jerárquica de la Iglesia, introduciendo en ella, junto a las diócesis y prelaturas territoriales, las diócesis personales peculiares y las prelaturas personales para *coetus fidelium* (y *nondum fidelium*) que precisan de una organización pastoral propia para ser debidamente atendidos.

Esta reforma tuvo dos líneas de penetración. Por una parte, la concepción de la diócesis como *portio Populi Dei* y de la Iglesia entera como Pueblo de Dios *peregrinante* rompió con la concepción territorialista, lo que ya no impedía la existencia de diócesis personales comunes (o no peculiares, como las diócesis rituales) o de diócesis personales peculiares, como no impedía la existencia de prelaturas personales comunes (esto es, como las territoriales o antiguas *nullius*, pero circunscritas por criterios personales, aunque de ellas no habló el Concilio) ni de las prelaturas personales *ad peculiaria opera pastoralia perficienda*. Por otra parte, bajo el título de *cleri distributio apte fovenda*, se fueron introduciendo las diócesis peculiares y las prelaturas personales *ad peculiaria opera pastoralia perficienda*, con lo cual la *distributio* adquiriría un sentido mucho más fuerte y potente que lo que a primera vista podría parecer. La *distributio* suponía, en realidad, algo más que la distribución numérica y geográfica del clero secular: suponía la reforma de la organización de la Jerarquía eclesiástica, *distribuyéndola* (reorganizándola) en estructuras territoriales y personales, comunes y peculiares.

Además esta reforma superaba los límites estrictos del clero. La introducción de las diócesis personales peculiares hay que ponerla en relación con la definición que el Concilio dio de diócesis o Iglesia particular: *portio Populi Dei* encomendada a un obispo con su presbiterio. La diócesis ya no era vista tan sólo como el territorio delimitador de la función del oficio episcopal, sino como la comunidad cristiana, formada por el obispo, el presbiterio y el pueblo (el *clerus et plebs* de los primeros siglos). En consecuencia, las diócesis peculiares no son tan sólo un *coetus clericorum* sino una *portio Populi Dei*. No se *distribuía* (reorgani-

zaba) tan sólo al clero, sino al entero Pueblo de Dios. El título *cleri distributio* resultaba potencialmente engañoso y, en todo caso, contenía mucho más de lo que señalaba expresamente.

¿Y las prelaturas personales? Antes del Concilio se conocían las prelaturas con clero y pueblo y una prelatura sin pueblo propio (la Misión de Francia), todas ellas bajo la fórmula de prelaturas territoriales. Ambas formas aparecían, en principio, como legítimas para las personales. Pero las prelaturas personales *ad peculiaria opera pastoralia perficienda* presentaban al respecto un problema: el *populus* al que habían de dirigir su acción apostólica no iba a ser, en principio, el propio de ellas, desgajado de las diócesis, sino el de las diócesis en las que trabajasen. Por lo tanto, por *pueblo* de ellas habría que entender los fieles que se incorporasen a la prelatura como miembros *activos*, esto es, como copartícipes con el prelado y el clero del apostolado especializado. ¿Era esto posible? El Concilio dio también la respuesta al tratar del laicado y poner de relieve su carácter de miembro activo de la Iglesia. Así como el *populus* de una diócesis no es simplemente el sujeto receptor de la acción pastoral sino un miembro activo de la diócesis, ¿qué se oponía a que el *populus christianus*, el laicado, fuese miembro activo en una prelatura personal, dado que es activo en las prelaturas territoriales? Nada, porque nada se opone a que el laicado ejerza un apostolado especializado. El m.p. *Ecclesiae Sanctae* daría en su momento la respuesta afirmativa.

14. Después de estas reflexiones, prosigamos con la evolución de los esquemas. El mismo año 1964 se compuso un nuevo esquema bastante reelaborado con el título *Schema emendatum propositionum de Sacerdotibus quod nunc inscribitur de vita et ministerio sacerdotali*.

El pasaje del texto sobre la distribución del clero entraba ya por la vía de su definitiva redacción. El n. 8 decía lo siguiente:

«Normae de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, firmo manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus adiunctis atque necessitatibus *melius* respondeant, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum *apta* cleri distributio, sed etiam *peculiaria* quaedam opera pastoralia, quae in aliqua regione, vel natione, aut in quacumque terrarum orbis parte, aut etiam pro quibusdam coetibus socialibus perficienda sunt; ad hoc ergo Seminaria internationalia, *peculiares* dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi constituentur, quibus, *modis pro singulis inceptis statuendis et* salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, *sacerdotes addici queant*».

Además de algunos detalles de redacción, las novedades resaltables son, por un lado, la introducción de los estatutos propios que deberían regir esas instituciones, la calificación de *peculiares* que se otorga a las diócesis cuya creación se postula y el añadido de que los presbíteros podrían vincularse a esas estructuras por la *addictio* o agregación.

Esta última propuesta, que suponía oscurecer la posibilidad de incardinación prevista desde el primer esquema, fue rectificada en el siguiente esquema *De ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus*, al ofrecer la doble fórmula de la incardinación y la agregación, presentando además otras novedades relevantes, que señalaremos a continuación:

«Normae praeterea de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, firmiter manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus necessitatibus melius respondeant, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta *presbyterorum* distributio, sed etiam peculiaris opera pastoralia pro quibusdam coetibus socialibus, v. g. *pro opificibus vel intellectualibus*, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt; ad hoc ergo seminaria internationalia, peculiare dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi *utiliter constitui possunt*, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri addici *vel incardinari* queant in bonum commune totius Ecclesiae».

Un detalle importante es el cambio que se produce en la redacción, respecto de los posibles beneficiarios de las *peculiaris opera pastoralia*. En el esquema anterior se hablaba de estas obras pastorales peculiares a realizar en alguna región o nación o en cualquier parte de la tierra, «*aut etiam* pro quibusdam coetibus socialibus». Según esta redacción se daba la impresión de que los grupos sociales *también* podían ser los destinatarios de la acción de las diócesis o prelaturas personales, cuando en realidad estaban en primer plano desde el principio. De acuerdo con la nueva redacción las obras pastorales peculiares se postulan en favor de esos grupos a realizar en una región o nación o en cualquier parte de la tierra. Se trata de una significativa y, a nuestro juicio, decisiva inversión de términos.

No menos importante es la reaparición de la razón por la que deben erigirse esas estructuras, que ahora se enuncia con su fórmula definitiva: «in bonum commune totius Ecclesiae».

Al añadir el adjetivo *totius* a la expresión *bien común de la Iglesia*, se pone de relieve que no se toma en sentido genérico –toda norma jurídica tiene como finalidad el bien común– sino que dichas instituciones afectan de una u otra manera a la Iglesia universal: *tota Ecclesia*. En consecuencia, esas estructuras no se auspician para el bien común *particular* de un *coetus personarum* de una diócesis, de una nación o de una región. Estas estructuras deberán estar en relación con el bien común de la Iglesia universal. El bien común particular se atenderá mediante otras instituciones. Por lo tanto, el papel de la Santa Sede es decisivo en la creación de estas estructuras.

Ello no quiere decir que tengan extensión universal –claramente se habla de región y nación o cualquier parte del orbe–; en cambio, sí quiere decir que esa obra pastoral incide y es parte de la acción pastoral de aquella estructura de la

Iglesia, a quien Cristo confió el bien de toda la Iglesia al darle el oficio de Pastor: la Jerarquía ordinaria, Pedro y los Apóstoles, esto es, el Papa y el Colegio Episcopal. A ellos está confiado el «*bonum commune totius Ecclesiae*», en cuanto forman una unidad u *ordo*.

Si de Seminarios se trata, han de serlo de los promovidos por la Jerarquía eclesiástica (v. gr. Conferencia Episcopal) y vinculados a ella. Las diócesis personales peculiares, por su propia índole, están presididas por un miembro del Colegio Episcopal, por un obispo; en cuanto a las prelaturas personales, al igual que las prelaturas territoriales, se enlazan directamente con el oficio de Pedro, de quien procede la jurisdicción prelatia cuasi-episcopal que les es propia. Más adelante volveremos sobre este punto²⁸; de momento nos parece que este extremo debe quedar claro: la expresión *in bonum commune totius Ecclesiae* excluye de raíz cualquier interpretación de las prelaturas personales, que no sea la de estructuras corporativas pastorales y jurisdiccionales propias de la organización pastoral ordinaria (o del clero secular, como se dice con menos precisión a nuestro juicio) de la Iglesia. Ver en ellas un fenómeno asociativo –aparte de que una prelatura no es ni ha sido nunca una asociación– supone olvidar el claro sentido de su ordenación al bien *totius Ecclesiae* de la que únicamente es depositaria la Jerarquía eclesiástica ordinaria (Papa y obispos) y el pueblo cristiano en cuanto *Ecclesia Universa* (y por lo tanto en cuanto vinculado a la Jerarquía eclesiástica según sus formas propias).

A las mismas conclusiones se llega atendiendo a la alusión que el decr. *Ad gentes* hace a las prelaturas personales. Hablando de las actividades de las Conferencias episcopales, el citado decreto, n. 20, señala que si en algunas regiones se hallan grupos de hombres que se resisten a abrazar la fe católica porque no pueden acomodarse a la forma especial que haya tomado allí la Iglesia, se desea que se atienda especialmente a aquella situación, remitiendo a la posibilidad de crear prelaturas personales. Las prelaturas personales se entienden, pues, como estructuras pastorales propias de la Jerarquía ordinaria, dirigidas a grupos sociales.

15. Sin apenas modificaciones en este punto, se pasó al esquema *De ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus* de 1965²⁹, de él al *textus recognitus*, que

28. Vide, sobre este tema, P. RODRÍGUEZ-A. DE FUENMAYOR, *Sobre la naturaleza de las Prelaturas personales y su inserción dentro de la estructura de la Iglesia*, en «*Ius Canonicum*», XXIV (1984), n. 47, págs. 9 ss.

29. «*Normae praeterea de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, pervetere hoc instituto firmo manente, ipsum tamen hodiernis pastoralibus necessitatibus melius respondeat, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaria opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt; ad hoc ergo seminaria internationalia, peculiariae dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri additi vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae*».

añadía un «*quaedam*» para señalar que no deben multiplicarse mucho las estructuras auspiciadas (se tiende a que sean pocas)³⁰, y después al que ya sería el texto final:

«Normae praeterea de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, pervetere hoc instituto firmo manente, ipsum tamen hodiernis pastoralibus necessitatibus melius respondeat. Ubi *vero* ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaris opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt. Ad hoc ergo *quaedam* seminaria internationalia, peculiare dioecese vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri addici vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae».

Poco resta que comentar de este texto final, después de las consideraciones que han ido saliendo al paso de los distintos esquemas. Tan sólo nos parece oportuno resaltar, de nuevo, algunas de las cosas ya dichas.

- a) El título en el que se inserta este párrafo –distribución del clero– tiene el sentido ambivalente de la distribución numérica y geográfica y de la distribución sectorial del clero.
- b) En el número 10 del decr. *Presbyterorum ordinis* se distingue con claridad, mediante una contraposición –«non solum... sed etiam»– entre la distribución del clero en sentido restringido (numérica y geográfica) y la distribución sectorial postulada por las *peculiaris opera pastoralia* para grupos sociales. A esta última se refieren de modo directo las diócesis personales peculiares y las prelaturas personales, aunque las prelaturas también pueden considerarse indirectamente aludidas en la distribución geográfica (alusión que no tiene sentido en relación con las diócesis personales peculiares).
- c) La distribución sectorial, tal como el Concilio la plantea, va más allá del simple reparto del clero. Supone una reorganización de la Jerarquía eclesiástica ordinaria, en la que se introducen –por la Suprema Autoridad– estructuras pastorales sectoriales y personales.

30. «Normae praeterea de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, firmo manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus necessitatibus melius respondeant, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaris opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt; ad hoc ergo *quaedam* seminaria internationalia, peculiare dioecese vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri addici vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae».

- d) Esta reorganización afecta también al pueblo cristiano, por cuanto las diócesis personales peculiares deben entenderse como formadas por el conjunto *clerus et plebs*, clerecía y laicado. Y las prelaturas personales pueden también tener la estructura clero-laicado.
- e) Las diócesis personales peculiares y las prelaturas personales pertenecen a la organización eclesiástica ordinaria y constituyen estructuras jurisdiccionales.

Legislación posterior al Concilio

16. Iniciados los trabajos de la Comisión Codificadora, Pablo VI creyó oportuno ir dando algunas normas *ad experimentum* para la puesta en práctica de las decisiones conciliares, con el fin de proporcionar criterios experimentados a la citada Comisión y, en definitiva, al legislador. En esta línea se inscribe el m.p. *Ecclesiae Sanctae* de 6-8-1966, promulgado para la ejecución de los decrs. *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Perfectae caritatis* y *Ad gentes*. Se refería, por tanto, a los dos decretos donde aparecen las prelaturas personales.

Estas prelaturas se regularon en el apartado dedicado a la distribución del clero y ayudas que deben prestarse a las diócesis. Los números 1 y 2 abrían cauce a organismos, que pueden calificarse de administrativos (un Consejo especial en la Curia Romana, una Comisión de las Conferencias Episcopales), además de atribuir a los Sínodos patriarcales y a las Conferencias Episcopales la función de promulgar normas para la mejor distribución del clero. El n. 3 daba una serie de directrices y normas para el paso de los clérigos de una diócesis a otra. El número 4 contenía un breve estatuto normativo de las prelaturas personales³¹, recogiendo en buena parte cosas que fueron dejadas al margen en los esquemas conciliares, en pro de la brevedad. Por último, el número 5 se refería al mejor reparto de los recursos económicos entre diócesis.

La redacción del m.p. *Ecclesiae Sanctae* ofrece algunas variantes respecto del n. 10 del decr. *Presbyterorum ordinis*, al describir las prelaturas personales: «Praeterea, ad peculiaria opera pastoralia vel missionaria perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, possunt ab Apostolica Sede utiliter erigi Prae-

31. Algunos autores han llamado la atención sobre el hecho de que en este documento –al igual que ocurre con el CIC vigente– no se trate de las diócesis peculiares personales. La razón es simple. En tanto no haya experiencia, la solución más prudente es esperar, ya que, en principio, tal normativa no es urgente. Las diócesis personales peculiares se rigen por el derecho común y, en cuanto peculiares, por sus estatutos. Habiendo una amplia legislación sobre los obispos diocesanos y las diócesis, existe ya una normativa suficiente para su organización y su actividad. Esto no ocurría con las prelaturas personales, ya que la legislación anterior, al contemplar sólo las prelaturas *nullius*, necesitaba del adecuado complemento para las prelaturas personales.

laturae, quae constant presbyteris clero saecularis, peculiari formatione donatis, quaeque sunt sub regimine proprii Praelati et propriis gaudent statutis».

Puede observarse que a las *peculiararia opera*, además del adjetivo *pastoralia*, se les añade el de *missionaria*. No hay razón de extrañeza. El m.p. trataba de aplicar, no sólo el decr. *Presbyterorum ordinis*, sino también al decr. *Ad gentes* y en este último se hacían dos referencias –en sendas notas a pie de página– a las prelaturas personales. Además, las posibles misiones nacionales –de clero misionero en países de cultura cristiana– habían quedado subsumidas en las prelaturas personales. En consecuencia, era perfectamente lógico que se hiciese expresa referencia a las *opera peculiararia missionaria*. Ciertamente que no se ve muy bien la diferencia entre *pastoralia* y *missionaria*, ya que la obra misionera del clero es una obra pastoral. Parece, pues, que se trató más bien de impedir que quedase en la sombra la posible función de las prelaturas personales en tierras de misión. Además, en el conjunto de la redacción quedaba claro que, en cualquier caso, se trataba de obras peculiares (también respecto a la actividad misionera), para las cuales se requiere un clero con formación especial, tal como se desprende de los decrs. *Presbyterorum ordinis* y *Ad gentes*.

Donde hay una ligera variante respecto del decr. *Presbyterorum ordinis* es en el enunciado de los posibles beneficiarios. Ya hemos visto que en la redacción de los esquemas hay un momento en el que tales beneficiarios se describen como una región o nación y también (*aut etiam*) unos grupos sociales. Luego esta descripción se cambia por grupos sociales de una región, nación o de cualquier parte del orbe. El m.p. vuelve a la anterior descripción: «pro variis regionibus aut coetibus socialibus».

El cambio venía exigido por una de las referencias del decr. *Ad gentes* a las prelaturas personales (la contenida en la nota 13 del n. 27), pues en el texto del decreto se habla de «pro toto alicuius regionis ambitu urgentiores quosdam labores... ex. gr. evangelizationem coetuum vel populorum qui forsan nuntium evangelicum ob peculiare rationes nondum acceperunt vel ei hucusque resisterunt». Que se trata de una obra pastoral peculiar salta a la vista; también es obvio que se refiere a *coetus* y *populus* (grupos humanos), pero los pueblos están asentados con frecuencia en territorios y por ello es exacta la referencia a regiones.

La variante era, pues, correcta ya que se trataba de concordar distintos pasajes conciliares. Y como resulta obvio, la Comisión Codificadora debía respetar esta variante, que además está contenida en un documento, que aparece como un acto directo e inmediato –*motu proprio*– del Papa.

En consonancia con la reiterada *mens Concilii*, el Prelado es constituido como el Ordinario propio, bajo cuyo régimen queda el presbiterio.

Un elemento, nuevo en su enunciado, aunque no en el espíritu del conjunto de los documentos conciliares, era la inserción del laicado como miembro activo de las prelaturas personales, como activo es en las diócesis y en las demás

prelaturas. El m.p. *Ecclesiae Sanctae* abrió el camino, a través de una fórmula³², que entonces supuso un gran avance: «Nihil impedit quominus laici, sive caelibes sive matrimonio iuncti, conventionibus cum Praelatura initis, huius operum et inceptorum servitio, sua peritia professionali, sese dedicent».

Mediante dicha fórmula, quedó claramente establecido que, al igual que en las diócesis –normales o peculiares– y en las prelaturas territoriales, también la obra apostólica propia de una prelatura personal puede ser fruto de la orgánica complementariedad entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial del clero. También en ellas *puede* darse –aunque no necesariamente *debía* darse– el binomio *clerus et plebs* y constituir, por tanto, una estructura del *populus christianus* o *Populus Dei* jerárquicamente estructurada: «nihil impedit». Hay que advertir que la perícopa *sese dedicent* significa un acto de entrega de naturaleza eclesial, un acto de compromiso a dedicarse a las obras propias de la prelatura; no es un contrato de servicios de tipo profesional.

Cabe ahora preguntarse por qué se exigía ese acto de compromiso bilateral o *conventio*. La razón es muy sencilla. El acto de creación de las prelaturas personales –que van a actuar en distintas diócesis– señala los *destinatarios* de su obra apostólica, el *populus* en cuanto receptor de esa obra apostólica (y en cuanto tal es *populus* de la diócesis), pero no puede señalar el *populus* en cuanto activo, ya que esta dedicación supera las obligaciones comunes que por el bautismo adquiere el fiel; es una posibilidad dentro de la vocación bautismal, pero no es un deber jurídico. Consecuentemente, es necesario un acto voluntario de incorporación a la prelatura. Este acto es bilateral, ya que al acto de entrega del fiel debe corresponder un acto de aceptación por parte de la prelatura, obligándose ambas partes conforme a lo que establezcan los estatutos y el derecho común.

Así, pues, el m.p. *Ecclesiae Sanctae* dio nuevos pasos en la caracterización y progresivo desarrollo de la naturaleza y estructura de las prelaturas personales.

32. El inciso «sua peritia professionali» podía interpretarse como restringiendo la participación de los laicos a cosas muy concretas y a casos muy determinados. Por ejemplo, si una Prelatura en tierras de misión viese la conveniencia, en ejercicio del *ministerium caritatis* propio de la Iglesia, abrir hospitales, podría incorporar personal sanitario: médicos, enfermeras, etc. De ahí la interpretación que algunos pocos autores dieron a la colaboración de los laicos en las prelaturas personales: auxiliares del clero y proporcionalmente escasos en comparación con el número de presbíteros. Pero esto hubiese supuesto una excesiva restricción de la participación de los laicos en las prelaturas personales, frente a cuanto se deduce del conjunto de la doctrina conciliar sobre la participación activa del laicado en la Iglesia y el mundo, lo cual no parece que deba atribuirse al m.p. *Ecclesiae Sanctae*. Parece más bien que se trataba de señalar que el laico no se incorporaba a la prelatura *more clericali* sino *more plene saeculari*, de modo que el servicio prestado se entendía hecho con mentalidad laical y, por tanto, profesional. De cualquier forma la frase en ningún caso quería decir que los laicos incorporados a una prelatura debían ser menos numerosos que los clérigos y, además, auxiliares suyos. Esta interpretación restrictiva no era más que una muestra, entre muchas, de las dificultades que se encontraban para entender las estructuras eclesiales como estructuras del Pueblo de Dios –*clerus et plebs*– y no sólo como estructuras de la Jerarquía.

En cuanto a la const. ap. *Regimini Ecclesiae Universae*, ponía de relieve la índole propia de las prelaturas personales como estructuras jerárquicas ordinarias, al asignar, en el n. 49, 1, a la S.C. para los Obispos lo relativo a la erección de las prelaturas personales y al nombramiento del prelado en el contexto de las demás estructuras de esa índole: diócesis, provincias y regiones eclesiásticas y vicariatos castrenses. Al referirse a las prelaturas personales utiliza la misma fórmula que el m.p. *Ecclesiae Sanctae*: «ad peculiaria opera pastoralia perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus». La omisión de *missionaria* es lógica ya que, para éstas, la Congregación competente es la S.C. para la Evangelización de los Pueblos.

La relación de la nueva figura con el CIC 17

17. La figura de las prelaturas personales –no así de los prelados personales– es rigurosamente nueva. Su estatuto jurídico dentro de la Iglesia lo formaban el n. 10 del decr. *Presbyterorum ordinis*, las dos referencias del decr. *Ad gentes*, las normas del m.p. *Ecclesiae Sanctae* y la norma de la const. ap. *Regimini Ecclesiae Universae*. Ahora bien, ni la figura había sido creada de la nada –ya lo vimos antes–, ni la legislación indicada podía considerarse como un conjunto de piezas aisladas, sin ninguna relación con el CIC 17, que seguía vigente en lo no modificado por la legislación posterior al Vaticano II; un código en vías de reforma no es un código abrogado. Para encontrar el *locus* de las prelaturas personales en el nuevo CIC, era preciso ver con qué normativa codicial conectaba la nueva figura. Era esto lo mismo que preguntarse qué cánones del CIC 17 hubiesen sido aplicables en el caso de que se hubiese creado alguna prelatura personal antes de que apareciese el nuevo Código. De hecho, esto se produjo, tanto en el caso de las diócesis personales peculiares como en el de las prelaturas personales, sólo que, en este último caso, el poco tiempo transcurrido entre su erección, la promulgación del CIC y la ejecución de la bula –posterior a la promulgación del nuevo Código– apenas dio tiempo ni de plantearse la cuestión³³. Las diócesis personales no planteaban problemas, pues era claro que la normativa codicial sobre las diócesis les era plenamente aplicable y su peculiaridad –que prácticamente se reduce a que la jurisdicción del obispo es cumulativa– se resolvía por vía de derecho particular (en el caso real indicado lo fue por vía de acuerdo de naturaleza concordataria³⁴ entre la Santa Sede y el Estado español).

33. Por otra parte, la correlación de tiempos entre la erección de la primera prelatura personal y la promulgación del CIC muestra patentemente que el legislador la erigió teniendo en cuenta el nuevo Código, cuya redacción estaba prácticamente ultimada, al que en todo se amolda la const. ap. que la erige y las normas de los estatutos propios. Además, la ejecución de la bula fue posterior a la promulgación del CIC 83, por lo cual la nueva prelatura ha de entenderse como posterior al nuevo CIC en lo que respecta a la consumación de su proceso de erección.

34. Vide A. MOSTAZA, *Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y servicio militar de clérigos y religiosos de 3-I-1979*, en «Ius Canonicum», XIX (1979), págs. 343 ss.

Las prelaturas personales, en cambio, presentaban mayores problemas, porque su peculiaridad suponía una mayor necesidad de normas nuevas y distintas. Con todo existía un claro enlace con el CIC 17 (son prelaturas, tienen un Ordinario, etc.), parte de cuyas normas podían haberseles aplicado; detectar qué normas eran éstas resultaba una necesidad imperiosa para la Comisión Codificadora.

En realidad, la respuesta la hemos dado de antemano. Las prelaturas personales fueron auspiciadas por el Vaticano II partiendo de la Misión de Francia, erigida como prelatura *nullius*, única prelatura reconocida en el CIC. Sin embargo, se era consciente de que las prelaturas personales tienen importantes características que las diferencian de las prelaturas territoriales en una doble línea: por un lado, el criterio delimitador no es el mismo (territorial en unas, personal en otras); y por otro lado, su finalidad es una obra pastoral peculiar, no son exentas (no se da el fenómeno de la exención) y pueden constar de clero y laicado (manteniendo este último su vínculo con la diócesis, además de su vínculo con la prelatura) o sólo de clero.

Se estaba ante un caso de analogía con las prelaturas territoriales y de *analogía de proporcionalidad*, por lo que era preciso captar correctamente en qué son iguales y en qué son distintas ambas clases de prelatura. En otras palabras, se trataba de captar con exactitud el término analogante y lo diferencial del término analogado. De no tener en cuenta lo diferencial, se podía llegar al vicio de poner el vino nuevo en odres viejos –como en parte ocurrió en ciertos sectores de opinión³⁵–; de no tener en cuenta lo común se podía caer en el error de confundir el vino con el aceite, reduciendo la analogía a la *analogía de atribución*³⁶.

Para completar el cuadro de la legislación vigente sobre las prelaturas personales, una vez promulgados los documentos citados al principio, hay que acudir a los cc. 319 a 327, interpretados, en cuanto atañe a lo diferencial, por medio de la analogía.

El § 1 del c. 319 era inaplicable, siendo sustituido por las disposiciones del m.p. *Ecclesiae Sanctae*. En cambio, el § 2 de dicho canon resultaba aplicable en un

35. Así se trasluce del mito de las «Iglesias paralelas» que podrían ser, se decía, las prelaturas personales. Ni en las prelaturas territoriales ni en las personales existe nada que pueda llevar, ni remotamente, a semejante idea. Con razón ha dicho algún autor moderno que el mito es producto de la irracionalidad. Puestos a buscar «Iglesias paralelas», acaso sería menos inexplicable querer encontrarlas en el supuesto de las diócesis personales peculiares, sin por ello dejar de ser un mito; pero ahí se ve el nulo fundamento racional de tal opinión: de ellas, a pesar de haberse erigido una, nadie se acordó.

36. Este es el defecto en el que caen aquellos autores que han querido ver en las prelaturas un fenómeno asociativo. Vide, por ejemplo, W. AYMANS, *Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche*, en «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht», XXXII (1981), págs. 79 ss. y *Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes*, en «Archiv für katholisches Kirchenrecht», CXLVIII (1979), págs. 43 ss.; J. LISTL, H. MÜLLER y H. SCHMITZ (dir.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (Regensburg 1983), § 60.

aspecto por interpretación analógica, aunque fuese superfluo hacerlo por estar expresamente indicado en los documentos conciliares y la legislación posterior; por ser prelaturas sin parroquias se rigen por los propios estatutos. Pero, además, había que recurrir también a la analogía al calificar el derecho propio de las prelaturas. Según el § 2 del c. 319 era éste considerado un derecho singular, porque se trataban de territorios *separados* de una diócesis, entendiéndose que era una exención concedida por privilegio del Romano Pontífice (veremos más adelante la inexactitud de esta idea). Pero las prelaturas personales no nacen, ni por exención, ni por privilegio, sino por derecho común y en razón del bien común de la Iglesia; consecuentemente, su derecho propio no es singular, sino *particular*.

Les era aplicable el c. 320 como la Santa Sede reconoció implícitamente al elegir la primera prelatura personal, con derecho de elección del Prelado, que debe ser confirmado o nombrado por el Papa³⁷. También lo era el § 1 del c. 322, pero no el § 2 ya que nada se dice de la bendición del Prelado en el m.p. *Ecclesiae Sanctae*³⁸.

No les era de aplicación el c. 324, pues la figura del Cabildo no es propia de las prelaturas personales, como no lo es de las diócesis personales peculiares; e igual sucede con los consultores a los que se refiere el c. 326. Tampoco el c. 327 se les podía aplicar, pues atañe a materia propia de los estatutos o derecho particular de las prelaturas personales.

El c. 325 regía para ellas, con la única variante de la interpretación analógica del territorio, que debía entenderse de la iglesia prelatia y de las iglesias y oratorios de la prelatura, así como de las sedes o locales propios de ella; podía, pues, el prelado usar de las insignias pontificales con trono y baldaquino y celebrar con rito pontifical en los lugares indicados y, fuera de ellos, podía usar cruz pectoral, anillo y solideo (esto es, el hábito o forma de vestir de los prelados).

Lo más importante, sin duda, era la aplicación del c. 323, porque en él se delinea con toda nitidez la figura del prelado de máximo rango, al que pertenecen los prelados de las prelaturas personales. Si advertimos que los obispos personales, por virtud de lo establecido en el Vaticano II, no se diferencian en cuanto

37. «Praeterea Reverendissimus Alvarus del Portillo, die XV mensis Septembris MCMLXXV Praeses Generalis Operis Dei rite electus, confirmatur atque nominatur Praelatus erectae Praelaturae personalis Sanctae Crucis et Operis Dei». Const. ap. *Ut sit*, de 28-XI-1982 (AAS, LXXV, 1983, pág. 425).

38. La bendición que debían recibir los abades y prelados *nullius* era un sacramental que les otorgaba algunas facultades litúrgicas, como consagrar iglesias y altares (cfr. c. 323, § 2). Aunque se trata de facultades propias de los obispos, no requieren el sacramento del episcopado, por lo que la autoridad competente puede conceder estas facultades sin condicionarlas a la bendición. No diciendo nada la legislación de este sacramental, tales facultades debían entenderse como otorgadas a los prelados personales, los cuales no estaban obligados a recibirlo. El nuevo CIC ha suprimido toda referencia a la bendición del prelado y en los libros litúrgicos no aparece.

Ordinarios de los obispos residenciales, el c. 323 –que ya no se ceñía a las diócesis territoriales– era plenamente aplicable a las prelaturas personales, entendiendo la expresión «obispos residenciales» por «obispos diocesanos». En otras palabras, el prelado de las prelaturas personales, respecto de la prelatura, «easdem potestates ordinarias easdemque obligationes cum iisdem sanctionibus habet, quae competunt Episcopis [residentialibus] in propria dioecesi»; entre ellas, las señaladas en el c. 294, § 2.

Efectivamente, los prelados que caen dentro de los cc. 319 a 327 gozan de lo que la canonística llamó jurisdicción o poder *cuasi-episcopal*. Si en este punto había que cuidar con la más exquisita prudencia la aplicación de la analogía de proporcionalidad, resultaba obvio que *lo común* era la jurisdicción cuasi-episcopal del prelado; lo diferencial estriba en que la jurisdicción del prelado personal *se ciñe a la finalidad de la prelatura* y, en consecuencia, el ámbito de *competencia* –delimitación de la jurisdicción cuasi-episcopal– no podía llevar consigo ninguna merma de la competencia del obispo diocesano (aquí no cabía hablar de exención), ni *ir más allá* de lo postulado por la obra pastoral peculiar encomendada a la prelatura. Por otra parte, de acuerdo con el c. 198, su condición de Ordinario era la de *Ordinario del lugar*; esto es, al igual que los obispos que presiden diócesis personales –comunes o peculiares– quedaba encuadrado en dicha figura (aunque naturalmente las funciones y poderes no se ejerzan en un lugar sino sobre unas personas), excluyendo aquellas materias que no entrasen en el ámbito propio de su competencia de acuerdo con su derecho particular³⁹.

En el ámbito de su competencia, el prelado personal puede dar leyes y preceptos, imponer sanciones, conceder dispensas, etc., esto es, cuanto contiene la jurisdicción cuasi-episcopal de que goza según el derecho común y el particular.

Como este tema de la figura del prelado resulta de la mayor importancia, creemos oportuno hacer una breve digresión acerca de ella, con algunas notas históricas que son necesarias para comprender el derecho vigente que ha producido cambios importantes en la materia. Sobre todo porque se trata de un tema poco estudiado. Aunque los manuales y obras generales de derecho canónico postcodiciales no dejaron de referirse a los prelados, la literatura monográfica es muy escasa⁴⁰; a este tema la mayoría de los canonistas han prestado poca atención. Cosa natural, ya que no era previsible que las prelaturas llegasen a tener la relevancia que, a través de las personales, han adquirido.

39. La jurisdicción del prelado personal se ciñe a lo que se refiere a la obra pastoral peculiar.

40. Esta se reduce a dos monografías, la de P. HOFMEISTER, *Mitra und Stab der wirklichen Prälaten ohne bischöfliches Charakter* (Stuttgart 1928) y la de M.A. BENKO, *The Abbot Nullius* (Washington 1943); el art. de L. MULLER, *La notion canonique d'Abbaye «Nullius»*, en «Revue de droit canonique», VI (1956), págs. 115 ss. Y poco más.

La figura del prelado

18. En el CIC actual existen sólo los prelados territoriales y los prelados personales como figuras ceñidas a la capitalidad de las prelaturas de una u otra índole⁴¹. En el CIC 17 la figura del prelado era más amplia, aunque, a su vez, supusiese cierta reducción de aquellos a quienes se les concedía dicho título en el derecho de las Decretales.

Ante todo nos parece de interés distinguir entre prelado y prelatura, pues la evolución de ambos términos no es correlativa. El nombre de *prelatura* significó durante muchos siglos, no el ámbito de jurisdicción de un prelado, sino el *grado* de prelado⁴². Así como del ordenado obispo se dice que ha alcanzado el episcopado, se decía del prelado que había obtenido la prelatura (en castellano, también prelación). Por traslación de lenguaje se usó a veces prelatura para designar el ámbito de jurisdicción del prelado; sin embargo, este juego de lenguaje únicamente cristalizó en el caso de los prelados *nullius*. Así como de los abades *nullius* se pasó a hablar de abadías *nullius*, en el caso de los prelados *nullius* pasó a llamarse prelatura *nullius* al territorio de su jurisdicción. Con el nombre de prelatura se conocía el territorio de un prelado *nullius*. Terminología que quedó fijada definitivamente en el CIC 17, de modo que los ámbitos de jurisdicción de un prelado de otro tipo –como el Prelado para los prófugos italianos y el Prelado para la emigración– no se denominaron en ningún caso prelatura. Por eso, cuando los esquemas de los futuros documentos conciliares hablaron de prelaturas, no cabe la menor duda de que el punto de referencia –el término análogo– son las únicas prelaturas conocidas por tal nombre: las prelaturas *nullius*.

No es de extrañar este proceso, porque entre los dos términos *prelado* y *prelatura* la primacía la tenía prelado en el derecho antiguo; ser prelado se entendía como una situación personal –recuérdese que el derecho de las Decretales y el del CIC 17 están inspirados en la concepción de la sagrada jerarquía como una *series personarum*–, por lo que era lógico que prelatura designase el *grado* de la persona⁴³; su ámbito de jurisdicción podía ser muy vario –diócesis (por eso a los obispos se les llama también prelados en lengua vulgar), abadía, iglesia, comunidad religiosa– y recibía el nombre correspondiente. Tan sólo cuajó prelatura para designar el territorio o ámbito de jurisdicción en el caso en los que no había un término consolidado para designarlo: las prelaturas *nullius*. En realidad, se llamaba *nullius dioecesis* al prelado –el destinatario primario del privilegio de

41. Aunque nada dice el CIC vigente, los prelados honorarios persisten según los privilegios, reglas y tradiciones de la Casa pontificia. Pero caen fuera de nuestro objeto.

42. «Praelatura enim est gradus honorificus cum jurisdictione in subditos. *Est etiam in re communis*». F.L. FERRARIS, *Prompta Bibliotheca* (Bononiae 1758), VI, pág. 166. Todavía en este sentido lo usa Ph. DE ANGELIS, *Praelectiones Iuris Canonici*, I (Romae-Parisiis 1877), pág. 169.

43. Es significativo al respecto que el conocido «Dictionnaire de Droit Canonique», dir. por R. NAZ, incluya la voz *Prélat* pero no la voz prelatura (cfr. vol. VII, Paris 1965, cols. 175-177).

exención (según solían decir los canonistas, aunque en realidad no era un caso de exención propiamente tal)– y con él el territorio y el pueblo de su jurisdicción. No es casualidad que el c. 319 del CIC 17 hable en su § 1 de prelados y abades *nullius* y que sólo en el § 2 pase a hablar de abadías y prelaturas *nullius*.

Lo que sucede es que, en los tiempos posteriores al CIC 17, fue cobrando más importancia el ente prelaticio –la prelatura– que el prelado, ya que la prelatura, de ser considerada un privilegio de exención para un dignatario eclesiástico, fue convirtiéndose en instrumento para crear circunscripciones de la Jerarquía ordinaria, cuya figura jurídica más oportuna pareció la prelatura *nullius*. Así es el caso de algunas circunscripciones territoriales que, en lugar de ser creadas como Prefecturas o Vicariatos Apostólicos, se erigieron como prelatura *nullius* por tratarse de países católicos, en los que hubiese parecido mal una figura jurídica propia de tierras de misión. Otro hecho distinto es el ya estudiado de la Misión de Francia. En estos casos, ni podía hablarse con propiedad de exención ni de privilegio. Por eso, con esas nuevas connotaciones (circunscripciones no exentas y de derecho común no privilegiarias), asumió el Concilio las prelaturas y, en concreto, las prelaturas personales.

19. El apelativo de prelado se introdujo en el derecho canónico para designar a quienes se otorgaba un rango superior a los demás con honor y jurisdicción⁴⁴ o, como escribe Claeys-Bouùaert: «Pendant plusieurs siècles, le terme *praelatus*, dans la langue canonique, n'eut pas de sens spécifiquement déterminé. Il désignait en general toute personne revêtue d'autorité, dans la société tant civile qu'ecclésiastique. Des textes de la fin du XII^e parlent de *praelati in clericali et in laicali ordine*»⁴⁵. Desaparecida pronto la aplicación del término *praelatus* al *laicalis ordo*, el prelado era toda persona eclesiástica de rango superior a los demás.

En los textos medievales, el prelado aparece como poseyendo potestad, al menos correctiva: así, en el título *de offitio et potestate praelati* del libro I de la *Compilatio I*, el c. 7 del IV Concilio de Letrán, el título *de supplenda negligentia praelatorum* de las Decretales y, dentro del libro I de la misma colección, los cc. 41 y 44 del título VI y el c. 3 del título XXI, etc. En la mayoría de estos textos los prelados a los que se alude son los titulares de los llamados beneficios mayores (metropolitanos, obispos, etc.), pero en otros se extiende hasta los dignatarios eclesiásticos exentos y a quienes en su nombre o en el de algún colegio cuidaban del pueblo cristiano adscrito a su iglesia (*plebanus*), llegando también los autores a incluir hasta los arcedianos y a los párrocos. Se observa, pues, en muchos autores un sentido amplio y un sentido estricto de prelado. Así, v. gr., Santo Tomás de Aquino, en la II-II, q. 184, a. 5, se plantea la cuestión *Utrum praelati*

44. «Praelati generatim dicuntur illi, qui aliis cum honore, et jurisdictione praeferuntur, seu praeficiuntur. Sic in re communis». F.L. FERRARIS, *ob. y loc. cits.*

45. Voz *Prélat*, en «Dictionnaire de Droit Canonique», VII, cit., col. 176.

et religiosi sint in statu perfectionis y, al responderla, por *praelati* entiende los obispos. En cambio en el artículo siguiente –*Utrum omnes praelati ecclesiastici sint in statu perfectionis*– entiende por tales incluso a los párrocos y los arcedianos. Hace, sin embargo, una distinción que está en la línea de la evolución del término prelado. Mientras los obispos, dice, tienen la cura de almas como misión principal, los párrocos y arcedianos la poseen como una simple administración (ad 2). En el art. 7 –*Utrum status religiosorum sit perfectior quam status praelatorum*– vuelve a reducir prelado al obispo, tratando en el art. 8 la misma cuestión respecto de los párrocos y arcedianos, sin utilizar la palabra prelado. Es de destacar que Santo Tomás tipifica al prelado por la *cura de almas* (como lo propio de él), mientras que el religioso se tipifica por su estado (sin desconocer que hay religiosos que ejercen la cura de almas, pero ésta –dice– pertenece al oficio y no al estado).

Relativamente pronto este doble sentido fue fijado por algunos canonistas, distinguiendo entre la acepción lata –que llegaba hasta el párroco– y la acepción propia *et in iure usitatam* según la cual sólo era prelado el que tenía jurisdicción espiritual y ordinaria en el fuero externo. Tal es el caso del Abad Panormitano⁴⁶. De este modo fue decantándose la noción de prelado hacia la persona eclesiástica con potestad de jurisdicción ordinaria y de fuero externo⁴⁷. La jurisdicción ordinaria del prelado abarcaba, tanto la propia, como la vicaria (v. gr. los vicarios generales).

Es de advertir que en los prelados religiosos, lo que les constituía en prelados era la potestad de jurisdicción y no la potestad dominativa, de modo que si no tenían la primera, no recibían el título de prelado. La potestad dominativa no era, en ningún caso, lo que les constituía en prelados. Por eso en los prelados religiosos se distinguió entre la potestad de jurisdicción –por la cual eran prelados– y la potestad dominativa, que los constituía en Superiores religiosos. Al respecto, hace ya más de un siglo, escribía Bouix: «In ordinibus religiosis inter se differunt et sedulo distinguendae sunt potestas dominativa et potestas jurisdictionalis»⁴⁸.

¿Qué se entendía por potestad de jurisdicción y qué por potestad dominativa, o imperativa como dicen algunos autores? En el s. XVII las había distinguido con precisión el gran teólogo jesuita Francisco Suárez:

«... oportet animadvertere, nomine *jurisdictionis* in praesenti significari potestatem spiritualem ad claves Ecclesiae pertinentem, et consequenter a Christo Domino datam vel derivatam, medio Vicario suo, vel aliis Episcopis. Per potestatem autem *dominativam* intelligi oportet jus acquisitum religioni et Praelatis ejus, ad imperan-

46. *Panormitani Secunda super Primo Decretalium libro Commentaria*, De officio ordinarii, c. Cum ab ecclesiarum (Lugduni 1531), fol. 111 v.

47. Cfr. F. CLAEYS-BOÛAERT, *ob. y loc. cit.*

48. *Tractatus de jure regularium*, II (Parisiis 1857), pág. 402.

dum religiosis, et utendum operibus eorum, prout conveniens judicaverit. Quae potestas, si in religione reperitur, non pertinet ad claves, nec a Christo descendit per specialem donationem ab Ecclesia factam, sed orta est radicaliter a voluntate profitentium talem regulam, et se donantium religioni, cum promissione et obligatione oboediendi secundum illam. Unde manifestum est talem potestatem, si est, distinctam esse a potestate clavium, et consequenter a jurisdictione proprie dicta et explicata, quamvis, improprie et abusive loquendo vocari possit jurisdictio, extendendo hanc vocem ad omnem potestatem imperandi et cogendi, quam habet pater in filium et dominus in servum; qui abusus vocis cavendus est, tum quia inducit ambiguitatem, et confusionem ac dissensionem in verbis, tum etiam quia neque in jure canonico nec in civili dicitur jurisdictio, nisi potestas publica et politica, quae a principe vel republica manavit»⁴⁹.

La potestad de jurisdicción es la *potestas spiritualis ad claves Ecclesiae pertinens*, conferida por Cristo al Papa y a los obispos, que éstos pueden transmitir –en cierta medida, se entiende– a otros dignatarios eclesiásticos. La participación en esa potestad por oficio –ordinaria, propia o vicaria– en el fuero externo constituye la *prelatura o prelación* (el grado de prelado). Esta potestad, recibida por derecho divino o por participación otorgada por el derecho eclesiástico, deriva de Cristo, que la entregó a Pedro y a los Apóstoles (es una potestad, en su raíz, episcopal)⁵⁰. Por lo tanto, es una *potestas publica*; es sencillamente, la *potestas Ecclesiae*.

En cambio, la potestad dominativa, imperativa o económica tiene su origen o fundamento último en la necesidad que también tienen las sociedades imperfectas –familia, asociaciones, etc.– de una autoridad que las rija. Esta autoridad es de derecho privado y su fundamento próximo es el derecho natural en las sociedades naturales (v. gr. la familia) y, en las voluntarias (como ocurre con las religiones), lo es la voluntad de los asociados en cuanto plasmada en los estatutos correspondientes y el acto voluntario de adhesión a la sociedad. En las religiones, el fundamento próximo son las reglas y constituciones y el voto de obediencia.

Para no extendernos demasiado en lo que tan sólo es una cuestión incidental, nos limitaremos a recordar las palabras del canonista francés del siglo pasado Tilloy. Los prelados regulares o Abades –dice este autor– ejercen un doble poder: uno imperativo y otro de jurisdicción. El imperativo es el que ejercen sobre los súbditos de su Orden (similar al que un padre tiene sobre sus hijos o un dueño sobre sus sirvientes) y consiste en mandar a sus súbditos regulares todo lo que está conforme con las reglas de la Orden. Este derecho tiene su raíz en el

49. *Operis de religione pars secunda*, tract. VII, lib. II, cap. XVIII, n. 5 (en *Opera Omnia*, ed. nova a C. Berton, XV, Parisiis, 1859, pág. 218). El subrayado es nuestro.

50. Por lo tanto, no corresponde a los párrocos, que no ejercen sino potestades presbiterales. Por eso, fueron excluidos de los prelados en cuanto esta figura quedó circunscrita a quienes tienen potestad de jurisdicción.

voto de obediencia. En cuanto al poder de jurisdicción, los preladados lo tienen de la Iglesia y difiere del primero en que es espiritual y público⁵¹. Esta doctrina común estaba ya en germen en Santo Tomás de Aquino, para el cual la prelatado (el grado de prelado) se fundaba en la cura de almas que Cristo otorgó a su Iglesia y que incluía la potestad de jurisdicción. En esto Santo Tomás aparece más moderno (habla de la misión pastoral sin ceñirse a la jurisdicción) que Suárez, sin negar a éste el papel que tuvo en la fijación más clara de los dos tipos de potestad.

Suárez, que trató ampliamente la potestad dominativa en las religiones, insiste sobre la distinción al estudiar si era necesario y connatural a los religiosos –de derecho divino– el que sus superiores fuesen preladados (o sea, que tuviesen el poder de jurisdicción), como sostuvieron algunos autores. El teólogo jesuita rechaza esa relación de necesidad. Es necesario, dice, que los religiosos estén bajo un prelado, por cuanto por derecho divino todo fiel está sujeto a la Jerarquía eclesiástica. En tal sentido, los primeros monjes –entre los que cita a San Antonio Abad y San Benito– dependían –en cuanto a la jurisdicción– del propio obispo. Cuando se fue concediendo el privilegio de exención, las religiones pasaron a depender del Romano Pontífice. Ahora bien, dado que no es posible que él las gobierne directamente en lo referente a la jurisdicción y no es conveniente que lo haga por medio de delegados seculares, la fórmula que se usó fue conceder a los superiores de las religiones exentas dicha potestad y, con ella, el grado prelatado. Por lo tanto, los superiores religiosos tienen la potestad de jurisdicción por derecho eclesiástico, si bien la potestad misma es de derecho divino por cuanto fue entregada por Cristo a la Iglesia⁵². En la misma línea, que era ya entonces doctrina común, trata del tema Bouix⁵³.

Lo importante, a nuestro juicio, es comprobar que, desde el principio, la potestad prelatada se ha entendido como participación de la potestad de jurisdicción, como aquella potestad que Cristo dio a Pedro y a los Apóstoles o potestad de las llaves. Algo, pues, enraizado en la misma constitución de la Iglesia. Esta potestad la tenían los preladados mayores (Papa, primados, arzobispos, obispos) y los que –en relación a ellos– recibían el nombre de *praelati inferiores* (inferiores a los obispos). Estos últimos, exentos de la jurisdicción episcopal y vinculados directa e inmediatamente al Papa, participaban en distintos grados de esa potes-

51. *Traité théorique et pratique de droit canonique*, I (Paris 1895), pág. 225.

52. Desde luego al Papa; en cuanto a los obispos se inclina –como ya lo habían hecho otros autores–, por decir que deriva de la del Papa, tesis, como es sabido, que ha quedado definitivamente arrumbada con el Vaticano II. *Ob. cit.*, tract. VIII, lib. II, cap. I (ed. cit., XVI, págs. 77 ss.).

53. *Ob. cit.*, págs. 404 ss. Se basa mucho en Suárez. Cfr. FERRARIS, *ob. y loc. cit.*: «Tales praelati et superiores religiosorum, non solum habent potestatem dominativam, qualem habent patresfamilias in suos, sed etiam spiritualem jurisdictionem, cum utrumque sit necessarium ad rectam gubernationem, ac oeconomiam spiritualem, et temporalem religiosorum suae curae commissorum, et in ipsis talis jurisdictio est ordinaria et non delegata, cum ipsis competat virtute legis, et non virtute commissionis, saltem temporalis, ut tradunt communiter doctores».

tad. Como decía Bouix, con palabras del Card. Petra: «Praelatus inferior dicitur ille qui non est Episcopus, sed est in aliqua dignitate inferiori constitutus, ac obtinuit a Sede Apostolica quaedam iura episcopalia, majora vel minora»⁵⁴.

20. No es cuestión moderna preguntarse cómo es posible la existencia de esos prelados, siendo así que Cristo dejó establecida la Iglesia con el fundamento del Papa y de los obispos, que son sus legítimos pastores por derecho divino. Aún debía pasar mucho tiempo para que la eclesiología alcanzase el desarrollo actual. Pero las ideas centrales eran las mismas y los autores –teólogos y canonistas– eran conscientes de la problemática de fondo. Cristo dejó la misión jerárquica de apacentar la Iglesia al Papa y a los obispos; ese conjunto de funciones, facultades y potestades pertenecían al episcopado (el Papa tiene el grado episcopal del sacramento del orden). A ellos se unían como cooperadores los presbíteros, en un grado inferior. Había, pues, *iura episcopalia* y *iura presbyteralia* que son distintos. No ofrecía cuestión la potestad vicaria de algunos oficios asumidos por presbíteros, como el de vicario general; éste ejerce *iura episcopalia*, pero siempre en nombre del obispo. La cuestión la presentaban los prelados inferiores, cuya jurisdicción era propia, no vicaria, pues no se ejercía *nomine episcopi* ni *nomine Romani Pontificis*. Pese a la reticencia de los obispos residenciales frente a esos prelados –de modo que los canonistas aceptaban como presunción *in iure fundata* que los prelados inferiores carecían de alguna facultad cuando ésta se tornaba litigiosa y, en consecuencia, sobre ellos recaía la carga de la prueba–, su legitimidad no se puso en duda. La cuestión consistía en buscar la explicación. La razón generalmente admitida fue que la potestad de jurisdicción es comunicable por el Romano Pontífice⁵⁵, de quien la recibían los prelados inferiores. Por lo demás, para la doctrina era claro que tal tipo de prelados era tan legítimo como que no constituía la regla general –que lo eran las diócesis presididas por los obispos–, esto es, que sólo podían ser casos relativamente pocos dentro de la organización eclesiástica.

21. Ejercer *iura episcopalia* significaba tener algunas de las potestades que, en principio, son propias del obispo; v. gr. incardinar clérigos, dirigir algunos aspectos del ministerio, aplicar sanciones, etc. No todos los prelados poseían el mismo grado de participación en esos *iura*: unos poseían los *iura minora*, otros también los *maiora*.

54. *Tractatus de Episcopo*, 3ª ed., I (Parisiis 1889), pág. 532.

55. Véase, por ejemplo, Bouix que se inspira en el Card. Petra: «Optima ratione nuncupantur hi (qui non ex natura, sed privilegio obtinent quaedam episcopalia iura) Praelati inferiores, habita ratione ad gradum Episcoporum. Cum etenim potestas ordinis a caractere procedat, incommunicabilis est non Episcopis: sed jurisdictionis, hoc est jus episcopalis jurisdictionis, communicatur a Summo Pontifice, jurisdictionis ecclesiasticae fonte, istis inferioribus Praelatis... Sed omnes si qui sint (sub quocumque dignitatis nomine nuncupati...) veniunt sub nomine Praelatorum inferiorum Episcopis». *De Episcopo*, cit., págs. 532 ss.

En razón de esa distinta participación, los prelados inferiores fueron objeto de una clasificación, que comprendía tres especies. La encontramos ya en el Card. Petra⁵⁶, pero vamos a reproducirla en palabras de Benedicto XIV:

«At, ad arcendum errorem, qui ex vocis ambiguitate oriri, et multos decipere solet, tres distinguimus inferiorum Praelatorum species.

Prima est eorum, qui certo praesunt generi personarum existentium intra septa alicuius Ecclesiae, monasterii, seu conventus, cum passiva exemptione a jurisdictione Episcopi. Ejusmodi sunt Superiores Regulares, et nonnulli Praelati Saeculares, qui una cum Ecclesia, ejusque Ecclesiae Clericis, et Administris, quibus praeficiuntur, subsunt immediate Romano Pontifici.

Secunda species est Praelatorum habentium jurisdictionem activam in Clerum, et populum certi loci, qui tamen locus est intra Episcopi dioecesim, a qua undique circumscribitur. Et ejusmodi Praelati improprie tantum, et lato quodam loquendi modo dicuntur esse *Nullius*.

Tertia species est Praelatorum, qui jurisdictionem activam habent in Clerum, et populum alicujus loci, seu oppidi, aut plurium locorum et oppidorum, quae omnino avulsa et separata sunt a cujuslibet Episcopi dioecesi; quapropter dicuntur constituitur quendam quasi dioecesim, ubi Praelatus, iis exceptis, quae Ordinis Episcopalis sunt, omnia exercet, quae ceteroquin ad Episcopalem jurisdictionem pertinerent. Hujus generis Praelati inter inferiores nobilissimi sunt; dicuntur vere et proprie *Nullius*; et veris annumerantur Ordinariis locorum»⁵⁷.

El Card. Petra, en el lugar citado, insinúa una forma de adjetivar cada una de esas tres especies que luego se generalizará: ínfima, media y suprema, que corresponden a la primera, segunda y tercera especie⁵⁸. A esta calificación nos referíamos cuando en las páginas anteriores decíamos que el Vaticano II auspiciaba las prelaturas personales como prelaturas del máximo rango, según se deduce de los esquemas estudiados⁵⁹.

56. *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas*, II (Romae 1706), const. VI Alexandri III, sect. I, págs. 126 s.

57. *De Synodo Dioecesana* (Ferrariae 1760), t. I, lib. II, cap. XI, pág. 66.

58. Procede esta división de algunos autores, como Fagnano, Lotteri y Clemente de Aróstegui, que establecieron dos o tres clases de exenciones. Benedicto XIV cita al último de estos autores (*Concordia Pastoralis super jure dioecesano inter Episcopos et Praelatos inferiores*, part. I, cap. 4) y dice basarse en él y en el Card. Petra. Cfr. el art. cit. de Muller, pág. 121.

59. Esta clasificación no hay que confundirla con otra similar, dentro de la primera especie, la *infima*, que algunos autores aplicaron a los superiores religiosos; quienes de entre ellos eran preladados se subdistinguían en: *supremi* (generales), *medii* (provinciales) e *infimi* (locales). Aparte de que más adelante se reducirá esta amplitud de superiores religiosos que se entienden como preladados, esta distinción se refiere a la primera clase de preladados o ínfima. Vide, p. e., F.L. FERRARIS, *ob. y loc. cit.*, pág. 166: «Praelati inter regulares, supremi sunt generales, medii sunt provinciales, et infimi sunt superiores locales, videlicet priores, rectores, guardiani, et hujusmodi, et vicarii in capite, scilicet non habentes in suis conventibus superiorem; isti enim omnes sunt vere praelati, cum habeant in suos subditos jurisdictionem quasi episcopalem, ut tradunt communiter doctores in Clem. 1, *De rebus Eccles. non alienand.*, verb. *Proprii*, et sumitur ex c. *Abbatibus* 3, *De privilegiis* in 6». También Suárez en *ob. y loc. cit.* en nota 49, págs. 85 ss.

La triple categoría de prelados estaba descrita con una óptica territorialista y miraba más a la exención que a la jurisdicción; por eso es muy frecuente que los autores apliquen esos grados a la exención y que, aun fijándose en la jurisdicción –como es el caso de Benedicto XIV, que trató del tema a propósito de establecer los prelados que podían convocar el Sínodo diocesano–, hablen sobre todo del *locus* (territorio exento). De ahí inferían algunos autores que todos los prelados –al gozar de potestad ordinaria de jurisdicción– eran Ordinarios del lugar. Contra ellos reaccionaba Benedicto XIV, lo cual explica que termine su descripción de los prelados del grado supremo o *nullius* con la afirmación de que éstos «veris annumerantur Ordinariis locorum»; los demás no.

Viendo esta clasificación desde una perspectiva actual, nos interesan sobre todo los prelados de ínfima y suprema clase, rango o especie. Los de segundo rango apenas tienen relevancia respecto de nuestro objeto.

Los primeros o de ínfima especie forman en rigor la *línea organizativa de potestad de jurisdicción*⁶⁰, que tienen las religiones exentas junto a la potestad dominativa. Aquí estamos ante un fenómeno asociativo –la religión– cuya propia y connatural potestad es la dominativa. Precisamente en relación con esa potestad –como hemos visto–, los superiores no son prelados, según la unánime opinión de los teólogos y canonistas de la época. Por eso las religiones no se llamarán nunca prelaturas en el sentido de *corpus* presidido por un prelado; y cuando algún autor –como será el caso de Wernz– habla esporádicamente de *praelatura religiosa*, por tal se referirá al grado o condición de prelado de los superiores. Es natural, las religiones, en cuanto *coetus personarum*, son asociaciones o comunidades, no circunscripciones de competencias, ni organismos propios de la constitución de la Iglesia⁶¹. La línea de jurisdicción (de prelados) no les pertenece en cuanto tales –lo hemos visto en Suárez y ha sido siempre doctrina común–, sino al Papa y a los obispos. Sucede que, en las religiones exentas, el Papa avoca a sí la jurisdicción sobre ellas y, en lugar de ejercerla directamente o por sus delegados, crea una *línea organizativa de jurisdicción* dentro de las religiones. Hay, pues, una superposición de potestades distintas, que no cambia la naturaleza del *coetus personarum*, pues se trata, no de un *coetus* articulado por la potestad de jurisdicción (como ocurre en las diócesis o en las prelaturas territoriales o personales, un *corpus* o *coetus* prelativo), sino de una línea de jurisdicción dentro de un *coetus* articulado por la potestad dominati-

60. Hablamos de línea, según la conocida terminología *–line and staff–* de las ciencias de la organización.

61. Cfr. por ejemplo, const. *Lumen gentium*, n. 44: «Status ergo, qui professione consiliorum evangelicorum constituitur, licet ad Ecclesiae structuram hierarchicam non spectet, ad eius tamen vitam et sanctitatem inconcusse pertinet». Y en el n. 43 leemos: «Status huiusmodi, ratione habitae divinae et hierarchicae Ecclesiae constitutionis, non est intermedium inter clericalem et laicalem conditionem, sed ex utraque parte quidam christifideles a Deo vocantur, ut in vita Ecclesiae peculiari dono fruantur, et suo quisque modo, eiusdem missioni salvíficae prosint».

va⁶². Por eso se habla de *exemptio passiva a jurisdictione Episcopi* y la competencia jurisdiccional es mínima (la estrictamente necesaria para el desenvolvimiento de la actividad propia).

El prelado de la tercera especie o clase, más que exento, es un prelado que preside un territorio (como se decía en aquellos tiempos, hoy diríamos una *portio Populi Dei*), que no pertenece a ninguna diócesis (*nullius dioecesis*), sino que él mismo es una cuasi-diócesis (se trata de *territoria avulsa et separata*). Si los prelados de la primera especie gozan de exención en el territorio de una diócesis (*in dioecesi sed non de dioecesi*), los de la tercera clase tienen su propio territorio (*neque de dioecesi neque in dioecesi*)⁶³, que si bien procede de una diócesis (*avulsum et separatum*) no es ya de una diócesis. Aquí la exención cobra un sentido distinto –lo cual tiene bastante interés porque en nuestra época ha permitido utilizar esta figura para estructuras pastorales no exentas, como la Misión de Francia–; no significa otra cosa sino que el territorio ha sido separado de una diócesis y constituido como territorio no perteneciente a esa diócesis ni a ninguna otra, vinculado directamente al Papa. Su situación con respecto a las diócesis colindantes no es distinta de la de una diócesis con respecto a otra. Por lo tanto, no es propiamente un caso de exención; en todo caso puede tratarse de un enclave. O si se habla de exención, es en un sentido lato y en cuanto proviene de un privilegio.

Como evidentemente el territorio no se añadía a la diócesis de Roma y necesariamente tenía que tener la estructura diocesana (cuasi-diócesis), su capitalidad se otorgaba a un prelado dotado de poderes jurisdiccionales casi iguales a los del obispo –iguales en el CIC 17 y en el vigente–, derivados directamente del Papa, de cuya potestad participaba el prelado.

Es importante señalar el rasgo propio de estos prelados: tienen jurisdicción sobre el clero y el pueblo, lo que indica que presiden una estructura pastoral y jurisdiccional –o mejor, un *coetus fidelium*– que se enraiza en la distinción *clerus-plebs* y su mutua relación orgánica. Forman parte de la constitución jerárquica de la Iglesia, según una forma de *iure ecclesiástico*. De ningún modo se puede hablar aquí de asociación; la misma terminología «*praelatus, clerus et populus*» lo señala. El vínculo entre el *populus*, el clero y el prelado es la jurisdicción (hoy hablaríamos del vínculo en un sentido más pleno, diríamos *communio fidelium* y

62. Por ahí puede verse cuán poco conocimiento de la materia revelan, tanto la hipótesis de que una religión pueda ser erigida en prelatura personal (destruiría su misma esencia y, además, en aquello que les resulta conveniente, hace siglos que las religiones tienen la línea de jurisdicción que les es apta) como la tesis de que las prelaturas personales son asociaciones. Por ahí puede también comprobarse que la Misión de Francia, que carece de línea de potestad dominativa, no es una asociación, sino un cuerpo ministerial de presbíteros o ente público corporativo.

63. Las dos frases latinas entre paréntesis se usaron, desde el s. XVIII por lo menos y hasta la manualística canónica posterior al CIC 17, para exponer gráficamente la situación de los territorios prelatiicos en relación con la diócesis.

hierarchica) y, en concreto, la jurisdicción cuasiepiscopal. Por eso se trata de cuasi-diócesis, asimiladas a las Iglesias particulares.

¿Qué querían decir los autores al llamar *cuasiepiscopal* a la potestad de los prelados? Querían decir que se trata de una potestad *vere episcopalis*, propia de los obispos, pero sin la *totalidad* propia de la potestad del obispo diocesano: por de pronto le falta al prelado la potestad de orden (salvo que esté ordenado de obispo), le faltan (como ocurre con los prelados de la especie ínfima, y ocurría hasta 1917 también con los de rango máximo) partes de la jurisdicción episcopal y, en todo caso (aunque tuviese jurisdicción tan amplia como el obispo, según sucede con los prelados territoriales desde 1917) esa jurisdicción es participada de la jurisdicción del Romano Pontífice, tanto si el prelado está ordenado de obispo como si no.

Dadas las características de los prelados *nullius*, se comprenderá que, ante las modernas necesidades pastorales, las prelaturas *nullius* sirviesen para fines de organización pastoral distintos de los que dieron origen a ella. Fundamentalmente han servido para tres finalidades:

1º) La constitución de territorios de misión en países católicos, sin utilizar las fórmulas de Prefecturas o Vicariatos Apostólicos. Una diócesis, cuyo territorio era en exceso extenso para los medios con que contaba, se dividía en dos: a) la diócesis de la que se desgajaba una parte, con territorio más reducido; y b) una prelatura *nullius*, que con el tiempo alcanzaría el rango de diócesis, una vez que la cristianización –o recristianización– hubiese producido sus frutos. Se trataba, en suma, de un proceso de división de circunscripciones eclesíásticas⁶⁴. No hay en este supuesto ningún fenómeno de exención. En rigor, las prelaturas *nullius* no son exentas, como hemos dicho, y si acaso en aquellas que son enclaves en una diócesis podría pensarse que hay al menos un resto de exención por su origen privilegiario, desde luego no lo hay en el supuesto que acabamos de exponer. Esta ausencia de exención y el carácter participado de la jurisdicción del prelado respecto del Papa, hacían a esta figura apta para sustituir –en el caso expuesto– a las figuras de Vicariatos o Prefecturas Apostólicos (cuyos prelados actúan en nombre del Papa).

2º) Posibilitó la solución jurídica a la Misión de Francia. En primer lugar, dio autonomía al prelado y permitió la incardinación de clérigos, sin fenómenos de exención que hubiesen sido contrarios a la naturaleza de la Misión. En segundo término, permitió su caracterización como organismo interdiocesano y, en consecuencia, su inserción en el conjunto de las estructuras pastorales de la Jerarquía francesa a través de la Comisión Episcopal. Y en tercer lugar, dio

64. En F.X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum*, II, *De Personis*, 3ª ed. por Ph. Aguirre (Romae 1943), págs. 709 s., n. 24, pueden verse algunos casos.

unidad al cuerpo sacerdotal, al estar presidida por un prelado con jurisdicción cuasiepiscopal.

Sin duda que esta solución plantea algunos problemas. La Misión de Francia es una prelatura *nullius* que funciona como tal, sin diferencias con las demás, en la antigua parroquia de Pontigny. Pero, es una prelatura que extiende su radio de acción por todo el territorio francés donde trabajan ministerialmente sus presbíteros. Pues bien, si en relación a Pontigny la prelatura tiene *clerus et plebs*, fuera de ese territorio no tiene *populus* propio y la jurisdicción del prelado se ciñe sólo a algunos aspectos de la actividad de sus presbíteros. ¿No supone esto que, fuera de Pontigny, el prelado no es propiamente *nullius*? Desde luego, la figura jurídica de la Misión de Francia es complicada, pero no tanto como puede parecer ante este tipo de preguntas. La Misión de Francia fue erigida como prelatura *nullius*, no para atender la parroquia de Pontigny, sino para dar los poderes necesarios al prelado para el gobierno de la Misión; necesariamente ha de conservar su *status* prelaticio en todo el territorio francés. El rasgo esencial de los prelados de rango supremo consiste en que presiden *ad modum Episcopi*, de forma que la estructura pastoral a cuya cabeza están tiene rasgos propios de una diócesis, a la vez que no es diócesis, porque le falta algún rasgo propio de éstas, en particular la plena capitalidad episcopal. Lo que no puede faltar es el prelado y el clero, que es lo que la constituye en organismo de la Jerarquía eclesiástica ordinaria.

Tener rasgos propios de una diócesis significa que el vínculo entre el prelado y el clero es igual al de una diócesis (prelado con su presbiterio unido por la incardinación), que la articulación entre el *clerus* y el *populus* sea del mismo género, etc. En tal sentido, la Misión de Francia es una verdadera prelatura *nullius*, no sólo en el territorio de Pontigny, sino en todo el conjunto de *corps sacerdotal*, compuesto por el prelado y su presbiterio. Eso sí, es una prelatura *nullius* sin pueblo propio (esto es, con pueblo en Pontigny, sin pueblo propio fuera de ese territorio). Ciertamente la jurisdicción del Prelado de la Misión de Francia no es igual en el territorio propio que fuera de él; pero esto también entra dentro de las características de los prelados de rango supremo, ya que, al ser una figura pastoral de derecho humano, tiene factores variables, de modo que a lo largo de la historia la competencia de esos prelados no ha sido siempre la misma; ni lo era en el CIC 17, pues las prelaturas *nullius* de menos de tres parroquias se regulaban por sus propios estatutos. Lo esencial es que se trate de un prelado con unos presbíteros, que forman una estructura pastoral de la Jerarquía eclesiástica ordinaria, vinculada inmediatamente al Papa y dotada de autonomía (es decir, sin depender o formar parte de una diócesis).

Esta utilización de la figura de prelatura *nullius* para los dos casos expuestos hasta ahora tenía mucha importancia, por cuanto, pese a erigirse según el CIC 17, suponían un cambio en ciertos aspectos muy relevantes de la figura. Ya hemos indicado que en estos supuestos quedaba borrado todo rastro de exención;

había autonomía –similar a la de las diócesis entre sí– pero no exención. Además, sus estatutos no podían considerarse derecho singular, privilegio, por cuanto se trata de estructuras integradas en la organización común de la Iglesia. Las prelaturas *nullius* en tierra de misión no son ni más ni menos privilegiadas que los Vicariatos Apostólicos; la Misión de Francia tampoco respondía a un privilegio. Sus estatutos o derechos propio no son privilegio –derecho singular– sino derecho particular.

Por esta vía, se abrió cauce a unas prelaturas *nullius* transformadas en aspectos no poco relevantes.

3º) Estas prelaturas transformadas, como hemos visto, dieron paso en el Vaticano II a las prelaturas personales. A través del *iter* de los documentos conciliares, se pasó de las prelaturas *cum aut sine territorio* semejantes a la Misión de Francia, a las prelaturas personales (*sine territorio ad peculiaria opera pastoralia perficienda*). En el *iter* se observa la constante concepción de esas prelaturas como presididas por un prelado del máximo rango, con estructura autónoma (no exención), dotadas de derecho particular (no es un privilegio, ya que nacen como nuevo tipo *común* de organización pastoral) y basadas en la distinción jerárquica, esto es, como nuevo tipo de derecho humano de estructura pastoral derivada de la constitución de la Iglesia.

Los prelados en la canonística del s. XIX

22. ¿Cómo había cristalizado la doctrina sobre los prelados eclesiásticos en la canonística que influyó directamente en la codificación de 1917?

La verdad es que la canonística decimonónica apenas ofreció novedades respecto del tema de los prelados, por lo que podemos resumirla en una serie de puntos breves.

1º) Al igual que la doctrina anterior, los canonistas del s. XIX entendían por prelados inferiores (en relación con los *mayores*) a los clérigos que, sin ser obispos, estaban constituidos en dignidad inferior a la episcopal y, por privilegio de la Santa Sede, tenían ciertos derechos episcopales, mayores o menores⁶⁵. En palabras de Wernz: «Praelati inferiores hoc loco intelliguntur *clerici*, qui per se *ordinis episcopalis* expertes ex *iure* nomineque *proprio* in ecclesias et personas sibi subiectas etiam in foro externo ordinariam et cuasiepiscopalem iurisdictionem exercent et a potestate ordinariorum Episcoporum aliquo gradu sunt *exempti* solumque Sedi Apostolicae subiecti»⁶⁶.

65. Cfr., por ejemplo, G. SEBASTIANELLI, *Praelectiones iuris canonici, De personis* (Romae 1896), pág. 350; Z. ZITELLI, *Apparatus seu Compendium Iuris Ecclesiastici*, 2ª ed. por F. SOLIERI, *Pars I, De personis* (Romae 1907), pág. 155.

66. *Ius Decretalium, II, Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae* (Romae 1899), págs. 1017 s.

2º) Como acabamos de ver en Wernz, los prelados inferiores tienen su potestad *ex iure* (o sea, que se trata de una jurisdicción *participata a iure*) y es ordinaria y propia⁶⁷, no vicaria en el sentido canónico de los términos, y cuasiepiscopal⁶⁸.

3º) Son muchos los autores que recogen la clasificación de estos prelados en tres especies, en términos similares a la ya expuesta⁶⁹. Los de la tercera especie, los prelados *nullius*, son Ordinarios del lugar⁷⁰, y tienen los mismos derechos –a excepción de algunos– y los mismos deberes que los obispos.

4º) Los autores incluyen el tratado *de praelatis inferioribus* dentro del estudio de la jerarquía de jurisdicción.

5º) Entre los canonistas del s. XIX, tuvieron especial relieve una serie de autores centroeuropeos, de los que Wernz representa la rama romana. Su interés reside (aparte de la notable calidad de sus obras –el resto de la canonística fue bastante inferior con alguna excepción como De Angelis–) en que introdujeron el método sistemático propio de los juristas de su tiempo, dividiendo sus tratados en ramas; de entre ellas nos interesan dos: el derecho constitucional y el de-

67. Cfr. p.e., M. BARGILLIAT, *Praelectiones iuris canonici*, 25ª ed. (Parisiis 1809), pág. 592; L. RIVET, *Institutiones Iuris Ecclesiastici Privati*, I (Romae 1914), pág. 401; A. TILLOY, *ob. cit.*, pág. 225. De modo explícito e implícito los canonistas de la época coinciden en este punto.

68. Es doctrina común; puede verse, por ejemplo, M. BARGILLIAT, *Praelectiones iuris canonici*, *ob. y loc. cit.*; G. SEBASTIANELLI, *ob. y loc. cit.*; G. SPENNATI, *Istituzioni di diritto canonico universale*, 2ª tirada (Napoli 1886), págs. 124 s.; H.J. ICARD, *Praelectiones Iuris Canonici*, 7ª ed., I (Parisiis 1893), pág. 385; C. LOMBARDI, *Iuris Canonici Privati Institutiones*, 2ª ed., I (Romae 1901), págs. 288 s.; Z. ZITELLI, *ob. cit.*, pág. 156; S. AICHNER, *Compendium Iuris Canonici*, 8ª ed. (Brixinae 1895), pág. 404; A. TILLOY, *ob. cit.*, pág. 225.

69. Vide, p.e., F.X. WERNZ, *ob. cit.*, pág. 1018:

«Quorum Praelatorum inferiorum triplex distinguitur species scl. *infima, media, suprema*:

a) Alii sunt quidem *in dioecesi*, non *de dioecesi*, sed ob privilegium saltem passivae exemptionis potestati Episcopi subtrahuntur cum *quasi episcopali* iurisdictione *tantum* certo generi personarum *intra septa* alicuius ecclesiae vel *monasterii* vel *conventus habitantium*, non *populo* et *clero extra illa septa* degentibus, v. g. Superiores generales regularium.

b) Alii pariter sunt *intra dioecesim*, non *de dioecesi*, sed privilegio *activae exemptionis* a potestate episcopi donati cum *quasi episcopali* iurisdictione praesident *clero* et *populo alicuius regionis in dioecesi sitae*.

c) Denique alii *habent proprium territorium* ad instar *quasidioeceseos* a cuiusvis Episcopi *dioecesi separatum*, in quo *in clerum* et *populum* ex privilegio *activae exemptionis* a potestate Episcopi ad instar *Ordinariam paucis* iuribus *exceptis* exercent *plenam* iurisdictionem *episcopalem* ideoque sensu stricto dicuntur *Praelati nullius*».

Wernz señala en nota a pie de página una posible cuarta especie, los Vicarios castrenses:

«Quodammodo quartam quandam speciem Praelatorum inferiorum constituunt illi Vicarii castrenses sive Capellani maiores quorundam exercituum v.g. in Austria et Hispania, qui propriam quidem *quasidioecesim* a dioecesibus Episcoporum *separatam* non habent, sed in personas sibi subiectas et a potestate Episcoporum exemptas *plena fere iurisdictione* episcopali potiuntur».

Otros autores hicieron antes y después referencias a los Vicarios castrenses, intentando incluirlos en la segunda especie. Esta variabilidad de criterios se debe a que, según las épocas y los países, la situación de los capellanes castrenses fue dispar. En todo caso, estaba mucho más en lo cierto Wernz que los que pretendían incluirlos en la segunda especie. Se observa que una estructura personal no encajaba en los esquemas de los autores; en realidad, como se advierte por la descripción de Wernz, los Vicarios castrenses de las naciones indicadas eran del mismo rango que los prelados *nullius*.

70. Vide, v. gr. Z. ZITELLI, *ob. cit.*, pág. 156; C. LOMBARDI, *ob. y loc. cit.*; S. AICHNER, *ob. y loc. cit.* Extremo éste que no lo discute ningún autor.

recho administrativo. Pues bien, todos estos autores son unánimes en incluir los prelados en la constitución (*Verfassung*) o derecho constitucional (*Verfassungsrecht* o *Ius Constitutionis*) de la Iglesia, mientras que algunos incluyen las religiones y asociaciones en la administración (*Verwaltungsrecht* o *Ius Administrationis*)⁷¹. Por lo demás, lo que dicen de los prelados inferiores es igual a lo dicho por los autores antes citados.

6º) Por lo que atañe a la línea de jurisdicción de las religiones, la canonística decimonónica no ofrece novedades, limitándose a resumir lo ya expuesto por Suárez⁷², dando por pacíficas sus razones y conclusiones.

7º) La potestad de los prelados inferiores se considera una participación de la potestad del Romano Pontífice otorgada por el derecho⁷³.

Podemos, pues, concluir que la doctrina anterior al CIC 17, desde que comienza a tratarse la materia, es unánime en entender que la prelatura o prelación es un grado dentro de la potestad de jurisdicción de naturaleza episcopal y propia de la constitución jerárquica de la Iglesia.

La codificación de 1917

23. El legislador de 1917 recibió la tradición canónica expuesta, con algunas novedades, que son destacables por cuanto ayudan a comprender la naturaleza de las prelaturas personales.

71. Cfr., además de la obra de Wernz citada, J.B. SÄGMÜLLER, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, II (Freiburg im Breisgau 1902), págs. 350 ss.; R. RITTER VON SCHERER, *Handbuch des Kirchenrechts*, I (Graz 1886), § 76, págs. 422 ss.; P. HINSCHIUS, *System des katholischen Kirchenrechts*, II (Berlin 1878, ed. fotomec. Graz 1959), § 96, págs. 343 ss.; E. FRIEDBERG, *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*, 2ª ed. (Leipzig 1884), § 72, págs. 140 s.

72. Vide, p.e., F.X. WERNZ, *ob. cit.*, III (Romae 1901), págs. 762 s.: «Profecto vi professionis religiosae Superiores regulares gaudent potestate *dominativa*, quae ad regendam domum religiosam vel maiorem quandam communitatem omnino requiritur, nec vera iurisdictio ecclesiastica vel exemptio a potestate Episcoporum ipsis est necessaria. Id enim manifeste deducitur ex praxi antiqua et institutis religiosis monialium vel virorum laicorum vel clericorum non exemptorum, qui etiam nunc iurisdictione ecclesiastica carent atque plerumque Episcopis *in vim iurisdictionis* subiiciuntur.

Postquam religiones virorum saltem regulariter a iurisdictione *Episcoporum* fuerunt *exemptae* et *immediate Rom. Pontifici* subiectae, morali quadam necessitate factum est, ut Superiores regulares et praesertim capitula generalia *praeter potestatem dominativam* acquirerent *iurisdictionem quasiepiscopalem* vereque *ordinariam*. Nam quamprimum regulares a iurisdictione Episcoporum sunt exempti, immediate et per se a Rom. Pontifice vel eius delegatis convenienter gubernari non possunt. Omnis enim societas requirit pastores quosdam immediatos et ordinarios, qui *vi officii* regimen exercent; at Episcopi propter exemptionem sunt exclusi; ergo *intra ipsum ordinem religiosum* illi pastores ordinarii a R. Pontifice fuerunt instituendi».

73. Vide, p.e., A. TILLOY, *ob. cit.*, pág. 213, que, siguiendo la doctrina común, afirma que las personas eclesiásticas que participan en ciertos grados de la jurisdicción pontificia son los Patriarcas, los Primados, los Metropolitanos, los Legados y los Prelados inferiores. De entre ellos tienen rango en la jerarquía de jurisdicción como auxiliares del Papa los Vicarios Apostólicos, los Prefectos Apostólicos, los Prelados y los Abades *nullius* (pág. 223).

El c. 110 recoge la definición habitual de prelado como el clérigo que tiene jurisdicción ordinaria en el fuero externo, además de los prelados honorarios. Es de interés señalar que este canon está situado en la parte primera del libro II, bajo el título *de clericis*, lo que indica que los prelados son vistos desde la óptica de la constitución de la Iglesia, pues según el c. 107 «por institución divina, hay en la Iglesia clérigos distintos de los laicos, aunque no todos los clérigos sean de institución divina; mas unos y otros pueden ser religiosos». Esto equivale a decir que la constitución de la Iglesia es una constitución jerárquica basada en el binomio *clerus-plebs*; esta constitución jerárquica es de derecho divino, pero admite desarrollos de derecho humano (una de las figuras jerárquicas de derecho humano es la del prelado). Los religiosos en cuanto tales no son de derecho constitucional, esto es, no pertenecen a la constitución jerárquica de la Iglesia. Desde el punto de vista constitucional, los religiosos son o clérigos o laicos.

Esta primera parte del libro II se divide en dos secciones, de las cuales la segunda (*de clericis in specie*) trata de la jerarquía eclesiástica en dos títulos: de la suprema potestad y de los que de ella participan y de la potestad episcopal y de los que participan en la misma. Los prelados inferiores son estudiados en el primero de estos títulos (el VII del lib. II), capítulo X, cc. 319 a 328. El CIC 17, bajo ese título, habla tan sólo de los prelados *nullius*, subdivididos en abades y prelados de esa denominación, según que su iglesia goce de dignidad abacial o simplemente prelaticia (c. 319). De los prelados de segunda especie (media) no habla el Código y de los de ínfima trata al regular los religiosos *sin usar el nombre de prelado*; de esta denominación sólo queda a los superiores religiosos la referencia genérica –por lo demás inequívoca– del c. 110⁷⁴. Con el CIC 83 ha desaparecido esta referencia.

Un dato que, a nuestro juicio, debe tenerse en cuenta –antes lo hemos hecho notar– es que el c. 319 del CIC 17 hizo común el uso de la palabra *praelatura* para referirse al ente territorial (hoy diríamos ente corporativo delimitado territorialmente) presidido por el prelado *nullius*. Bien entendido que sólo para las *nullius* se usó el nombre de prelaturas. Cuando se crearon prelados distintos –como los dos casos ya señalados: Prelado para los prófugos italianos y Prelado para los emigrantes– se utilizó la expresión «crear un Prelado», mientras que en las constituciones apostólicas erigiendo territorios *nullius* fue común decir que se erigía una prelatura. En otras palabras, las *praelaturas* eran las *nullius*.

Una relativa novedad que introdujo el c. 323 del CIC 17 fue extender a todos los prelados *nullius* los mismos poderes y los mismos derechos que tienen los

74. De este modo de proceder del CIC 17 se hizo eco la doctrina postcodicial; vide, por ejemplo, A. TOSO, *Ad CIC commentaria minora*, II (Romae 1922), pág. 142; E.F. REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, I (Santander 1951), pág. 313; F.X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum*, II, pág. 710. La razón que suelen dar para explicar el silencio del CIC 17 sobre los prelados de la segunda especie es que se rigen por derecho peculiar o especial.

obispos residenciales en su propia diócesis, con la única excepción de las prelaturas con menos de tres parroquias, por regirse éstas por sus propios estatutos (sus prelados pueden tener o no los mismos derechos y obligaciones, según lo determine su derecho particular).

No cabe duda de que los prelados inferiores constituyen un grado de la jerarquía eclesiástica ordinaria, con una potestad participada *a iure* del Romano Pontífice. Esta potestad es potestad de jurisdicción de la cual decía el c. 196: «Potestas iurisdictionis seu regiminis quae ex divina institutione est in Ecclesia, alia est fori externi, alia fori interni». Se trata, pues, de la *potestas clavium* otorgada por Cristo a su Iglesia. Y es la participación en esa potestad de fuero externo lo que hacía al clérigo un prelado (c. 110). En relación a esto, el c. 501 establecía: «Superiores et Capitula, ad normam constitutionum et iuris communis, potestatem habent dominativam in subditos; in religione autem clericali exempta, habent iurisdictionem ecclesiasticam tam pro foro interno, quam pro externo». La línea organizativa de jurisdicción –sólo propia de religiones clericales– seguía en los términos ya vistos.

El c. 198, al establecer quiénes son Ordinarios, distinguía los Ordinarios del lugar de los simples Ordinarios. Entre los primeros colocaba a los prelados *nullius* y entre los segundos a los Superiores religiosos.

Por último, parece oportuno resaltar que el CIC 17, que tantas veces hablaba de la exención con respecto a los religiosos y diversos lugares e instituciones, no utilizó este término respecto de las prelaturas *nullius*; hablaba de territorio propio, separado de toda diócesis, sin aplicarle el término exención. Apunta ahí claramente que el CIC 17 equiparaba la prelatura *nullius* a las Prefecturas y Vicariatos Apostólicos, en cuanto se trata de territorios *proprios*, cuyos prelados tienen los mismos poderes y las mismas obligaciones del obispo residencial (cfr. c. 294). A su vez, todas estas figuras, sin ser diócesis, estaban equiparadas en derecho a las diócesis en lo que se refiere a la jurisdicción del prelado; esto es, la jurisdicción era la misma, salvo que la Santa Sede hubiere determinado otra cosa en casos particulares. Otra figura de prelado equiparada en derecho al obispo diocesano, en similares condiciones que los anteriores, es el Administrador Apostólico constituido con carácter permanente (cc. 314 y 315)⁷⁵.

Fácilmente puede advertirse que el CIC 17 –por lo que atañe a los prelados– estaba estructurado según las líneas maestras de la doctrina común y tradicional, aunque desdibujando la índole exenta de los *nullius*. A la hora de entender las prelaturas personales este dato tiene una importancia decisiva, pues tal doctrina es la que proporcionó la idea que los Padres conciliares y los peritos tenían de las prelaturas, con las novedades antes señaladas.

75. Por lo demás, la equiparación quedaba establecida al considerar a todos estos prelados como Ordinarios del lugar.

La doctrina postcodicial

24. Establecidas por el CIC 17 las líneas fundamentales de la figura del prelado y de las prelaturas *nullius* que la canonística anterior había puesto de relieve, la doctrina postcodicial se limitó a exponer esas líneas fundamentales. Señalemos solamente algunos puntos que pueden ser de mayor interés.

Los autores solieron conectar con la división en tres especies, que consideraron subsistente, si bien algunos resaltaron que sólo los prelados *nullius* pertenecían al derecho común: «Ergo iure Codicis –escribe Vidal– soli *Praelati nullius* pertinent ad normalem modum iuris communis, quo per ipsum Codicem fuit distributa hierarchia ecclesiastica, salvo iure speciali religiosorum Praelatorum in titulis de religiosis explicando»⁷⁶. Estas palabras, de uno de los mejores manuales de la época, subrayan que en el CIC 17 las prelaturas *nullius* habían entrado ya en el derecho común como modo normal de *distribuir*⁷⁷ u organizar la Jerarquía eclesiástica, a la vez que, respecto de los superiores religiosos, se habla de derecho especial. Lógicamente la exención aplicada a las prelaturas *nullius* debía sufrir un cambio de significado. «Hi Abbates vel Praelati dicuntur *exempti*, eadem prorsus ratione qua exempti dicuntur Episcopi nulli Metropolitano subiecti, sed immediate Sedi Apostolicae subordinati»⁷⁸. No se trata, pues, de una exención según el sentido clásico, sino de un caso en el que un grado normal y de derecho común se salta un eslabón de la línea jerárquica; de ahí que se entienda que *antes* se llamaban prelados exentos de clase suprema en el derecho precedente y ahora se llaman *nullius*⁷⁹. En cambio son exentos los superiores religiosos: «Sed licet de ipsis hoc loco (Codex) non agat, procul dubio admittit Praelatos regulares exemptos (qui iure praecedenti dicebantur *infimae classis*), hoc ipso quod admittat regularium exemptionem, cuius iuridica consequentia est exemptio Praelatorum, quibus subiciuntur regulares»⁸⁰. Ciertamente no todos los autores reelaboran la tripartición, pues los hay que la recogen directamente de la doctrina antecodicial o con algún leve matiz diferencial⁸¹.

76. F.X. WERNZ-P. VIDAL, *ob. cit.*, II, pág. 710.

77. Puede observarse que se usa *distribuere* en el sentido de *organizar* la Jerarquía.

78. F.X. WERNZ-P. VIDAL, *ob. y loc. cit.*, pág. 711.

79. «Codex hoc capite solummodo commemorat *Abbates seu Praelatos nullius*, i.e. illos Praelatos qui iure praecedenti dicebantur *Praelati exempti (classis supremae)* ab ordinaria iurisdictione Episcoporum». F.X. WERNZ-P. VIDAL, *ob. y loc. cit.*, pág. 710.

80. F.X. WERNZ-P. VIDAL, *ob. y loc. ult. cit.*

81. Vide, p.e., C. BADI, *Institutiones Iuris Canonici*, 2ª ed. secundum CIC recognita (Florentiae 1921), pág. 195; A. TOSO, *ob. cit.*, págs. 41 s.; E.F. REGATILLO, *ob. y loc. cit.*; A. BLAT, *Commentarium textus CIC*, lib. II, 2ª ed. (Romae 1921), págs. 331 s.; F. CLAEYS-BOÛAERT, en *Traité de droit canonique*, dir. por R. Naz, I, 2ª ed. (Paris 1954), págs. 432 s. La novedad que puede señalarse es que, siguiendo a Wernz-Vidal, algunos autores entienden que los vicarios castrenses son *semejantes* a los prelados de la segunda especie (v. gr. Regatillo) o simplemente son de esa especie (Claeys-Boùàert). No era ésta, como hemos visto la posición de Wernz, que coloca a los Vicarios castrenses en una clase aparte. Hay que advertir, como antes decíamos, que la organización de los capellanes castrenses cambió con el tiempo y no ha sido uniforme en todos los países, lo cual se explica porque

La *normalidad* –institutos jurídicos de derecho común– de las citadas prelaturas se pone de relieve en el cambio de tono que se observa al definir las; así, por ejemplo, Cappello escribe que una prelatura *nullius* es un «*territorium erectum ad instar dioecesis, cui praeest Praelatus cum ordinaria potestate utriusque fori*»⁸².

La potestad de los prelados se entendió como cuasiepiscopal –con ésta u otras expresiones–, ordinaria y propia⁸³. Sin embargo, unos pocos autores la califican de vicaria en lugar de propia, por derivar del Romano Pontífice⁸⁴, confundiendo la vicariedad con la *participatio a iure*.

Naturalmente, la doctrina fue unánime al considerar las prelaturas como estructuras propias de la Jerarquía eclesiástica. Así Mörsdorf las estudia dentro de la *Kirchenverfassung* o constitución de la Iglesia, en un lugar distinto de las organizaciones religiosas (*die klösterlichen Verbände*) y de las asociaciones (*kirchlichen Vereine*)⁸⁵. Y quienes siguen un método sistemático las incluyen dentro del ordenamiento jerárquico, capítulo diferente del de las asociaciones eclesiásticas⁸⁶.

Con cierta frecuencia se usan expresiones como *assimilantur*, *aequiparantur* –en algún caso, *plenissime aequiparantur*–, *ad instar*, análogas, semejantes u otras parecidas para comparar las prelaturas y las diócesis⁸⁷ o los prelados y los obis-

el número de católicos en las fuerzas armadas varía mucho de una nación a otra. Su semejanza con los prelados de segunda especie es puramente externa y allí donde tenían potestad cumulativa los Vicarios castrenses no eran de esta especie, sino en todo caso *similares* a los de la tercera especie o suprema. Se trataba lógicamente de la dificultad de encajar una estructura pastoral personal en una organización territorial.

82. *Summa Iuris Canonici*, I, 6ª ed. (Romae 1961), pág. 338. Los superiores religiosos son *praelati exempti* (pág. 339). No faltan, sin embargo, quienes hablan de exención respecto de las prelaturas *nullius*; tal es el caso de K. MÖRSORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, I (Paderborn 1964), § 70 y C. BADI, *ob. y loc. cit.*

83. Véase, p.e., M. DA CASOLA, *Compendio di diritto canonico* (Torino 1967), pág. 237; M. FALCO, *Corso di diritto ecclesiastico*, 2ª ed., I (Padova 1933), pág. 140; ID., *Introduzione allo studio del CIC* (Torino 1925), pág. 184; A. TOSO, *ob. cit.*, pág. 144; C. BADI, *ob. cit.*, pág. 194; A. BLAT, *ob. cit.*, págs. 333 s.; A. RETZBACH, *Das Recht der katholischen Kirche nach CIC* (Freiburg im Breisgau 1963), pág. 66; E. EICHMANN, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, I (Paderborn 1934), págs. 254 s.; E.F. REGATILLO, *ob. cit.*, pág. 314; D.M. PRÜMMER, *Manuale Iuris Canonici*, 3ª ed. (Friburgi Brisg. 1922), pág. 159; A. VERMEERSCH-I. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, I, 7ª ed. (Mechliniae-Romae 1949), pág. 345; I. CHELODI, *Ius Canonicum de Personis*, 4ª ed. (Vicenza 1957), pág. 314; K. MÖRSORF, *ob. y loc. cit.*; V. DEL GIUDICE, *Istituzioni di diritto canonico*, 3ª ed. (Milano 1936) e igualmente en las *Nozioni di diritto canonico*, 11ª ed. (Milano 1962).

84. F.M. CAPPELLO, *ob. cit.*, pág. 340; F. DELLA ROCCA, *Diritto Canonico* (Padova 1961), pág. 211; F. M. MARCHESI, *Summula Iuris Canonici*, I (Alba 1954), pág. 190.

85. El segundo libro del vol. I de su *Lehrbuch* dedicado al *Personenrecht* lo divide así: Erster Teil, Die kirchliche Hirtenschaft, I. Abschnitt, Die kirchliche Hirtenschaft im allgemeinen; II. Abschnitt, II, Die Kirchenverfassung y, dentro de ella, está el § 70, Die gefreiten Äbte und Prälaten; Zweiter Teil, Die klösterlichen Verbände; Dritter Teil, Von den Laien, insbesondere die kirchlichen Vereine. Corresponde a la edición de 1964 cuando ya el Vaticano II estaba celebrándose.

86. Cfr. las obras del V. DEL GIUDICE *cit.* en nota 83.

87. Vide, p.e., F.M. CAPPELLO, *ob. cit.*, pág. 338; M. FALCO, *Corso...*, *cit.*, pág. 139.

pos residenciales⁸⁸. En tal sentido, Mörsdorf define las prelaturas como «corporación territorial semejante a la diócesis» (*bistumsähnliche Gebietskörperschaften*)⁸⁹.

De este largo excursus se deduce que las prelaturas han sido siempre entendidas como estructuras ordinarias de la Iglesia, como lo son las diócesis. Como tales, las prelaturas se han considerado *similares* o –análogas– a las diócesis. Según estos precedentes, las prelaturas personales auspiciadas por el Concilio Vaticano II son estructuras ordinarias de la Iglesia, cuyo precedente y analogante son las prelaturas territoriales. Por su parte, los prelados personales son prelados del máximo rango, similares (se distinguen por la competencia, esto es, porque su jurisdicción se ciñe a la obra pastoral peculiar) a los prelados territoriales.

La obra pastoral peculiar

25. Las prelaturas personales fueron auspiciadas por el Vaticano II «ad peculiaris opera pastoralia perficienda», al igual que las diócesis personales peculiares, sin descartar –en el caso de las prelaturas personales– la distribución numérica y geográfica del clero.

¿Qué debía entenderse por *opus pastorale peculiare*? También aquí es de importancia vital entender correctamente esta expresión. La clave para comprender su sentido hay que buscarla: a) en las necesidades pastorales que tenían *in mente* los Padres Conciliares, siguiendo el camino que muestran los actos de la Santa Sede; b) en la *potestas clavium*, o dicho de otra manera, tal *opus pastorale* ha de ser una peculiar forma de llevar a cabo la misión que Cristo encomendó a la Iglesia jerárquicamente constituida. Debe tratarse de una peculiaridad, bien de la acción pastoral jerárquica (entre cuyos aspectos se cuenta proporcionar pastores de almas a todos los fieles, o sea, la distribución del clero), bien de la acción eclesial total que se realiza por la cooperación orgánica *clerus et plebs* (o sea, mediante la coordinación constitucional del sacerdocio común con el sacerdocio ministerial). No puede tratarse sólo de la acción que compete a los fieles en cuanto tales –para ello están o la libre iniciativa individual o las asociaciones– ni tampoco de aquellos fines individualizados (enseñanza, misiones populares, el culto divino, etc.) para los cuales están las asociaciones de clérigos o de laicos.

Del *iter* de los documentos conciliares se deduce que se trata de la acción pastoral y apostólica de la Jerarquía eclesiástica –o de la Jerarquía y el laicado orgánicamente unidos– que, por sus necesidades especiales, no puede ser debidamente atendida por las estructuras pastorales según su forma común y ordinaria de organizarse y desarrollar su actividad.

88. Vide, p.e., A. TOSO, *ob. cit.*, pág. 147; V. DEL GIUDICE, *Istituzioni...*, *cit.*, pág. 132; F.M. CAPPELLO, *ob. cit.*, pág. 340; F. DELLA ROCCA, *ob. cit.*, pág. 321; M. FALCO, *Corso...*, *cit.*, pág. 319; ID., *Introduzione...*, *cit.*, pág. 184; A. VERMEERSCH-I. CREUSEN, *ob. cit.*, pág. 345; I. CHELODI, *ob. cit.*, pág. 314.

89. *Ob. y loc. citis.*

Veamos, por ejemplo, donde reside la *peculiaridad* de la Misión de Francia, ya que es la puerta por donde entraron las prelaturas personales, figura jurídica perfectamente apta para una estructura pastoral similar a dicha Misión a crear en otros países. La *peculiaridad* reside en la índole *misionera* de la acción pastoral que, fuera del método misional que adopta, es idéntica a la de los demás presbíteros. Aun en tierras de misión, si se crease una prelatura personal –según lo señalado por el decr. *Ad gentes*, nn. 20 y 27–, sería para una tarea misionera con métodos especiales, pero siempre dentro de la misión constitucional de la Iglesia (*praelatus et clerus* o *praelatus, clerus et plebs*).

Obsérvese que *peculiar* es un término de contraste respecto de *común* u *ordinario* y, por consiguiente, esencialmente relativo. Lo que es *común* en tierra de misiones –la pastoral misionera– puede ser *peculiar* en los países de vieja tradición cristiana. Por eso *peculiar* tiene una multitud de matices diferentes y por ello las prelaturas personales pueden formar una rica variedad dentro del marco común a todas ellas. Al tratarse de términos relativos, lo peculiar dependerá de la forma común u ordinaria que adopte la acción apostólica de la Jerarquía o de la orgánica de la Jerarquía y el laicado.

De ahí lo difícil que resulta captar todo cuanto puede ser una *obra pastoral peculiar*. Lo decisivo en las diócesis personales peculiares y en las prelaturas personales es que debe tratarse de la obra pastoral propia de la Jerarquía (sacerdocio ministerial) o del conjunto Jerarquía y fieles (sacerdocio ministerial y sacerdocio común orgánicamente unidos) con un rasgo peculiar, que puede ser el método apostólico, la forma organizativa, o el sector de la misión de la Jerarquía (o de la orgánica Jerarquía-fieles) al que sirve, por cuanto la forma común y ordinaria de desarrollar la acción apostólica y pastoral no alcanza a satisfacer todas las necesidades de los hombres.

La peculiaridad es, pues, una nota diferencial respecto de la forma común de desarrollar la Jerarquía o la Jerarquía y laicado la misión que les corresponde. La misión es la misma, el sujeto es también el mismo (la estructura pastoral y apostólica constitucional ordinaria de la Iglesia) y tan sólo cambia un aspecto: el método, el sector al que atiende, etc.

Como ya hemos dicho antes, las diócesis peculiares y las prelaturas personales nacen como nuevas formas de organización de la estructura constitucional de la Iglesia, en la que, junto a las formas ya existentes (Papa, Curia Romana, metropolitanos, obispos, Conferencias Episcopales, prelaturas territoriales, Vicariatos Apostólicos, etc.) se agregan otras nuevas (diócesis personales peculiares, prelaturas personales), cuya nota es su función de complementar la acción pastoral y apostólica común y general mediante la acción pastoral y apostólica peculiar que necesitan unos territorios o unos grupos sociales.

26. Concluyendo, pues, cuanto hasta ahora hemos visto podemos sintetizarlo en estos puntos:

- 1º) Las prelaturas personales son prelaturas del máximo rango, cuya finalidad es una pastoral especializada.
- 2º) Las prelaturas son estructuras propias de la Jerarquía eclesiástica ordinaria o de la acción conjunta de ésta con el laicado (*clerus et plebs*).
- 3º) Los vínculos de unión son los propios de los entes de esa naturaleza: la jurisdicción eclesiástica, la *communio* y la *fraternitas christiana*, no la potestad dominativa.
- 4º) Su creación corresponde a la Santa Sede; no deben su origen a la voluntad de quienes las forman.
- 5º) Las prelaturas personales son estructuras análogas, con analogía de proporcionalidad, a las diócesis, esto es, son semejantes a ellas en cuanto a su interna constitución (jurisdicción, vínculos, etc.) y se diferencian en que carecen de la *totalidad* místico-sacramental propia de las Iglesias particulares.
- 6º) La misión que desarrollan es parte de la misión de la Jerarquía o de la Jerarquía y laicado conjuntamente (del *Populus Dei*).
- 7º) Son estructuras de derecho humano, que desarrollan la constitución jerárquica de la Iglesia (o sólo clero o *clerus et plebs*).

BASES CRÍTICAS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIENCIA DEL DERECHO ECLESIAÍSTICO*

1. INTRODUCCIÓN

Mis palabras de hoy quisieran ser unas simples reflexiones en voz alta acerca de ciertos aspectos fundamentales de la construcción de la ciencia del Derecho Eclesiástico. No tienen otra pretensión que la de ofrecer un principio de diálogo sobre una serie de temas que son importantes en sí mismos para una ciencia eclesiasticista asentada en sólidas bases.

En esta ocasión, no deseo –no me es posible– otra cosa que estimular el diálogo, sin intención de presentar un conjunto de conclusiones elaboradas, tarea que dejo para ocasión más propicia.

Simple reflexiones en voz alta, he dicho, y añadido desordenadas. No me he sentido obligado a seguir un orden riguroso, pues, a fin de cuentas, hay ciertos desórdenes expositivos que pueden ser más expresivos que el orden.

Y sin más preámbulos, entremos en la exposición de los temas.

2. LA NATURALEZA DE LA CIENCIA DEL DERECHO ECLESIAÍSTICO

El primer tema al que parece oportuno aludir –por su sencillez, basta una leve referencia– es el de la íntima naturaleza de la ciencia del Derecho Eclesiástico.

Sobre este punto hay, por fortuna, un pleno acuerdo de principio entre los eclesiasticistas: la ciencia del Derecho Eclesiástico es una parte de la ciencia jurídica.

Lo que fundamentalmente se quiere afirmar con esto es que estudia el Derecho vigente, aquel Derecho que está en vigor en un momento determinado. Ex-

* Publicado en «Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado», III (1987), págs. 25-37.

cluye, por tanto, el Derecho histórico –aquél que fue– y la fundamentación metapositiva del Derecho vigente. Ni historia del Derecho, ni filosofía del Derecho.

Eso no quiere decir que el eclesiasticista no trate ni de lo uno ni de lo otro. De los fundamentos filosóficos apenas se han ocupado –es cierto– los eclesiasticistas; pero no es, en cambio, infrecuente que algunos escriban obras históricas. Ni falta en los manuales de la disciplina el capítulo correspondiente a la historia. Mas esto no trasciende de los gustos de los eclesiasticistas –de sus legítimas opciones de investigación– ni de las necesidades pedagógicas a las que atienden los manuales. El principio es claro: la ciencia del Derecho Eclesiástico es ciencia jurídica.

Esta afirmación supone asimismo otras negaciones: nuestra ciencia no es política eclesiástica, ni sociología religiosa. También en este caso puede ocurrir que un eclesiasticista se adentre personalmente en esos campos y los investigue, mas no son ellos la ciencia del Derecho Eclesiástico.

La afirmación de que la ciencia del Derecho Eclesiástico es una parte de la ciencia jurídica tiene el valor de un postulado. Por tanto, el eclesiasticista, en tanto que tal, es un jurista; he ahí un segundo postulado indiscutido.

3. LA PUREZA METÓDICA FORMAL

Si el eclesiasticista es un jurista, el método propio de la ciencia del Derecho Eclesiástico es el método jurídico. Esta afirmación tiene también el carácter de un postulado, que se deduce por conclusión de los dos anteriores.

Pienso que teóricamente no hay oposición a este postulado. Albergo, en cambio, mis dudas acerca de su seguimiento en la práctica, aunque no es ahora el momento de entrar en el análisis de los hechos. Lo que importa es llamar la atención sobre este punto: el método propio del Derecho Eclesiástico es el método jurídico. Nada impide estudiar el fenómeno religioso desde otros puntos de vista: histórico, sociológico, político, eclesiástico o de opinión pública. Pero estos estudios no son, en propiedad, ciencia del Derecho Eclesiástico. No pongo en duda el interés de tales estudios –también para el Derecho Eclesiástico–; conviene, sin embargo, no confundirse: esos tipos de estudios e investigaciones pertenecen a otras ramas del saber, distintas de la ciencia eclesiasticista, aunque sean muy útiles a los cultivadores de ella para su labor propia, que es la jurídica.

El método jurídico –como el de cualquier otra ciencia– requiere su uso riguroso. Para ello es necesaria la pureza metódica, que no es otra cosa que el rigor en el método. Esta pureza metódica –hasta donde se me alcanza– requiere tres cosas.

En primer lugar, postula que se respete la índole de ciencia del deber-ser que es propia de la ciencia jurídica. No es ciencia de hechos, sino ciencia prudencial

de lo que debe hacerse. La principal consecuencia reside en que no deben darse pasos inadecuados del ser al deber-ser, de la realidad fáctica a la realidad deóntica. Debe, en definitiva, evitarse caer en la falacia naturalista, en el imperceptible paso del hecho a la prescripción, quedando bien entendido que el Derecho natural no es un hecho (no pertenece al *Sein*), como pretenden los analíticos, sino un deber-ser (un *Sollen*).

Se cae en la falacia naturalista cuando se cae en el *sociologismo* (que eleva la pauta sociológica dominante a la categoría de regla jurídica) o cuantas veces una consideración histórica, estadística o sociológica se eleva sin más a la categoría de criterio jurídico.

En segundo término, la pureza metódica requiere mantenerse en el campo de la *positividad*. Por tal entiendo el ámbito del Derecho *vigente*, de aquel Derecho históricamente *puesto* (*positus, positivus*) en la sociedad. Y entiendo también que la positividad no se limita al Derecho de origen humano, comúnmente llamado Derecho positivo. El Derecho natural no es un Derecho metahistórico o atemporal –como dieron por supuesto los autores racionalistas–, sino un Derecho vigente en la historia humana, que conoce un proceso de paso a la vigencia histórica y de articulación en el sistema jurídico, mediante la positivación y la formalización.

En tercer lugar, la pureza metódica postula distinguir entre aquello que se presenta como dato a la ciencia jurídica y aquello que son conclusiones de otras ciencias. Una conclusión de otra ciencia no puede, sin más, pasar a ser tomada como conclusión válida para la ciencia del Derecho Eclesiástico; ello sería una forma, más o menos solapada, de caer en la falacia naturalista y, en cualquier caso, un error de método. Las ciencias se distinguen por su objeto formal y, por tanto, las conclusiones a las que llegan tienen valor desde la perspectiva de la propia formalidad. Ninguna de ellas lleva al conocimiento total del objeto. Por eso, fuera de la propia formalidad, las conclusiones tienen valor sólo como datos, que deben pasar por la formalidad de aquella otra ciencia para la cual dichos datos son valiosos. Por tanto, las conclusiones de otras ciencias deben ser utilizadas por el eclesiasticista como datos que se le ofrecen para la interpretación del Derecho, no asumiéndolas en sí mismas, sino elaborándolas a través del método jurídico.

Con ello está dicho que para el Derecho Eclesiástico –como para el resto de la ciencia jurídica– no es adecuada una *pureza metódica total*, al modo de lo que en otro tiempo fue la teoría pura del Derecho. La ciencia jurídica no es el resultado de la aplicación de unas categorías *a priori*, con una lógica interna al sistema, auto-suficiente para obtener las propias conclusiones. La ciencia jurídica debe interpretar las normas, adecuándolas a la realidad social. Y este proceso de adecuación exige el conocimiento de la realidad, la cual nos es revelada por distintas ciencias. La ciencia del Derecho Eclesiástico exige, pues, el concurso de los datos de otras ciencias; por eso, su pureza metódica es una pureza metódica *for-*

mal. Pureza metódica, porque analiza y tiene en cuenta los datos de otras ciencias, no en sí mismos, sino a través de la propia formalidad; pero *formal* y no total, porque no es autosuficiente y tiene en cuenta dichos datos.

Ser eclesiasticista es ser jurista. En verdad es importante, para el conjunto universitario de los saberes, impulsar los estudios de historia de las relaciones de la Iglesia y el Estado, de política religiosa, de sociología religiosa o del magisterio eclesiástico sobre cuestiones temporales. Pero ninguna de estas cosas consiste en hacer Derecho Eclesiástico: son otras ciencias.

4. POSITIVIDAD Y CIENCIA JURÍDICA

Ser eclesiasticista, insisto, es ser jurista. Mas ser jurista no equivale, obviamente, a ser positivista. Sin duda –lo he dicho antes– la ciencia del Derecho se mueve en el ámbito de la positividad, esto es, en el del Derecho vigente. No sería correcto, en cambio, que de la positividad se pasase al positivismo, como si el positivismo fuese algo consustancial al jurista. Cuando leo u oigo frases como ésta: «me muevo en el plano jurídico y, por tanto, ajeno a cuanto no sea el Derecho positivo», no puedo menos que recordar que la ciencia del Derecho la fundaron los juristas romanos, los cuales, como es bien sabido, utilizaron con frecuencia el Derecho natural. El positivismo no es consustancial al método jurídico: decir otra cosa equivale a olvidar muchos siglos de tradición jurídica.

No creo que haga falta traer a colación que el positivismo apareció a principios del siglo XIX y nunca ha tenido la exclusiva entre los juristas, aunque haya conquistado, con avances y retrocesos, la mayoría durante un siglo. Tampoco me parece necesario hacer memoria de que actualmente es una postura muy común y extendida en filosofía jurídica el intento de superar el positivismo. Hoy, declararse sin más positivista, no es nada frecuente entre los filósofos del Derecho (obsérvese el extenso movimiento postpositivista que está cuajando en la disciplina llamada Teoría del Derecho). Incluso entre marxistas no faltan los intentos de acercamiento al Derecho natural.

En todo caso, me interesa resaltar que ser o no positivista no puede ser cuestión mimética. Sería poco coherente con las exigencias propias de la función científica, tomar una postura que no estuviese formada por la convicción de los argumentos, sino sólo por la moda dominante. Ser positivista o iusnaturalista es una cuestión fundamental de filosofía jurídica. Y es en sede de la filosofía jurídica donde el jurista ha de formar su convicción.

Y digo convicción, porque el método científico tiende a crear certezas, mediante las pruebas y argumentos propios del razonamiento científico. Hay una cierta duda acerca de las propias opiniones, que es signo de madurez, porque la experiencia va mostrando la posible debilidad de pruebas y argumentos, que en otros momentos pudieron parecer incontestables; mas esto es el fruto de un pro-

gresivo mejor conocimiento de lo que exige llegar a una certeza y de lo que es una opinión verosímil frente a la verdad indudable. La ciencia se ordena a formar certezas. Lo cual es bien distinto al cerrilismo y en nada se opone a la actitud abierta y dialogal que es consustancial al espíritu científico.

En cambio, el espíritu científico –como las convicciones– implica la coherencia.

Al respecto se me permitirá manifestar lo que me parece –confío en que sea equivocadamente– una cierta incongruencia en algunos eclesiasticistas. Cuando escriben de Derecho Canónico, combinan con naturalidad y destreza el Derecho natural y el Derecho positivo; mas cuando tratan de Derecho Eclesiástico, parecen sufrir una especie de «amnesia iusnaturalista» y escriben, con igual naturalidad y destreza, según los más clásicos cánones del más cerrado positivismo jurídico.

Dejando anécdotas aparte, entiendo que el Derecho vigente es una realidad en parte natural y en parte positiva. No se trata de que existan dos ordenamientos jurídicos distintos –el natural y el positivo– y mucho menos de que el Derecho natural sea orden moral frente al Derecho positivo, que sería propiamente el orden jurídico. No es ésta la tradición iusnaturalista clásica; tales ideas proceden de la justamente olvidada escuela racionalista o moderna del Derecho natural y pienso que es justo que de ellas nos olvidemos porque se han mostrado faltas de fundamento.

El ordenamiento jurídico de cada sociedad política es una unidad, un sistema. Y en esa unidad de sistema jurídico existen factores jurídicos naturales y factores jurídicos positivos. A la vez, hay una serie de factores jurídicos –normas, situaciones jurídicas, relaciones, etc.– que en parte son naturales y en parte son positivos. Un ejemplo puede ser el derecho de libertad religiosa. Que el régimen y la configuración de ese derecho contienen muchos elementos de Derecho positivo es indudable; como es cierto que la libertad religiosa no es exclusivamente Derecho positivo, pues como tal derecho y como valor es natural.

Al buscar lo que es propio de su ciencia, que es práctica, esto es, al buscar la solución justa, o dicho de otra manera más exacta, al intentar determinar el derecho de cada uno, el jurista debe manejar y combinar el Derecho natural y el Derecho positivo, armonizándolos según un conjunto de reglas, de las cuales he escrito en otro lugar.

Entiendo, por consiguiente, que es tarea fundamental del eclesiasticista descubrir las bases de Derecho natural del sector del ordenamiento jurídico que constituye su objeto de estudio. Una interpretación positivista de estas bases puede conducir a una construcción privada de sus mejores fundamentos. La naturaleza del Estado y de su soberanía, la relación del fenómeno religioso con la comunidad política, el núcleo fundamental y los rasgos básicos de la libertad religiosa, son otros tantos temas que hunden sus raíces en el Derecho natural y su correcto conocimiento e interpretación requieren una ciencia eclesiasticista que sepa unir y combinar lo justo natural con lo justo positivo.

De algunos de estos temas parece oportuno tratar más adelante. Pero antes quisiera dedicar unas palabras a delimitar el objeto de la ciencia del Derecho Eclesiástico.

5. EL OBJETO DE LA CIENCIA DEL DERECHO ECLESIASTICO

Lo primero que le hace falta al eclesiasticista es delimitar el objeto de su ciencia. ¿Qué es lo que hace que un sector del orden jurídico sea calificable de Derecho Eclesiástico? En esto el Derecho Eclesiástico se diferencia de otros sectores bien caracterizados del ordenamiento jurídico. El criterio diferencial no es un tipo de norma, como es el caso del Derecho constitucional, o la relación entre unos hechos determinados y las leyes, como sucede con el Derecho penal. Tampoco es la actividad de la Administración o la actividad de los particulares o la profesión de los sujetos, como sucede con el Derecho administrativo, el Derecho civil o el Derecho mercantil respectivamente. ¿Cuál es, entonces, el criterio de delimitación? ¿Qué es aquello que hace que un factor del orden jurídico sea calificable de Derecho Eclesiástico?

Lo primero que debe advertirse es que estamos ante una cuestión que obedece a una delimitación científica de orden histórico, es decir, a la formación de una ciencia autónoma, no por criterios necesarios –que nazcan necesariamente de la misma naturaleza de la ciencia o de la materia estudiada–, sino por criterios contingentes, aunque, eso sí, *razonables*, esto es, no puramente arbitrarios, sino con fundamento *in re*.

Porque la delimitación es contingente, no puede rechazarse sin más una posible evolución de tales criterios delimitativos; pero, por tener un fundamento real, tampoco es válida cualquier evolución ni una delimitación arbitraria.

Pienso que el punto en el que es posible encontrar un acuerdo es que el Derecho Eclesiástico es *Derecho interno de un Estado*. No es impensable un Derecho Eclesiástico internacional –dan pie a ello las declaraciones y pactos internacionales que tratan de la libertad religiosa y de la discriminación por factores religiosos–, pero hoy por hoy lo que priva es el Derecho interno del Estado. Derecho interno efectivamente, pero entiendo que en este punto no se puede confundir el carácter interno del Derecho con el hecho de que su fuente sea el poder legislativo o administrativo del Estado. Nuestra época conoce, como fuentes de Derecho de creciente importancia, los acuerdos y pactos entre fuerzas políticas y sociales: convenios colectivos, acuerdos económicos entre grupos sociales y órganos del Estado, pactos entre fuerzas políticas, etc. Algunos de estos acuerdos tienen verdadera fuerza jurídica, como quieren tenerla los convenios o acuerdos normativos entre el Estado y las comunidades religiosas.

Derecho interno quiere decir, pues, *desde la perspectiva del Estado* –por eso decía que cabe un Derecho Eclesiástico internacional, en la medida en que ese Derecho

internacional regula las relaciones del Estado con sus propios ciudadanos-, estudio de la materia propia en cuanto atañe a las relaciones jurídicas entre el Estado y las personas o comunidades en el interior del Estado –no en cuanto territorio, sino en cuanto comunidad políticamente organizada- o entre las personas y las comunidades en su proyección dentro de la comunidad política.

Cabe ahora preguntarse cuál sea esa materia propia de la ciencia del Derecho Eclesiástico, qué relaciones jurídicas son objeto de ella. Tres son las respuestas históricamente dadas: primera, las Iglesias –por tanto, cristianas, únicas comunidades religiosas que han recibido este nombre- y de ahí le viene la denominación al Derecho Eclesiástico; segunda, el fenómeno religioso; y por último, la libertad religiosa. La primera puede darse por superada, por lo que restan tan sólo la segunda y la tercera. Entiendo que las dos son reducibles a lo que llamamos «fenómeno religioso», ya que la libertad religiosa puede entenderse como la manera de manifestarse el fenómeno religioso –positivo (creencias) o negativo (ateísmo)- en el interior de la comunidad política, a la que sólo interesaría la libertad y, por tanto, lo religioso en cuanto objeto de libertad, según afirman los partidarios de la tercera respuesta.

Lo que, a mi juicio, no quiere decir la expresión Derecho interno es que el jurista tenga que aceptar dogmáticamente, como criterio de interpretación y construcción del Derecho Eclesiástico, el sustrato ideológico de las fuerzas políticas que dominan un Estado. Recordemos que, en la descripción romana, la ciencia del Derecho es la ciencia de lo justo y de lo injusto. En términos modernos, esto significa que es inherente a la función del jurista la *función crítica*, que es lo que el positivismo ha querido arrebatarse a la ciencia del Derecho. No se trata de que el jurista dé soluciones *de iure condendo*, sino de que su interpretación y construcción *de iure condito* incluye una dimensión crítica, que viene determinada por un núcleo central del Derecho vigente, por un verdadero y real factor del sistema de Derecho –el Derecho natural-, en contraste con el cual el Derecho positivo –y la ideología subyacente- puede calificarse de correcto y de incorrecto, de justo y de injusto. Saber determinar lo justo, lo correcto, implica saber detectar lo incorrecto, lo injusto. No todo lo establecido por el hombre es correcto.

Decir que el Derecho Eclesiástico estudia el fenómeno religioso desde la perspectiva del Estado, quiere decir, en línea de principio, que al Estado le interesa este fenómeno en cuanto que tiene relevancia en la comunidad política. Es en este punto donde el eclesiasticista tiene que aplicar su función crítica en primer lugar. Porque lo primero a plantearse es cuál puede ser el criterio objetivo de intervención del Estado ante el fenómeno religioso. Puede haber una intervención legítima y puede haber una intervención ilegítima. ¿Dónde radica la legitimidad del Estado para intervenir en el fenómeno religioso? ¿Dónde está la legitimidad misma del Derecho Eclesiástico?

Hacerse estas preguntas nos sitúa en esa función crítica del jurista de la que ha poco he hablado. Para un positivista la pregunta apenas tiene sentido: la in-

intervención del Estado sería un hecho del que el jurista tiene que partir. Pero eso sigue siendo una postura acrítica, que olvida el núcleo de juridicidad natural que tiene el orden jurídico.

A mi juicio, el Derecho Eclesiástico no se legitima porque el Estado tenga competencia directa o interna en materia religiosa. En línea de principio, el Estado carece de esa competencia. Y el hecho de que el Estado demoliberal se defina como incompetente en materia religiosa no es de suyo incorrecto, aunque puedan serlo algunas de las razones que han esgrimido la filosofía política liberal y las ideologías del mismo signo para llegar a esa conclusión. Por eso, cuando las democracias populares se declaran beligerantes respecto de la religión, no estamos tan sólo ante un simple hecho diferencial, sino ante una actitud ilegítima. Esta incompetencia del Estado postula la necesidad de encontrar una justificación al Derecho Eclesiástico y, a la vez, delimitar con precisión el ámbito posible de la intervención del Estado.

¿Dónde puede estar la competencia del Estado en materia religiosa? La competencia aparece cuando el fenómeno religioso da lugar a relaciones jurídicas que, o son propias de la comunidad política o civil –v. gr., relaciones de propiedad–, o tienen relevancia en ella. No es, pues, una competencia *religiosa* la propia del Estado, sino una competencia *política* o *civil*. De ahí que el Derecho Eclesiástico no tenga por objeto el fenómeno religioso en sí, sino la *proyección civil* de lo religioso. Se advierte así a las claras que el Derecho Eclesiástico no es el sustituto del Derecho Canónico –sus ámbitos son distintos–; se trata de dos órdenes jurídicos coexistentes y complementarios.

Si el ámbito del Derecho Eclesiástico es la proyección civil del fenómeno religioso, la primera y más importante manifestación resulta ser la libertad religiosa, esto es, la inmunidad de coacción que a todo hombre corresponde en materia religiosa, cuya defensa y garantía es función del Estado (aunque no sea función exclusiva suya), como verdadero *praesul libertatis* –garante de la libertad– que debe ser. De no menor importancia social son la libertad de enseñanza y el matrimonio, sin olvidar otros tipos de relaciones, como las patrimoniales.

¿Cuál es, pues, la formalidad propia del Derecho Eclesiástico? Lo acabamos de decir: la proyección civil –la politicidad– del fenómeno religioso, un fenómeno que de suyo no es político ni civil, sino de una categoría distinta y autónoma. Entiendo que se da aquí una singularidad respecto de la mayoría del resto de las materias reguladas por el Derecho del Estado –en general, por el Derecho de la sociedad civil–, que implica la aplicación de recursos técnicos específicos y unos principios científicos propios, esto es, una rama autónoma de la ciencia jurídica. No se trata de una materia sobre la que de suyo sea competente el Estado, sino de una materia de características distintas, sobre la que el Estado tiene competencia sólo en una determinada proyección. Hay un claro hecho diferencial entre las materias que son por su naturaleza civiles y la que no lo es, y sólo

tiene una limitada proyección civil. Para estudiarla se requiere en el jurista no sólo una especial sensibilidad, sino una peculiar *formalidad científica*.

Me parece que esto pone de manifiesto la autonomía de la ciencia del Derecho Eclesiástico y la justificación de su existencia como rama autónoma de la ciencia jurídica. El eclesiasticista añade al estudio jurídico del fenómeno religioso algo que quedaría oscurecido si las normas estatales que lo regulan se estudiaran fragmentariamente en las otras disciplinas. Añade la captación de la singularidad del fenómeno religioso, que no es un fenómeno social más, irrelevante en su singularidad, sino un fenómeno autónomo respecto del que, en su base, el Estado es incompetente, a la vez que tiene una relevancia ante la comunidad política. La exacta captación del fenómeno religioso y de las modalidades de relevancia jurídica ante la comunidad política exige una formalidad científica singular y autónoma: eso es el Derecho Eclesiástico.

6. ALGUNOS TEMAS FUNDAMENTALES

El carácter crítico de la ciencia jurídica y, por consiguiente, de la ciencia del Derecho Eclesiástico se ha de poner de manifiesto en los temas claves para la construcción del Derecho Eclesiástico. Tocaré dos que me parecen más necesitados de clarificación.

El primero de ellos es la soberanía popular. Es frecuente afirmar que el Estado democrático moderno se ha constituido por un acto de la soberanía del pueblo, que se presenta con un carácter absoluto, es decir, con la pretensión de constituir un ordenamiento jurídico completo, cerrado y exclusivo, que no reconoce la existencia, en el interior de su territorio, de otro posible ordenamiento. Tal sería el caso de España por la Constitución de 1978.

Creo que es necesario aclarar este punto, porque toca uno de los elementos de la especificidad del Derecho Eclesiástico. Si la soberanía popular fuese absoluta, tendría una competencia ilimitada, y la ley que de ella deriva con la misma razón regularía una materia que otra, y en este caso el Derecho Eclesiástico perdería su razón de ser; ¿dónde estaría su singularidad y autonomía? De hecho, en los países donde más ha prevalecido el dogma de la soberanía popular, menos relieve ha alcanzado el Derecho Eclesiástico, aunque la legislación sobre materia eclesiástica haya sido abundante, como es el caso de Francia.

El motivo más importante por el cual me parece que ese modo de entender la soberanía de un Estado radicada en el pueblo es una proposición más que discutible, está en el hecho de que es un *dogma doctrinal* que, en algunos casos, se refleja en prácticas y actitudes políticas de algunos grupos –especialmente en los Estados totalitarios–, pero no responde a un hecho real. Pienso que se trata de un dogma similar al del pacto o contrato social del iusnaturalismo racionalista: un dogma que se dice asentado en un hecho, que históricamente nunca se

dio. Decir que el pueblo se ha autoconstituido como dotado de soberanía absoluta con competencia ilimitada –aunque autolimitable e incluso autolimitada– es una ficción, como lo fuera el pacto social. No obedece a un hecho histórico real.

Admitir o no el dogma de la soberanía popular ilimitada no es la verificación de un hecho, sino una conclusión –ya adelanto que, a mi juicio, equivocada– de ideas lógicamente precedentes: o la admisión de un *ius* absoluto del individuo trasladado al pueblo en virtud del pacto social (según la tesis del contrato social); o la consideración de la soberanía como un hecho anterior al Derecho (tesis positivista), como aquel hecho prejurídico del que –en la teoría kelseniana– nacería la *Grundnorm*.

La primera tesis hace años que fue abandonada y ni siquiera el neocontractualismo la ha resucitado: quedo, pues, dispensado de referirme a ella. La segunda nos plantea esta cuestión: la soberanía ¿es un simple hecho o es un poder jurídico, una situación jurídica de poder? O dicho de otro modo, ¿es poder fáctico o poder jurídico?

Entiendo que la tesis del poder fáctico no se sostiene. ¿Cómo del hecho pasar al derecho? Esto es, ¿cómo del poder fáctico pasar a generar derecho –si es que lo entendemos como algo más que fuerza social organizada–, y, sobre todo, ¿cómo entender la soberanía como un derecho del pueblo independiente frente a otros pueblos y cómo entender algo al parecer tan indiscutible como el derecho de autodeterminación de los pueblos? Salvo que pretendamos instaurar la más absoluta arbitrariedad en esta materia –conciliando cosas tan dispares y racionalmente inconciliables como considerar la soberanía como un hecho y pretender que existe el derecho a la independencia de los pueblos–, sólo tiene verosimilitud entender la soberanía como derecho, esto, es, como un poder de naturaleza jurídica: una situación jurídica.

Ahora bien, si la soberanía es un poder jurídico y, por tanto, pertenece al deber-ser, no es algo ni inventado ni autodado, porque entonces caemos en el hecho. Ha de ser algo inherente a la sociedad civil, algo que debe ser por la naturaleza misma de dicha sociedad. En otras palabras, pertenece al Derecho natural.

Esto supuesto, es claro que la soberanía del pueblo o soberanía popular no es ilimitada, porque está limitada por la naturaleza misma de la sociedad civil. Limitada respecto de la persona y limitada por razón de la materia.

La cuestión que se plantea respecto del Derecho Eclesiástico es la siguiente: ¿la incompetencia del Estado en materia religiosa es una autolimitación del Estado demoliberal o viene determinada por una inherente limitación de la soberanía en materia religiosa? Hemos dicho antes que el Estado es incompetente en materia religiosa y ello se muestra, si no por otra cosa, por el mismo derecho a la libertad religiosa. Tal como está configurado este derecho, significa que la comunidad política no tiene poder de coacción, porque no tiene potestad de regu-

lación de la materia religiosa en sí. Por tanto, no se trata de una autolimitación de la soberanía, sino de una soberanía que tiene una inherente limitación. Esta limitación proviene de la naturaleza misma de la comunidad política, a la que no pertenece el fenómeno religioso en sí. Tan sólo le pertenece, como hemos dicho, la proyección civil de lo religioso.

Visto el tema desde una perspectiva general, la soberanía popular tiene tres principales ámbitos de limitación inherente a ella: la comunidad internacional, los derechos fundamentales de la persona y la materia religiosa, que compete a la Iglesia y no al Estado.

Y con ello llegamos al último tema que quería tratar hoy: la laicidad del Estado. ¿Cómo hay que interpretar, críticamente, la laicidad del Estado? Hablo naturalmente desde un punto de vista jurídico. ¿Y qué quiere decir «punto de vista jurídico»? Quiere decir que no hablamos de los programas gubernamentales, ni de las ideologías de los grupos políticos dominantes, sino de aquella laicidad que es inherente a la estructura jurídica constitucional del Estado, tanto en el plano del deber-ser fundamental –de Derecho natural– como en el plano de los factores positivos.

La primera cuestión es la de si hay alguna laicidad inherente al orden constitucional o fundamental del Estado. Entendiendo por laicidad lo opuesto a *eclesiasticidad*, esto es, la ausencia en el Estado de factores de organización de lo religioso: el Estado no organiza lo religioso de los ciudadanos. Si por laicidad entendemos lo que acabamos de decir, es obvio que el Estado tiene una laicidad inherente a él, ya que a él no le corresponde organizar la vida religiosa de los ciudadanos. En esa organización tan sólo le toca intervenir en virtud de su proyección civil. En tal sentido, al Estado no le corresponde hacer una oferta de servicios religiosos, que eso es propio de las Iglesias y Comunidades religiosas. Le compete, en cambio, intervenir en la articulación de esa oferta con las organizaciones propias de la comunidad política o civil, v. gr., la escuela, la organización sanitaria y las estructuras militares.

¿Significa la laicidad que el Estado es un ente que constitucionalmente desconoce el fenómeno religioso o no emite ningún juicio de valor en materia religiosa?

Desde el punto de vista fundamental que hemos adoptado, no puede establecerse una relación de necesidad entre el Estado, en sí mismo considerado, y el agnosticismo o laicismo. El Estado ni es ni tiene por qué ser agnóstico, neutro o laico (esto es, laicista), cualquiera que sea su forma, tanto si ésta es democrática, monárquica, aristocrática o, lo que suele ser más frecuente, mixta. Adviértase que estoy hablando, en general, de fenómeno religioso; por tanto, vale lo mismo si se trata de una sociedad religiosamente monista, que si se trata de una sociedad plural en lo religioso.

Puesto que al Estado compete la regulación de la proyección civil del fenómeno religioso, algún juicio positivo de valor le corresponde respecto de lo reli-

gioso, sea en general, sea en particular. De hecho, todo Estado ha emitido un juicio de valor sobre lo religioso y no es excepción el Estado laico, el cual funda su actitud en la consideración de lo religioso como dimensión meramente privada de la persona. Entender el Estado como entitativamente laicista es dar un incorrecto salto del hecho histórico a la cuestión de principio.

Es verdad, en cambio, que la actitud que el Estado adopte ante el fenómeno religioso es una decisión política que, en cuanto tal, es prudencial y, en consecuencia, tiene una dimensión de historicidad. Una sociedad plural en lo religioso requiere soluciones distintas a una sociedad monista. Puede afirmarse, pues, que el régimen jurídico que el Estado puede adoptar para el fenómeno religioso no es único siempre y en todos los casos; hay una legítima variación de posibilidades. Eso no significa que toda postura que el Estado adopte sea legítima ni correcta; la legitimidad, la corrección y la justicia de esa postura dependerán de su adecuación a la realidad social.

¿Cuál es la postura adoptada por la Constitución española de 1978? No voy a insistir en el hecho, hartamente conocido, de que nuestra Ley fundamental ha conformado la posición fundamental del Estado español en dos puntos: la no confesionalidad y el principio de cooperación. Pero sí diré que entiendo que se trata de uno de esos preceptos frutos del consenso que, según la doctrina sentada por el Tribunal Constitucional para otros lugares, establece un régimen amplio en el que caben políticas gubernamentales distintas, siempre dentro de la no confesionalidad y de la cooperación: dos principios que admiten una extensa gama de políticas gubernamentales.

A mi juicio, la aconfesionalidad no equivale a laicismo; no cabe en ella una política laicista, pues no es el laicismo lo equivalente a no confesionalidad. Hay que distinguir, por tanto, entre régimen constitucional y política gubernamental. De un sistema de Derecho Eclesiástico –si tal hipótesis se diere– establecido mediante ley ordinaria por unos Gobiernos determinados, quizá podrá predicarse que es laicista; pero pienso que no es éste el régimen constitucional. Dentro de él lo que cabe es un sistema de Derecho Eclesiástico no confesional, basado en un reconocimiento positivo del fenómeno religioso. Lo mismo entiendo del principio de cooperación. Ni el principio de la aconfesionalidad ni el de cooperación admiten una interpretación cerrada y única a nivel constitucional.

Con ello termino estas reflexiones panorámicas, sobre lo que entiendo que son las bases fundamentales de la ciencia del Derecho Eclesiástico. Por esta vez he debido contravenir la regla *non multa sed multum*, con las correspondientes deficiencias, y pido por ello excusa.

MISIÓN LAICAL Y FORMACIÓN*

INTRODUCCIÓN

1. Tengo la esperanza de que llegue un tiempo en el que apenas se trate de los laicos y en el que resulte poco habitual un simposio o un congreso sobre ellos y su misión. Y cuando se mencione a los laicos –algo habrá que seguir hablando–, todo se reduzca a corolarios, apéndices y simples referencias marginales. No estoy con ello mostrando unas reticencias –inexistentes– respecto del presente simposio, pues cada época tiene su afán; ni tampoco estoy deseando que los teólogos y los canonistas se olviden del pueblo cristiano; por el contrario, pienso que le queda mucho camino por recorrer a la reflexión teológica y canónica sobre los fieles cristianos. Quiero decir, en cambio, que el punto de mira principal no tiene que ser el laico, el clérigo o el religioso; tiene que serlo el cristiano, el pueblo fiel; el sujeto de contemplación y estudio debe ser el fiel o miembro de la Iglesia, algo que somos todos los que formamos el Pueblo de Dios.

Nos lo está exigiendo la realidad de la Iglesia. O si queremos decirlo de otro modo, lo está pidiendo la doctrina eclesiológica del II Concilio Vaticano, que en tantos aspectos es puro reflejo de lo que las fuentes nos muestran de lo que vivió la comunidad cristiana durante los primeros siglos. El principio de igualdad enseñado por la const. *Lumen gentium*, n. 32 nos habla de una común dignidad, de una común vocación a la santidad y de una acción apostólica común. A ese plano común, sobre el que se edifica la variedad, corresponde el concepto de fiel. Por lo tanto, no se puede tratar de lo diverso, si antes no se trata de lo común. Añadamos a esto que el laico es el fiel corriente sin más, la realización existencial del fiel cristiano que no sea otra cosa que fiel y habremos –me parece– comprendido el fundamento de mis palabras iniciales. Hablemos de los fieles –de lo que es común a todos– y estaremos hablando de los laicos, pues nada

* Publicado en «La misión del laico en la Iglesia y en el mundo, VIII Simposio Internacional de Teología, Pamplona, 22-24 de abril de 1987» (Pamplona 1987), págs. 481-495.

se puede decir del fiel que no sea aplicable al laico. Y cuando se hable de los laicos, lo dicho no trascenderá de lo propio de los fieles comunes y de la gran mayoría del pueblo cristiano, de lo cual se diferenciarán los clérigos y los fieles de vida consagrada (sobre todo los religiosos). Desde esta perspectiva, lo distinto no es tanto el laico como los demás, pues el laico es la realización existencial de lo común.

Un ejemplo de esto es lo ocurrido con el nuevo Código de Derecho Canónico. Una vez que se tuvo en cuenta la noción de fiel y se recogió una amplia declaración de derechos y deberes de los fieles, los redactores se sintieron obligados a añadir una declaración de derechos y deberes específicos de los laicos; cosa que en ese momento histórico era obligado. Pero veamos el resultado. Son ocho cánones, de los cuales ni uno solo enumera derechos y deberes que no sean del fiel. O son repetición de derechos y deberes ya enunciados al tratar de los fieles o son distintos, pero en ese caso siguen sin ser específicos del laico y son aplicables al fiel. Es cierto que puede decirse que, en general, repercutirán sobre todo en los laicos; pero esto es una cuestión de hecho, no de derecho, que es lo que importa. Por ejemplo, puede parecer que el c. 226, que habla del estado matrimonial, es propio de los laicos, pero resulta fácil recordar que es igualmente aplicable a los clérigos casados, como lo son algunos diáconos de la Iglesia latina y algunos presbíteros de las Iglesias orientales.

Quizás alguien podría pensar que estoy postulando un cambio, que consistiría en mudar la perspectiva clerical o religiosa, desde la que se han estudiado tantas veces los asuntos eclesiales referentes a los miembros de la Iglesia –y en concreto el de la formación–, por una perspectiva laical. Pues ese alguien se enganaría; no postulo una perspectiva laical, que sería tan parcial como la anterior. La perspectiva correcta es la del fiel, esto es, la de lo que es común a todos; luego, en un segundo momento, habrá que añadir lo diferencial, que siempre será menor que lo común, porque lo vario es –en la Iglesia– *modal* –se refiere a modos de vivir, de ser y de actuar– y lo modal es siempre inferior a lo sustancial.

Sobre todo, la perspectiva del fiel tiene una evidente ventaja: impide ver lo propio de los laicos como un reflejo en tono menor de lo que se entiende como propio de los clérigos o de los fieles de vida consagrada. Son muchas las cosas que se han estado predicando de los clérigos o de los religiosos que son comunes a todos los fieles. Una de ellas es la vocación a la santidad, tema estrechamente relacionado con el de la formación. No es difícil advertir que, al tratar en dimensión universal de la santidad partiendo de la óptica de los clérigos o de los religiosos, se cae a menudo en dos extremos viciosos: o se aplican al laico esquemas clericales o religiosos, o no acaba de comprenderse en toda su amplitud la vocación de los laicos a la santidad, entendiéndola como de segundo grado. Pongamos otro ejemplo relacionado con la formación. Entendida la formación teológica como algo propio de los clérigos y religiosos, cuando comenzó a ha-

blarse de la necesidad de que los laicos se formasen en la teología, aparecieron enseguida libros y cursos de teología para los laicos, versión divulgadora o vulgarizada de la teología, salvo alguna que otra excepción. Pocos advirtieron entonces –parece que ahora se han dado cuenta muchos– que las Facultades de Teología nunca fueron jurídicamente centros de formación del clero y de los religiosos, aunque de hecho así funcionaron durante unos dos siglos.

Si todas las cosas que pertenecen al plano común de igualdad se contemplan correctamente desde la perspectiva del fiel, el carácter universal del concepto de fiel llevará de la mano a contemplar en clave universal todo lo contenido en la condición de fiel, evitando así los reduccionismos y los mimetismos a la hora de aplicar a cada uno de los tipos de fieles los resultados obtenidos; se tratará tan sólo de poner de relieve los modos con que lo universal se puede realizar existencialmente según los tipos de fieles. Así, por ejemplo, una vez vista toda la exigencia y la profundidad de la vocación a la santidad que es propia del fiel –de todo fiel–, al hacer la aplicación a los distintos tipos de fieles, todo se reducirá a una cuestión de modos y formas, que dejarán intacta dicha vocación en toda su amplitud y hondura.

Esta larga introducción tiene por objeto justificar la manera de desarrollar esta ponencia. La formación es, ante todo, un tema propio del fiel, porque tiene su raíz en dos aspectos fundamentales de la condición de fiel: la santidad personal en todos sus grados y la participación activa en la consecución del fin de la Iglesia. Todo cuanto puede decirse de la formación de los laicos es fundamentalmente lo que puede decirse del fiel, sin otra particularidad que algunos modos peculiares de organizar esta formación, para adecuar los medios formativos a la manera de vivir del laico.

Introducido el tema, pasemos a desarrollarlo¹.

FORMACIÓN MAXIMALISTA

2. Hay un modo reductivo de entender la formación: ésta sería algo reservado a grupos selectos. En tal sentido la formación sería lo propio de algunos grupos de laicos más comprometidos, de los clérigos o de los fieles de vida consagrada. No es éste el sentido que tiene la formación de la que debemos hablar. La formación es algo común a todos los fieles y está relacionada con la dimensión de historicidad propia del hombre *viator*, tanto en el plano natural como en el plano sobrenatural. El hombre no es todo lo que debe ser desde el primer instante de su vida; tiene naturaleza y tiene dimensión de historicidad. Por eso la vida cristiana, en su normal desarrollo, es un proceso de crecimiento y perfec-

1. Aunque en esta ocasión he prescindido casi totalmente de las citas, debo aclarar que las ideas fundamentales están tomadas de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer.

ción. Tanto el conocimiento de las verdades cristianas como el crecimiento de las virtudes exigen un proceso que dura en realidad toda la vida. En esta dimensión histórica se enraíza la formación, que no es otra cosa que la ayuda y preparación en el crecimiento de la fe y de las virtudes, especialmente de la caridad, esencia de la santidad y motor del apostolado. La formación, pues, acompaña toda la vida del fiel, desde el primerizo aprendizaje de los rudimentos de la fe, hasta el continuo crecimiento de las virtudes. Y tiene por finalidad ayudar al fiel a realizarse como tal.

¿Cómo se realiza el fiel en cuanto tal? ¿Cómo el cristiano vive según corresponde a su condición? En breves palabras podemos decir que el fiel se realiza –se consume– como tal, viviendo y creciendo en santidad (desde la mínima que es la ausencia de pecado mortal hasta la caridad heroica) y siendo un miembro vivo y actuante de la Iglesia, lo cual comporta el apostolado. Tal es el sentido de la vida cristiana y a potenciarlo tiende la formación.

Dos son, en consecuencia, las líneas de fuerza de la vida cristiana: la santidad y el cumplimiento de la misión divina recibida, en la que se incluye la misión eclesial. Dos factores que, en realidad, se unen en la unidad de vida, pues ambas son inseparables. La santidad se realiza a través del cumplimiento de la misión divina; y no es posible cumplir con fecundidad la misión divina sin santidad.

La unidad de vida postula una formación unitaria, que ayude al fiel a vivir en santidad, cumpliendo su misión de miembro activo de la Iglesia, sin separar la vida interior de la misión eclesial, puesto que ambas se reclaman mutuamente. Pero, al mismo tiempo, la formación debe abarcar ambos aspectos: formación en la vida interior y formación para el cumplimiento de su misión. Una formación para el cumplimiento de la misión y para el apostolado que descuidase la vida interior, llevaría al activismo infecundo. Al contrario, una formación que encerrase al fiel en sí mismo, en la búsqueda de una santidad centrada en él, sin verterse en el apostolado y en el cumplimiento de su misión, se frustraría, convirtiéndose en un pietismo ineficaz. Una santidad sin contenidos apostólicos, no es santidad.

Tanto por lo que respecta a la santidad de vida como por lo que atañe a la misión del laico en la Iglesia y en el mundo, la formación ha de tender a ser maximalista, si bien el grado de ella que de hecho reciba el fiel estará atemperado por las disposiciones de cada cual y sus posibilidades reales de recibirla.

¿Por qué debe ser maximalista la formación? Porque así lo exige la santidad a la que el fiel ha sido llamado. Es necesario tener esto muy claro. La llamada universal a la santidad no es gradual por razón de la condición que el fiel tenga en la Iglesia: santidad común de mandamientos para los laicos, una santidad superior para los clérigos y la santidad heroica y de altos vuelos para los fieles de vida consagrada. Tal idea, que es más común de lo deseable, no es acorde con la enseñanza conciliar acerca de la vocación universal a la santidad. La vocación

a la santidad heroica es común a todos los fieles, aunque de hecho no todos la alcancen por falta de disposición personal: todos están llamados a fructificar el ciento por uno. Por lo tanto, a todos debe ofrecerse la posibilidad de alcanzarla mediante una atención pastoral adecuada y mediante la formación exigente que es condición necesaria para su logro. De ahí la conveniencia de que la Iglesia cree estructuras pastorales ordinarias para el pueblo cristiano, cuya finalidad sea promover la toma de conciencia de la vocación universal a la santidad por parte de los fieles corrientes y atender espiritualmente a quienes respondan a dicha vocación. Tal es el sentido de la erección de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei en 1982, sin ninguna pretensión de exclusividad.

También debe ser maximalista la formación por razón de la misión del laico en la Iglesia y en el mundo. La posición activa del laico en la Iglesia no es tampoco una posición de segundo orden; no es igual a la del clero, pero es distinta y no menor o inferior. Son muchas las cosas que el laico puede hacer en la Iglesia. Es más, hay una serie de funciones que de hecho han estado reservadas a la clerecía, por razones históricas, no porque fuesen funciones necesariamente clericales. Si del laico se tiene un concepto cabal y no el del eterno segundón, se le debe exigir el mismo nivel de formación que se ha exigido al clero para el desempeño de esas funciones. Porque una cosa está clara: el laico no podrá ejercer el papel que le corresponde en la Iglesia, si no está suficientemente –y exigentemente– formado. Una formación de segunda clase, con conocimientos superficiales, deja al laico en situación de incapacidad e inmadurez para desempeñar su misión.

No menos exige una intensa formación la misión del laico en el mundo. Cristianizar el mundo comienza por construir el mundo competentemente; esa misión requiere, por tanto, la competencia profesional, en el trabajo que sea. Y requiere también mucha formación conocer y practicar, con toda la profundidad posible, la dimensión divina y las exigencias morales de las realidades terrestres.

DIMENSIONES DE LA FORMACIÓN

3. De la breve exposición hecha hasta ahora se desprende que la formación de los fieles cristianos abarca cuatro aspectos: la educación en la fe o formación doctrinal, la educación en las virtudes y en la vida cristiana o formación ascética, la formación para el apostolado y la formación profesional.

De los tres primeros aspectos habla el n. 29 del decr. *Apostolicam actuositatem* con palabras que apenas necesitan comentario. Bueno es recordarlas: «Ante todo –dice refiriéndose a la formación ascética–, el seglar ha de aprender a cumplir la misión de Cristo y de la Iglesia, viviendo de la fe en el misterio divino de la creación y de la redención, movido por el Espíritu Santo, que vivifica al pue-

blo de Dios, que impulsa a todos los hombres a amar a Dios Padre, al mundo y a los hombres por Él. Esta formación debe considerarse como fundamento y condición de todo apostolado fructuoso». Por mi parte, sólo subrayaría la importancia vital de esta formación *como fundamento y condición de todo apostolado fructuoso*. Si a veces el apostolado resulta ser ineficaz y vano, si tantas empresas apostólicas no fructifican en una mejora real de los hombres y en una vivencia más extendida y más profunda del Cristianismo, ello se debe a la falta de vida interior, que es –podemos decirlo con las conocidas palabras de Chautard– el alma de todo apostolado; o con palabras del autor de *Camino*, el apostolado vale lo que vale la vida de oración de quien lo hace (n. 108). Una visión «horizontal» –como ahora dicen– del apostolado, hace de quienes lo practican «fuentes sin agua» –con términos sacados de la II Epístola de San Pedro (2, 17)– o «nubes sin agua, árboles tardíos dos veces muertos, astros errantes» según expresiones tomadas de la Epístola de San Judas (12-13). El apostolado debe asentarse en una visión «vertical» según las palabras del Concilio citadas: en el amor a Dios, y al mundo y a los hombres por Él.

«Además de la formación espiritual –prosigue el texto conciliar– se requiere una sólida instrucción doctrinal –teológica, ética, filosófica– según la diversidad de edad, de condición y de ingenio». Si aplicamos a esta formación el criterio maximalista antes enunciado, es evidente que la formación doctrinal abarca desde los rudimentos de la fe hasta la formación que se adquiere en las Facultades de ciencias eclesiásticas. Éste es, pues, el panorama que se ofrece al pueblo cristiano.

De él quisiera ahora subrayar lo que se refiere a las Facultades eclesiásticas. Pese a que la realidad sociológica de los últimos ciento cincuenta años pudo llevar a pensar que el estudio de las ciencias eclesiásticas era algo propio de los clérigos y los religiosos, desde el punto de vista jurídico nunca fue así. Basta observar que en el CIC 17 las Universidades eclesiásticas estaban dentro del título *de scholis*, esto es, de los centros de formación del pueblo fiel. El estudio de las ciencias eclesiásticas a nivel universitario –hoy es algo plenamente reconocido– pertenece al fiel cualquiera que sea su condición dentro de la Iglesia, lo mismo si se trata de varones que si se trata de mujeres. Por otra parte, la creciente intervención de los laicos en la vida de la Iglesia, postula su creciente acceso a los estudios universitarios de ciencias eclesiásticas, porque esa intervención requiere una seria formación. En tal sentido, pienso que es preciso crear entre los laicos la conciencia de su deber de formarse vigorosamente, si quieren realizar con fruto y eficacia su misión en la Iglesia y en el mundo. Así como no basta estar ordenado para desempeñar con competencia la función de ministro sagrado, y por ello la Iglesia exige del clero una seria formación, así tampoco basta ser laico para intervenir fructuosamente en aquello que el laico puede hacer en la Iglesia. Es necesario que el laico tenga una formación que, en no pocos casos, tiene que ser igual –en muchos aspectos– a la que se requiere para los clérigos. Esta

afirmación no debe extrañar; no hay razón para que a igual oficio o ministerio no se pida igual formación. Si para ser juez se exige al clérigo un determinado nivel de conocimientos canónicos, el mismo nivel ha de exigirse al laico. Cuando el c. 766 prescribe que los laicos pueden ser admitidos a predicar en una iglesia u oratorio, en determinadas circunstancias, ha de entenderse que se trata de laicos que tienen un nivel de formación equivalente al clérigo, a no ser que se pretenda dar carta blanca a actividades laicales de «amateur», que ofenderían el buen sentido de los laicos.

Esto mismo pone de relieve lo exigente de la formación del laico y el esfuerzo que postula, tanto a las estructuras eclesiales que han de ofrecer esa formación, como al laico que debe recibirla. Plantearse el tema de la formación doctrinal del laico es plantearse una organización de estudios seria y, en no pocos casos, no inferior a la que reciben los clérigos y los fieles de vida consagrada.

De los distintos grados de esta formación, los mejor resueltos en la práctica son el inferior, que es la catequesis, y el superior, que está articulado en los planes de estudio de las Facultades eclesiales. En cambio, la formación de tipo medio sólo está estructurada para los clérigos y religiosos; la de los laicos carece de una estructuración jurídica, sin que tampoco hayan resuelto la cuestión a nivel general, las distintas iniciativas de los entes eclesiales. Cursos, círculos de estudio, charlas, coloquios y cosas semejantes suelen ser los medios más habitualmente utilizados; pero sólo en casos aislados puede decirse que se ha encontrado una fórmula satisfactoria con planes de estudio y formación suficientemente articulados. El hecho de carecer de libros actualizados de ese nivel es bien elocuente. Hay buenos catecismos y hay buenos manuales universitarios. Son escasos, en cambio, los libros de tipo medio aunque, al menos en algunos países, pueden servir para esta finalidad los textos escritos para la enseñanza media o bachillerato, entre los que los hay verdaderamente valiosos.

El texto conciliar, que nos está sirviendo de apoyo, se refiere, por último, a la formación práctica para el apostolado: «... aprendan poco a poco y con prudencia, desde el principio de su formación, a verlo, a juzgarlo y a hacerlo todo a la luz de la fe, a formarse y perfeccionarse a sí mismos por la acción con los otros y a entrar así en el servicio laborioso de la Iglesia». A mi juicio, lo más significativo del Concilio respecto a la formación apostólica es la doble afirmación de que tal formación debe comenzar desde la primera educación de los niños y que ha de ir completándose a lo largo de toda la vida (decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 30). El apostolado es una dimensión inherente a la vocación del cristiano y por ello ha de integrarse en el proceso de educación y formación del fiel, que comienza con la infancia, porque no hay vida cristiana completa sin dimensión apostólica.

Por otra parte, la formación apostólica es un aspecto de la formación entera del cristiano, que —en sus cuatro aspectos— dura toda la vida. La vida cristiana, en efecto, se resume en la imitación de Cristo, para la cual no hay límite ni

frontera. Por ello el desarrollo de la vocación cristiana debe ser un continuo proceso de progreso y avance en profundidad, que coloca al fiel en situaciones siempre nuevas, para lo cual se requiere una continua formación. Nunca se agotarán las virtualidades de la Palabra de Dios, ni la hondura de las virtudes teológicas, ni la capacidad de imitar la vida de Cristo, ni la incesante novedad de las situaciones por las que atraviesa el cristiano. Ni la necesidad ni la capacidad de formación acaban nunca.

Si importantes son los tres aspectos de la formación cristiana de los que habla el Concilio, no lo es menos la formación profesional de los fieles. Ciertamente la formación profesional debe obtenerse en las estructuras seculares y, de suyo, no compete otorgarla a la Iglesia. Pero esto no significa que no tenga relación con la vida cristiana del laico. La tiene, y porque la tiene, interesa a la Iglesia –a las estructuras eclesíásticas correspondientes– que deben fomentarla. Dos son las cosas por las que la formación profesional tiene relación con la formación cristiana. Por una parte, el fiel está llamado a santificar las realidades terrestres y, entre ellas, el trabajo profesional. Porque el trabajo es parte de la vocación y de la misión divinas del cristiano, éste debe trabajar bien y para ello es indispensable la adecuada formación profesional. Sólo trabajando bien, se responde bien a la vocación divina. Por otro lado, el trabajo es medio de apostolado y para ello se requiere el ascendiente que da el trabajo bien hecho; también por esa dimensión apostólica del trabajo la formación profesional, que capacita para el trabajo hecho con competencia, enlaza con la formación cristiana.

A través de estas dimensiones de la formación, se puede ver delineada con fuerza la figura del cristiano, tal como lo exige su condición de discípulo de Cristo: hombre virtuoso –viviendo las virtudes humanas y sobrenaturales–, conocedor de la doctrina de la fe –doctrinalmente formado–, profesionalmente competente y lleno de espíritu apostólico. ¿Cómo no ver ahí el retrato de los primeros cristianos? En cualquier caso, es la meta permanente del fiel.

FORMACIÓN SECULAR

4. La formación profesional enlaza también con una dimensión que es común a los cuatro aspectos señalados: me refiero a la forma de ser o actuar *secular* del laico como fruto de la *mentalidad laical*, según el término usado por Mons. Escrivá de Balaguer. Es la mentalidad propia de quien pertenece al siglo, es ciudadano de la ciudad terrena, tiene su vida entretejida en las realidades temporales y, al mismo tiempo, no es mundano porque lleva en sí la luz y la sal de Cristo. Es lo que describe el n. 29 del decr. *Apostolicam actuositatem* al concluir de hablar de la formación del laico: «De esta forma, el laico se inserta profunda y cuidadosamente –*penitus et naviter*– en la realidad misma del orden temporal y recibe eficazmente su parte en el desempeño de sus asuntos, y al mismo tiempo,

como miembro activo y testigo de la Iglesia, la hace presente y activa en el seno de las cosas temporales».

La mentalidad laical es lo opuesto a la mentalidad de *infiltrado*, a la mentalidad de *alienado* y a la mentalidad *escapista*, que tienen algunos laicos. Se tiene mentalidad de *infiltrado*, cuando se concibe la condición de cristiano como algo de suyo separado del mundo secular, en el que el cristiano se infiltra o penetra para santificarlo, de modo que su situación en el mundo resulta instrumentalizada, pues sólo vale como medio o instrumento para una tarea eclesial. Mentalidad de *alienado* es la propia de quien, partiendo del mismo supuesto que la anterior, entiende el mundo en el que el laico está situado como algo que es ajeno al cristiano, cuyo lugar natural serían las estructuras eclesiásticas. Y, en fin, es mentalidad *escapista* la que tiene de su tarea en el mundo una concepción negativa, pensando que la vocación cristiana está en huir lo más posible de las cosas de este siglo. Estas tres mentalidades se resumen en la adopción de actitudes miméticas con respecto al clero y a los religiosos, que serían la realización ideal del cristiano.

Desde estas mentalidades, la formación del laico sería una imitación de modos y formas propias del clero y de los religiosos, adaptados a la situación mundanal del laico. Con lo cual muchas veces no se consigue formar al laico, sino desorientarlo.

Naturalmente que el núcleo central de la santidad y del apostolado es el mismo en todos los fieles: clérigos, laicos y religiosos. Idénticas son las virtudes teologales y cardinales, idéntica la supremacía del amor a Dios, idéntica la meta que es la imitación de Cristo (y hay un solo Cristo, no muchos Cristos), idénticos los medios (la oración, la mortificación, los sacramentos), etc. Pero si común es la santidad, los caminos son distintos y ahí es donde radica la especificidad de la formación que necesita el laico.

Esta especificidad se manifiesta en la mentalidad laical. Intentemos describirla brevemente. La mentalidad laical es la propia de quien se conoce y se siente miembro de la ciudad terrena; éste es su lugar propio, porque en él ha sido puesto por Dios. Nada del mundo le es ajeno, antes se siente solidario con él y se sabe llamado a construirlo y realizarlo. La tarea secular tiene para él un valor en sí y es amada como tal tarea secular. Su forma de vida y de actuar es secular –la propia del siglo–, porque esa es la que le corresponde, pues secular es. Al mismo tiempo, es una mentalidad *cristiana*, por lo cual rechaza, yendo contra corriente aún heroicamente, lo que en el mundo, en sus estructuras y en sus conductas, hay de concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida (I Joh 2, 16). Al mismo tiempo, su amor al mundo y al siglo pasa por el amor a Dios; es el amor a Dios, que le ha dado vocación secular, lo que purifica y ennoblece su amor al mundo. Y porque ama al mundo en Dios, se afana por santificar las realidades terrenas.

Si tenemos en cuenta que lo propio del religioso es el *contemptus saeculi*, que lo propio de la clerecía es dedicarse a los *negotia ecclesiastica*, y lo específico de los lai-

cos es su dedicación a los asuntos temporales, bien se advierte que muchas formas de vivir las virtudes han de ser distintas en cada uno de esos casos. Este diverso modo de vivir las virtudes deriva de la misma naturaleza de éstas. A excepción de la justicia, las virtudes tienen su baremo y su medida en el *medium rationis*, de modo que una misma conducta puede ser desordenada o virtuosa según los casos. Un monje de clausura no tiene por misión, y en él no es virtuoso, el ministerio parroquial. Para un párroco, en cambio, es virtuoso dedicarse al ministerio. El anhelo de soledad que es virtuoso en un cartujo, era vicioso en el Cura de Ars.

De ahí la necesidad de comprender lo específico de la vocación laical, que es su presencia en el mundo, y la necesidad de un correcto entendimiento de su espiritualidad. Pongamos un ejemplo; la virtud de la humildad es igual para todos y sin ella no puede haber santidad ni apostolado fecundo. Esto firme, la cuestión reside en el cómo. Es común en los libros de espiritualidad –escritos por religiosos– dar como regla fundamental de humildad buscar siempre el último oficio y menester, dando a esta regla, que tiene su razón de ser en la vida religiosa, un valor absoluto. Pero si esto se aplica sin más a los laicos, ¿qué ocurre?, ¿debe el laico renunciar a su promoción profesional? Si tal hiciera, aparte de ponerse en situación de incumplir graves deberes, ¿cómo podría influir en la sociedad para cristianizarla? Si es político, ¿debe renunciar a aspirar a ser Presidente del Gobierno o ministro, o diputado? Un laico no puede –no debe por deber grave– aspirar a los oficios más bajos; los acepta por amor a Dios si en ellos está, pero busca su promoción profesional. En su caso el correctivo está en la pureza de intención –hacerlo por amor a Dios y en servicio de los demás– y en la conciencia de la propia nada que atribuye a Dios los dones recibidos. O si se prefiere, la regla a seguir puede ser la que da el autor de *Camino*, maestro de espiritualidad laical: «Si sientes impulso de ser caudillo, tu aspiración será: con tus hermanos, el último; con los demás, el primero» (n. 365).

Esto no es más que un mínimo ejemplo de lo que queremos decir. Al laico hay que formarle en la mentalidad laical, de modo que entienda que su *lugar* de cristiano es el mundo y que su misión apostólica es la de santificar el mundo. El laico debe santificarse y cristianizar el mundo a través de la política, del comercio, de la industria, de la cultura, de toda profesión honesta. Su *lugar* principal no son las estructuras eclesíásticas, aunque nada impide –a veces es necesario– la presencia en ellas de algunos laicos. Formar con mentalidad laical a un padre de familia es formarlo para que edifique una familia cristiana y sepa estar presente en los organismos familiares para cristianizarlos. Formar adecuadamente a un médico es formarlo con mentalidad de ser cada vez mejor médico y cristianizar su profesión y sus colegas, etc. Se trata de cristianizar el mundo a través de sus propias estructuras. Como dice el texto conciliar últimamente citado, de este modo el laico actúa como miembro activo de la Iglesia. Hacer del laico miembro activo de la Iglesia sólo o principalmente por su presencia en las estructuras eclesíásticas es sencillamente *deformarlo*.

LA FORMACIÓN COMO DERECHO

5. Llegados a este punto parece de interés exponer de qué manera aparece la formación en el Derecho canónico. Al respecto, el c. 229 § 1, la configura como un derecho y un deber de los laicos: «Para que puedan vivir según la doctrina cristiana, proclamarla, defenderla cuando sea necesario y ejercer la parte que les corresponde en el apostolado, los laicos tienen el deber y el derecho de adquirir conocimiento de esa doctrina, de acuerdo con la capacidad y condición de cada uno».

El laico, como hombre llamado a la santidad y al apostolado, tiene el deber de formarse, porque sin formación no resultan posibles ni la una ni el otro. Es cierto que la formación no es tarea únicamente humana; el papel principal corresponde al Espíritu Santo a través de su acción en las almas y por medio de sus dones. Pero es propio de la economía actual de la gracia esforzarse por poner los medios humanos. Por eso, el cristiano está obligado, con la misma obligación de la santidad y el apostolado, a recibir la formación y a buscar los medios a ella conducentes. El deber de formarse es, pues, un deber moral.

Ahora bien, este deber, ¿es también un deber jurídico? Esto es, ¿es un deber que se tiene ante la Iglesia y, por tanto, exigible? Pienso que, desde ese punto de vista, no alcanza a ser más que un deber genérico, esto es, un deber que puede ser exigible en determinados supuestos jurídicamente establecidos, pero que no lo es fuera de esos casos concretos marcados por el Derecho. Uno de esos casos es el enunciado en el c. 231, § 1: «Los laicos que de modo permanente o temporal se dedican a un servicio especial de la Iglesia tienen el deber de adquirir la formación conveniente que se requiere para desempeñar bien su función, y para ejercerla con conciencia, generosidad y diligencia». Otro caso es el de la recepción de determinados sacramentos que exigen un cierto grado de formación en la fe, como sucede con la eucaristía. También podemos señalar –a modo de ejemplos generales– el compromiso libremente asumido por el fiel, elegir una forma de vida que requiera una peculiar formación y otros casos semejantes.

En todos estos supuestos se trata de deberes condicionales. Si se quiere determinada cosa, se exige una formación. ¿Por qué esa estructura condicional y no absoluta del deber jurídico de formarse? ¿Por qué ese deber jurídico es condicional, a diferencia del deber moral que es absoluto? La razón es porque estamos ante la personalísima respuesta a la vocación recibida; hay, aquí, una fundamental decisión de respuesta a la vocación cristiana, que es inaprehensible por la comunidad eclesíastica, ya que se trata de un acto reservado a la libre respuesta del hombre a Dios. Jurídicamente el deber moral genera un ámbito de autonomía, porque la naturaleza misma de la respuesta a Dios –y de la consiguiente decisión de formarse– postula que ésta sea efecto de la libertad responsable. Ante el Derecho, formarse es una decisión nuclearmente libre, que corresponde a la responsabilidad de la persona, por sí o por sus padres y tutores, según los casos.

Por otra parte, en los casos en los cuales el Derecho configura un deber jurídico de formarse, tales deberes se refieren a los resultados, esto es, a que se posea la formación necesaria; en cambio, hay libertad para elegir los medios de obtener esa formación. En efecto, la formación está estrechamente vinculada al derecho a la propia espiritualidad y la propia forma de hacer apostolado; como este derecho es una libertad o esfera de autonomía, existe la correspondiente libertad en la elección de los medios. Hay, además, una razón complementaria; en tanto existen distintas ofertas de formación aprobadas por la autoridad eclesial, esa variedad –que obedece a un principio constitucional de la Iglesia– implica la libertad de elección por parte del fiel. También en lo que a la formación se refiere, es preciso acostumbrarse al principio de variedad y al régimen de libertad de los fieles.

Desde el punto de vista jurídico, la formación aparece primordialmente como un derecho fundamental del fiel, derivado de su vocación cristiana. Así lo reconoce el c. 217: «Los fieles, puesto que están llamados por el bautismo a llevar una vida congruente con la doctrina evangélica, tienen derecho a una educación cristiana por la que se les instruya convenientemente en orden a conseguir la madurez de la persona humana y al mismo tiempo conocer y vivir el misterio de la salvación».

¿Por qué un derecho? Porque la formación es algo que se recibe de otros y si esa formación es un deber del fiel, quiere decir que es algo que está exigido por su condición de bautizado, algo que se le debe; por lo tanto, esa deuda recae sobre quienes han recibido la misión de formarle. Si tenemos en cuenta lo enseñado por el Concilio Vaticano II y las distintas prescripciones del Código de Derecho Canónico, el deber de satisfacer el derecho fundamental del fiel recae sobre los padres y tutores, como primeros educadores en la fe, sobre la escuela, cuya misión es la formación íntegra de la persona, y sobre la organización eclesial –principalmente los Sagrados Pastores–, en virtud del *munus docendi* recibido. De esta enumeración se desprende que la formación cristiana del fiel no se reduce a las estructuras eclesiales. Por el contrario, la familia y la escuela son lugares privilegiados de formación de los fieles.

No siendo éste el momento adecuado para analizar cada uno de los sujetos del deber de formar, para nuestra finalidad –y para terminar– bastarán algunas palabras sobre los Sagrados Pastores.

Los Sagrados Pastores, como sucesores de los Apóstoles, tienen la misión de enseñar las verdades de fe y de guiar y formar el pueblo cristiano. Este deber no es sólo un deber moral que existe en virtud de la misión recibida, sino también un deber de justicia respecto del fiel. Este es el significado de la formación como derecho fundamental. Lo cual implica que la formación de los fieles se constituye como principio informador de la organización del *munus docendi* de los Pastores de la Iglesia. Por lo tanto, el criterio que debe presidir el modo de organizar el *munus docendi* es el de las necesidades de los fieles, con la creación de estructu-

ras pastorales especializadas si fuere del caso. En este sentido, pueden jugar un papel importante las prelaturas personales auspiciadas por el II Concilio Vaticano en el n. 10 del decr. *Presbyterorum ordinis*, con el fin de atender a determinados grupos de fieles que precisan de una atención pastoral peculiar.

Con todo, lo que de modo principal exige el derecho de los fieles a la formación es la vigilancia de los Pastores para que a todos llegue el depósito de la fe completo, sin errores, sin temperamentos y sin desviaciones. Para ello es necesario una acción constante, valiente y enérgica, de modo que ni se extiendan ni propalen ni se enraícen opiniones y doctrinas erróneas, que pueden causar a los fieles deformaciones prácticamente irreparables. El derecho fundamental del fiel implica el derecho al buen desempeño del *munus docendi*, a que los Pastores no permanezcan callados ante doctrinas desviadas, haciéndose acreedores del reproche de un autor medieval, que en un francés muy primitivo y arcaico denunció el silencio de quienes, por misión, debieran hablar: «Lampes sont sans fu et sans ole langues de prelat sans parole». Lámparas sin aceite y sin llama son las lenguas de prelado que callan.

EL MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA Y LOS DERECHOS HUMANOS*

El c. 227 del CIC reconoce el derecho del fiel –del laico dice el canon con cierta inexactitud– a la libertad en materias temporales, a la vez que se refiere al espíritu evangélico y al magisterio eclesiástico como fuentes de inspiración de la actuación de los laicos en los asuntos de este tipo. Sirvan las páginas que siguen de comentario sencillo al citado canon.

I

1. En un libro de ese gran teólogo que fue el Cardenal Journet encontré una de las definiciones más bellas y más simples de la Iglesia: *La Iglesia es el Evangelio continuado*. Pues, en efecto, la Iglesia, en cuanto *institutum salutis* es primeramente Palabra, predicación de la Buena Nueva; y en cuanto *fructus salutis* es Evangelio vivido, puesto por obra por quienes han creído en la Palabra de Dios, anunciada y extendida por la Iglesia.

La Iglesia es el Evangelio continuado. De ahí la importancia capital que, para el Pueblo de Dios, tienen la verdad y la exquisita fidelidad al mensaje revelado. Cuando Pilato le preguntó a Cristo por su reinado, la respuesta fue rotunda: *Así es, como dices: yo soy rey. Yo para esto nací, y para esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad: todo aquel que pertenece a la verdad, oye mi voz* (Ioh 18, 37).

Cuando Cristo hubo dicho las palabras antes transcritas, Pilato dio por terminado el diálogo con una escéptica exclamación, fiel trasunto de la postura que adoptan sectores nada escasos de nuestros contemporáneos: *¿Qué es la verdad?*

La verdad de la que Cristo, el Verbo Encarnado, vino a dar testimonio es Dios mismo y con Él la dimensión divina de todo el mundo creado. La verdad cristiana es la más profunda sabiduría, que nos hace penetrar en los arcanos de

* Publicado en «Studi in memoria di Mario Condorelli», I/2 (Milano 1988), págs. 793-825.

Dios –quién es Él y sus designios de misericordia para con el hombre– y a través de Dios nos introduce en la intimidad más honda de todas las cosas creadas, porque nada hay más íntimo a ellas que Dios mismo. Esta es la *verdad* fundamental, es sencillamente la verdad radical en la que cobran sentido las demás verdades parciales que nuestra mente pueda captar.

Esta verdad es, en sustancia, el contenido de la revelación divina que ha sido entregada en depósito a la Iglesia para su manifestación a todas las gentes. Dios se ha manifestado a sí mismo al Pueblo de Dios y le ha revelado su plan respecto del mundo, para que lo anuncie a todos los hombres y se instaure así el Reino de Cristo en la Tierra. Por eso la Iglesia ha podido ser calificada como columna y fundamento de la verdad.

2. Si la Iglesia es depositaria de la verdad, esto es, de la íntima y más fundamental verdad de las cosas –que es su dimensión divina–, será legítimo que nos preguntemos si la Iglesia tiene una palabra de verdad respecto de la ciudad terrena. ¿Hay una palabra evangélica sobre las realidades seculares que forman el entramado de la ciudad terrena: sobre la ordenación de la convivencia humana, el comercio, el arte, la familia y cuantas cosas constituyen las realidades terrestres, propias de este siglo? En otras palabras, ¿tiene la Iglesia una palabra evangélica sobre las realidades caducas y perecederas de este mundo?

A veces puede ocurrir que tanto los cristianos corrientes como los ministros sagrados sientan como un impulso espontáneo de desasosiego ante esta interrogación. Lo propio de la Iglesia son las realidades permanentes, aquéllas que, por pertenecer al ámbito de la vida futura, incoada en el presente, poseen una dimensión de eternidad. ¿Qué tienen que ver el Evangelio y la Iglesia con la caducidad de las cosas temporales, que hoy son y mañana dejan de ser, como muestra la vigorosa imagen de la Epístola de Santiago: *en saliendo el sol ardiente se va secando la hierba, cae la flor, y acábase toda su vistosa hermosura* (Iac 1, 11)?

Por otra parte, ¿no escribió San Juan que en este mundo reinan la concupiscencia de los ojos, la concupiscencia de la carne y la soberbia de la vida? ¿Qué parte puede tener Cristo con Belial?

A este impulso de desasosiego, si se diera, deberíamos responder con la esperanzadora afirmación de Cristo transmitida por San Juan: tanto amó Dios al mundo que le dio su Hijo Unigénito: (Ioh 3, 16). Y el mundo, sin duda, son, ante todo, los hombres destinados a la vida eterna, pero el mundo es también el orden secular.

Es cierto que en este mundo –en las almas de los hombres viadores y en consecuencia en su obra que son las realidades seculares– reinan la concupiscencia de los ojos, la concupiscencia de la carne y la soberbia de la vida. Sin embargo, lo decisivo no es esto, sino que este mundo, y con él todas las realidades seculares, son obra de Dios, creación de Dios. Y el Génesis, inspirado por Dios mismo, nos dice que, una vez hecho, vio Dios que el mundo era *muy bueno*. Recordemos

al respecto que Jesucristo, cuando el joven rico le llamó *Maestro bueno*, respondió: *¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios* (Mc 10, 18). Si el mundo era *muy bueno*, lo era por ser vestigio y –en el caso del hombre– imagen de Dios, participación creada de la Bondad Divina. El mundo era bueno –muy bueno– porque respondía al plan de Dios y sigue siendo bueno –muy bueno– cuando en él resplandece el orden divino. La consecuencia de todo esto es clara: si en el orden secular reinan las tres concupiscencias, es que en él reina el pecado; y si en él reina el pecado, a él le alcanza la Redención. No hay otra alternativa: si el orden secular es capaz de pecado, es capaz de Redención.

¿Qué es el pecado, sino el quebrantamiento de la ley de Dios? Luego si en el orden secular se da el pecado, es que hay, para él, una ley divina. Y no habría una ley divina, si el orden secular fuese indiferente a Dios. Esta es la raíz de la cuestión: el orden secular no es indiferente a Dios, porque, por ser creación de Dios, es fruto de su amor. Dios ama al mundo y con él al orden secular. Es cierto, sí, que el orden temporal es caduco, pero su caducidad está llena de la trascendencia de Dios¹.

Dios ama al mundo y, por eso, le ha dado su ley: pues ¿qué otra cosa es la ley de Dios sino el amor divino urgido al hombre? Toda la ley de Dios se resume –nos ha dicho el mismo Verbo Encarnado– en que el hombre ame a Dios y al prójimo por Dios; y el amor del hombre es una participación del Amor infinito de Dios. Así, pues, la ley de Dios es el amor divino, que se hace mandato, porque nos urge con su fuerza, al ser un amor que desea incondicionalmente nuestro bien.

Dios que ama al mundo quiere reinar en él por su ley, que es su amor. Por eso, ante el pecado, Dios amó tanto al mundo que le dio su Hijo Unigénito (Ioh 3, 16) y constituyó a Cristo como Cabeza y Rey en el que se han de recapitular todas las cosas. Porque en el orden secular reina el pecado, al orden secular le ha alcanzado la Redención operada por Cristo y está llamado a recibir los frutos de esa Redención por obra de los cristianos, que deben reinstaurar en él la ley divina.

A la pregunta de si existe una palabra evangélica sobre las realidades seculares, la respuesta es que necesariamente existe. Negarlo representaría olvidar que existe un plan de Dios sobre el orden temporal, y que este plan ha sido profundamente alterado por el pecado. Por ser el orden secular obra de Dios, el desorden que en él ha introducido el pecado clama por la reinstauración que opera la Redención. Por eso la Redención tiene una dimensión universal; no se limita a salvar al hombre en orden a la vida futura, ni a proveer respecto de la vida ultraterrena, sino que es también salvación y redención de este siglo, de la vida presente. También este mundo, el mundo de las realidades terrestres y tempora-

1. Cfr. *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, nn. 10 y 114-116.

les, ha sido entregado a Cristo, como Rey de justicia, de amor y de paz. Y es misión de los cristianos instaurar ese reinado en todas las realidades terrenas, porque Cristo debe reinar en las almas, pero también en las relaciones sociales, en el mundo del trabajo, en la ciencia, en la economía, en todas las realidades terrestres.

Sin embargo, al tener ante la vista esta parte importante del misterio del Verbo Encarnado y de la misión del Pueblo de Dios, sería un error de perspectiva pensar en grandes movimientos de masas, banderas desplegadas y arcos triunfales: los fieles cristianos unidos en formación compacta, con la clerecía al frente, para instaurar un régimen temporal que sería, ¡por fin!, el Reino de Cristo en la tierra. Eso sería confundir la Iglesia con la Sinagoga y tener del Reino mesiánico la concepción temporalista de los contemporáneos de Jesús. Sería volver al antiguo Israel, unidad político-religiosa, que en su unidad total era Pueblo de Dios. Tal unidad político-religiosa –que no hay que confundir con la concordia y la armonía entre lo político y lo religioso– es para el Nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia, ajena a la voluntad de Dios y atentaría directamente contra el sentido de la función mesiánica de Cristo.

Mi reino no es de este mundo, fue la respuesta de Jesús a Pilato. Lo cual no quiere decir que el Reino de Cristo y su virtud redentora no se ejerzan en este mundo, sino que tal Reino no entra en competencia con los reinos terrenales en su esfera propia, porque ni es uno más –aunque, en su caso, eminente– de entre estos reinos, ni pretende sustituirlos. El Reino de Cristo se incoa en este mundo y vivifica e ilumina los reinos de este mundo. Pero está en otro plano, es otro tipo de reino.

3. ¿Cómo puede, pues, la palabra evangélica iluminar y vivificar las estructuras y el desarrollo de la ciudad terrena? La clave de la respuesta está en lo que antes he dicho: la vida terrestre y secular no es ajena al pecado, porque existe un plan de Dios sobre esta vida, que ha sido y es contrariado por los hombres, mediante el pecado. Es necesario, pues, la aplicación a ella de la Redención operada por Cristo mediante la reinstauración de la ley divina en las realidades seculares. La Palabra evangélica que muestra lo que está de acuerdo con el plan de Dios en la ciudad terrena y lo que está en desacuerdo con él, es, en sentido propio y estricto, la llamada *doctrina social de la Iglesia*. Fuera de esto, no puede hablarse de doctrina de la Iglesia, sino de pensamiento o acción sociales de personas beneméritas, o de intervenciones de buena voluntad y acciones humanitarias de los titulares de los oficios eclesiásticos. La doctrina social de la Iglesia, como tal, es doctrina de la Iglesia; y es claro que la palabra de la Iglesia, oficialmente tal, es siempre una palabra evangélica. Según esto, la doctrina social de la Iglesia no es otra cosa que la aplicación del mensaje evangélico a las realidades terrenas.

Esta descripción, sin embargo, con ser exacta, puede resultar insuficiente, si no se tiene una idea clara de aquello que puede aportar el Evangelio a la ciudad

terrena. Vamos, pues, a detallar algo más los confines de la doctrina social de la Iglesia.

Si el objetivo de esta doctrina social es mostrar el plan de Dios sobre las realidades seculares, iluminando con la verdad las inteligencias para que los hombres sepan construir la ciudad terrena según los designios divinos, parece claro que la pregunta decisiva es ésta: ¿cuál es ese plan de Dios?

Pues bien, cuando la Sagrada Escritura delinea con trazos, tan breves como vigorosos, qué sea el hombre, nos lo presenta como un ser con inventiva y libertad, y a la vez con mandamientos recibidos de Dios mismo: *Dios creó al hombre y le dejó en manos de su albedrío. Dióle, además, sus mandamientos y preceptos* (Eccli 15, 14-16). E insiste: *Dios creó de la tierra al hombre y formóle a imagen suya (...) y le dio potestad sobre las cosas que hay en la tierra (...). De la sustancia del mismo formó Dios una ayuda semejante a él: dióles a entrambos razón, lengua, ojos, orejas, e ingenio para inventar, y los llenó de las luces del entendimiento* (Eccli 17, 1-5).

Estos pasajes del Eclesiástico se refieren a la creación del hombre y por lo tanto nos están mostrando lo que es el hombre como salido de la voluntad creadora de Dios; nos muestran, pues, el estatuto natural del hombre, cómo es el hombre por naturaleza según el plan de Dios.

E inmediatamente se advierten dos rasgos que son como dos líneas maestras del querer de Dios sobre el hombre: por una parte, unos mandamientos y preceptos; por otra, su albedrío y su ingenio para inventar.

Es Dios mismo quien ha puesto al hombre en manos de su albedrío, de su inteligencia y de su inventiva. Por eso, la actividad del hombre sobre la tierra, el conjunto de realidades terrestres, está dejado al libre juego de opciones y opiniones humanas, al trabajo del hombre, a su inteligencia y a su inventiva. Este aspecto del plan de Dios sobre las realidades terrestres es lo que el Concilio Vaticano II ha llamado la autonomía de lo temporal. Fácilmente puede verse que la autonomía de lo temporal no es una zona vacía de plan divino, ni es una esfera indiferente respecto de Dios. Es plan divino, voluntad de Dios. Autonomía de lo temporal no quiere decir que Dios se desentienda de lo temporal, sino que es su voluntad que el hombre sea un colaborador suyo con iniciativa en la magna tarea de consumir la obra de Dios que es la Creación.

Éste es el sentido último del obrar del hombre sobre la tierra y, en consecuencia, el sentido último de las realidades temporales. Dios, al descansar de su obra creadora el séptimo día, no dejó la creación consumada; consumir esa obra divina es lo que constituye el trabajo del hombre, creado con inteligencia, albedrío e inventiva, para que realizase esa obra complementaria a semejanza de Dios: con señorío sobre las cosas y con iniciativa. Colaborador con iniciativa e inventiva, con libre albedrío, el hombre recibe de Dios el mandato del trabajo, como el siervo del Evangelio recibe el talento con el que ha de negociar, según su diligencia y habilidad, hasta que vuelva su señor. Cómo hacerlo, cómo organizar la

ciudad terrena, cómo desenvolver las realidades temporales, todo esto pertenece a la autonomía del hombre. Lo que en esta esfera cumple el plan divino es precisamente la autonomía, es decir, la iniciativa humana, el libre juego de opciones y opiniones. La autonomía en lo temporal no es, pues, un vacío de ley de Dios, sino ley de Dios en lo temporal, que es una apelación a la iniciativa del hombre.

Una consecuencia clara se deduce de la autonomía de lo temporal. En esa esfera de autonomía el magisterio de la Iglesia no puede tener otra enseñanza que la proclamación de esa autonomía y su defensa. La actitud evangélica, en consecuencia, no es otra que la de respetar esa autonomía.

Mucha es la luz que, desde esta perspectiva, recibe el criterio cristiano sobre la manera de actuar. Pero hay una cosa que merece ser puesta de relieve especialmente: la enseñanza de Jesucristo, la doctrina evangélica –y en consecuencia la doctrina social de la Iglesia– no contiene ningún programa de soluciones temporales concretas –entendiendo por tales las que se generan en el ámbito de autonomía–, de modo que no puede hablarse de soluciones temporales atribuibles al Evangelio. Entre el mensaje evangélico y una solución temporal concreta –re-pito, entendiendo por tal la que se genera en el ámbito de autonomía– puede haber una relación de concordancia, pero no más, esto es, no hay una relación de derivación necesaria. Entre el mensaje evangélico y la solución temporal hay siempre un salto, que da la opción humana. Y es lógico que así sea, pues lo contrario supondría la destrucción de la autonomía, un cambio en el estatuto creacional –natural– del hombre, lo cual no es el modo de proceder de Dios, cuyos designios son inmutables; ni es lo propio de la Redención, que ha venido a restaurar y a enriquecer –perfeccionándolo con la gracia– el orden natural del hombre, no a alterarlo.

Por otro lado, como no hay una relación de derivación necesaria, las soluciones temporales concordantes con un mismo precepto de la ley de Dios pueden ser varias, de donde surge el legítimo pluralismo en lo temporal. A la autonomía en lo temporal corresponde un legítimo pluralismo de los cristianos en materias temporales. Y siempre, la solución o soluciones temporales que los cristianos adopten serán opciones humanas, no atribuibles a la Iglesia ni al Evangelio.

Dos textos me parece interesante invocar aquí: uno, del Concilio Vaticano II, con la autoridad máxima que le confiere su procedencia: *Muchas veces sucederá* –leemos en la const. *Gaudium et spes*, n. 43– *que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aún al margen de la intención de las partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia.*

El otro texto tiene gran fuerza y claridad y me es especialmente caro, porque lo oí personalmente a Monseñor Escrivá de Balaguer cuando lo pronunció en una homilía en el Campus de la Universidad de Navarra: *Un hombre sabedor de que el mundo –y no sólo el templo– es el lugar de su encuentro con Cristo, ama ese mundo, procura adquirir una buena preparación intelectual y profesional, va formando –con plena libertad– sus propios criterios sobre los problemas del medio en que se desenvuelve; y toma, en consecuencia, sus propias decisiones que, por ser decisiones de un cristiano, proceden además de una reflexión personal, que intenta humildemente captar la voluntad de Dios en esos detalles pequeños y grandes de la vida. Pero a ese cristiano jamás se le ocurre creer o decir que él baja del templo al mundo para representar a la Iglesia, y que sus soluciones son las soluciones católicas a aquellos problemas (...). Esto sería (...) hacer violencia a la naturaleza de las cosas. Tenéis que difundir por todas partes una verdadera mentalidad laical, que ha de llevar a tres conclusiones: a ser lo suficientemente honrados, para pechar con la propia responsabilidad personal; a ser lo suficientemente cristianos, para respetar a los hermanos en la fe, que proponen –en materias opinables– soluciones diversas a la que cada uno de nosotros sostiene; y a ser lo suficientemente católicos, para no servirse de nuestra Madre la Iglesia, mezclándola en banderías humanas².*

La esfera propia de la autonomía en lo temporal es una esfera de silencio de la doctrina social de la Iglesia. Su enseñanza reside aquí en callarse, porque así lo piden el plan de Dios sobre lo temporal y el derecho de los fieles a la libertad en ese campo.

No es éste el momento para extenderme más en este punto; pero sí quiero resaltar, ahora que se ha puesto tanto de relieve el derecho a la libertad religiosa, que las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil no pueden fundarse únicamente en la libertad religiosa. Tan importante como esa libertad es la otra libertad a la que acabo de aludir: la libertad de los fieles en lo temporal.

Ambas libertades y no sólo la religiosa son las bases, por igual, de dichas relaciones. Insistir en la libertad religiosa y olvidar la libertad en lo temporal –que exige el silencio de la Iglesia en este campo y el respeto a su autonomía– representaría caer en un neoclericalismo ajeno a los designios de Dios.

4. El texto del libro del Eclesiástico que nos está sirviendo de guía para ver cuáles son las líneas maestras del plan de Dios sobre las realidades temporales, después de decir que Dios ha dejado al hombre en manos de su albedrío, añade categóricamente: *Dióle, además, sus mandamientos y preceptos*. El texto es inequívoco y no caben dudas al respecto: el libro inspirado se refiere al estatuto creacional del hombre, que incluye mandamientos y preceptos de orden natural; luego en lo temporal no hay sólo una esfera de autonomía, sino también mandamientos y preceptos divinos; hay una ley de Dios que el hombre debe cumplir.

2. *Conversaciones...*, cit., nn. 116-117.

Esto significa por de pronto algo muy importante: no puede darse carácter absoluto a la autonomía de lo temporal. En lo temporal, en la construcción de la ciudad terrena, existe *una* esfera de autonomía, pero existe también *otra* esfera regulada por la ley divina. Hay libre opción, mas hay también mandamientos y preceptos. Y es ahí donde encuentra su propio lugar la doctrina social de la Iglesia. Aquí el silencio de la Iglesia sería infidelidad a su misión y si los Pastores callasen merecerían el reproche del profeta a los malos pastores de Israel: perros mudos, que no guardan el rebaño.

La cuestión fundamental reside en delimitar cuál sea esa esfera de mandamientos y preceptos, qué cosas están dejadas a la autonomía del hombre y qué cosas están marcadas por la ley de Dios. Reconociendo las dificultades prácticas y no olvidando las lecciones de la historia, entiendo que no es difícil, en línea de principios, encontrar esa delimitación, si aplicamos el postulado de la armonía que preside las obras de Dios. Puesto que Dios ha creado al mundo, sin consumir su obra para que el hombre la complete, dejándolo en manos de su albedrío y dotándolo de inventiva, me parece claro que el hombre es libre para construir el orden temporal en todo cuanto sobrepasa lo que le ha sido dado por creación. Y la ley que al hombre ha sido dada por estatuto creacional, como regla de su obrar en cuanto hombre, es la ley natural.

Quizás alguien podría matizar esta conclusión recordando que la ley de Dios no es sólo ley natural, sino que también hay una ley divino-positiva. Es cierto, pero en lo que atañe al desarrollo del orden temporal, la incidencia de la ley divino-positiva se refiere sólo a casos límite con el orden eclesiástico, por lo que podemos, una vez hecha la salvedad, centrarnos en la ley natural.

Me parece, pues, que no hace falta discurrir mucho para entender cuáles son esos «mandamientos y preceptos» que rigen las realidades temporales. Si son mandamientos y preceptos que se refieren al estatuto creacional, son las leyes que rigen la actuación humana en el orden natural, esto es, la ley natural. En otras palabras, esos mandamientos y preceptos del lenguaje del Eclesiástico son el orden moral natural.

El orden moral no es sólo un orden reducido a la intimidad de la persona, protegido en el orden político por la libertad de las conciencias. Por el contrario, el orden moral es, además de un orden íntimo y personal, ley de Dios sobre la ciudad terrena, preceptos divinos que manifiestan la voluntad de Dios en el establecimiento y desarrollo de las actividades temporales. En esta esfera moral no hay autonomía; por el contrario, la autonomía, el que el hombre se haga a sí mismo ley, es el pecado, la rebelión contra Dios, que conturba y altera del modo más radical y profundo el orden de la ciudad terrena. Y puesto que hablamos de pecado, hemos de hablar de Redención. La Redención alcanza también las realidades temporales en la dimensión moral de éstas, por lo cual es claro que la dimensión moral de las realidades terrenas es objeto del magisterio de la Iglesia.

De este modo la Iglesia, sin tocar la autonomía de lo temporal, ilumina con las verdades fundamentales el desarrollo de las actividades temporales, señalando el orden fundamental a través del cual la comunidad humana puede alcanzar sus fines de justicia y de paz.

5. Nada ayuda a entender mejor el papel de la doctrina social de la Iglesia que comprender el sentido de la ley natural y su función en la sociedad humana. Los preceptos y mandamientos divinos que constituyen la ley natural podríamos reducirlos a uno solo: sé hombre, conoce tu dignidad de hombre y cómprtate como tal. Porque, en efecto, esos preceptos de ley natural no son otra cosa que la manifestación del ser del hombre, un ser que, por ser persona, se presenta como exigente ante sí mismo y ante los demás. Dios ha creado al hombre dotándole de una naturaleza y, con ella, de unos fines a los que debe tender para alcanzar su plenitud humana. El hombre está llamado a buscar y alcanzar esos fines como desarrollo de su ser; y como ese ser es exigente en virtud de su perfección ontológica, el que el hombre se comporte conforme a su ser, a su naturaleza, se presenta como deber, como mandato: es la ley natural. Y esa ley natural es ley de Dios, porque es Dios mismo quien ha creado al hombre, pero también lo es porque Dios, que tiene sus delicias en estar entre los hijos de los hombres (Prov 8, 31), quiere que el hombre se comporte como hombre, porque así es como alcanza su bien. Dios quiere que el hombre cumpla la ley natural, porque de este modo el hombre se comporta según su dignidad, como imagen de Dios y según le corresponde como ser dotado de razón.

Comportarse como hombre, como imagen de Dios y según su dignidad. Esa es la ley natural y el único límite que tiene la autonomía de lo temporal (junto a lo que haya de ley divino-positiva). Al ser dejado en manos de su albedrío, el hombre construye libremente las realidades temporales, que son así el entretrejeido de las libres opciones y opiniones de los hombres. Esa autonomía sólo tiene un límite, el árbol de la ciencia del bien y del mal (Gen 2, 17), porque Dios no quiere el mal para el hombre. Dios deja al hombre en manos de su albedrío, pero le pide y le exige que se comporte como hombre, como imagen de Dios que es. A eso y no a otra cosa lo llamamos ley natural.

La Iglesia, con el auxilio de la Revelación divina y mediante la asistencia del Espíritu Santo, conoce qué es el hombre, cuáles son las exigencias de su dignidad y, por lo tanto, conoce la ley natural. Es, como dijera Pablo VI, *experta en humanidad*. Haciéndose eco de los designios divinos, repite a todas las gentes: sed hombres, comportaos como hombres. Eso es lo que quiere decir al recordar la intangibilidad de la vida humana, la indisolubilidad del matrimonio, la justicia en las relaciones laborales, los derechos naturales del hombre, la equidad en el reparto de las riquezas, y tantas cosas más. En efecto, los distintos preceptos de la ley natural son las expresiones normativas del deber-ser inherente al ser del hombre. Son las formas de obrar que están conformes con la naturaleza huma-

na, aquellas en las que el hombre se expresa en conformidad consigo mismo. Cuando el hombre obra como hombre es veraz, honra a sus padres, es casto, cumple sus deberes de justicia, ama a sus semejantes, vive la fortaleza, se empeña en una tarea útil a la sociedad, cumple con sus deberes ciudadanos, y así podríamos seguir recordando todas las virtudes humanas. Recordar la ley natural es recordar al hombre en qué consiste vivir y comportarse como hombre. Por eso la Iglesia, defendiendo la ley natural, cumple una eficaz tarea civilizadora.

Con todo, no se comprendería bien la función de la doctrina social de la Iglesia si se la entendiese exclusivamente desde esta perspectiva civilizadora. Estos frutos civilizadores son siempre preparación o efectos secundarios de la misión primaria de la Iglesia, que es predicar la Buena Nueva de la Redención. Si la Iglesia predica la ley natural, si repite al mundo –a todas las gentes– las exigencias del orden moral natural sobre las realidades temporales, lo hace sin salirse de su oficio y de su misión de predicar el Evangelio. Porque la ley natural, cuyo compendio es el Decálogo, está expresamente asumida por Cristo al decir al joven rico: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos* (Mat 19, 16). Es cierto que la ley natural no agota en absoluto la ley evangélica. La Nueva Ley inaugurada por Cristo es la ley de la gracia, que tiene exigencias más elevadas que la sola ley natural y sitúa al hombre en un plano superior. Pero no es menos cierto que la ley de la gracia no destruye la ley de la naturaleza, antes la recoge y la eleva. Por eso la ley natural está en la base de la ley evangélica. La proclamación de la ley natural entra, pues, de lleno en la misión de la Iglesia y quien acuse a la Iglesia de intromisión en campo ajeno al recordar la ley natural, muestra desconocer la naturaleza de su misión.

Me parece, en cambio, necesario resaltar que la doctrina social no debe entenderse como una forma de acción política que la Iglesia tendría en virtud de su misión magisterial sobre la ley natural. Además de su misión específicamente salvífica, la Iglesia poseería, para una tal mentalidad, una misión social y política a través de la proclamación de la ley natural y de sus juicios sobre situaciones concretas. De esta forma, ora enjuiciando una ley o una situación, ora recordando unos preceptos de ley natural, la Iglesia tendría dentro de la ciudad terrena una posición y una acción políticas; sería, junto a las autoridades civiles, los partidos políticos o los grupos sociales de poder fáctico, una autoridad moral que constituiría una estructura propia de la ciudad terrena.

Esto me parece un desenfoque. Siempre que observo rastros de esta mentalidad no puedo menos que recordar la categórica afirmación de Señor: *Regnum Dei intra vos est* (Lc 17, 21). El Reino de Dios está dentro de vosotros. El destinatario de la doctrina social es sobre todo la persona, son principalmente los fieles en cuanto fieles y todos los hombres en cuanto hombres. La palabra de la Iglesia –también la doctrina social– se dirige ante todo a la inteligencia y al corazón de los hombres singulares.

Claro está que a través de los fieles y a través de los hombres de buena voluntad influirá en las estructuras temporales. Así debe ser; para que influya –y no para que quede infecunda– la Iglesia tiene misión de Maestra. Cristo envió a sus discípulos *ut vos eatis et fructum afferatis* (Ioh 15, 16), para que diesen copiosos frutos.

La doctrina social, o es palabra evangélica y entonces es de la Iglesia; o es meramente social y en este caso es sólo palabra humana, no respaldada por la autoridad de la Iglesia, por alto que sea el lugar que ocupa en la organización eclesiástica el hombre que la pronuncia.

6. Por otra parte, la doctrina social de la Iglesia, al tener como contenido propio la ley natural, ofrece a la sociedad humana aquellas bases de convivencia que son propias de todos los pueblos y el común denominador de todos los hombres de buena voluntad. No señala lo específico de los católicos, sino el orden social por el que todos los hombres, sin distinción de razas, pueblos o religión, deben luchar unidos. Por eso, es más que sospechosa la invocación a la libertad religiosa cuando la Iglesia recuerda una norma de ley natural. No hace falta traer a la memoria que la ley natural es ciertamente ley para los cristianos, pero lo es igualmente para todos los hombres. ¿Podría alguien invocar la libertad religiosa cuando los Papas recuerdan la obligación del salario justo, para rechazar esa obligación? O cuando, en nuestros días, Juan Pablo II proclama una y otra vez la necesidad de que sean respetados los derechos humanos, ¿consideraríamos aceptable la posición de unos políticos que rechazasen tales derechos invocando la libertad religiosa? ¿Cómo, pues, invocar la libertad religiosa ante la ley de la indisolubilidad del matrimonio o del respeto a la vida desde el momento de la concepción?

El gobernante, el profesional o el empresario que aplican la ley natural contenida en las enseñanzas sociales de la Iglesia, no aplican o imponen una regla de conducta específica del católico ni fuerzan a aceptar un misterio de fe cristiana. Cumplen con la ley natural de la humanidad, establecen un orden humano, aquel orden que viene exigido por la naturaleza del hombre. Tratan a los demás y se tratan a sí mismos como hombres, observan las exigencias de la dignidad de la persona humana y establecen las bases para un orden social justo, armónico y enriquecedor de la sociedad.

7. Con lo dicho hasta ahora me parecen suficientemente trazados los rasgos definitorios y delimitadores de la doctrina social de la Iglesia. De acuerdo con su misión de predicar los designios salvadores de Dios sobre el mundo y reinstaurar todas las cosas en Cristo, la Iglesia tiene una enseñanza específica sobre las realidades temporales: mostrar la ley natural, enseñar la moral social y el derecho natural; recordar, en suma, cuál es el plan de Dios sobre el hombre al crearlo y darle la excelsa misión de continuar su obra creadora.

Pero me parece también que no quedaría completo el cuadro trazado, si no aludiese antes de terminar a una consecuencia muy principal de la verdad que la Iglesia enseña respecto de las realidades temporales.

La verdad de la que vino a dar testimonio el Hijo de Dios hecho hombre tiene una íntima relación con la libertad. *Veritas liberabit vos* (Ioh 8, 32). La verdad os hará libres. Ante estas palabras de Cristo sus interlocutores se escandalizaron. Ellos se consideraban de condición libre, porque eran hijos de Abraham por la línea de Isaac, herederos de la promesa mesiánica, no hijos de la esclava. Por eso, la dominación romana era un yugo injusto del que serían definitivamente librados por el Mesías.

Una cosa sí entendieron de las palabras de Jesucristo: no estaba hablando en clave política, sino de la condición básica del hombre, que ellos interpretaron como la condición por estirpe; por eso, pese a estar bajo la dominación romana, se declaran de condición libre por ser hijos de Abraham. Cristo, sin embargo, les desengaña, situándoles en el plano más profundo del hombre, donde éste se juega su libertad: la esclavitud no está en la estirpe sino en el pecado, y la libertad no reside en la carne y en la sangre sino en la verdad, esto es, en aceptar la Palabra de Dios. A sus interlocutores, cerrados al mensaje divino, Cristo les tacha de hijos del diablo, padre de la mentira (Ioh 8, 32-44). La mentira los ha esclavizado. De ahí que la acción salvadora de Cristo sea llamada con propiedad redención, compra de la libertad de un esclavo. Cristo, por la obediencia hasta la muerte de cruz, nos liberó de la esclavitud del pecado y de la muerte.

Esta enseñanza de Cristo nos sitúa ante la estrecha conexión que la verdad de la que es portadora la Iglesia tiene con la libertad y la virtualidad liberadora que, en consecuencia, posee la doctrina social de la Iglesia. La doctrina de la Iglesia es una doctrina liberadora, que viene a desterrar la injusticia de este mundo.

Si en nuestro mundo reinan tantas injusticias, si puede hablarse de la opresión que sufren pueblos enteros, castas o clases sociales y personas de toda índole, es inútil –desde luego no es lo que se deduce de las palabras de Cristo– buscar su causa última en las estructuras políticas, económicas y sociales. Si hay estructuras injustas, es porque hay hombres injustos. La raíz de la injusticia está en los pecados de los hombres.

Por eso la doctrina social –lo repito nuevamente porque me parece clave– no debe ser contemplada aislada del conjunto del mensaje salvífico, que la Iglesia predica en nombre de Cristo. La Iglesia no tiene más que un mensaje de salvación, que se extiende desde lo más íntimo del hombre hasta la ley natural que rige las realidades temporales. Sólo en ese contexto la doctrina social de la Iglesia poseerá la virtualidad liberadora de la verdad.

El origen primero de la injusticia y del desorden en las realidades temporales –es preciso insistir en ello– es el pecado. Resulta empeño ilusorio pretender

un mundo justo sin desterrar el pecado; salvada una forma de injusticia aparecerá otra; apenas se consiga desterrar una lacra social nacerán otras más refinadas. Y en todo caso es una utopía pensar en establecer el cumplimiento pleno de la ley natural sin la liberación del pecado, que es tarea cristiana de Redención, porque el pecado es también rebelión contra la ley natural.

Con estas palabras, quisiera poner en guardia frente a una actitud que, a mi juicio, no daría a la doctrina social de la Iglesia su justo lugar en la economía de la salvación. Tal actitud nacería de establecer un corte entre la función redentora de la Iglesia y la reinstauración de la justicia en la convivencia social. La primera sería una misión religiosa, la segunda una tarea estrictamente humana capaz de ser resuelta por medios humanos, a los que la Iglesia contribuiría con su doctrina sobre la ley natural. Esto representaría olvidar que el problema del desorden y de la injusticia en las realidades temporales tiene su raíz en la rebelión del hombre contra Dios, que la injusticia reina en el mundo porque en él reina el pecado. La tarea de reinstauración de la ley natural –de la justicia– en la ciudad terrena es ciertamente una tarea política y social, pero en un primer y más profundo plano es una reinstauración en Cristo, una tarea cristiana de Redención por la conversión de los corazones. Por eso la Iglesia tiene una doctrina social; si no fuese así, no la tendría. Después del pecado original, es imposible una conversión de los hombres y una reimplantación total de la justicia en el mundo sin la aplicación de la Redención operada por Cristo. La injusticia de los hombres con los hombres tiene su origen en la rebeldía contra Dios y esa rebeldía no es subsanable fuera de la Redención. No puede olvidarse que el pecado original no representó una simple desviación momentánea del hombre, sino una perturbación del orden humano por la que entró en el mundo el *mysterium iniquitatis*. Supuso una perturbación de tal magnitud, que ha llevado a hablar de estados de la naturaleza del hombre: estado de justicia original, estado de naturaleza caída y estado de naturaleza redimida. Lo perturbado, lo herido y debilitado por el pecado original es la misma naturaleza humana. El remedio ha de alcanzar, por la gracia, las profundidades de ser del hombre.

La injusticia en el mundo es fruto del *homo peccator*, del reino del mal en el hombre: por eso, antes que una cuestión política y social, la injusticia es una cuestión religiosa. La solución de la injusticia en su raíz sólo la aporta la Iglesia mediante la fuerza redentora de la Palabra y los Sacramentos. Desgajada de ese contexto, la doctrina social de la Iglesia sería como una rama muerta, incapaz de dar frutos.

Al contemplar el mundo de las realidades temporales aherrojado por la prepotencia del desorden y de la injusticia, la doctrina de la Iglesia aparece en el horizonte como la luz de la verdad que señala el camino de la liberación, una liberación que las solas fuerzas humanas de la acción política y social son incapaces de alcanzar. Es esa liberación que anuncia San Pablo en su Epístola a los Romanos: (...) *el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de*

Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán liberadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto, y no sólo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo (Rom 8, 19-23).

II

1. Más de una vez, a lo largo de estos años en los que vengo dedicando especial atención al derecho natural, me he tropezado con personas que preguntan dónde pueden encontrar una lista de las cosas que son de derecho natural. Mi respuesta suele desconcertarles: «Esa lista está en el hombre; mira lo que es el hombre y allí encontrarás lo que es de derecho natural». Eso que vale para el derecho natural es igualmente válido para la ley natural.

Claro es que una tal respuesta no pasa de ser una respuesta de pura razón humana, la que podría dar cualquier hombre, porque es la única que tiene la razón natural. Pero la Iglesia tiene también otra fuente de conocimiento de la ley natural, que es la Revelación divina. La ley natural se encuentra recogida por la Sagrada Escritura –además de cuanto dice en no pocos textos– en un compendio de diez reglas que a su vez se resumen en dos; cualquier precepto de ley natural se halla como en germen en ese compendio, que es el Decálogo, los diez mandamientos de la ley de Dios. Por eso, no resultaba tan descabellada como en una primera impresión pudiera parecer, la propuesta de aquellos sectores que pretendían que la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas estuviese precedida de los diez mandamientos. ¿Qué es esa Declaración sino un intento de fijar las bases del orden social, aquellas bases que en buena ley pertenecen a los mandamientos y preceptos de los que nos habla el libro del Eclesiástico antes citado?

La coincidencia del Decálogo con la ley natural está puesta de relieve por San Pablo en un conocido pasaje de la Epístola a los Romanos, donde dice que los preceptos de la Ley –se entiende la Ley de Moisés– están escritos en los corazones de los hombres: *En verdad, cuando los gentiles guiados por la razón natural, sin Ley (mosaica), cumplen los preceptos de la Ley (de Moisés) (...) muestran que los preceptos de la Ley (mosaica) están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia* (Rom 2, 14-15). La coincidencia entre los preceptos morales de la Vieja Ley y de la ley natural aparece claramente, como desde antiguo pusieron de relieve los autores cristianos.

Con el Decálogo ocurre igual que con los Evangelios. Sin excesivo esfuerzo los Evangelios caben en un solo volumen, incluso en edición de bolsillo. Sin embargo, de las enseñanzas evangélicas salen voluminosos tratados de teología y

aun bibliotecas enteras. También del Decálogo nacen extensos tratados de moral y del Decálogo surge la doctrina social de la Iglesia.

Tomemos como ejemplo un sencillísimo y cortísimo precepto: *No hurtarás*. Quizás al oír este mandamiento pensamos en el ladrón de carteras, en el atracador, o en la empleada del hogar aficionada a la sisa, y poco más. Sin embargo, en este sencillísimo precepto están incluidos el modesto prestamista y la gran Banca que cobran intereses excesivos; el pequeño comerciante que desnivela la balanza y las gigantescas compañías multinacionales que por medio de monopolios y acuerdos elevan artificialmente los precios; el empresario que no paga el salario justo y el obrero que no rinde lo que debe en su trabajo; los países desarrollados que practican el colonialismo económico y los países productores de fuentes de energía que se aprovechan indebidamente de su escasez; los especuladores del suelo y quienes disfrutan de excesivas riquezas a costa de la pobreza ajena; quienes mantienen una injusta distribución de la propiedad y el juez que dicta sentencia injusta en procesos sobre bienes materiales. Y así podríamos seguir alargando la lista. En breves trazos nos acabamos de encontrar –en un corto y al parecer sencillo precepto– con la moral de las relaciones laborales, la justicia en el reparto de los bienes y la ética del comercio y de la economía.

Pero hay más todavía; si es pecado robar esto significa que hay cosas propias y ajenas, cosas de cada uno, que cada uno posee en justicia como propias. Y ante este hecho, surge la pregunta: ¿será o no será un gigantesco robo una organización de la vida social en la que nadie tenga nada o todo sea de todos, que es paradójicamente lo mismo? La respuesta a esta pregunta es el gran tema de la propiedad privada: la propiedad privada ¿es un robo, según la afirmación que hizo famosa Proudhon, una peste universal y el origen de todos los males como decía Morelly?, o por el contrario ¿constituirá un robo la negación práctica de toda propiedad privada?

Y así podríamos ir haciendo con todos los preceptos del Decálogo. Fácilmente se advierte que en el precepto *No mentirás ni levantarás falsos testimonios* está contenida gran parte de la ética de los medios de comunicación social. Pero quizás uno de los ejemplos históricos más ilustrativos al respecto sea el sexto mandamiento. Al fijar los puntos básicos de la castidad conyugal, San Agustín elaboró la teoría de los tres bienes del matrimonio –el *bonum prolis*, el *bonum fidei* y el *bonum sacramenti*– que quedarían desde entonces, no sólo como los tres pilares de la honestidad del matrimonio, sino también como los tres puntos de apoyo que constituyen el cimiento sobre el que se ha edificado la armónica construcción del derecho matrimonial canónico y la idea cristiana del matrimonio.

Probablemente se me dirá que, a pesar de todo, no siempre resultará posible reconducir toda la doctrina social de la Iglesia ni toda la ley natural a los enunciados concretos de los diez mandamientos. Cierto, tan cierto que no es ése el sentido de mis palabras. Un germen no es todo el árbol ni un compendio es toda la ciencia. En cambio, me parece que puede afirmarse que lo que no está en

los enunciados concretos del Decálogo, está en la concepción del hombre y de la sociedad de la que el Decálogo es expresión. Es esa concepción del hombre en la que éste aparece como imagen de Dios, como un ser que no es sólo huella o vestigio de Dios, sino imagen y semejanza suya, poco menor que los ángeles. Un ser dotado de inteligencia, que es una participación de la Sabiduría divina. Un ser al que se le han dado unos mandamientos, no unas leyes simplemente físicas o instintivas, y que es capaz de dialogar con Dios. En suma, un ser que está dotado de razón y libertad, que es persona. Bastará con recordar que la persona humana tiene un carácter trascendente y está llamada a unos fines también trascendentes, para que nos encontremos con la dignidad de la persona humana, que es tema básico y fundamental de la doctrina social de la Iglesia. A este tema me parece conveniente dedicar unas palabras.

2. Desde que, en los albores de la Humanidad, se produjo el pecado original, los hombres padecemos una especie de diplopía intelectual –o doble visión– en cuya virtud la ley natural y la dignidad de la persona humana se nos descomponen con frecuencia en dos imágenes, que fácilmente aparecen ante nuestra vista como contrapuestas. Por eso, partir del Decálogo para llegar a la dignidad del hombre como acabamos de hacer, puede resultar poco o nada evidente. Tan poco evidente que la dignidad del hombre es el punto de partida de muchos movimientos modernos para rechazar, no sólo a la ley natural, sino a Dios mismo, como si Dios hiciese competencia al hombre y su ley fuese un atentado a nuestra dignidad. Pero esta actitud, que sobrevalora la dignidad humana, es el resultado de la distorsión con que se la contempla; es el efecto de verla, dando oídos a la antigua insinuación: *eritis sicut dii*, seréis como dioses (Gen 3, 5). Cuando esta insinuación penetra en el corazón del hombre, la dignidad humana se mira como a través de esos espejos de los parques de atracciones que aumentan y desfiguran las formas, produciendo la natural hilaridad en quien se observa reproducido de ese modo grotesco. Sólo que en el caso de la dignidad humana el hombre que así la ve adquiere una especial seriedad y petulancia y quien se ríe es el espectador divino según leemos en el salmo 2: *El que mora en los cielos se reirá de ellos, el Señor se burlará de ellos*. Gesto divino, que muestra la gravedad de una tal actitud: *a su tiempo les hablará en su ira y los consternará en su furor*. Como el exceso de alcohol produce una distorsión en nuestro pensamiento y causa diplopía, así la dignidad humana, si adquiere proporciones excesivas en nuestro entendimiento, produce la diplopía intelectual a la que antes he aludido.

La ley natural –y, en consecuencia, el Decálogo– es la expresión misma de la dignidad humana. Porque el hombre es un ser personal, dotado de la dignidad propia de quien es persona, tiene una ley por naturaleza –ya hemos dicho que el ser del hombre, por su eminencia ontológica, por su dignidad, es intrínsecamente exigente, comporta un deber-ser connatural a él– y esa ley es precisamente la contenida en el Decálogo. La ley que Dios ha dado al hombre por estatuto

natural es aquella que dimana de su dignidad. Este principio se entiende en toda su hondura, cuando se tiene una idea correcta de la dignidad del hombre, sin disminuirla ni exagerarla. Y esta idea correcta la humanidad la ha recibido de la Iglesia, como pieza clave de su doctrina social.

3. Es cosa bien sabida que el pensamiento precristiano, aun habiendo alcanzado las insuperables alturas de pensamiento de un Platón o de un Aristóteles, no logró captar la noción de persona humana. Como tampoco la han captado por sí mismos los sistemas orientales no cristianos. El budismo, por ejemplo, habla de la «dignidad de la vida», pero ni ello es equivalente a la dignidad de la persona, ni el budismo ve al hombre en toda su singularidad; más bien lo contempla como una parte del cosmos, dentro de cuyo sistema de leyes el hombre estaría inmerso.

La noción de persona humana y de su dignidad es una noción originalmente cristiana, que del cristianismo ha pasado al acervo común de la civilización.

La Iglesia ha captado qué es el hombre y su dignidad a través de los datos revelados: el hombre es imagen y semejanza de Dios y el Verbo de Dios se ha hecho perfecto hombre y ha muerto para salvar a la humanidad. En otras palabras, ha captado el valor del hombre por medio de las dos grandes acciones de Dios en relación al hombre: la creación y la Encarnación. De ellas, en esta ocasión, prestaremos atención a la primera.

La Sagrada Escritura, al decir que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, establece una línea divisoria entre el hombre y las demás criaturas que forman nuestro universo corporal y visible. Siendo Dios el Ser subsistente y necesario, creador de todo cuanto fuera de El existe, todos los demás seres son un reflejo y huella de Dios, un vestigio de Dios, que a su través se manifiesta, al igual que en toda obra resplandece la huella de su autor. Pero ser imagen y semejanza de Dios sitúa al hombre en un plano más elevado que el resto del mundo. El hombre, pese a la distancia infinita que le separa de Dios, tiene un ser que reproduce –por así decirlo– ciertos rasgos de Dios, de entre aquéllos que son más propiamente divinos: la inteligencia, la capacidad de querer o voluntad y el libre albedrío. En consecuencia, el hombre es un ser que tiene dominio sobre su propio ser y es capaz de dominar su entorno. Con estas características, el hombre no puede quedar reducido a ser meramente una pieza del universo ni una parte de la especie. Al mismo tiempo que es ambas cosas, la persona humana es irreductible al cosmos y a la especie. Tiene una dimensión que escapa al conjunto, constituyendo su irrepetible mismidad, su yo único, incomunicable y enteramente suyo. Lo manifiesta, entre otras cosas, su libertad y su consiguiente capacidad de dominar sus decisiones; no está enteramente sometido a una red de fuerzas e instintos naturales, que impulsen sus acciones y movimientos de modo necesario. Aunque en parte así ocurre y con ello se muestra la inserción del hombre en el cosmos y en la especie, hay una parte decisiva en la que el

hombre tiene, por así decirlo, rotas sus amarras con el entorno y se autogobierna por sus propias decisiones.

Por de pronto, eso tiene una clara consecuencia: no respetan lo que es el hombre y cometen con él una lacerante injusticia todos aquellos sistemas políticos y sociales que tratan al hombre como una simple pieza del mecanismo social: los totalitarismos y los colectivismos son sistemas injustos de organización social. No es de extrañar que de ellos se haya ocupado la doctrina social de la Iglesia, en términos de inequívoco rechazo ni es extraño tampoco que tales sistemas se funden en el ateísmo o en una vuelta a ideologías paganas. En cualquier caso, son incompatibles con entender al hombre como imagen de Dios.

La imagen y semejanza de Dios comporta que el hombre sea un ser dotado de una esfera única, irrepetible e incommunicable. Pero esto tiene también una proyección exterior: el hombre se presenta ante los demás como un ser dueño de sí y capaz de dominar su entorno. Un ser que en sí y en su proyección es sujeto de bienes que le están atribuidos. El hombre es, en otras palabras, sujeto de derechos que versan sobre actividades y bienes de los que él es titular: se trata de su ámbito particular, que no se subsume en la colectividad. El hombre, en ningún caso, podrá ser tratado como *totus et solus civis*, como sólo y únicamente ciudadano. Junto a la esfera de actividades por la que el hombre es ciudadano y se realiza en la ciudad, existe una esfera de privacidad, de autonomía y libertad, que no es subsumible en la esfera de la ciudadanía. El hombre-abeja o el hombre-hormiga, por aludir a ejemplos que eran comunes en los primeros colectivistas, es abeja o es hormiga, pero no es hombre.

4. La imagen y semejanza de Dios, junto a dar al hombre un ámbito irreducible de autonomía y libertad, un ámbito privado y particular, hace al hombre hermano de sus hermanos los hombres, solidario con los demás, y su custodio y su guardián. Dios, en efecto, es Uno, pero a la vez es Trino; hay en Él, Unidad de naturaleza y Trinidad de Personas. A semejanza de la Trinidad en la Unidad, el hombre es por naturaleza socio de los demás hombres. La dimensión social no es en él fruto del pacto o de la historia, sino dimensión natural suya. El dogma del pecado original, según el cual todos pecamos en uno –Adán– y todos nos salvamos por obra de uno –el nuevo Adán, Jesucristo–, proyecta una vívida luz sobre la solidaridad natural, como puede verse en este pasaje de San Pablo: *Si, pues, por la transgresión de uno solo, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo. Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida* (Rom 5, 17-18).

A la luz de esta verdad, la socialidad humana adquiere una enorme fuerza y sus rasgos se delinean con gran contraste. No debe decirse solamente que *estamos* en la sociedad, sino que por naturaleza *somos* sociedad: nos une una dimensión natural de nuestro propio ser.

Somos, respecto de los demás, incomunicablemente otros; nadie vivirá por nosotros nuestra vida ni nadie morirá por nosotros nuestra muerte; pero, a la vez, no somos individuos aislados, sino miembros solidarios de la sociedad, de la que formamos parte por naturaleza. Aparece así el principio de la solidaridad universal, que se proyecta en la ley primera y fundamental de nuestra conducta: «amar al prójimo como a nosotros mismos».

Si la doctrina social de la Iglesia ha salido al paso de los totalitarismos y colectivismos, igualmente ha declarado erróneas las teorías del individualismo liberal, con sus secuelas de pacto o contrato social y, en último extremo, del positivismo jurídico. Claramente se opone a la concepción del hombre, que está en la base de la enseñanza de la Iglesia, la teoría individualista, según la cual el hombre sería un ser naturalmente asocial, que habría convenido con los demás hombres el tránsito al estado social o civil por medio de un pacto. E igualmente ocurre con las muchas implicaciones del individualismo liberal: desde el dogma de la soberanía popular –que niega que el poder tenga su origen en el derecho natural, esto es, en Dios–, hasta la concepción inmanentista de los derechos y libertades naturales, todas esas consecuencias han sido rechazadas por la Iglesia.

5. La dignidad humana –hemos ido diciendo– se encuentra en la imagen y semejanza de Dios. Y es ahora el momento de poner de relieve la dimensión trascendente de esa dignidad, que es lo que da su exacta medida. Una imagen no se comprende sin su modelo; donde no hay modelo no hay imagen, y donde no hay ejemplar no hay semejanza; por lo tanto la semejanza de Dios, propia del hombre, no es comprensible, si no es en relación con Dios. La dignidad del hombre resulta ininteligible sin su esencial referencia a la ejemplaridad divina y a su origen divino por creación. Frente a quienes quieren ver una dignidad humana desligada de Dios, la doctrina de la Iglesia enseña que esa dignidad reside en su creaturidad; el hombre es digno, precisamente porque es criatura de Dios, hecha a Su imagen y semejanza. Por eso, desligar al hombre de Dios ha traído siempre consecuencias desastrosas para el hombre.

El punto de partida es el mismo del Génesis: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra*. Los creó al principio, antes de que algo fuese, es decir de la nada, no de algo preexistente, sino por obra de la omnipotencia divina; de ahí que las cosas sean huellas y vestigios de Dios y el hombre imagen y semejanza divinas. En esto reside la grandeza de la dignidad del hombre –participación creada del Ser divino–, cuya inteligencia y cuya libertad son destellos de la Sabiduría divina y de su infinito señorío. El ser del hombre, al ser imagen y semejanza de Dios, tiene toda la dignidad de destello divino que es. Cuando la dignidad humana se comprende como semejanza de la infinita dignidad de Dios, es entonces cuando adquiere toda su intensidad y su fuerza.

He aquí el principio de la trascendencia ante el cual se han alzado los inmanentismos modernos, que postulan una dignidad originaria del hombre. Frente

a ellos, la doctrina social de la Iglesia ha reaccionado vigorosamente, defendiendo a la vez –porque ambas cosas son inescindibles– la primacía de Dios y la dignidad del hombre. Defender la trascendencia es defender al hombre, y ello se entiende fácilmente con sólo pensar lo que pierden el hombre y su dignidad si se oculta el brillo divino que en ellos reverbera. Cuanto más se entiende que el hombre, por ser criatura de Dios, es imagen suya, participación creada del Ser increado, más resalta la dignidad humana, al tener un fundamento divino y asemejarse a la infinita dignidad de Dios.

6. Un corolario de la trascendencia es la existencia de la ley natural, de una moralidad objetiva, que el inmanentismo ha pretendido sustituir por la carencia de ley, los valores relativos o los dictados inmanentes de la razón natural.

Sin duda alguna, cuando la Iglesia ha defendido la moral objetiva y la ley natural frente al inmanentismo, lo ha hecho por fidelidad a la Revelación divina, que muestra sin equívocos la existencia de esa ley: desde los «mandamientos y preceptos» que según el libro del Eclesiástico dio Dios al hombre al crearlo, hasta la clara referencia de la Epístola a los Romanos, toda la Sagrada Escritura es una continua admonición a seguir la ley divina sobre el hombre.

Pero también lo ha hecho por fidelidad al hombre, porque, a la vez que la ley natural ha de ser entendida como ley de Dios, no es menos cierto que esa ley es, según comentaba antes, expresión intrínseca de la dignidad del hombre.

La ley natural es ley de la naturaleza, señala lo racional, aquello que corresponde hacer al hombre según su ser y sus fines, según su dignidad. Pensemos, por un momento, en un hombre que conozca su propia dignidad y la igual e idéntica dignidad de los demás. ¿Qué ocurrirá si obra en consecuencia? Sencillamente que amaré a los demás como a sí mismo. Al propio tiempo, reconociéndose imagen y semejanza de Dios y alcanzando por eminencia la infinita Bondad de Dios, le amaré sobre todas las cosas y le rendirá el culto debido.

La dimensión trascendente es el colirio que cura la diplopía a la que me refería al principio. Ley natural y dignidad humana son dos maneras de ver y expresar la misma cosa: las exigencias de la dignidad humana son ley divina, porque son creación de Dios y es voluntad divina que el hombre se comporte conforme a su dignidad.

Desde esta perspectiva se comprenden mejor las relaciones entre la ley natural y la libertad humana. La ley natural no es un límite para la libertad del hombre, ni en consecuencia el rechazo de la ley natural representa una liberación. Si a veces parece existir un choque entre ley natural y libertad, procede de un falso entendimiento de la libertad. Los hombres somos propensos, por un defecto de comprensión de la relación entre ser y libertad, a imaginar una libertad sin orillas, una libertad omnímoda, tan irreal que sólo puede existir en nuestra imaginación. La libertad es una dimensión del ser y, por tanto, se asienta en el ser; desde el punto de vista lógico, no es antes la libertad que el ser, sino al revés.

Por consiguiente, no es pensable como real otra libertad que la del automovimiento del ser según las propiedades y ontología del ser. Pero el ser sólo se mueve espontáneamente según sus propios principios de movimiento, es decir, según su naturaleza. Por eso Dios, que es el Sumo Bien por esencia, tiene la suma libertad, siendo en Él impensable cualquier libertad para el mal. En el hombre, el movimiento según su naturaleza es aquel que se expresa en la ley natural; es, pues, la ley natural una proposición de la razón, que señala aquel movimiento humano que responde a la auténtica espontaneidad del ser del hombre no aherrojado por el error o por el mal; es el camino de la libertad. En una aparente paradoja, ley y libertad se funden.

Cobra así todo su sentido la defensa de la libertad que encontramos en tantos textos de la doctrina social de la Iglesia, a la vez que esa libertad se entiende como una libertad responsable, una libertad que en absoluto significa ausencia de toda regla. Las ideologías inmanentistas –por el contrario– han ofrecido el señuelo de una libertad omnímoda, enfrentada a la ley natural, cuya existencia se niega; el resultado final del largo proceso que se inauguró con el laicismo dieciochesco, es el permisivismo que ha invadido –y corrompido– la sociedad actual.

La libertad que la Iglesia reconoce en el hombre es la libertad de quien tiene un ser recibido, que es el supuesto del que la libertad tiene que partir. El hombre no es su propia ley, precisamente porque, por tener una dignidad ontológica, su ser exige comportarse y ser tratado de una forma determinada. Llegamos así al momento de establecer un principio que debe presidir la manera de entender la ley natural: «porque el hombre es digno, tiene una ley natural», o enunciado de otra manera: «el hombre tiene una ley natural, porque es persona». Pues, en efecto, quien es digno, quien es persona, se comporta racionalmente; y para el hombre los dictados de la razón son la ley natural.

De ahí que la libertad, entendida al modo liberal primero y permisivista después, no libera sino que aliena, no realiza al hombre sino que lo destruye. ¿No estamos experimentando hasta qué grado el permisivismo engendra la violencia? Cada vez que leo las opiniones de políticos, de pensadores y de tecnócratas sobre los posibles remedios a la violencia no termino de acostumbrarme a lo que no se me ocurre calificar de otra manera que de una ceguera colectiva, cuya única explicación es el olvido de lo que es el hombre. ¿Soluciones a la violencia? Aumentar los efectivos policiales, agilizar los procesos contra los autores de la violencia, tratados de extradición, etc. y simultáneamente, un permisivismo cada vez mayor y una progresiva introducción de leyes «despenalizadores». Un nuevo método, en suma, contra incendios; por un lado unos cuantos litros más de agua y por otro toneladas de carburante.

La violencia es una explosión de la libertad que se autodestruye y destruye lo que alcanza la onda expansiva. Frente a la violencia el remedio es la ley natural, el orden moral, en el que la libertad humana adquiere su dimensión exacta.

Por eso, la doctrina social de la Iglesia ha podido ser, a la vez, la gran defensora de la libertad y de la ley natural.

Dignidad del hombre, libertad y ley natural no son, en definitiva, otra cosa que variaciones sobre el mismo tema: el hombre imagen y semejanza de Dios.

7. También variación sobre el mismo tema lo constituyen los derechos humanos, tal como se encuentran contenidos en la doctrina social de la Iglesia.

Conociendo la evolución seguida por la doctrina social, se advierte que, hasta el pontificado de Juan XXIII, se puso el acento en la ley moral, o desde otro punto de vista, en el derecho natural. Venía esto exigido por las necesidades de los tiempos zarandeados por doctrinas y praxis que se presentaban como portadores de un nuevo orden, de libertad o de justicia social, que se oponía, en ocasiones frontalmente, a la idea de orden social de raíz cristiana dominante en la cultura occidental hasta el siglo XVIII. A partir de Juan XXIII, en cambio, el acento ha ido poniéndose progresivamente en los derechos humanos, que han pasado a constituir parte importante del magisterio social de Juan Pablo II. Hablo de «acento», porque en ningún caso puede decirse que una u otra perspectiva haya sido o sea exclusiva. Los derechos y libertades que el hombre tiene por naturaleza han estado siempre presentes –de una u otra manera– en la doctrina social; y la ley natural sigue siendo –lo será siempre– punto obligado de referencia para la Iglesia.

Al tratar de los derechos humanos en la doctrina social de la Iglesia se impone ante todo una precisión terminológica. La expresión «derechos humanos» se encuentra raramente –hasta tiempos recientes– en los documentos pontificios, los cuales utilizan más frecuentemente otras expresiones, como derechos fundamentales, derechos naturales u otras similares; ha sido Juan Pablo II quien ha usado con preferencia el término «derechos humanos». Esta cuestión no carece, desde luego, de relevancia, porque es una llamada de atención a no confundir las cosas. Entre lo que los documentos pontificios llaman derechos fundamentales o derechos humanos y lo que, no infrecuentemente, se tienen por tales en el decir de muchas gentes, hay diferencias importantes.

Ocurre, sin embargo, que junto a estas importantes diferencias, hay una concordancia sustancial, que es el punto de apoyo para que la Iglesia pueda asumir los derechos humanos como parte de su magisterio social. Ambas cosas, punto de coincidencia y diferencias, deben tenerse en cuenta para interpretar correctamente la enseñanza de la Iglesia sobre los derechos humanos.

A grandes rasgos y prescindiendo de la interpretación marxista que es una negación solapada de los derechos humanos, puede decirse que estos derechos han recibido dos interpretaciones básicas: los derechos humanos como derechos naturales del hombre; y los derechos humanos como valores relativos, fundados en estimaciones sociales de lo que al hombre debe otorgarse para una vida en sociedad justa y libre.

Examinemos, primero, esta segunda forma de entender los derechos humanos. El punto central de la idea de derechos humanos –de modo que si se le hace desaparecer, desaparecen estos derechos– es el de que el hombre los tiene con anterioridad a las leyes dadas por los hombres; se trata de derechos no concedidos por ley humana alguna (esto es, por la ley positiva o derecho positivo). Lo muestran los documentos internacionales de nuestro tiempo, que hablan de derechos inherentes o esenciales al hombre, así como de la necesidad de que sean reconocidos –no otorgados– por las leyes; lo indican las declaraciones de derechos del hombre del siglo XVIII y los pensadores políticos de entonces al llamarlos derechos naturales; lo proclaman los movimientos actuales en favor de ellos, al exigir que se reconozcan por todos los países y gobiernos, tachando de injustos a aquellos regímenes que no los observan. Es conciencia común que los derechos humanos son previos a las legislaciones, de forma que por ellas deben ser reconocidos. Cuando falta este reconocimiento se dice que hay una situación de opresión e injusticia.

Desde esta perspectiva, con toda razón se ha advertido la inconsecuencia en la que incurre en esta materia el positivismo al negar la existencia del derecho natural. Si, como quiere el positivismo, sólo existe el derecho positivo, aquél que el legislador humano instituye, es evidente que los derechos humanos no existen, porque no existe ningún derecho previo a la concesión del legislador. Es cierto que, en la versión positivista, los derechos humanos se siguen afirmando, pero en tal caso pierden su índole de derechos en sentido estricto; se hablará entonces de valores –en sentido relativista– o de exigencias sociales, o de postulados de la libertad o de la justicia, o de la sociedad democrática, etc. Lo cual es una solución ingeniosa, mas no por ello convincente; pues es claro que ni los valores, ni los postulados, ni las exigencias son derechos en sentido propio y estricto, sino, en todo caso, fundamento del derecho, que es cosa bien distinta.

Por eso hay otra forma de interpretarlos: los derechos humanos son verdaderos derechos, que el hombre tiene con anterioridad a la legislación humana, porque son derechos naturales del hombre. Siendo derechos naturales, la legislación que los desconozca es injusta, como contraria que es a unos verdaderos derechos. Así se explica perfectamente, además, otro de los rasgos de los derechos humanos: ellos son –deben ser– el fundamento sobre el que se construya el edificio de las legislaciones, base y fundamento del gobierno como decía una de las primeras declaraciones de derechos. Y esto corresponde a lo que es propio del derecho natural. Es más, cuando en el siglo XVIII adquieren impulso y desarrollo los que ahora se conocen como derechos humanos, el calificativo que reciben es el de derechos naturales, terminología que, pese a los embates del positivismo, perduró durante el siglo XIX y todavía se encuentra en constituciones actualmente vigentes. Incluso en alguna publicación de las Naciones Unidas así se les llama.

Con todo, la sinonimia entre derechos humanos y derechos naturales no deja de plantear algunas dudas e interrogantes. Si se analizan las declaraciones con-

temporáneas de derechos y los pactos internacionales sobre su reconocimiento y garantía, se observan notables equivalencias con los derechos naturales; muchos de los derechos declarados y pactados lo son, hasta el punto de que podría hablarse de un «derecho natural consensuado», si no fuese porque sólo con una dosis de humor son compaginables el derecho natural y el origen consensuado de un derecho. Pero junto a las muchas equivalencias, tampoco dejarán de observarse derechos o principios declarados y pactados que no son de derecho natural, sino de derecho positivo o, si de prefiere, de aquello que los antiguos llamaban derecho de gentes. Estos derechos o principios, que sobrepasan el derecho natural, pueden ser objetivos muy deseables, metas sin duda muy convenientes, tendentes a mejorar la calidad de la vida y a hacerla más humana; pero no son derecho natural.

En otras palabras, lo que nuestra cultura llama unitariamente derechos humanos, entendiendo por tales lo que está contenido en las declaraciones y los pactos internacionales, no coincide totalmente con el derecho natural, aunque tenga mucho de él.

Todavía podríamos señalar otros hechos que, por ser muy fluidos, son de difícil exposición. A nadie se le oculta que los derechos humanos reciben en no pocas ocasiones interpretaciones que no coinciden con el derecho natural; esto ocurre unas veces, porque se les interpreta según una ideología política determinada, como sucede en nuestras sociedades, en las cuales la gente corriente termina por creer –con evidente exageración, pero no sin cierta base– que los derechos humanos son algo que sirve para proteger al delincuente y dejar en la inseguridad al ciudadano normal. Y ocurre otras veces, porque en la base de su interpretación operan filosofías materialistas y hedonistas, dando lugar a la defensa de pretendidos derechos que son aberraciones: se apela al derecho al propio cuerpo para defender el aborto, del derecho al bienestar se deduce el control de la natalidad o del derecho a la propia vida se induce la defensa del suicidio y de la eutanasia. Y tantas otras propuestas, que están llevando al ánimo de muchos hombres honestos un notorio escepticismo por lo que con cierto desdén se llama «eso de los derechos humanos».

El panorama que apenas he esbozado tiene una íntima relación con la cuestión terminológica a la que antes he aludido. Cuando la doctrina social de la Iglesia defiende y toma posición en favor de los derechos humanos, ¿de qué está hablando? ¿Está tomando en bloque lo que nuestra cultura conoce como derechos humanos, expresados en las declaraciones y pactos internacionales, prescindiendo, desde luego, de las interpretaciones aberrantes? Pues bien, entiendo que una respuesta afirmativa no sería correcta. La que podemos llamar «teoría y praxis de los derechos humanos», es, en buena parte, como antes he señalado, un producto cultural; y en ese producto cultural se pueden reconocer fácilmente factores ideológicos y prácticos que la Iglesia no puede ni aceptar ni apoyar.

Entonces, ¿dónde radica la doctrina de la Iglesia sobre los derechos humanos? La respuesta no es difícil, después de cuanto llevamos visto: radica donde debe radicar, en el derecho natural. Los derechos humanos son, en parte no pequeña, derechos naturales del hombre. Y enseñar, defender y promover los derechos naturales entra de lleno dentro de la misión de la Iglesia, porque es un aspecto de su misión de declarar, defender y promover la ley y el derecho naturales.

Si llamamos derechos humanos a la teoría y praxis político-social que nuestra cultura ha producido, así en bloque, lo exacto sería decir que lo que enseña la Iglesia no son los derechos humanos sino los derechos naturales del hombre. Es más, puede verse aquí la razón de que hasta tiempos muy recientes los Papas hayan preferido evitar ese término –derechos humanos– y hayan usado otras expresiones como derechos fundamentales o derechos naturales. Sin embargo, el uso de la expresión derechos humanos tiene indudables ventajas. Hablar de derechos humanos evoca una teoría y una praxis culturales que son pensamiento y vida de muchos hombres, frente a otra terminología que podría dar la impresión de una teoría desencarnada. De este modo, hablando de derechos humanos, la Iglesia aparece enraizada en el contexto cultural, probándolo todo y aceptando lo bueno y desechando lo malo, según el consejo paulino, lo cual tiene indudables ventajas, siempre que no se extrapole una cuestión terminológica que, en definitiva, no es la principal, aunque tenga su importancia.

Lo principal es que lo que pertenece a la Iglesia es aquello que los derechos humanos tienen de derecho natural. Con uno u otro nombre, el magisterio social de la Iglesia enseña los derechos naturales del hombre, destellos de la imagen de Dios que el hombre es, voluntad divina sobre el orden social y su desenvolvimiento. Esto supone que la Iglesia no asume la teoría de los derechos humanos, sino después de pasarla por el crisol del Evangelio.

Y en ese crisol la teoría y la praxis sobre los derechos humanos se purifican de todos aquellos factores, ideológicos y prácticos, que se oponen o no se corresponden con la ley de Dios. Tras esa purificación queda el oro fino y brillante del derecho natural. Esa es la doctrina de la Iglesia sobre los derechos humanos.

Así purificados, los derechos humanos –los derechos naturales del hombre– constituyen una parte importante de la enseñanza de la Iglesia acerca del plan de Dios sobre la ciudad terrena. Entonces sí que puede y debe decirse que los derechos humanos son voluntad y ley de Dios. Porque los derechos humanos de este modo entendidos no son una pieza de un sistema político –aunque sea el menos malo–, ni la Declaración Universal de Derechos Humanos, ni el Convenio Europeo de Derechos del Hombre, sino derecho natural, Decálogo, moral cristiana, orden social inspirado en el Evangelio.

La Iglesia y con ella los cristianos aparecen así como el fermento, capaz de transformar una teoría y una praxis, que, respondiendo a profundos anhelos del hombre, han aparecido tantas veces oscurecidas por el inmanentismo, el relativis-

mo y el permisivismo moral. De ello nos da egregio ejemplo Juan Pablo II. Me atrevería a decir que una línea maestra de su magisterio consiste en dirigir al entero Pueblo de Dios hacia el centro de las distintas culturas humanas, para iluminarlas desde dentro con la luz del Evangelio. Más que tomar la actitud de verlas desde fuera, para desde fuera enjuiciarlas sin comprometerse, Juan Pablo II está llamando a fermentarlas desde dentro. No hace falta recordar que esa es la actitud que el Evangelio señala claramente en las alegorías de la sal y del fermento, y es la que inequívocamente señaló Cristo en su oración sacerdotal de la última cena: *No te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del mal* (Ioh 17, 15).

LIBERTAD, NATURALEZA Y COMPROMISO EN LA SEXUALIDAD HUMANA*

INTRODUCCIÓN

1. Antes de entrar en el tema, permítanme Vds. decir unas palabras preliminares, que expliquen el contenido de mi exposición.

Estos seminarios, organizados con tanto acierto por el Instituto de Ciencias para la Familia y de los cuales me honro de ser habitual asistente, se titulan y son interdisciplinarios. Se sitúan, pues, en el contexto de la interdisciplinariedad o diálogo entre especialistas de distintas ciencias para el estudio común de un tema. Para que sea fructuoso, el diálogo interdisciplinario debe reunir, si no me equivoco, dos requisitos: El primero de ellos es que los dialogantes se mantengan fundamentalmente en el ámbito de la propia ciencia; es así como puede prestar, sin exponerse a caer en fáciles errores o en ingenuidades de principiante, la aportación de su propia ciencia a la búsqueda común de la verdad. El segundo consiste en tender un puente a las otras ciencias, dar las pistas convenientes para encontrar el enlace entre el conocimiento obtenido desde el propio saber y los conocimientos de las otras ciencias en diálogo. Sin este segundo requisito, fácilmente el diálogo interdisciplinario se convertiría en un conjunto de monólogos.

En estos seminarios han hablado hasta ahora psicólogos, moralistas, antropólogos y algún jurista. Hoy le toca hablar también a un jurista. Con ello está dicho que mi intervención debe ser complementaria de las oídas hasta ahora. No voy a hablar de psicología, tampoco de moral ni de antropología. Si debiera hablar de ello, no estaría ahora tomando la palabra, porque no me gusta sentar plaza de ignorante. Pienso, sin embargo, que no se trata tan sólo de hablar del aspecto jurídico del matrimonio, sino de mostrar qué aporta ese aspecto en relación con el sustrato antropológico y ético de la sexualidad. Se trata, en suma, de mostrar aquellos aspectos del matrimonio que para un jurista son fundamentales, viéndolos en relación con la psicología, la moral y la antropología, pero sin entrar en estos campos.

* Publicado en «Persona y Derecho», 19 (1988), págs. 99-119.

NATURALEZA, HISTORIA Y COMPROMISO

2. En un primer acercamiento al matrimonio y con él a la sexualidad humana, lo primero que nos aparece es que la unión entre varón y mujer es un proceso dinámico, es vida de las personas, que se sustenta en una realidad corpóreo-espiritual y en un compromiso, que es justamente el matrimonio. Tres son, pues, los aspectos fundamentales de la relación varón-mujer: naturaleza, historia y compromiso. Tres aspectos inescindibles, de cuyo correcta captación y de cuya recta vivencia depende el éxito de la vida matrimonial. Puede decirse que la madurez consiste en la capacidad para captar y vivir con plenitud esos tres aspectos, y que ser buen cónyuge –buen esposo o esposa– reside en vivirlos.

NATURALEZA

3. Y en primer lugar la naturaleza. La sexualidad y con ella el matrimonio es una realidad natural. Con esta expresión se quiere decir algo tan obvio como difícilmente aceptado por el hombre de nuestros días. Se quiere decir que la sexualidad es algo dado, no un producto de la cultura. Es una estructura de la persona humana que forma parte de su ser y lo constituye. Esto, contemplado desde un punto de vista estático, esto es, como algo que simplemente está en nuestro ser y lo recibimos con él, no plantea ninguna cuestión. Nadie lo pone en duda. Lo que al hombre de hoy le resulta duro de aceptar –por su rebeldía contra su condición creatural, por su tendencia hacia la libertad anómica, sin norma, en una absolutización deiforme de ella– es que lo sexualmente dado, lo natural de la sexualidad, sea dinámico, proyecto ofrecido al varón y a la mujer según unas pautas naturalmente dadas. Y sin embargo es así. Que la sexualidad es naturaleza implica que tanto el ser humano como su dinamismo –en la dimensión sexual– tienen unas pautas marcadas por la naturaleza, como líneas maestras de un proyecto que se ofrece al varón y a la mujer. Lo naturalmente dado no es algo inerte, sino principio de operación, de dinamismo orientado a unas obras, cuyos resultados están marcados por la naturaleza de las estructuras psíquicas y corpóreas de la sexualidad. Por eso en la relación varón-mujer hay éxitos y fracasos. Cada vez que varón y mujer viven su sexualidad conforme a lo naturalmente dado, dan un paso hacia el éxito, como lo dan hacia el fracaso cada vez que se apartan de ello.

HISTORICIDAD

4. La sexualidad está orientada al dinamismo. No es una mera estructura estática, sino que está ordenada a la vida. La relación varón-mujer es una relación vital, que se desarrolla en una vida, en una historia. La estructura de la sexuali-

dad es, además de naturaleza, historia. Lo histórico se inicia con el primer encuentro entre varón y mujer y, si se desarrolla en plenitud, termina con la muerte de uno de ellos. En este sentido, la historia de cada pareja es, como sucede con la persona humana –la sexualidad es una estructura de ella–, única e irrepetible.

En esta historia interviene a la vez la naturaleza, las circunstancias y la libertad. Cosas dadas a la persona, cosas que la persona pone. Pero en todo caso, todo está trascendido de libertad. Es el hombre el que asume lo natural, como asume las circunstancias, o el que se rebela contra ello, en una tan lacerante como inútil actitud de no aceptación.

Todo el proceso histórico está trascendido de libertad. En efecto, el hombre es señor de su historia. No en el sentido de no tener nada dado: es mucho lo que le es dado al hombre para hacer su historia. Más bien en el sentido de que lo dado se ofrece al hombre para que a través de ello pueda construir su propia historia.

Esto se manifiesta de un modo peculiar en la sexualidad. La historia de cada relación varón-mujer es una historia construida. La intervención de la libertad es muy fuerte en este campo. Tan fuerte que puede el hombre abstenerse de entablar esta relación, mediante el celibato.

Y cada relación concreta nace como una posibilidad que va actualizándose y se va profundizando por actos libres repetidos. Esto es especialmente verdad en lo que atañe a la comunidad de amor. El amor en el matrimonio, aunque en su origen sea dado, pasivo –lo que no siempre ocurre–, es un proceso que los cónyuges han de construir y construyen a todo lo largo de la vida conyugal. Sin ese continuo proceso de construcción, el amor amengua y se agosta. En la relación varón-mujer la historicidad implica un proceso activo de construcción, un continuo hacerse por la libertad y la responsabilidad.

¿Qué es lo natural en lo histórico?, podemos preguntarnos ahora. Es decir, qué hay de natural dado, de proyecto naturalmente ofrecido a la libertad para hacer la historia de la relación varón-mujer.

Lo naturalmente dado al varón y a la mujer para construir dinámicamente su unión, lo naturalmente dado a la historia de cada matrimonio es la orientación de las estructuras sexuales naturales hacia aquella realidad que resulta de su correcto dinamismo; lo que tradicionalmente se ha llamado los fines del matrimonio: los hijos y la mutua ayuda.

Dejando por un momento de lado la fecundidad, fijemos la atención por un instante en la mutua ayuda. La mutua ayuda es la obra propia del amor cuyo objeto es el otro cónyuge. También los hijos son obras del amor, pero lo son del amor de los cónyuges que se expande en un tercero. El amor cuyo término es el otro cónyuge da como fruto la mutua ayuda. ¿Hasta dónde llega naturalmente el amor al otro cónyuge? Al hacernos esta pregunta, estamos inquiriendo hasta

dónde llega ese amor según la estructura natural de la sexualidad humana. La misma expansión psicológica del amor nos lo está diciendo: ese amor es exclusivo (sólo a ti te quiero) y para toda la vida (siempre te querré); ese amor es pleno y total. En otras palabras, el corazón humano está naturalmente ordenado a la plenitud y a la totalidad del amor conyugal. El amor conyugal es naturalmente fecundo, perpetuo y exclusivo. ¿Cómo no ver ahí los tradicionalmente llamados bienes del matrimonio? Estos tres bienes constituyen el proyecto histórico que se ofrece al varón y a la mujer en el desarrollo de su dimensión nupcial.

EL DEBER-SER

5. Vistas en rápidos trazos la naturaleza y la historia, nos queda por ver el compromiso. Y para ello es preciso que ahondemos algo más en la dimensión de historicidad del hombre.

La historicidad no es algo dado de una vez, sino un hacerse o un deshacerse. El hombre vive y hace cosas, pero a la vez en cierto sentido se hace o deshace. Al tiempo que en su devenir histórico le suceden cosas y las hace, en ese devenir se hace o se deshace, esto es, se perfecciona o se degrada. No se hace en el sentido de ser un continuo sucederse de presentes, porque en él hay algo estable y permanente: su naturaleza, que se proyecta en el yo que inalterablemente se mantiene a lo largo del devenir histórico. Hay algo permanente, pero hay algo que se hace en el sentido de perfeccionarse o degradarse. El hombre se mejora, alcanza un ser mejor; o se degrada, deviene un ser peor.

Este proceso no es un mero hecho: las cosas simplemente son así y así suceden. No, en el hombre aparece un plano intermedio, punto de intersección entre naturaleza e historia y consecuencia de la libertad del hombre: el plano del deber-ser. El hombre debe perfeccionarse, debe devenir históricamente en un sentido determinado, el de su perfección. Y debe no degradarse, debe evitar degradarse.

El deber-ser supone dos cosas: que algo está llamado a ser y que ese algo puede no ser. Estamos en el plano de la libertad del hombre. En este plano, el desarrollo de su ser –su perfección– no se da inexorablemente. Se ofrece inexorablemente, pero no se da de esta manera. Corresponde a la libertad elegir un camino u otro: ante ella se abre el fin de la perfección, pero en sus manos está tender hacia él o rechazarlo.

Decía antes que el deber-ser es el punto de intersección entre naturaleza e historia. En efecto, el deber-ser representa algo que está contenido en la naturaleza y, en consecuencia, algo postulado y exigido por ella. Por eso, no es indiferente, sino que se presenta como lo que debe ser. Y debe ser porque el hombre es persona y el ser personal es exigente, exige ser lo que potencialmente es. Pero al tiempo que está contenido en la naturaleza, el deber-ser está dejado a la

historia, corresponde a la libertad del hombre su realización. Debe ser, pero puede no ser.

Cuando en la relación nupcial varón-mujer observamos naturaleza e historia, encontramos allí la esfera del deber-ser. Aquel devenir histórico, aquella vida que se desarrolla conforme al orden dinámico de las estructuras sexuales dinámicas, no son sólo un hecho (un *Sein*), sino un deber-ser (un *Sollen*). O por mejor decir, ese devenir, antes de ser un hecho, aparece como deber-ser.

EL COMPROMISO

6. En esa intersección entre naturaleza e historia aparece el compromiso, que es un momento crucial de la relación varón-mujer, postulado por la estructura ontológico-natural de la sexualidad. Veamos cual es la función y el sentido del compromiso. Si la estructura del amor conyugal, como veíamos, contiene la plenitud y la totalidad como características suyas, es signo de que la estructura de la sexualidad humana requiere esa plenitud y esa totalidad. Significa que varón y mujer están naturalmente constituidos para esa unión plena y total. No es ahora el momento de explicar cómo es esto así, es suficiente el enunciado de esta proposición. Pero esta unión plena y total no puede situarse en el plano del puro hecho, porque el hecho es, en este caso, un devenir histórico, formado por un sucederse de instantes unitivos, ninguno de los cuales contiene en sí la plenitud y la totalidad. La unión de varón y mujer se hace plena y total por el compromiso, que es aquel acto de voluntad que compromete la libertad asumiendo el futuro posible en su plenitud y totalidad y lo entrega al otro. A partir de ese momento, la vida matrimonial es cumplimiento del compromiso adquirido.

El compromiso, o acto de consentimiento matrimonial, constituye al varón y a la mujer en una unidad fecunda, plena y total por medio del vínculo jurídico, esto es, los constituye en matrimonio. De este modo, el compromiso asume el deber-ser de la vida matrimonial. ¿En qué consiste fundamentalmente el compromiso? Consiste sustancialmente en el acto por el cual cada contrayente asume al otro según su estructura natural sexuada y, por tanto, según el orden natural (esto es, según naturaleza) y se da y entrega al otro, proyectando al futuro, a la historia, el desarrollo de la vida matrimonial conforme con la estructura natural asumida. Sintéticamente se podría exponer la función del compromiso parafraseando las certeras palabras de un antiguo matrimonialista: el consentimiento matrimonial –el compromiso– asume como deber-ser la inclinación natural.

De los tres aspectos de la relación varón-mujer que hemos brevemente expuesto, naturaleza, historia y compromiso, lo que más nos interesa ahora es la interacción entre naturaleza e historia en la formación de la voluntad de compromiso.

COMPROMISO Y AMOR DE DILECCIÓN

7. El hecho de que la relación varón-mujer tenga una dimensión natural ofrece dos consecuencias del mayor interés para nuestro objeto. En primer lugar, comporta que existe una frontera entre lo adecuado e inadecuado, entre lo correcto e incorrecto, entre lo maduro y lo inmaduro. Lo que es conforme con la naturaleza es lo adecuado, lo correcto, lo maduro; lo que no alcanza a esta conformidad o lo disconforme es lo inadecuado, lo incorrecto, lo inmaduro. Lo natural se constituye así en el criterio fundamental de corrección, adecuación y madurez.

En segundo lugar, la naturaleza proporciona la capacidad para llegar a la correcta formación de la voluntad de compromiso. Tan es así que cuando esa capacidad resulta insuficiente estamos en presencia de un fenómeno patológico. Pero obsérvese bien que la naturaleza da la capacidad y sólo la capacidad. De la capacidad a la formación correcta de la voluntad de compromiso hay una distancia que sólo la educación y la respuesta del hombre al deber-ser pueden llenar, que es lo mismo que decir que sólo la educación y la virtud pueden colmar.

Supuesta la capacidad natural, ¿cómo se forma correctamente la voluntad de compromiso? Aquí nos volvemos a encontrar en la intersección entre naturaleza e historia. La naturaleza da la capacidad, pero llegar a formar correctamente la voluntad de compromiso es un proceso de actos de la persona, no es algo dado, sino algo construido en el que las decisiones libres y voluntarias de la persona tienen un papel protagonista.

Antes de describir las principales fases de ese proceso, detengámonos unos momentos en recordar qué es el compromiso.

El compromiso es el momento formativo del matrimonio. Es un acto de voluntad por el que el varón y la mujer se aceptan y entregan como esposos. Obsérvese que este acto no es un consentimiento de puro hecho. Lo decíamos antes. No es el acto por el que consienten en instaurar el hecho de la convivencia, sino el acto por el que se comprometen, creando un vínculo jurídico que contiene derechos y deberes. Se dan y aceptan como esposos, no en el plano del hecho, sino en el plano del deber-ser. Esto es decisivo para detectar el verdadero consentimiento matrimonial. Al darse y aceptarse como esposos se constituyen como tales en el plano del deber-ser, es decir, se dan y aceptan como esposos según el orden natural, dando origen a una unión entre varón y mujer que, en cuanto vínculo jurídico, es fecunda, plena y total. Adviértase que es fecunda, plena y total en el plano del deber-ser, como proyecto que se ofrece a la historia de la pareja. Ello significa que la voluntad asume lo natural y lo proyecta en la historia. Por eso es un compromiso vinculante.

En el seno de la relación varón-mujer el acto del compromiso, el acto de contraer matrimonio es un acto de amor. Es, por así decirlo, el momento en el que el amor de los contrayentes alcanza su climax. El amor se hace voluntad en un

acto que abarcando todo el futuro posible –toda la historia posible–, lo compromete, obligándose a vivirlo según la estructura natural de la sexualidad, es decir, como relación vital fecunda, plena y total. Por su propia estructura, el acto de compromiso es un acto de dilección, de amor reflexivo o amor de voluntad.

¿Qué se contiene en este acto de compromiso, acto voluntario del amor de dilección? Por una parte, la aceptación del otro para sí, la aceptación del otro como bien para sí. Es éste un factor del llamado amor de concupiscencia o también del amor de posesión o *eros*, amor erótico en el sentido clásico de esta palabra: amor de posesión. Por otra parte, hay una entrega de sí para el otro, una entrega de sí como bien para el otro que es un factor del denominado amor de benevolencia: es el *ágape* o amor de entrega.

Observemos que si el amor conyugal comporta un elemento de amor de posesión, comporta también el amor más alto que es el amor de entrega.

Todo esto es lo que supone el acto voluntario de compromiso, en el plano del deber-ser. Y eso es lo que debe ser en el desarrollo de la vida matrimonial. Por eso la vida matrimonial, para que se desarrolle con normalidad y alcance el éxito, es preciso que se abra a la entrega, a la donación de sí. Una vida matrimonial egoísta, cerrada a la entrega de sí, está avocada al fracaso.

En todo caso, el acto de compromiso es un acto del amor de dilección que contiene como proyecto el amor de entrega y de donación de sí. A partir de ese momento, todo se resuelve en la responsabilidad, esto es, en la capacidad de responder al compromiso contraído.

En segundo lugar, el acto de compromiso contiene la aceptación del otro –para poseerle y para darse– como naturalmente varón o mujer, o lo que es lo mismo, se acepta al otro según la estructura natural de la sexualidad, una estructura que –hemos dicho– es dinámica, tiende a unos fines. Por lo tanto, el compromiso tiene por objeto al otro como bien, cualificado como tal, esto es, como bien conyugalmente poseíble y entregable, en razón de los fines del matrimonio, que es la realidad conyugalmente obtenible. Obsérvese que no hay una mirada hacia los fines separada o distinguible de la mirada al otro como bien; los fines son correctamente deseados cuando son deseados como bien inherente a las potencialidades de cada cónyuge, que es lo que tiene razón de bien conyugal.

En tercero y último lugar, el compromiso contiene la unión conyugal como plena y total, según hemos visto.

FORMACIÓN DEL ACTO DE COMPROMISO

8. ¿Cómo llega la persona a este acto de compromiso?

También aquí juega la historicidad, como hemos puesto de relieve antes. Se trata de un proceso que la persona va operando, con protagonismo, mediante

actos libres y voluntarios. Este proceso puede describirse como el paso de lo deseado a lo querido y el paso de la posesión a la entrega.

Y en primer lugar, el paso de lo deseado a lo querido. El primer estadio es normalmente el de simple agrado entre varón y mujer. Es éste un estado de la voluntad meramente receptivo, el estadio de la mutua complacencia. Es un estado de la voluntad y no un acto. Si hay actos de voluntad, éstos son de mera recepción del agrado o complacencia. El segundo estadio es el deseo. Aquí ya se ha producido una apertura de la voluntad, que se abre positivamente a la unión con el otro. Se desea, pero todavía no se quiere. Se quisiera, pero aún no se quiere. El tercer paso y definitivo es el acto de compromiso, o voluntad de querer actual o virtualmente operante. Todo un proceso de actos y estados de la voluntad, cuyo momento decisivo y decisorio es el acto de compromiso. Es cierto que, hasta llegar a este momento, se habrán producido una serie de decisiones, que son otros tantos actos de voluntad actual o virtual, pero en todos ellos el contraer matrimonio permanece en estado de deseo. Hay en la voluntad un estado de *aún-no*, de *todavía-no*, por lo que el compromiso permanece en calidad de futuro posible. Por eso, según el conocido principio jurídico, sólo el consentimiento hace el matrimonio.

En segundo lugar, está el paso de la posesión a la entrega. Se trata de un proceso por el que la voluntad pasa del deseo de posesión a la decisión de entrega. Es, por así decirlo, un proceso necesario de purificación del amor, que del *eros* trasciende al *ágape*.

Como es sabido, el amor entre varón-mujer tiene tres grados fundamentales: el amor carnal, el *eros* y el *ágape*. El primero apenas trasciende lo sensitivo y es un amor de ínfima especie. Más que amor, es deseo del otro en la dimensión puramente física. Su unión típica es la unión transeúnte: el *concubitus vagus*. Prácticamente puede prescindirse de él al hablar de matrimonio, aunque no puede negarse que, a veces, es el primer paso para el amor conyugal.

El segundo grado es el *eros* o amor de posesión, frecuentemente con cierta dimensión sensitiva. Se presenta como el amor al otro en cuanto es un bien para sí. Puede hablarse de un amor egoísta, siempre que se prescinda del sentido peyorativo de este adjetivo. Mejor sería, pues, llamarlo egoico. Es aquel amor que se tiene al otro como medio de subsanar una carencia o de complementarse en el bien. Su rasgo típico es el deseo de posesión. Ya hemos visto que este amor de posesión está presente en el matrimonio, de modo que el compromiso o acto de contraer contiene un aspecto de ese amor. En el matrimonio no es un amor incorrecto: es el amor al otro como bien para sí. Y esto es natural, pues la atracción que la naturaleza ha puesto en el varón y en la mujer proviene de la mutua complementariedad. Pero este amor es insuficiente para llegar al acto de contraer matrimonio. Para que uno posea, el otro debe darse y para que ambos posean, ambos deben darse. La estructura misma del matrimonio exige la mutua entrega.

Por eso, para llegar al acto de contraer matrimonio es necesario que se llegue al amor de entrega o *ágape*. Adviértase que estamos en el plano del acto de compromiso, que es el plano del deber-ser, en el plano de la formación del vínculo jurídico, de la obligación. Por lo tanto, estamos en el plano, no de los hechos, sino del deber. Con ello queremos advertir que el amor de entrega debe estar en la voluntad como entrega al otro en cuanto esposo o esposa, esto es, en cuanto unidos por el vínculo jurídico. Es el acto de darse jurídicamente lo que tiene que estar presente en la voluntad. No basta una entrega en el plano de los hechos, porque una entrega de hecho carece de la plenitud y totalidad que exige la estructura natural de la sexualidad. Claro que a esta entrega jurídica debe corresponder una apertura a la donación de sí en el plano de la vida matrimonial. No se comprende un mero acto de entrega jurídica que no lleve consigo una intención de donación de sí –al menos en cierta medida– en el plano de los hechos, como cumplimiento de la obligación. Una pura voluntad de obligación que no contuviese ningún propósito de cumplimiento no sería voluntad de obligación. Lo que ocurre es que en este punto nos encontramos otra vez con la historicidad. El cumplimiento del deber-ser no siempre es perfecto e incluso cabe la contravención del deber. Reflejar el deber-ser en la vida es un proceso largo y nada fácil en el que la voluntad tiene sus victorias y sus quiebras. Pero lo que está claro es que el amor de entrega está presente en el compromiso o acto de contraer matrimonio.

LIBERTAD

9. De todo lo dicho se desprende el papel que la libertad tiene en la sexualidad humana. Si la sexualidad posee una dimensión natural, no es menos verdad que tiene una dimensión histórica. Y esa dimensión histórica está trascendida de libertad. No es algo que se impone al hombre y a la mujer, sino que éstos construyen. Lo construyen a través de una multiplicidad de actos libres y responsables, tanto antes del compromiso en la preparación para él, como después en la vida matrimonial, en cuanto cumplimiento del compromiso adquirido.

En la vida matrimonial las cosas no suceden por azar ni por necesidad. Los resultados son fruto de una larga y cotidiana cadena de actos voluntarios. La vida matrimonial con éxito o con fracaso es una construcción de la voluntad. Éxito y fracaso se deben siempre –fuera de los casos de anomalías psíquicas– a la responsabilidad de los dos o de uno de los cónyuges.

ALIENACIÓN

10. De la existencia de una estructura sexual natural deriva la posibilidad de alienación. El hombre se aliena cuando actúa contra su propio ser. Entonces, en

lugar de encontrar su propio ser y perfeccionarse, sale de sí mismo, se despoja de sí y, con ello, se degrada y aliena. La alienación no es algo muy distinto de la frustración. Y la frustración proviene de la falta de realización del propio ser.

Pensemos brevemente en el proceso de realización del hombre. Cuando el hombre aparece en la existencia tiene ya un ser completo en lo que se refiere a la esencia y a la naturaleza. Mas es un ser incompleto en cuanto está llamado a la perfección. El hombre surge en ese estado de *aún-no* que tan certeramente ha descrito Pieper. Al empezar a existir ya es esencialmente hombre, pero aún no es perfecto hombre. La existencia humana aparece así como un devenir del hombre llamado a su perfección, a ser completo y perfecto. En el horizonte de ese devenir aparecen los fines naturales del hombre como la meta cuya consecución perfecciona y completa al ser humano.

En este devenir nos encontramos de nuevo con la naturaleza. No es un devenir ciego ni es un devenir pluriforme, que admita las más diversas realizaciones. Es un devenir marcado por las potencialidades y capacidades naturales orientadas a los fines naturales humanos. El devenir, la historia del hombre está dejado a su libertad, pero está marcado y pautado por la naturaleza. Actuar conforme a las estructuras naturales es realizar el propio ser, es alcanzar la perfección, es enriquecerse con el encuentro fecundo y fructuoso con el propio ser. Si el hombre escapa de las estructuras naturales, si el devenir que se autoimpone se sale de ellas, no hay realización del propio ser y se produce la frustración. Y sobre todo se produce la alienación, la frustrante salida de sí, para encontrar el vacío. Entonces el hombre se aliena. Es el resultado de la inútil lucha contra el propio ser.

De ahí la gran cuestión que plantea la ley natural. Si ésta fuese un mandato extrínseco al hombre, si hubiese tan sólo una correspondencia de mera conveniencia entre la ley natural y el ser del hombre, contravenir la ley natural no comportaría lesión al propio ser. Pero la ley natural no es un mandato extrínseco. Aunque responde a la voluntad divina, fluye también de la naturaleza humana. Es, por así decir, la plasmación en forma de ley de las exigencias intrínsecas de la naturaleza humana. Por eso su contravención comporta una lesión a la dignidad del ser humano y a su mismo ser. Puede al respecto establecerse un cierto paralelismo entre las leyes físicas y biológicas y la ley natural. Contravenir las leyes físicas y las biológicas comporta automáticamente un daño. Si alguien quiere volar con sólo agitar los brazos, lo único que conseguirá será caer de bruces y dañar su integridad física e incluso perder la vida. De modo parecido, aunque mucho menos llamativo –casi silenciosamente podríamos decir– el quebrantamiento de la ley natural comporta un daño al ser del hombre. Todo quebranto de la ley natural produce un principio de degradación en el ser del hombre, no en lo físico, sino en lo moral. Se abre una cada vez más profunda orientación e inclinación al mal, al desorden moral que degrada y aliena. El hombre se ve abocado al sinsentido, al vacío existencial, a ese estado de aliena-

ción ontológica que el existencialismo calificó con acierto de absurdo. Es la contrafinalidad, el camino opuesto a los fines naturales del hombre, que distorsiona gravemente el destino humano.

Esa contrafinalidad también cabe en materia conyugal, pues ésta es una parte –y no ciertamente pequeña– del ser y del devenir del hombre. El camino hacia la realización de la persona humana en la conyugalidad está marcado por los bienes del matrimonio, que son su pauta natural. Apartarse de esos bienes conduce a no realizarse, a apartarse de lo exigido por el propio ser, a alienarse. Y con la alienación se llega al fracaso de la vida matrimonial. Este fracaso puede plasmarse en la ruptura de la unión, pero no necesariamente lleva a ella; en cambio, siempre da lugar a la pareja contrahecha, a la unión pervertida.

Si el devenir del hombre puede describirse como un proceso de enriquecimiento del propio ser y, por tanto, como un proceso de autoposesión, la contrafinalidad conduce a la desposesión de sí, lleva a un proceso de vaciamiento, de privación de aquello que el hombre es según su naturaleza y de aquello a lo que está llamado a ser por su naturaleza. Esta desposesión es lo significado por la palabra enajenación, cuyo sinónimo es alienación, según cuenta el diccionario de la Real Academia.

La conyugalidad es una estructura natural que contiene la potencia para el enriquecimiento de la persona en un proceso de autoposesión, cuya pauta son los bienes del matrimonio. Y en la doble finalidad de la mutua ayuda y de los hijos, la conyugalidad encuentra su realización y su perfeccionamiento.

MATRIMONIO Y VIRTUDES

11. Ya hemos dicho que el devenir histórico es fruto de la libertad, lo que equivale a decir de la voluntad. Podemos afirmar que el matrimonio en su ser y en su desarrollo vital es fruto de la voluntad. Pero la voluntad es una potencia que se orienta por los hábitos, esto es, las virtudes y los vicios. Por esto, el matrimonio y su devenir dependen de las virtudes. El matrimonio y la orientación de su historia dependen de la educación en las virtudes.

La virtud es, según San Agustín, en unas palabras que leí hace muchos años y repito frecuentemente, el orden del amor. Y el amor es movimiento, apertura de la voluntad. El matrimonio depende, pues, de la educación en el amor, que es educación en las virtudes, educación de la voluntad, que todo es lo mismo.

La virtud fundamental de la conyugalidad es la castidad. Pero, ¿cuál es el amor casto? Tenemos que repetir lo que ya hemos dicho antes. El amor casto es el amor que se enriquece por los bienes del matrimonio. Es, pues, el amor pleno y total que se abre al otro por la mutua ayuda y que se abre conjuntamente a la fecundidad. Este es el orden del amor y, por lo tanto, la virtud. El matrimonio es valioso, el amor conyugal es verdadero valor en los términos de los tres bienes.

La educación para el matrimonio se presenta así, como la educación en el amor recto: el pleno o exclusivo, el total o para toda la vida y el abierto a la fecundidad. Se trata de educar la voluntad para que alcance este tipo de amor.

Naturalmente que esta educación es inalcanzable a modo de parcela; exige la educación entera de la personalidad para que el hombre, por su voluntad libre, se abra al bien y a la virtud. Por eso, toda la lucha por regenerar el matrimonio y la familia se expande en una tarea más amplia, que es la regeneración de la persona.

LA FINALIDAD

12. Un punto se deduce fácilmente de lo dicho hasta ahora. La comprensión del amor conyugal y de la sexualidad alcanza su correcto nivel en la comprensión de los tres bienes del matrimonio y, particularmente, de la finalidad. Sin comprensión de la finalidad, ni puede haber compromiso válido ni vida matrimonial correcta.

Es un principio bien conocido de la teoría de los actos humanos, que todo agente inteligente obra por unos fines. La finalidad es causa y principio del obrar. ¿Por qué ocurre esto así? Porque el hombre, como ser libre, se mueve por la visión –o mejor, pre-visión– del bien. Y como toda acción es de suyo un medio para un resultado que es el fin, su razón de bien reside propiamente en la razón de bien del fin.

Cuando la libertad obra según el orden de una estructura natural, si está ordenada, se mueve por la razón objetiva de bien propia del fin, esto es, se mueve según el orden de los fines naturales. Ya lo hemos comentado antes.

El fin es lo que da sentido a la existencia del hombre, a su vida y a su actuar. Que algo tiene sentido es lo contrario del absurdo.

Y el absurdo es lo que al final de su dinamismo sólo encuentra la nada. Es el sinsentido, la falta de finalidad. Por eso, si la vida humana terminase en la nada, sería, como pretendían los viejos existencialismos y con razón desde su perspectiva, un inmenso absurdo. Y deviene un absurdo cuando el hombre al final de la vida no encuentra el Bien Supremo. También en nuestra vida podemos obrar parciales absurdos: ello ocurre cuantas veces nuestras acciones no se ordenan a los fines naturales del hombre y, por tanto, son acciones insustanciales, vacías de verdadero sentido.

El matrimonio no es un absurdo. Por el contrario está presidido por el principio de finalidad: la mutua ayuda, los hijos. Pero a los cónyuges se les abre la posibilidad de hacer de su vida matrimonial un absurdo, rompiendo el principio de finalidad. Con ello su vida matrimonial se transforma en un sinsentido, a cuyo término sólo se encuentra el vacío.

Puesto que todo agente inteligente obra por un fin, la finalidad del matrimonio opera como regla de la vida matrimonial. Marca la orientación correcta del desarrollo de la conyugalidad. Y sobre todo hace comprender el matrimonio en su más íntimo y esencial sentido. La finalidad nos da la clave para comprender el sentido del amor y de la sexualidad. Conocidos los fines y asumidos, la vida conyugal deviene la buena vida conyugal correcta, la que lleva a la realización personal en la conyugalidad.

Si la finalidad da sentido al amor y a la sexualidad, conocer los fines representa alcanzar el íntimo sentido y con él la íntima esencia de esas dos realidades. Es conocerlas en su profundidad, desvelar su más íntimo modo de ser. Con los fines aparece la verdadera razón de bien del amor y de la sexualidad, lo que les hace verdaderamente atractivos a nivel de persona humana, lo que impide verlos como un absurdo.

De ahí la importancia de la educación en los fines, como medio para educar en el amor.

MADUREZ

13. Llegados a este punto y ya para terminar debemos preguntarnos en qué consiste la madurez para el matrimonio. Y ante todo unas palabras sobre la madurez. Antes hemos hablado de una capacidad natural para la madurez. Esta es algo dado que se alcanza con el proceso normal de desarrollo natural de la personalidad. No alcanzar esa capacidad es una patología. A pesar de que para un jurista –interesado sobre todo por el pacto conyugal– el tema de la capacidad es el más fundamental, no nos interesa ahora sino más bien la madurez que la persona debe alcanzar para un desarrollo normal de la sexualidad, esto es, de la conyugalidad.

Para mí, la madurez consiste en comprender y asumir de modo responsable y suficiente la estructura, la profundidad y la finalidad del amor y de la sexualidad, es decir, de la conyugalidad.

Y en primer lugar, la estructura. ¿Cuál es la estructura de la unión entre varón y mujer? Lo he dicho y repetido en muchas ocasiones. El matrimonio, o sea, la unión de varón y mujer según lo postula la naturaleza humana, es una *unidad en las naturalezas*, que comporta una comunidad de vida y amor. Unidad en las naturalezas, unidad en el ser antes que unión en la acción. Varón y mujer se unen por un vínculo jurídico en sus naturalezas diferenciadas, siendo dos en una unidad en sus personas. Esta unidad comporta una unión de cuerpos por el vínculo jurídico y una unión en las almas por el compromiso.

Por ser una unidad de este tipo, el matrimonio es esencialmente una relación jurídica de unión. En él es esencial el vínculo jurídico. El matrimonio no es, pues, ni un hecho, ni un simple estado legalizado, es un vínculo jurídico com-

prometido. En el proceso de maduración personal para el matrimonio ocupa un lugar preeminente la captación de que el matrimonio es un vínculo jurídico y saber discernir entre unión de hecho y matrimonio. El matrimonio no es un simple hecho amoroso, sino que comporta el acto de amor que es el compromiso. Un amor, por tanto, más fuerte, que por un acto asume y entrega el futuro posible según el orden natural. No basta con quererse, hace falta comprometerse, que es un grado más elevado de amor.

¿Cuál es la profundidad del amor conyugal? Por una parte alcanza el nivel más alto del amor. Es un amor de entrega, que asume y purifica el amor de posesión. Por otra parte, es un amor pleno y total, como repetidamente hemos dicho. Es decir, se trata de darse y entregarse con exclusividad y para toda la vida. Y, además, es un amor que abarca a todo el varón en cuanto varón y a toda la mujer como mujer; en consecuencia, abraza la potencial paternidad del varón y la potencial maternidad de la mujer.

Por último, no hace falta preguntarse por su finalidad, pues de ella acabamos de hablar hace poco. Digamos simplemente que la madurez para el matrimonio exige la aceptación responsable de la fecundidad y de la mutua ayuda.

El proceso de maduración de la personalidad ha de orientarse en la triple dimensión señalada: estructura, profundidad y finalidad de la relación varón-mujer. Esta es a mi juicio la tarea de la educación sexual correctamente entendida y de la preparación para el matrimonio. Todo ello unido a la educación en las virtudes.

DERECHO CONSTITUCIONAL Y DERECHO DE LAS ASOCIACIONES*

I. INTRODUCCIÓN

Si siempre es necesario establecer, al principio del tratamiento de un tema, los perfiles esenciales del asunto que es objeto de estudio, me parece que ello nos obliga todavía más en esta ocasión, al tener que tratar de una cuestión, que puede calificarse de moderna, pues no ha sido planteada hasta tiempos muy cercanos a nosotros. Por ser reciente, puede ocurrir que no siempre se conozcan bien los términos del problema, lo cual nos obliga a una especial claridad en el planteamiento. ¿Cuál es la cuestión que late tras el enunciado «Derecho constitucional y derecho de las asociaciones»?¹. En breve síntesis podemos decir que se trata de establecer la relación que existe entre el fenómeno asociativo y la constitución de la Iglesia y también, en consecuencia, en qué medida los fenómenos sociales de la Iglesia están regulados por el derecho constitucional.

Partiendo de este planteamiento, parece claro que debemos tratar, primero, del derecho constitucional; del fenómeno asociativo después, para terminar con el estudio de la relación existente entre asociaciones y derecho constitucional.

II. EL DERECHO CONSTITUCIONAL

Lo primero que interesa dejar bien perfilado es la noción de constitución de la Iglesia en lo que a nosotros nos interesa, a saber, la estructura jurídica constitucional o derecho constitucional (*Verfassungsrecht*).

* Publicado en «Das Konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht. München, 14-19 September 1987» (St. Ottilien 1989), págs. 99-116.

1. Decimos «derecho de las asociaciones» y no «derecho de asociación» como en alemán (*Vereinigungsrecht*), para que se advierta claramente que tratamos del derecho objetivo y no del derecho fundamental del fiel llamado derecho de asociación.

1. *El derecho constitucional como parte sistemática*

Hay un modo de entender el derecho constitucional, inspirado en los tratadistas germánicos de derecho público del Estado. Para la iuspublicística germánica, el derecho constitucional o *Verfassungsrecht* sería aquella parte del derecho público que estudia la organización y estructura del Estado y, de modo especial, del poder. Se diferencia del *Verwaltungsrecht* o derecho de la administración, el cual estudiaría la actividad de la Administración Pública. Hay una serie de canonistas, especialmente del ámbito de lengua alemana, que se inspiran en esta doctrina, aplicando al derecho canónico las ideas que acabamos de indicar: el derecho constitucional canónico sería la estructura jurídica del ámbito público de la Iglesia y, en especial, de la Jerarquía². Por lo tanto, el derecho constitucional suele comprender en estos autores: la división de estados en la Iglesia –clérigos y laicos– junto a lo que se entiende como propio del estado clerical (esto es, la organización de la Jerarquía) y del estado laical, o sea las asociaciones de fieles. Como puede advertirse, no hay distinción entre el derecho constitucional y el derecho de las asociaciones, pues este segundo se incluye dentro del primero.

Este modo de entender el derecho constitucional se encuentra en varios de los canonistas del s. XIX que siguieron la división sistemática del derecho canónico. De entre ellos nos referiremos a cuatro: Aichner, Friedberg, Sägmüller y Wernz.

El primero de ellos –Aichner– describe la constitución de la Iglesia como «illa ipsius formatio, qua ex variis membris organice dispositis constat»³. *Organice* significa la distinción de estados, según la concepción estamental⁴ que Aichner sigue; por lo tanto, para él, el derecho constitucional comprende los tres estados –laical, clerical y religioso– así como las normas que a ellos se refieren y las instituciones con ellos relacionados.

La posición de Aichner está basada en la tripartición clero-laicos-religiosos. La de los otros autores se funda en la bipartición clero-laicado y, en consecuencia, lo que respecta a los religiosos se sitúa, o dentro de las asociaciones, o en el derecho administrativo. Según Sägmüller el derecho constitucional es, sobre todo, el tratado de la clerecía y de la Jerarquía, aunque comience su tratado de la constitución de la Iglesia con la distinción entre el estado clerical y el estado laical⁵. Para Friedberg, el derecho constitucional de la Iglesia abarca el tratado

2. Ha tratado ampliamente de la noción de derecho constitucional civil y canónico, I. COELLO DE PORTUGAL, *Derecho constitucional y Derecho asociativo en la ciencia canónica*, Pamplona 1986, tesis doctoral inédita.

3. *Compendium Juris Ecclesiastici*, 8ª ed. (Brixinae 1895), pág. 178.

4. Para el origen y desarrollo de la concepción estamental de la Iglesia, puede verse: J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico* (Pamplona 1973); J. FORNÉS, *La noción de «status» en Derecho Canónico* (Pamplona 1975).

5. Vide *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, II: *Die Verfassung der Kirche* (Freiburg 1904), espec. págs. III-V.

de la Jerarquía y el de las asociaciones eclesiásticas⁶. En fin, según Wernz el «*ius constitutionis Ecclesiae*» es también el tratado de la Jerarquía, precedido, a modo de introducción, de la bipartición entre estado laical y estado clerical⁷; para él la correcta definición del derecho constitucional es la de: «*Complexus legum sive divinarum sive humanarum, quibus hierarchia ecclesiastica ordinatur*»⁸.

Como puede advertirse, estos canonistas decimonónicos entienden el derecho constitucional como una parte del ordenamiento canónico, que se distingue por criterios materiales, es decir, por razón de la materia. Respecto al derecho de las asociaciones, o lo incluyen en el derecho constitucional o en el derecho administrativo, sin que de ello puedan extraerse más consecuencias que el carácter prevalentemente público que atribuyen a las asociaciones.

Después del CIC 17 la mayor parte de los tratadistas siguieron el método exegético⁹ y, por lo tanto, no hicieron alusión al derecho constitucional. Este silencio es explicable, porque la división del ordenamiento canónico en partes por razón de la materia no tiene más trascendencia que la meramente sistemática. Con todo, algunos canonistas, de ámbito germánico o influidos por él, siguieron el método sistemático con la expresa referencia al derecho constitucional.

La obra de K. Gross-H. Schueller, que es una reedición de la obra de Gross adaptada al Código de 1917, incluye en el derecho constitucional el tratado de la clerecía y de la Jerarquía, junto con el fenómeno asociativo religioso¹⁰. Con el nombre de *La costituzione della Chiesa* (Torino 1958), el canonista italiano A. Bertola publicó un manual, en el que, además de una introducción al derecho canónico, trató de la potestad eclesiástica, las personas físicas y morales, los clérigos, los religiosos, los laicos, las asociaciones de fieles y los órganos de la Iglesia; demasiados temas y demasiado heterogéneos como para mostrar un criterio significativo sobre el derecho constitucional, que en Bertola es poco más que un título.

En 1963 H. Schmitz publicó su obra sobre la sistemática de los libros I a III del Código de Derecho Canónico. En ella define el derecho constitucional como el orden fundamental constitutivo de la Iglesia¹¹, y al exponer la sistemática que entendía como mejor para el Código delineó un libro II, *De Ecclesiae constitutione*, que dividió en dos partes: *de constitutione in genere* y *de constitutione in specie*; esta segunda parte la distribuyó en cuatro secciones; el régimen supremo de la Iglesia, las Iglesias particulares, las religiones y los religiosos y las asociaciones

6. He utilizado la edición italiana de RUFFINI, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico* (Torino 1893), espec. págs. XIV-XV.

7. Cfr. *Ius Decretalium*, II, *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae* (Romae 1899), espec. págs. V-XVI.

8. Ob.cit., pág. 3.

9. Cfr. para las distintas posturas metodológicas, J. FORNÉS, *La ciencia canónica contemporánea* (Pamplona 1984); I.C. IBÁN, *Derecho canónico y ciencia jurídica* (Madrid 1984); E. MOLANO, *Introducción al estudio del Derecho Canónico y del Derecho Eclesiástico* (Barcelona 1984).

10. *Lehrburch des katholischen Kirchenrechts* (Wien 1922), espec. págs. IX-XII.

11. *Die Gesetzssystematik des Codex Iuris Canonici Liber I-III* (München 1963), pág. 35.

de fieles¹². En 1979 publicó en «Periodica» una nueva ordenación sistemática para el Código entonces en gestación. En ella aparecía un libro II, *De Populi Dei constitutione*, que abarcaba cuatro partes: la primera se refería a todos los fieles e incluía tres títulos que trataban de la incorporación a la Iglesia (que ya Friedberg puso dentro de la constitución) (tit. I), los derechos y deberes de los fieles (tit. II) y los clérigos y los laicos (tit. III). La parte segunda se denominaban *De Populi Dei constitutione hierarchica* con cuatro títulos que incluían el gobierno universal (tit. I), las regiones y provincias eclesiásticas (tit. II), las Iglesias particulares (tit. III) y las prelaturas personales (tit. IV). La tercera parte incluía las sociedades de vida consagrada y estaba dividida en cuatro títulos. Por último, la parte cuarta trataba de las asociaciones de fieles con tres títulos dedicados a las asociaciones en general, las asociaciones públicas y las asociaciones privadas¹³.

Como puede advertirse, se repite la sistemática que se puede encontrar en los canonistas decimonónicos, con la diferencia del mayor desarrollo en lo que respecta a los fieles y a los laicos y la mención de las nuevas prelaturas personales, que se incluían acertadamente dentro de la organización jerárquica¹⁴. El fenómeno asociativo se colocaba dentro del derecho constitucional sin que en ningún momento se diesen expresamente las razones de esta inclusión. En todo caso, recalco que el derecho de las asociaciones quedaba englobado en el derecho constitucional.

Nada de especial mención sobre este tema encontramos en el pequeño manual de U. Mosiek –por lo demás excelente–, dedicado a la constitución de la Iglesia latina¹⁵.

En 1980 apareció la obra *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*, dirigido por Listl, Müller y Schmitz, en la cual se vuelve a encontrar el derecho constitucional como una parte sistemática del ordenamiento canónico. Bajo la rúbrica de «la constitución de la Iglesia» se estudian los fieles, los clérigos, la estructura organizativa y el fenómeno asociativo¹⁶. Tres años después, una vez promulgado el nuevo Código, se publicó el manual de derecho canónico dirigido por los

12. Ob.cit., págs. 348 ss.

13. *De ordinatione systematica novi Codicis Iuris Canonici recogniti*, en «Periodica de re morali canonica liturgica», LXVIII (1979), 174 ss.

14. Sobre las prelaturas personales, puede verse, por ejemplo: P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y prelaturas personales*, 2ª ed. (Pamplona 1986); G. LO CASTRO, *Le prelature personali. Profili giuridici* (Milano 1988); R. NAVARRO VALLS, *Las prelaturas personales en el Derecho conciliar y codicial*, en «Estudios Eclesiásticos» LXIX (1984), págs. 431-458; W. H. STETSON-J. HERVADA, *Personal Prelatures from Vatican II to the New Code: A Hermeneutical Study of Canons 294-297*, en «The Jurist» XLV (1985), págs. 379-418; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La configuración jurídica de las Prelaturas personales en el Concilio Vaticano II* (Pamplona 1986).

15. *Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche*, 2 vols. (Freiburg 1974 y 1977).

16. *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*, dir. por J. LIST, H. MÜLLER y H. SCHMITZ (Regensburg 1980), espec. págs. VIII-XII.

mismos canonistas, que sigue igual sistemática y, por lo tanto, el derecho de las asociaciones se incluye dentro del derecho constitucional¹⁷.

Como puede verse, este sector doctrinal, que entiende el derecho constitucional como una parte sistemática del ordenamiento canónico, incluye el derecho de las asociaciones dentro del derecho constitucional. ¿Tiene esto alguna importancia doctrinal más allá de la mera ordenación sistemática? A tenor de lo que dicen los autores –o mejor de su silencio–, se observa que no. El hecho de que incluyan el fenómeno asociativo dentro del derecho constitucional no tiene otro valor que el sistemático. Entendido el derecho constitucional como el derecho de la estructura de la Iglesia, en él se incluyen todos los elementos estructurales: los estados canónicos, la Jerarquía, las asociaciones. Incluir el derecho de las asociaciones en el derecho constitucional quiere decir –y no otra cosa– que las asociaciones son factores estructurantes de la Iglesia, lo cual es verdad.

La separación entre las asociaciones y la constitución de la Iglesia se observa en Mörsdorf. El libro II de su *Lehrbuch*, titulado «Derecho de la persona», incluye en la primera parte la constitución de la Iglesia, que es el tratado de la Jerarquía, desde el Papa a los rectores de las iglesias. Claramente quedan fuera del derecho constitucional el derecho de los religiosos y el derecho de los laicos con las asociaciones de fieles, que se incluyen en las partes segunda y tercera de dicho libro¹⁸.

En el caso de Mörsdorf, que usa una sistemática mixta –en parte la del Código, en parte una propia–, la separación entre asociaciones y constitución significa que las asociaciones no pertenecen a la estructura jerárquica de la Iglesia, lo cual me parece correcto.

Algo parecido sucede con W. Aymans, que distingue también entre estructuras sociales constitucionales –que serían las estructuras jerárquicas– y estructuras asociativas; las primeras estarían basadas en la *communio* y las segundas en la *consociatio* o unión voluntaria propia de las asociaciones¹⁹. Aunque no comparto una serie de consecuencias que el canonista muniqués saca de esta distinción ni algunos aspectos de ella²⁰, pienso que es aceptable la afirmación de que las estructuras asociativas no son estructuras jerárquicas, pese a que alguno ha afirmado –a mi juicio erróneamente– que las asociaciones públicas son entes jerárquicos²¹.

17. *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (Regensburg 1983), espec. págs. VIII-XII.

18. *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des CIC*, I (Paderborn 1964), espec. págs. VIII-XI. Para el pensamiento de este autor puede verse: A. CATTANEO, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf* (Pamplona 1986).

19. Cfr. *Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes*, en «Archiv für katholisches Kirchenrecht», CXLVIII (1979), págs. 21 ss; *Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche*, en «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht», XXXII (1981), págs. 79 ss.

20. Una exposición crítica de la postura de Aymans, puede verse en P. RODRÍGUEZ, ob. cit., espec. págs. 83 ss.

21. Cfr. al respecto, P. GIULIANI, *La distinzione fra associazioni pubbliche e associazioni private dei fedeli nel nuovo Codice di Diritto Canonico* (Roma 1986).

2. El derecho constitucional como rama del derecho

Hasta ahora hemos visto la postura de una serie de autores que se caracterizan por haber entendido el derecho constitucional como una parte del ordenamiento canónico delimitada por criterios materiales, es decir, por razón de la materia. A mi entender esta caracterización del derecho constitucional no tiene demasiado interés para la ciencia jurídica, pues no sobrepasa la mera sistemática, y de ella no se derivan criterios interpretativos del derecho. Por el contrario, me parece que tiene mayor importancia un segundo modo de configurar el derecho constitucional, que lo hace mediante criterios, no materiales, sino formales, de los cuales deriva un criterio de interpretación del derecho constitucional. Tal concepción del derecho constitucional ha sido defendida por Pedro Lombardía²² y, por mi parte, la propugné hace ya bastantes años²³.

Esta noción de derecho constitucional se funda en dos ideas. 1ª) La conformación de la estructura jurídica de la Iglesia consta de varios estratos o sectores que aparecen por derivación los unos de los otros. 2ª). Esta derivación implica una congruencia entre los estratos o sectores fundamentales o primarios y los de ellos derivados o secundarios.

Pongamos un ejemplo. El gobierno central de la Iglesia se basa en un dato primario y fundamental: Cristo entregó a Pedro el primado de jurisdicción. Esta es la estructura fundamental. A partir de ahí, el Primado se organiza en el complejo de órganos, oficios y ministerios que constituyen la Curia Romana. Lógicamente toda la organización de la Curia Romana debe ser coherente con las funciones primaciales del Papa.

Extendamos un poco más el ejemplo. Por derecho divino, la Iglesia consta de sacerdocio común y sacerdocio ministerial; a su vez, la estructura del sacerdocio ministerial comprende obispos, presbíteros y, por derecho apostólico, diáconos. Este sacerdocio ministerial ha sido constituido *pro hominibus* y, de modo particular, *pro fidelibus*; esto es, para dar a los hombres la Palabra y los sacramentos, lo cual implica la localización de estas actividades en centros de predicación de la una y de administración de los otros. Se originan así las Iglesias particulares y el desarrollo de su organización interna: curia episcopal, arciprestazgos, parroquias, etc. A su vez las Iglesias particulares se constituyen en una *communio ecclesiarum*, la colegialidad da origen a los Concilios, particulares y ecuménicos, etc.

En este conjunto hay estructuras que, procedentes unas del derecho divino y otras del derecho humano, tienen la condición de primarias y fundamentales (v.

22. Cfr. *Lecciones de Derecho Canónico* (Madrid 1984), págs. 71 ss. Hay edición italiana: *Lezioni di diritto canonico* (Milano 1985), págs. 82 ss.

23. Vide J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970), págs. 229 ss. Asimismo, en *Elementos de Derecho Constitucional Canónico* (Pamplona 1987), págs. 21 ss; hay edición italiana: *Diritto costituzionale canonico* (Milano 1989).

gr. las Iglesias particulares). El resto procede de ellas por derivación y debe ser congruente con ellas. Esas estructuras primarias y fundamentales constituyen el derecho constitucional o estructura constitucional de la Iglesia.

De esta noción se infiere que el derecho constitucional está presidido por el principio de congruencia del resto del ordenamiento jurídico con él y, en consecuencia, está presidido por el principio de que el derecho constitucional es *prevalente*, esto es, tiene rango superior al del resto del ordenamiento, el cual debe ser congruente con el derecho constitucional. El principio de congruencia tiene su principal manifestación en el principio de prevalencia.

El principio de congruencia y, consecuentemente, el principio de prevalencia son inherentes al derecho constitucional; proceden de su misma naturaleza como una exigencia de racionalidad, porque es un principio elemental de cualquier conjunto dispuesto ordenadamente que las estructuras derivadas y secundarias sean congruentes con las originarias y primarias; lo contrario sería una deformidad. Estos principios, por lo tanto, no pueden considerarse como adventicios. Otra cosa es el conjunto de recursos técnicos con los cuales la técnica jurídica formaliza ambos principios²⁴.

Podemos afirmar, a la vista de lo dicho, que la ciencia jurídica *descubre* verdaderamente el derecho constitucional, cuando toma conciencia de los principios de congruencia y prevalencia y los aplica. En efecto, dichos principios dan al derecho constitucional su *formalidad*, esto es, aquella perspectiva desde la cual lo estudia la ciencia jurídica y se aplican unas reglas peculiares de formalización y de interpretación del derecho. Dichas reglas son el conjunto de recursos técnicos adoptados para garantizar la prevalencia del derecho constitucional²⁵.

En suma, el derecho constitucional o estructura constitucional eclesiástica es aquella parte o sector de la estructura jurídica de la Iglesia, formada por las estructuras primarias y fundamentales y dotada de prevalencia sobre el resto.

Se delimitan así los criterios material y formal del derecho constitucional: materialmente, el derecho constitucional o constitución jurídica del Pueblo de Dios es el orden jurídico fundamental y primario de la Iglesia; formalmente, es aquel sector del orden jurídico que prevalece sobre el resto del ordenamiento por tener rango superior.

De lo dicho se desprende que el derecho constitucional está integrado por los primeros estratos o niveles de estructuración y organización jurídica del Pueblo de Dios. En otras palabras, el derecho constitucional, o constitución de la Iglesia en el orden jurídico, comprende «aquellos elementos jurídicos que constituyen al conjunto de fieles en una unidad orgánicamente estructurada y,

24. Para la noción y alcance de la formalización, vide, J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, cit., págs. 54 ss.

25. Sobre la técnica constitucional, puede verse J. HERVADA, *Elementos...*, cit., págs. 32 ss.

por tanto, forman las estructuras primarias y fundamentales por las cuales el Pueblo de Dios como tal se forma, se configura y se organiza básicamente»²⁶, con la índole de prevalente respecto del resto del ordenamiento canónico.

Correlativamente, la ciencia del Derecho Constitucional se distingue de otras ramas de la ciencia canónica, en primer lugar *por su objeto material*, pues el Derecho Constitucional se ciñe a estudiar la constitución –estructura jurídica fundamental– de la sociedad eclesial, mientras las restantes ramas tienen por objeto el régimen jurídico de su desenvolvimiento y actividad; en segundo término se distingue *por la peculiaridad de sus principios científicos y de sus recursos técnicos*, que son los que, en última instancia, hacen de la ciencia del Derecho Constitucional una rama científica, específica y característica²⁷.

Esta configuración del derecho constitucional y de su ciencia se entiende en razón de la división del derecho canónico, no por materias, sino por *ramas*. La división del derecho en ramas obedece a la convicción de que no hay unos únicos criterios de formalización y de interpretación válidos para todo el ordenamiento canónico; hay distintas partes que postulan, cada una de ellas, criterios propios y distintos de formalización e interpretación. Dentro de una misma y general caracterización epistemológica y metodológica propia de la ciencia jurídica en su conjunto, cada rama tiene unos principios de formalización y de interpretación propios y peculiares, en cuya virtud las perspectivas formales de conceptualización y el conjunto de principios y recursos técnicos son parcialmente diferentes en cada rama. Junto a la formalidad jurídica común a todas ellas, cada una tiene una cierta formalidad característica. Eso es la distinción en ramas, una de las cuales es el Derecho Constitucional, tal como lo estamos configurando. Otras ramas son: Organización Eclesial, Derecho Administrativo, Derecho de la Persona, Derecho Penal, Derecho Procesal, etc.

¿Es el derecho de las asociaciones una rama de la ciencia jurídica? No, su núcleo fundamental pertenece al Derecho de la Persona, rama a la que compete estudiar el fenómeno asociativo en sí mismo y en sus principales manifestaciones. Si un fenómeno social no cabe que sea estudiado por el Derecho de la Persona, como, por ejemplo, un cuerpo ministerial de presbíteros, no es un fenómeno asociativo.

De lo dicho se desprende que no puede establecerse un dilema de este estilo: o Derecho Constitucional o derecho de las asociaciones; tal institución no es de Derecho Constitucional, luego es una asociación. Un tal dilema carece de consistencia, de acuerdo con la configuración del Derecho Constitucional que proponemos; si no es de Derecho Constitucional, puede ser de Derecho de la Organización, de Derecho Administrativo, etc. Tal dilema resultaba ya implanteable en la noción de derecho constitucional propia del ámbito germánico que he ex-

26. Cfr. J. HERVADA, *Elementos...*, cit., pág. 24.

27. J. HERVADA, *Elementos...*, cit., pág. 23.

puesto primeramente; como hemos visto, además del derecho constitucional se hablaba del derecho administrativo, del derecho penal, del derecho procesal, etc., y ningún dilema se establecía entre derecho constitucional y derecho de las asociaciones, las cuales se incluían o en el propio derecho constitucional o en el derecho administrativo. Por lo tanto, cualquier argumento para entender como asociación a una determinada entidad eclesiástica que se base en que no es derecho constitucional (no es de derecho constitucional, luego es asociación) carece de fundamento. Una parroquia, por ejemplo, no es de derecho constitucional, pero no es una asociación; es una estructura de la organización eclesiástica.

3. *Extensión de las estructuras constitucionales*

Una cuestión derivada de lo dicho hasta ahora podría plantearse bajo la rúbrica de «extensión de las estructuras constitucionales». ¿Hasta dónde alcanza la constitución de la Iglesia?

La pregunta surge, sobre todo, de aquel modo de entender el Pueblo de Dios en los últimos siglos, que, subrayando de manera demasiado unilateral el aspecto jerárquico de la Iglesia, dejaba de lado otros aspectos igualmente importantes. Según esta concepción –llamada hierarcológica–, la Iglesia se constituiría como cuerpo social precisamente por la existencia de una Jerarquía y sólo por ella. La estructura «Jerarquía-laicos» o, más genéricamente, la estructura «ordo-plebs» sería el hecho fundamental y fundante de la Iglesia como ente social y su factor de articulación y organización. En tal sentido, lo constitucional sería el principio estructural del conjunto cabeza-cuerpo.

De acuerdo con esta concepción, lo constitucional del fiel sería tan sólo su carácter pasivo de *Ecclesia oboediens et discens*; mientras que, fuera de eso, lo constitucional de la Iglesia sería la organización eclesiástica. El derecho constitucional sería el derecho de la organización eclesiástica, esto es, el orden jurídico de la Jerarquía y su organización, de modo que el fiel entraría únicamente como el sustrato pasivo u objeto de la acción jerárquica, es decir, en cuanto pieza necesaria para la sustentación de la Jerarquía (no habría Jerarquía si no hubiese pueblo objeto de la acción jerárquica). En otras palabras, «constitución jerárquica de la Iglesia» y «constitución de la Iglesia» resultaban términos sinónimos.

Esta concepción del derecho constitucional sigue persistiendo en algunos autores, decaída la concepción hierarcológica. Pese a que no se siga sosteniendo el hierarcológismo –al menos en línea de principio–, se sigue entendiendo el derecho constitucional como el derecho de la organización eclesiástica desde los grandes temas a los menores detalles. De este modo, dentro del derecho constitucional se incluye desde el primado del Papa y la figura del obispo diocesano, hasta el Colegio cardenalicio y la Curia Romana, pasando por los párrocos, los vicarios parroquiales y los rectores de las iglesias.

Por dos razones fundamentales, a mi parecer no es sostenible esta forma de entender el derecho constitucional. En primer lugar, porque extiende el derecho constitucional más allá de las estructuras jurídicas primarias y fundamentales, incluyendo en él temas que pertenecen a ramas distintas, que son la Organización eclesiástica y el Derecho Administrativo. No toda la organización eclesiástica, no todo lo que pertenece a la Jerarquía es constitucional. Tan sólo son constitucionales las estructuras jerárquicas primarias y fundamentales: la estructura *ordo-plebs* en general, la *sacra potestas*, el Papa, el obispo diocesano, la Iglesia particular, las estructuras complementarias²⁸ y temas similares.

En segundo término, lo constitucional no es sólo la estructura cabeza-miembros; dentro del derecho constitucional entra también la posición constitucional del fiel cristiano. Esto estaba ya contenido en el hierarcologismo, sólo que, entonces, esa posición se entendía meramente pasiva y exclusivamente referida a la relación del fiel con la Jerarquía. Esto ya no es admisible. La relación con la Jerarquía es únicamente una parte de la condición constitucional del fiel, porque el estatuto jurídico fundamental del fiel abarca mucho más, en virtud de la posición activa del cristiano. Temas constitucionales relacionados directamente con la condición del fiel son: el principio de igualdad y el de diversidad, el sacerdocio común, la condición de miembro de la Iglesia y los derechos y deberes fundamentales del fiel. Por razón del fiel, un gran tema de derecho constitucional es la *condición constitucional del fiel*, que también puede denominarse el estatuto jurídico fundamental de los fieles. De él se ocupan los cc. 204 a 231.

Este hecho es de capital importancia en el tema que nos ocupa. Puesto que las asociaciones eclesiásticas no son parte de la Jerarquía, su relación con el derecho constitucional aparece por su enlace con el estatuto constitucional del fiel. Por lo tanto, se trata de ver de qué modo las asociaciones tienen relación con la condición constitucional del fiel.

III. RASGOS FUNDAMENTALES DEL FENÓMENO ASOCIATIVO

1. *Estructuras de comunión*

Pero antes de tratar de ese tema, me parece oportuno y conveniente ver en rápidos trazos los rasgos fundamentales del fenómeno asociativo²⁹.

Si atendemos a la letra del n° 18 del decr. *Apostolicam actuositatem*, el fenómeno asociativo de la Iglesia encuentra su fundamento en la naturaleza social del

28. Hemos desarrollado la noción de estructuras complementarias en *Elementos...*, cit., págs. 308 ss.

29. Sobre las asociaciones en el ordenamiento canónico, vide, entre otros, A. DÍAZ DÍAZ, *Derecho fundamental de asociación en la Iglesia* (Pamplona 1972); L. MARTÍNEZ SISTACH, *El derecho de asociación en la Iglesia* (Barcelona 1973).

hombre y en la índole social del Pueblo de Dios; esto es, debe afirmarse que el fenómeno asociativo eclesial corresponde felizmente a las exigencias humanas y cristianas del fiel y, al mismo tiempo, se presenta como signo de la comunión y de la unidad de la Iglesia en Cristo: «Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum»³⁰.

Pienso que las palabras del Vaticano II no deben llevar a ver dos fundamentos del derecho de asociación en la Iglesia: la dimensión social natural del hombre y la dimensión social sobrenatural o eclesial. Si en la Iglesia existe el derecho de asociación se debe a que la condición de fiel es social, es decir, a que la condición de fiel está ontológicamente abierta a los demás. Ahora bien, puesto que la gracia perfecciona la naturaleza pero no la destruye y la elevación sobrenatural del fiel por el bautismo es de orden accidental, se deduce que la socialidad sobrenatural no es algo extrínseco y advenedizo, sino la elevación de la socialidad natural al plano sobrenatural. En este sentido, el fenómeno asociativo se corresponde con las exigencias humanas y cristianas de los fieles.

Por otra parte, hay formas de asociacionismo que son dúplices, esto es, que ponen en juego a la vez la dimensión social natural y la sobrenatural o eclesial. Tal es el caso de muchas empresas apostólicas, como, por ejemplo, una editorial, un hospital, etc. En estos casos, lo natural y lo sobrenatural se unen en una única empresa apostólica o en un único movimiento asociativo. Es evidente que a tales formas dúplices corresponde al doble socialidad, natural o civil y sobrenatural y eclesial.

¿Dónde reside la socialidad de la condición de fiel, que hace posible el fenómeno asociativo? A mi juicio esta socialidad se encuentra en la corresponsabilidad. Los fieles son corresponsables entre sí de la misión otorgada en la Iglesia al conjunto de los fieles. No hablo, pues, de la posible misión jerárquica de los fieles, sino de su misión no jerárquica³¹. Es cierto que esa misión tiene una ineludible e irremplazable dimensión individual. Sería un grave error desconocer o menospreciar esta dimensión individual, en aras de un mal entendido comunitarismo eclesial. El fiel no es sólo comunidad, ni una simple pieza de un grupo o conjunto social; por el contrario, es ante todo persona e hijo de Dios, con una individualidad irrepitable e irremplazable. En cuanto se refiere a la salvación y a la misión eclesial existe una relación personal e individualizada del cristiano ante Dios. No se salvará en grupo ni en grupo dará cuentas a Dios de los talen-

30. Mt 18, 20.

31. El fiel cristiano no tiene sólo la misión de coadyuvar en el apostolado y demás funciones de la Jerarquía; tiene, además, un ámbito propio de misiones en la Iglesia y de apostolado. Vide, P. LOMBARDÍA, *Los laicos*, en *Escritos de Derecho Canónico*, III (Pamplona 1974), págs. 167 ss.; IDEM, *Los derechos del laico en la Iglesia*, loc. cit., págs. 261 ss. En este tema ha sido fundamental la aportación de J. ESCRIVÁ DE BALAGUER; como ejemplo, vide: *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, 14ª ed. (Madrid 1985), *passim*, especialmente nn. 9-11, 19-22, 58-59 y 112; más ampliamente en *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. En el 50 aniversario de su Fundación* (Pamplona 1982).

tos recibidos. En tal sentido, la dimensión social es complementaria respecto de la dimensión individual.

Ahora bien, no es menos cierto que, en lo que respecta tanto a la salvación como a la misión eclesial de los fieles, existe una dimensión social de corresponsabilidad entre todos ellos: todos son responsables de los otros y con los otros. En esta corresponsabilidad reside, a mi entender, la socialidad eclesial en lo que se refiere a las relaciones de los fieles entre sí.

La socialidad propia del Pueblo de Dios se refleja en los vínculos de comunión. Los vínculos sociales de la Iglesia son la *communio*³². Como he puesto de relieve en otro lugar, la *communio ecclesiastica* tiene tres planos o sectores: la *communio fidelium* o comunión de todos los fieles entre sí; la *communio hierarchica* o comunión de los fieles con la Jerarquía y de quienes la integran entre sí; y, por último, la *communio ecclesiarum* o comunión de las Iglesias³³.

El fenómeno asociativo nace en el seno de la *communio fidelium*. Por eso pienso que no debe establecerse en la Iglesia dos planos de socialidad: la *communio* y la *consociatio*, pues, por una parte, se separa de la *communio* un factor de socialidad, al que se atribuye un modo de existir que nadie ha reconocido –ni teólogos ni canonistas– y, por otra parte, equivaldría a confundir la *communio* con la *communio hierarchica*. El Concilio Vaticano II, en el pasaje ya citado, dice que lo asociativo es signo de comunión, pues allí donde están dos o tres reunidos en el nombre del Señor, allí está el Señor presente: «Apostolatus consociatus... signum prae se fert communionis et unitatis Ecclesiae in Christo, qui dixit: *Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*». Junto a la *communio hierarchica* existe la *communio fidelium*, la comunión de todos los fieles unidos entre sí. Y es en el seno de esta comunión donde aparece el fenómeno asociativo. Las asociaciones son, podemos decir, estructuras de comunión.

Esto quiere decir que la *communio fidelium* comprende un doble tipo de vínculos: unos vínculos necesarios en virtud de los cuales los fieles se constituyen como hermanos en la fe y en la caridad; y unos vínculos posibles que pueden establecerse o no, como es el caso de las asociaciones.

2. Origen

Un rasgo típico del fenómeno asociativo está en deber su origen a la acción constituyente de los fieles. Éste es, a mi juicio, el punto más importante: cada una de las asociaciones en particular no tiene su origen en la acción fundacional de Cristo, ni es el desenvolvimiento organizativo de estructuras germinalmente

32. Sobre la *communio*, vide J. HAMER, *L'Eglise est une communion* (Paris 1962); G. D'ERCOLE, *Communio-Collegialità-Primato* (Roma 1964); S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione* (Torino 1975); A. BANDERA, *La Iglesia misterio de comunión* (Salamanca 1965).

33. Vide *Elementos...*, cit., págs. 79 ss.

contenidas en la constitución de la Iglesia. Ninguna asociación se origina como desarrollo de una estructura constitucional. La constitución de la Iglesia contiene, naturalmente, la posibilidad de las asociaciones, pero sólo la posibilidad.

Poniendo por obra las potencialidades de la *communio fidelium*, los fieles constituyen la asociación, le dan vida y la mantienen en existencia por unos actos de su voluntad, con fuerza constituyente. Por eso, los fenómenos de potestad que se generan en el seno de las asociaciones no son, como señalaban con rigor Vitoria y Suárez³⁴, participaciones de la *potestas clavium* –que procede de Jesucristo–, sino la llamada potestad dominativa, cuya existencia en las asociaciones no se puede dejar de reconocer y cuya procedencia es la acción constituyente y reguladora de los consociados³⁵.

Como sea que en las estructuras de la organización eclesiástica pueden darse fenómenos con características de alguna manera similares, es preciso distinguir muy bien unas de otras. En las estructuras de la organización eclesiástica, el factor constituyente es el acto de la Jerarquía y, además, tales estructuras son el desarrollo organizativo de estructuras germinalmente contenidas en la constitución de la Iglesia. Así, por ejemplo, las parroquias son desarrollos organizativos de la Iglesia particular y de la estructura *ordo-plebs*. Esto segundo es lo que falta, por ejemplo, en las asociaciones públicas, las cuales, si bien deben su existencia a la acción pastoral de la Jerarquía, no son desarrollos de ninguna estructura constitucional³⁶. Esta es la razón por la que las prelaturas personales resultan ser, inequívocamente, estructuras pastorales ordinarias del Pueblo de Dios –también llamadas estructuras jurisdiccionales– pues no son otra cosa que organización de la clerecía o del binomio *clerus-plebs*.

IV. FENÓMENO ASOCIATIVO Y DERECHO CONSTITUCIONAL

Partiendo la constitución de las asociaciones y su permanencia de la fuerza constituyente de la voluntad de los consociados –o de los Sagrados Pastores en

34. Cfr. F. DE VITORIA, *Relectio de potestate civile*, nn. 1 y 8, en *Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones teológicas* (Madrid 1960), págs. 151 y 164. F. SUÁREZ, *Operis de religione pars secunda*, tract. VII, lib. II, cap. XVIII, n. 5, en *Opera Omnia*, ed. nova a C. Berton, XV (Parisiis 1859), págs. 218.

35. En el origen de las asociaciones puede haber un carisma personal, pero tampoco esto es decisivo. Aunque puede distinguirse entre carisma e institución, no puede establecerse una distinción absoluta. Hay, en efecto, carismas unidos a oficios institucionalizados, como es el caso de la infalibilidad del Romano Pontífice, y existen carismas unidos a la acción pastoral de la clerecía y de los Sagrados Pastores (desde el discernimiento de espíritus hasta la acción del Espíritu Santo mediante sus dones). Por ello, nada impide que en el origen de una nueva estructura pastoral o en el desarrollo de una acción pastoral estén presentes unos carismas. Sobre los carismas personales y el derecho canónico, vide P. LOMBARDÍA, *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico*, en *Escritos de Derecho Canónico*, III (Pamplona 1974), págs. 79 ss.

36. Por lo demás no resulta legítimo establecer una oposición absoluta entre lo jerárquico y lo voluntario, ya que una decisión voluntaria puede estar en la raíz de la adscripción a estructuras jurisdiccionales, como se manifiesta, por ejemplo, en el cambio de rito.

las asociaciones públicas–, se puede establecer fácilmente un dato: la constitución de la Iglesia no comprende ninguna asociación concreta, no existe ninguna asociación cuyo origen sea el derecho constitucional. Lo acabamos de decir: distintivo del fenómeno asociativo es que las asociaciones no son el desarrollo organizativo de estructuras germinalmente contenidas en la constitución de la Iglesia.

Sería, en consecuencia, cuando menos equívoco decir que ciertas asociaciones –por ejemplo, las que el CIC denomina públicas– son constitucionales. Para que tal cosa fuese cierta, sería necesario que dichas asociaciones procediesen de alguna formación asociativa que la Iglesia, tal como fue fundada por Cristo, contuviese al menos en raíz, esto es, que hubiese alguna asociación no debida a la acción constituyente de los fieles o, en su caso, de los Sagrados Pastores, sino debida a la acción fundacional de Cristo. Lo cual es evidentemente falso.

¿Significa esto que no existe ninguna relación entre la constitución de la Iglesia y el fenómeno asociativo? ¿Se puede hacer una tajante distinción entre derecho constitucional y derecho de las asociaciones como dos mundos completamente distintos y separados?

1. *Las asociaciones como posibilidad constitucional*

La respuesta debe ser necesariamente negativa. Ningún fenómeno eclesial puede existir, que –de una u otra forma– no esté radicalmente contenido en la constitución de la Iglesia. Una creación *ex novo*, sin fundamento constitucional, sería un elemento advenedizo, extraño al modo de ser de la Iglesia, una creación humana sin apoyo en el derecho divino y por lo tanto rechazable. Esto quiere decir que la socialidad constitucional de la Iglesia, no sólo admite, sino que lleva consigo la posibilidad del fenómeno asociativo. O lo que es lo mismo, significa que la *communio* hace posible el fenómeno asociativo.

El fenómeno asociativo es, jurídicamente, un fenómeno de libertad. Como es evidente, no existe el deber de los fieles de asociarse. Ni en relación a la salvación, ni en orden a la vocación a la santidad o llamada a la *perfectio caritatis*, ni respecto del apostolado puede hablarse de un deber moral ni jurídico de asociarse. Un fiel puede llegar a la *perfectio caritatis* y llevar una vida apostólica sin pertenecer a una asociación³⁷. No es por vía de ley moral y jurídica que los fieles son movidos a asociarse, sino por sí mismos o por una gracia vocacional, esto es, por vía de carismas.

37. En relación al apostolado, el decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 18 pone de manifiesto el carácter no necesario del fenómeno asociativo, a la vez que su excelencia: «Christifideles ut singuli ad apostolatum exercendum in variis suae vitae condicionibus vocati sunt; meminerint tamen hominem natura sua sociale esse et Deo placuisse credentes in Christum in populum Dei et in unum corpus coadunare».

Este fenómeno de libertad supone en la constitución de la Iglesia la *posibilidad* de las asociaciones. Ahí está la radicalidad constitucional del fenómeno asociativo. En este punto debemos preguntarnos de qué modo existe esta posibilidad. La respuesta, a mi juicio, es ésta. Los vínculos sociales de la Iglesia son los vínculos de comunión; hablar de dimensión social de la Iglesia es hablar de la *communio*. Esto significa que la *communio fidelium* –la comunión que es propia de los fieles entre sí–, en cuanto contiene en sí vínculos de corresponsabilidad, puede concretarse libremente en distintas formas asociativas.

Ya se ve por lo dicho que la dimensión asociativa no puede ponerse más allá de la *communio*. La asociación es una estructura de comunión. Esta posibilidad de la *communio fidelium* de adquirir diversas formas asociativas representa la posibilidad constitucional de que exista el fenómeno asociativo.

2. El derecho de asociación

Pero el fenómeno asociativo es algo más que una posibilidad: es un derecho de los fieles, un *ius nativum* o derecho fundamental, no de derecho positivo, sino de derecho divino. Este derecho se halla declarado en los cc. 215, 216 y 299, y el II Concilio Vaticano se refiere a él en el n. 19 del decr. *Apostolicam actuositatem*. Como sea que este derecho se asienta en una libertad, no en un deber, pertenece a aquella clase de derechos del fiel que reciben el nombre de *libertades fundamentales*.

¿Qué significa que el fiel tiene el derecho fundamental de asociación? Significa que la posibilidad de la *communio* de admitir formas asociativas no es una simple posibilidad, sino una posibilidad debida al fiel por virtud de aquella libertad y aquella autonomía que el fiel ha recibido, por voluntad divina, para el ejercicio de su misión eclesial.

Este derecho de asociación, para ser bien comprendido, debe ser puesto en relación con una nota esencial de la misión propia del fiel. El fiel goza de autonomía dentro de su misión y esa autonomía se refleja en una serie de derechos y libertades. De entre ellos, los tres principales, a mi entender, son el derecho a la propia espiritualidad, el derecho de asociación y el derecho a la libertad en materias temporales. La autonomía implica la facultad y la libertad de conducirse según el propio juicio y según las propias opciones, sin depender, en esa área de libertad, de la Jerarquía³⁸. Esta autonomía tiene su origen en el modo cómo, por voluntad fundacional de Cristo, ha sido configurada la posición del fiel en la Iglesia; radica, por lo tanto, en la constitución, en el estatuto constitucional del fiel.

38. Para las relaciones entre el apostolado de los laicos y la Jerarquía, vide AA 24.

En la esfera jurídica hay, en consecuencia, una relación entre el fenómeno asociativo y el derecho constitucional. Forma parte del derecho constitucional de la Iglesia el derecho fundamental del fiel, tanto de constituir asociaciones y regirlas, como de inscribirse en las ya existentes y participar en su actividad conforme a los propios estatutos.

CONCLUSIÓN

La conclusión me parece clara. No debe establecerse una bipolaridad entre derecho constitucional y derecho de las asociaciones. Por un lado, algo de las asociaciones es constitucional (el derecho de asociación y la posibilidad de la existencia de las asociaciones). Por otro lado, yendo a la distinción científica en ramas, junto al Derecho Constitucional existen varias ramas, como son –entre otras– el Derecho de la Organización, el Derecho Administrativo y el Derecho de la Persona. Y es a esta última a la que pertenece el derecho de las asociaciones.

Esto es cuanto a mi juicio puedo decir, sin sobrepasar el tiempo que me ha sido concedido, acerca de la relación entre derecho constitucional y derecho de las asociaciones.

EL DERECHO NATURAL EN EL ORDENAMIENTO CANÓNICO*

Sean mis primeras palabras para cumplir un gustoso deber de gratitud por haber sido gentilmente invitado a hablar ante Vds. sobre el derecho natural en el ordenamiento canónico. Es para mí un honor dirigir la palabra al ilustre auditorio de la Unione Giuristi Cattolici Italiani, que reúne una representación tan prestigiosa y notable del foro italiano. Muchas gracias al Prof. Sergio Cotta por su amical invitación; muchas gracias también a todos Vds. por su amable atención; gracias, en fin, por haberme dado la ocasión de poder participar en este Convegno nazionale di studio.

El mejor modo de exponer la posición que ocupa el derecho natural en el ordenamiento canónico es evocar la posición que el derecho natural ocupaba en el derecho romano y en el derecho europeo posterior a la Recepción hasta la aparición del positivismo jurídico a principios del siglo XIX. En este sentido, el ordenamiento canónico representa la continuación de la tradición clásica. No es de extrañar, porque fue ajeno, tanto a la influencia –por muchos motivos perniciosos para la teoría del derecho natural– del llamado iusnaturalismo moderno, como a los profundos cambios que introdujo la filosofía kantiana en dicha teoría y a la rápida expansión del positivismo jurídico.

Quedar libre de esas corrientes de pensamiento constituyó un hecho natural, porque todas ellas representaban tesis contrarias al pensamiento católico; ante él eran pensamiento heterodoxo, que ninguna influencia ejerció en los canonistas ni mucho menos en el legislador canónico. Precisamente por su heterodoxia, en la época en que tales corrientes nacieron y se desarrollaron se rompió la unidad entre canonistas y legistas y por ello se quebró la unidad de la ciencia jurídica. Desde los albores de la ciencia jurídica europea, que surgió con la Recepción, gracias a las figuras de Irnerio y Graciano, legistas y canonistas formaron la única ciencia jurídica, la del *utrumque ius*; a la unidad de supuestos

* Publicado en «Persona y Derecho», 20 (1989), págs. 133-153. Ponencia leída el 11-XII-1988 en el Convegno nazionale di studio de la Unione Giuristi Cattolici Italiani, celebrado en Roma. Versión italiana aparecida en «Ius Ecclesiae», I (1989), págs. 493-508 y posteriormente en «Iustitia», XLII (1989), págs. 363-380.

ideológicos correspondía la unidad de método, que fue evolucionando a la par en las dos ramas del árbol de la única ciencia jurídica: glosadores, comentadores y humanismo jurídico encontraron seguidores en uno y otro derecho. Esta ciencia jurídica unitaria, que con los juristas romanos forma la tradición clásica, comenzó a romperse en el siglo XVIII cuando la ciencia jurídica secular se vió invadida por presupuestos filosóficos e ideológicos incompatibles con el pensamiento católico. A partir de ese momento, que coincide, además, con la supresión de las Facultades de Cánones y la expulsión de las disciplinas canónicas de las Facultades de Jurisprudencia, por obra de las convulsiones culturales y políticas que vivió Europa a fines del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX, a partir de ese momento, digo, la ciencia canónica tuvo su historia propia, separada de la ciencia jurídica secular. En muchos casos, es sin duda, una historia de decadencia, pero es también la historia de una doble fidelidad: la fidelidad al pensamiento católico y la fidelidad a la tradición clásica, no sin ciertas desviaciones, por lo que respecta a ésta última, debidas a una escasa pero inevitable influencia de la pujante y por tantos motivos admirable ciencia jurídica secular.

Escindida la ciencia canónica de la ciencia jurídica secular, la canonística conoció una época de decadencia desde el punto de vista metodológico, de la que consiguió recuperarse durante algunas décadas de este siglo gracias al empuje de un grupo de canonistas italianos, profesores de las Facultades de Jurisprudencia. No pueden menos de recordarse los nombres de Vincenzo del Giudice, Orio Giacchi, Pietro Agostino d'Avack o Pietro Gismondi, por citar sólo aquellos que ya no están entre nosotros. También en España, sin duda por influencia de estos canonistas italianos, ha habido un estimulante movimiento renovador que se articula principalmente en la Escuela de Pedro Lombardía.

Sin embargo, por lo que al derecho natural se refiere, no cabe hablar de decadencia de la canonística sino todo lo contrario. Ha sido la ciencia canónica la que ha servido de vehículo a la concepción clásica y sobre el derecho natural los canonistas han edificado una de las más brillantes páginas de la ciencia jurídica: el derecho matrimonial canónico, cuya superioridad de fundamento, doctrina y técnica jurídica sobre el derecho matrimonial civil es bien notoria.

La ciencia canónica no ha conocido la experiencia positivista. La aceptación del derecho natural ha constituido una constante, sin decaimientos y sin discusiones. Bien es cierto que en el momento más brillante de la renovación metodológica a la que hace poco me refería, no faltaron discusiones acerca de la forma en la que el derecho natural adquiere plena juridicidad en el ordenamiento canónico, pero hace ya tiempo que la discusión fue superada. En ningún momento, la existencia del derecho natural y su operatividad en el ordenamiento jurídico fueron objeto de dudas o negaciones. Ha sido esto, sin duda, fruto de la fidelidad al pensamiento católico, del que forma parte la existencia de la ley natural. Detengámonos brevemente en este punto.

La existencia de la ley natural no es, de suyo, una verdad que forme parte de los misterios del cristianismo. Constituye una verdad natural, cognoscible por la razón natural. Recordemos que la idea de lo justo natural aparece con el nacimiento del pensamiento filosófico en Grecia. Los sofistas hablaron –si bien de manera dudosamente aceptable– de la distinción entre *physis* y *nómos*, entre lo justo natural y lo justo positivo, distinción de la que Aristóteles se hizo eco, en términos tales que ha sido llamado, no sin razón, el padre del derecho natural. También la ley natural fue pieza maestra de la teoría moral de los estoicos –que cubren quinientos años de la historia de la filosofía–, y de autores por ellos influidos como Cicerón. Y es bien notorio que el derecho natural jugó un papel de primera importancia en el derecho romano, que debe al iusnaturalismo buena parte de su perfección y armonía.

Sin embargo, es verdad que la ley natural forma parte del ideario del catolicismo o, por decirlo más exactamente, forma parte del depósito revelado. Es en un bien conocido texto del Nuevo Testamento, Rom 2, 14-16, donde aparece la ley natural, como ley divina grabada por Dios en el corazón humano, de la que da testimonio la conciencia. Esta ley natural es proyecto divino para la vida moral del hombre, pero es también proyecto divino para la sociedad humana. Gracias al pasaje paulino, la teoría de la ley natural pasó a la Patrística y, a través de ella, al magisterio eclesiástico, constituyendo una pieza fundamental del pensamiento social católico.

Siendo esto así, es lógico que la legislación canónica acepte plenamente el derecho natural y que la canonística, desde que naciera con Graciano, haya asumido una teoría del derecho, que se fundamente en las tesis iusnaturalistas. Con todo, no es posible olvidar que el derecho natural no tiene en la Iglesia la misma posición que en la sociedad civil. Mientras en la sociedad civil el derecho natural es la base fundamental del ordenamiento jurídico, en la que se asienta la existencia misma de la sociedad, del derecho positivo y del poder, en la Iglesia el derecho natural sólo tiene una relevancia en cierto sentido secundaria. Veamos con algún detenimiento este punto.

La teoría clásica del derecho natural no se limita a afirmar la existencia de derechos naturales y de algunas normas o principios de ley natural, sino que llega a algo más profundo. Todo el ordenamiento jurídico se edifica sobre un fundamento de derecho natural, de modo que el derecho natural es base, cláusula-límite y principio informador del ordenamiento jurídico. Dicho de otra manera, la estructura jurídica de la sociedad civil se fundamenta en una estructura natural. La socialidad humana es un fenómeno natural, que obedece a la ley natural. Los hombres no son, por naturaleza, tan sólo sociables, esto es, capaces de sociedad, sino que son socios, forman sociedad. Por lo tanto, la sociedad es un fenómeno natural, que obedece a una ley natural. En este sentido, el magisterio eclesiástico ha rechazado las tesis del origen humano de la sociedad; en concreto, las afirmaciones del iusnaturalismo racionalista y del liberalismo decimonónico, que ponían en el pacto o contrato social el origen de la sociedad.

Análogamente, el poder político y la soberanía son situaciones jurídicas de derecho natural. No nacen del *pactum subiectionis* o pacto de sujeción, al modo pretendido por la tesis del contrato social, sino que surgen de la ley natural. La soberanía y el poder tienen un origen natural, aunque sean objeto de concreción histórica en una serie de factores, que no son del caso analizar aquí. Como consecuencia, el derecho positivo no encuentra su raíz en el poder humano, sino que es concreción y derivación del derecho natural, según la conocida fórmula tomista.

Se comprende fácilmente el papel fundamental que posee el derecho natural en lo que atañe a la sociedad civil. Pues bien, este papel central no lo tiene en la Iglesia y, por lo tanto, en el ordenamiento canónico. Lo que es la ley natural para la sociedad civil, lo es la ley de la gracia, la *lex gratiae*, para la Iglesia.

La Iglesia no tiene su origen en la naturaleza, sino en la voluntad fundacional de Cristo. Aunque la socialidad natural otorgue una aptitud para la socialidad eclesial sobrenatural, la socialidad sobrenatural debe su origen a la gracia de la filiación divina, que une a los fieles en una *communio* de fines y bienes. Por lo tanto, la socialidad eclesial no tiene su origen en la ley natural. Tampoco la sagrada potestad de la que están investidos los Pastores eclesiales debe su origen a la ley natural, sino al derecho divino-positivo, o sea, a la voluntad fundacional de Cristo. Consecuentemente, la base del ordenamiento canónico no es el derecho natural, sino la dimensión jurídica inherente a la *lex gratiae*, el derecho divino-positivo. ¿Qué papel tiene, entonces, el derecho natural? Sin duda es también base, cláusula-límite y principio informador del derecho positivo canónico, pero tan sólo en aspectos parciales.

Para exponer con más detalle de qué manera el derecho natural tiene relevancia en el ordenamiento canónico es oportuno distinguir entre los derechos naturales y la ley natural. Por naturaleza, el hombre es titular de unos derechos, que suelen recibir el nombre de derechos fundamentales. De entre éstos podemos discernir entre los que le corresponden a la persona humana en sí misma considerada y los que posee en relación a su posición y actividad en la sociedad. Entre los primeros se cuentan derechos tales como la vida, la integridad física, la buena fama, etc. Como ejemplos de los segundos podemos señalar el derecho a participar activamente en la vida política, el derecho de asociación, el derecho al trabajo y tantos otros más. Pues bien, resulta obvio que estos segundos derechos no tienen trascendencia en la Iglesia, pues no son propios de la esfera espiritual; se trata de derechos que versan sobre asuntos temporales propios de la sociedad civil, ajenos a la Iglesia. En cambio, los derechos fundamentales de la primera especie –aquellos que corresponden a la persona humana en sí misma considerada– son ambivalentes y, por consiguiente, tienen relevancia ante el ordenamiento canónico. Así, por ejemplo, el canon 220 del Código de Derecho Canónico reconoce a los fieles el derecho a la buena fama y a la intimidad. Por su parte, el canon 221 reconoce el derecho del fiel a la tutela judicial de sus dere-

chos. Y el canon 748 prescribe que a nadie le es lícito coaccionar a los hombres a abrazar la fe católica contra su propia conciencia. El hecho de que el Código no cite los demás derechos, no significa que no estén reconocidos. La Iglesia, por su propia constitución y por su adhesión a las verdades reveladas, reconoce por principio todo el derecho natural, por lo cual la ausencia del expreso reconocimiento de algún derecho natural por la legislación positiva no supone falta de reconocimiento y, por lo tanto, ese derecho tiene una operatividad inmediata.

La posición de la ley natural en la Iglesia debe ser estudiada a la luz de las relaciones entre naturaleza y gracia. La gracia opera sobre la naturaleza, enriqueciéndola, pero no alterándola. Así, pues, la *lex gratiae* perfecciona la *lex naturae*, pero no la sustituye. Esto comporta la asunción de la ley natural por la ley de la gracia, respetándola. Tal es la enseñanza de la Epístola a los Romanos: en la Nueva Ley o *lex evangelica* rige enteramente la ley natural. Desde el punto de vista moral, la ley natural, que se compendia en los Diez Mandamientos del Decálogo, permanece íntegramente vigente para el cristiano, quien para cumplirla cuenta con la ayuda de la gracia. En su proyección jurídica y social, hemos de hacer una distinción similar a la que hicimos con los derechos. Los principios y preceptos fundamentales son los mismos: dar a cada uno lo suyo, deber de obediencia a las leyes y a quienes están dotados de potestad, etc. Estos principios y preceptos fundamentales no sólo están vigentes en el ordenamiento canónico, sino que constituyen su base.

En cambio, los preceptos derivados en relación a las distintas realidades sociales sólo rigen en la Iglesia en tanto la dimensión natural del hombre permanece en ella y no se trata de la nueva dimensión que la gracia ha introducido.

En suma, el papel que desempeña el derecho natural en la sociedad civil, lo representa en la Iglesia el derecho divino, en parte derecho divino positivo y en parte derecho natural. Por eso los canonistas, más que hablar del derecho natural, hablan genéricamente del derecho divino.

Llegados a este punto, me parece que es el momento de exponer la concepción canonista del derecho natural. Fácilmente se puede advertir que no se trata de ninguna teoría original, sino de la concepción clásica de la tradición jurídica, aquella que comenzó en Roma, fue recibida por la ciencia jurídica medieval y se prolongó hasta los comienzos del positivismo en las postrimerías del siglo XVIII y los albores del siglo XIX. Por lo tanto, exponer la concepción canonista del derecho natural, no es exponer una concepción original y singular, sino lo que fue la común tradición de la ciencia jurídica hasta el advenimiento del positivismo jurídico. No es, pues, una experiencia jurídica ajena a la ciencia jurídica secular, sino la pervivencia, tras casi dos siglos de positivismo, de la mejor tradición jurídica europea.

Para comprenderla es preciso tener presente que la teoría del derecho natural tuvo dos modos de transmisión: la tradición filosófica y la tradición jurídica. Hasta la Codificación del siglo XIX, la tradición jurídica se transmitió a través

de los comentarios a los primeros pasajes del Digesto, incluido en el *Corpus Iuris Civilis*, y a la distinción primera del Decreto de Graciano, componente del *Corpus Iuris Canonici*. Característica de la tradición jurídica fue ser escasamente sensible a las disquisiciones filosóficas, que poco influyeron en esa tradición. Tan sólo la elaboración aristotélico-tomista, que es un reflejo de la tradición jurídica, tuvo influjo en los canonistas, aisladamente en el siglo XVII, más perceptiblemente a partir del siglo XIX, con no escasa influencia también de Suárez. No son, pues, los filósofos los que vamos a analizar aquí, sino una construcción de juristas.

La afirmación primera y fundamental de la concepción clásica puede establecerse así: el derecho natural es verdadero derecho. Con ello, no sólo se quiere decir que existe el derecho natural, sino también que se tiene por inconcuso que posee naturaleza específicamente jurídica. Esta afirmación requiere ser explicada, para poner de manifiesto su sentido.

El derecho natural, a partir del positivismo, se ha enfrentado con dos clases de negación. Por una parte, la negación de la existencia misma de un orden moral o jurídico natural o de cualquier otro elemento natural, que de una u otra forma limite o condicione el derecho positivo: es el positivismo extremado. Por otro lado, la negación del derecho natural como una clase o tipo de derecho vigente, unida a la afirmación de la existencia de algún factor moral, ontológico, axiológico o gnoseológico condicionador del derecho al que, en algún sentido, se ha llamado derecho natural: es el positivismo moderado, también llamado objetivismo jurídico. Es bien sabido cuántas teorías abarca el objetivismo jurídico. En él se pueden incluir corrientes kantianas y neokantianas que hablan del derecho natural como forma *a priori* del derecho, como idea o ideal formales del derecho; la doctrina de la naturaleza de las cosas; la jurisprudencia de principios; la línea de la estimativa y la axiología jurídicas; y las posturas de muchos otros autores que, de una u otra forma, postulan la existencia de factores que condicionan la interpretación del derecho positivo y, por lo tanto, el mismo derecho positivo. De estos autores, unos hablan de derecho natural, otros no, pero el uso del término derecho natural por los objetivistas no debe llevar a engaño: tales condicionamientos no son el derecho natural en sentido clásico y por mi parte pienso que en tales casos no debería hablarse de derecho natural.

Para la ciencia jurídica clásica, el derecho natural es una clase o tipo de derecho vigente. Es, pues, derecho y, por lo tanto, es derecho vigente. Cuando habla de derechos naturales, se refiere a verdaderos derechos del hombre, que son defendibles en el foro; si habla de ley natural, se refiere a preceptos, prohibiciones y permisiones de origen natural, que forman parte del derecho vigente en la sociedad. Verdaderos derechos y verdaderas leyes, dados por la naturaleza, pero cuyo origen se remonta al Supremo Legislador que es Dios.

Derecho vigente, parte del derecho vigente: esta es idea fundamental de la concepción clásica del derecho natural. Es la concepción que encontramos en Aris-

tóteles, en un conocido pasaje de la *Ética a Nicómaco*, lib. V, c. 7, 1134 b: «En el derecho político –esto es, en el derecho vigente de una sociedad perfecta o *pólis*– una parte es natural y la otra legal. Es natural lo que, en todas partes, tiene la misma fuerza y no depende de las diversas opiniones de los hombres; es legal todo lo que, en principio, puede ser indiferentemente de tal modo o del modo contrario, pero que cesa de ser indiferente desde que la ley lo ha resuelto». El texto es bien claro: el derecho natural es una parte del derecho vigente de la *pólis*.

No menos claro es, para lo que atañe al derecho romano, el siguiente pasaje de las *Instituciones* de Gayo (I, 1): «Todos los pueblos que se gobiernan por leyes y costumbres, usan en parte su derecho peculiar, en parte el común de todos los hombres; pues el derecho que cada pueblo estableció para sí, es propio de la ciudad y se llama derecho civil, como derecho propio que es de la misma ciudad; en cambio, el que la razón natural establece entre todos los hombres, es observado por todos los pueblos y se denomina derecho de gentes, como derecho que usan todos los pueblos. Así, pues, el pueblo romano usa en parte de su propio derecho, y en parte del común de todos los hombres». Gayo es inequívoco, el derecho natural –el que establece la razón natural entre todos los hombres–, que él llama derecho de gentes, es un derecho que *se usa*, un derecho vivo, que se aplica en la vida y en el foro. Obsérvese también que se habla de *parte* –*partim*– del derecho total vigente. El derecho natural es una parte del derecho vigente.

Ni Aristóteles ni Gayo teorizan en esos pasajes. El filósofo griego expuso lo que observó en la realidad. Gayo describió la práctica jurídica romana. Es bien conocido el papel del derecho natural en Roma. Por una parte, era el derecho que regulaba las relaciones entre ciudadanos romanos y extranjeros, a las cuales no era aplicable el *ius civile*. Por otra parte, tuvo una función importante en la tarea de humanización y adaptación del primitivo *ius civile*, rígido y formalista. En cualquier caso, era un derecho vivo, parte del derecho vigente.

El derecho natural tuvo y tiene en la concepción clásica la consideración de una clase o tipo de derecho vigente. En unos casos se estableció la bipartición derecho divino o natural y derecho humano; otras veces se usó la tripartición derecho natural, derecho de gentes y derecho civil. Así lo encontramos, por ejemplo, en San Isidoro de Sevilla, que transmitió a la Edad Media la cultura clásica antigua. Así lo encontramos también en Graciano, al inicio mismo de su Decreto: «El género humano se rige por dos derechos, a saber por el derecho natural y por las costumbres» o derecho positivo.

Esta concepción clásica, que pervivió entre los juristas hasta la generalización del kantismo –que cambió el derecho natural por formas *a priori*– y del positivismo, es la que ha permanecido viva entre los canonistas hasta hoy. El derecho natural es verdadero derecho vigente.

Para ser exactos y dar una visión completa de la canonística, no se puede menos que señalar que la unanimidad con que la canonística ha acogido la concepción clásica tuvo en nuestro siglo una cierta quiebra por parte de algunos ca-

nonistas, precisamente varios de aquellos canonistas italianos a los que antes se hizo referencia como los autores del parcial renacer metodológico que conoció la canonística de esta centuria. Siguiendo a Del Giudice, los canonistas a los que aludo –en los que se inspiró un autor belga– no negaron ni la existencia ni la vigencia del derecho natural, pero sostuvieron que el carácter propiamente jurídico –verdadero derecho– no lo tiene por sí mismo, sino en virtud de la *canonizatio*, esto es, en virtud de su recepción formal por el derecho positivo, por la autoridad eclesiástica. Esta tesis, muy limitada y circunscrita y que ha sido llamada el «positivismo canónico», no tuvo eco. Mejor dicho, a ella se opusieron algunos autores –principalmente de la Escuela de Lombardía– y hoy puede darse por desaparecida, sin continuadores. La unanimidad de la concepción clásica ha sido plenamente restablecida.

Podríamos preguntarnos ahora si la convicción de la concepción clásica del derecho natural acerca de la naturaleza jurídica del derecho natural –verdadero derecho– tiene algún fundamento racional. ¿Se trata de una tradición asumida acríticamente o existen argumentos racionales para aceptar la existencia del derecho natural?

La cuestión del derecho natural no es otra que el problema de si existe un núcleo natural de juridicidad o lo que es lo mismo, ¿es el derecho un producto cultural o es también una realidad natural? Sin duda el derecho positivo, que –no se olvide– representa en todo caso la mayor parte del fenómeno jurídico, es una realidad cultural, obra del hombre. Es éste un hecho indiscutido. Pero, ¿es el fenómeno jurídico en su totalidad un invento humano, un hecho cultural, o existe un núcleo natural de juridicidad, sobre el que se asienta el derecho positivo como fenómeno cultural? He ahí una pregunta a la que el positivismo ha dado una respuesta indirecta, pero que realmente no ha sido objeto de planteamiento directo ni de respuesta directa. La Escuela moderna del Derecho Natural, a través de su teoría del pacto social, entendió la sociedad y el poder como fenómenos culturales, a partir de un estado natural asocial, pero el derecho no era concebido de igual modo, pues se partió de la base de que en el estado natural existía un *ius naturae*. No era, pues, el primigenio estado de la humanidad un estado ajurídico. Parece ser que los únicos que, en cierto sentido, hablaron de un estado natural ajurídico fueron algunos clásicos latinos –como Ovidio y Tácito– los cuales supusieron un primer estadio de la humanidad, en la que el hombre actuaba virtuosamente *sponte sua*, sin que hubiese necesidad de leyes ni coacción. Sin embargo, en esta primera y áurea edad no dejó de haber la *lex naturae*, que los hombres seguían por virtud y espontaneidad.

Una natural ajuridicidad, de modo que el derecho sea, desde su raíz, un hecho cultural apenas si es razonablemente sostenible, porque es axiomático que no hay hecho cultural que no tenga una base natural. Para que el hombre produzca algo, es absolutamente necesario que tenga la capacidad natural para ello y que en la naturaleza se den los supuestos necesarios. Si el hombre no tuviese

la capacidad de ver, no existiría todo aquel conjunto de hechos culturales relacionados con la potencia visual: ni la pintura, ni la escultura, ni la televisión, ni el cine, ni todo cuanto descansa sobre la capacidad humana de ver.

Por eso me parece de elemental sentido común que, pues existe el fenómeno jurídico, debe existir un núcleo natural de juridicidad. Obsérvese que no es suficiente cualquier potencia o capacidad para que exista el hecho cultural. La potencia debe ser del mismo orden del hecho cultural y en relación con él. Para poder nadar hace falta la capacidad natatoria. Para que exista la escultura hace falta la visión y la capacidad manual. O en la naturaleza existe la dimensión jurídica, o ésta resultaría imposible e inexistente. Es lo que ocurre con los animales. Los hombres podemos hablar de derechos de los animales y hacer declaraciones de ellos, pero respecto de los animales y su conducta tales declaraciones son vacuas, pues los pretendidos derechos ninguna influencia tienen en la conducta animal, que es ajena a esta categoría. Si no hubiese juridicidad natural en el hombre, no habría derecho positivo. De ahí que, a mi juicio, la mejor demostración de la existencia del derecho natural es la existencia del derecho positivo.

¿Cuál es ese núcleo natural de juridicidad? Pienso que, por un lado, ese núcleo natural de juridicidad reside en la existencia de una dimensión jurídica de la persona humana, en virtud de la cual tiene la potencia natural necesaria para ser titular de derechos. Pero esto sólo es posible si el hombre está constitutivamente estructurado como ser dominador de su propio ser y de su entorno, lo cual debe admitirse, pues el hombre es persona y ser persona implica poseer el dominio sobre el propio ser. Ahora bien, si el hombre es poseedor de su propio ser, es titular de algún derecho: el derecho al propio ser. Lo cual quiere decir que es naturalmente, no sólo capaz de derechos, sino titular de derechos.

Por otra parte, el núcleo natural de juridicidad supone la natural estructura de la persona humana como ser regulado por leyes sociales, lo que implica alguna ley natural.

En suma, pienso que en razón de lo dicho puede establecerse la que podemos llamar la insalvable aporía del positivismo: si no existe derecho natural no puede existir derecho positivo; y si existe derecho positivo, necesariamente existe derecho natural.

Pasemos ahora a una segunda convicción de la concepción clásica. Siendo verdadero derecho vigente, el derecho natural no forma un orden jurídico u ordenamiento separado del derecho positivo. La idea de que existen dos sistemas jurídicos, uno natural y otro positivo, dos órdenes jurídicos completos en sí, ambos concurriendo en la regulación de la misma realidad social, no es la concepción clásica, sino la distorsionada visión que introdujo la Escuela moderna del Derecho natural, especialmente la dirección racionalista.

Recordemos que el iusnaturalismo racionalista concebía el derecho natural como el conjunto de leyes racionales que a su entender regía la sociedad huma-

na, por virtud de la Naturaleza. Al igual que el Universo tiene unas leyes físicas perpetuas, universales e inmutables, ajenas al cambio histórico, la sociedad humana poseería también unas leyes de la naturaleza, fijas e inmutables, ajenas al tiempo y a la historia. Estas leyes naturales –leyes racionales– formarían un sistema completo de normas reguladoras de la realidad social, que se opondrían al derecho entonces vigente, el derecho del Antiguo Régimen, que sería un derecho oscurantista. El derecho natural que el racionalismo ofrecía representaba para ellos el nuevo derecho –el propio de la era de las luces–, que debía sustituir al viejo derecho de raíces medievales. De ahí que el ideal racionalista del siglo XVIII terminó por ser la plasmación de ese derecho racional en unos cuerpos legales, dando de este modo impulso al movimiento codificador. Así, pues, derecho natural y derecho positivo se presentaban como dos sistemas de normas u órdenes jurídicos. Esta idea de los dos órdenes, natural y positivo, ha dejado un rastro tan fuerte, que incluso algunos neoescolásticos –contra toda razón– la han hecho propia. Pero a nadie se le oculta que ese iusnaturalismo de los dos órdenes o sistemas debía conducir –como condujo– a la negación del derecho natural como derecho vigente. Si el derecho positivo es un sistema jurídico distinto del derecho natural, y de él es propio el sistema de garantías judiciales y de ejecución coactiva, el derecho natural es un orden normativo sin garantía judicial y sin coacción. Eso ya lo advirtió Hobbes y lo puso de relieve Thomasio. La consecuencia –que ya sacaron los dos autores citados– es que el derecho natural tendría características peculiares distintas de las propias del derecho positivo, de tal modo que no sería, propiamente, derecho. El derecho natural sería ética o moral, conclusión racionalista que han aceptado no pocos neoescolásticos y neotomistas, pese a que no concuerda con la Escolástica en general, ni con Santo Tomás de Aquino en particular. Esto es algo sobre lo cual debe tenerse una idea muy clara. Entender el derecho natural como moral o ética sociales no es la concepción clásica, sino una derivación de la Escuela racionalista del Derecho Natural. Entendámonos, sin duda existe una ética social natural, pero ésta no es el derecho natural.

Según la concepción clásica, el derecho vigente consta de una multiplicidad de factores divididos en dos grandes grupos: una parte natural y una parte positiva. La palabra clave es parte. Una parte del derecho vigente es natural y una parte es positiva. Lo veámos en Aristóteles y Gayo y es nítidamente detectable tanto en la tradición jurídica como en la tradición filosófico-teológica hasta el siglo XVIII. Como es detectable en los canonistas hasta nuestros días.

No hay, pues, más que un sistema jurídico vigente, dotado de garantías judiciales y de ejecución coactiva. Ese único sistema en parte es natural y en parte es positivo. ¿Tiene, pues, el derecho natural una garantía judicial? Naturalmente, el sistema judicial imperante en la sociedad. ¿Está dotado de coacción? Efectivamente lo está; es el sistema coactivo de la sociedad que, al igual que el sistema judicial, está al servicio del derecho vigente, sea natural, sea positivo. Esto resulta

de difícil experiencia en el ámbito de la sociedad civil, porque el positivismo reinante ha desterrado la mención del derecho natural en las sentencias de los jueces y en los alegatos de los abogados; pero sigue siendo un hecho, pues el derecho natural no puede ser desterrado de la vida jurídica e interviene con nombres disfrazados: principios informadores del ordenamiento, principios de justicia, principios generales del derecho, derechos humanos, naturaleza de las cosas, etc.

En cambio, es experiencia vivida en el ordenamiento canónico. En él es experiencia, que conoce cualquier canonista y cualquier jurista familiarizado con la jurisprudencia matrimonial. Hablo de la jurisprudencia sobre el matrimonio, porque el sistema matrimonial canónico es ejemplar al respecto. La construcción legislativa, jurisprudencial y doctrinal del matrimonio canónico es una admirable articulación entre derecho natural y derecho positivo en un único sistema jurídico. Constituye la mejor experiencia contemporánea de la concepción clásica.

Que el derecho natural y el derecho positivo formen un sólo sistema de normas tiene una serie de consecuencias, de las cuales quisiera aquí mostrar dos. En primer lugar, resulta vicioso para un jurista iusnaturalista hablar de una solución de derecho natural y una solución de derecho positivo en relación con una misma cuestión. Podría decirse –y de hecho se dice– que, en tal caso concreto, la solución de derecho natural es una y la de derecho positivo es otra. Esto o es una consecuencia –o por mejor decir una inconsecuencia– de seguir un método positivista para interpretar el derecho positivo, o es una mala interpretación. Si derecho natural y derecho positivo son partes –elementos o factores– del derecho vigente, en cada caso concreto sólo puede haber una solución, que es la solución de derecho, en la que se deben conjugar armónicamente los factores naturales y los factores positivos.

También resulta equívoco hacer la distinción entre el derecho natural y el derecho positivo, diciendo que el primero es el derecho que debe ser, mientras que el segundo es el derecho que es. No sé si se habrá advertido que tal afirmación es típica de la Escuela racionalista del Derecho Natural. Dos órdenes normativos distintos, de los cuales uno, el natural o racional, estaría llamado a sustituir al otro. El uno *es*, el otro *debe ser*. Al mismo tiempo es una forma sutil de negar la juridicidad del derecho natural: es obvio que lo que debe ser, en tanto que debe ser, aún no es; luego, si el derecho natural debiera ser derecho vigente, es que no lo es. No es ésta la concepción clásica y por ello afirmaciones de este estilo son ajenas a la común canonística.

No menos extrañamente suena a los oídos de la canonística común decir que el derecho natural es el derecho ideal mientras que el derecho positivo es el derecho real. Tal afirmación es ajena a la tradición clásica, para la cual el derecho natural es derecho vigente y, por consiguiente, derecho real. A nadie se le oculta que un ente ideal es un ente de razón, sin existencia fuera del pensamiento. Lo que implica que calificar de derecho ideal al derecho natural equivale a negar

que sea verdadero derecho. Una ley ideal no es una ley, un derecho ideal no es un derecho, son ideas, como una casa ideal es una idea y no una verdadera casa.

Por todo lo dicho, no ha de causar admiración que una serie de afirmaciones que han tomado, más o menos, carta de naturaleza en la ciencia jurídica o en la filosofía jurídica seculares, no encuentren ningún eco entre los canonistas. El derecho natural como orden ético social, como idea de derecho o ideal de justicia, como derecho que debiera ser o como conjunto de principios abstractos y generalísimos no corresponde a la experiencia de los canonistas, como no corresponde a la concepción clásica. No debe olvidarse que la concepción clásica responde perfectamente a la experiencia de la canonística, acostumbrada a ver el derecho natural como verdadera ley y verdadero derecho, plena y perfectamente articulados con el derecho positivo.

Aunque sea hacer una digresión, permítanme poner algunos ejemplos tomados del vigente Código de Derecho Canónico.

El canon 98, §2 establece que el menor está sujeto a la potestad de los padres o tutores en el ejercicio de sus derechos, excepto en aquello en que por ley divina –es decir, por derecho natural o divino positivo– está exento de esa potestad. Una consecuencia –entre otras– es que el menor que es apto para contraer matrimonio, puede ejercer su derecho natural a casarse (cfr. c. 1071, §1, 6º) a despecho de la ignorancia u oposición, aún razonable, de los padres o tutores. Estamos en presencia de un verdadero derecho y de una verdadera ley, que limita una potestad jurídica.

Por su parte, el canon 199 aclara que no están sujetos a prescripción los derechos y obligaciones que son de ley natural. Esos «iura et obligationes» en tanto son de derecho natural son imprescriptibles y así lo reconoce el citado canon. No se habla de vagos principios abstractos y generales, ni de ideales, ni de normas morales, sino de verdaderos derechos y deberes jurídicos.

De causas de nulidad del matrimonio de derecho natural o divino positivo –impedimentos dirimentes y vicios de consentimiento– trata en general el canon 1075, § 1 y a ellos se refieren igualmente los cánones 1163, § 2 y 1165, § 2. Y por su parte el canon 1084 declara que la impotencia es impedimento de derecho natural bajo la fórmula «ipsa eius natura».

Son sólo algunos ejemplos y pienso que no hace falta insistir en otros más. Queda patente la articulación entre derecho natural y derecho positivo en un único sistema jurídico garantizado por los jueces y, en su caso, por los mecanismos de la ejecución forzosa.

Pero dejemos la digresión y volvamos a la línea de nuestro discurso. Hemos visto dos aspectos fundamentales de la concepción clásica y, por lo tanto, de la canonística. Veamos ahora el tercer aspecto del que quisiera hablar aquí: las relaciones entre derecho natural y derecho positivo en orden a la interpretación del derecho.

Es sin duda la interpretación del derecho la función esencial del jurista, cuyo oficio y misión consiste en *decir el derecho*, en establecer cuál es, en cada caso concreto, la solución de derecho. Pues bien, en relación con esta operación esencial del jurista la concepción clásica da una serie de reglas –más implícitas que explícitas–, que fácilmente pueden verse seguidas por los canonistas. En breve síntesis, estas reglas son las siguientes:

Primera: el derecho natural mantiene siempre su índole de natural, aun en el supuesto de encontrarse asumido por el derecho positivo. En el caso de normas y derechos naturales positivizados, no deben interpretarse como derecho positivo sino como derecho natural, y por lo tanto, según su propia índole. Tal sería –aplicando esta regla a un ejemplo de derecho secular– el caso de los derechos fundamentales declarados por la Constitución.

Segunda: el derecho positivo debe interpretarse conforme al derecho natural, en razón de la función propia de éste: ser base, cláusula-límite y principio informador del ordenamiento jurídico. Esto no ofrece especial dificultad al jurista por lo que respecta a la mayor parte del derecho positivo.

Tercera: el derecho positivo no puede prevalecer sobre el derecho natural. En caso de conflicto entre uno y otro derecho, el positivo debe reconducirse a los términos del derecho natural. Es éste el principio de prevalencia del derecho natural, que constituye la piedra de escándalo de los positivistas. Ante este principio los positivistas de todos los signos suelen rasgarse las vestiduras, augurando toda suerte de males a la ciencia del derecho y al ordenamiento jurídico. A su parecer, los principios de certeza y de seguridad se verían gravemente lesionados, se introduciría la más absoluta arbitrariedad y temblarían los fundamentos mismos del Estado y del Derecho. Una reacción tan exagerada y tan falta de contraste histórico nos muestra que es producto en buena parte de desconocimiento del principio y es más una excusa que una razón. Imaginaciones farisai-cas. El principio se aplicó –de ello tenemos ejemplos– por los juristas romanos y desde luego entre las causas de la caída del Imperio no parece que se encuentre ese principio. Se aplicó durante la Edad Media y la Edad Moderna y tales efectos brillaron por su ausencia. Y se ha aplicado en el derecho canónico a lo largo de toda la historia y tampoco existe el menor síntoma de ningún cataclismo: el ordenamiento canónico ha gozado y goza de excelente salud, entre otras cosas gracias a ese principio.

No se piense que el principio de prevalencia conduce necesariamente a actitudes extremas como la desobediencia civil, la resistencia pasiva o activa o cosas similares. Es cierto que tales actitudes pueden ser la única solución justa y honrada ante determinadas prescripciones de la ley positiva, pero se trata de casos raros e inhabituales. Lo normal es que el principio de prevalencia lleve a una tarea interpretativa que reconduzca al derecho positivo a ser coherente con el derecho natural. Pienso que con dos ejemplos tomados del Digesto se pondrá suficientemente de relieve. Uno de ellos es el de un usufructo de cantidad, que los

juristas entendieron contrario a la razón natural. ¿Cuál fue la solución? Sencillamente entenderlo como cuasiusufructo y en este sentido interpretaron el correspondiente senadoconsulto. Así se lee en D. 7, 5, 2: «Por este senadoconsulto no se dio vida a un propio usufructo de cantidad, ya que la autoridad del senado no pudo cambiar la razón natural, pero, introducido el remedio comenzó a admitirse un cuasiusufructo». Otro caso se refiere a la capitudisminución. Pese a que el *ius civile* declaraba del todo incapaz al capitudisminuido, los juristas declararon subsistentes las prestaciones naturales: «Es evidente –leemos en D. 4, 5, 8– que aquellas obligaciones que contienen una prestación natural no se extinguen por la capitudisminución, porque el derecho civil no puede alterar los derechos naturales; así, la acción de dote subsiste aún después de la capitudisminución, porque está referida a lo que es bueno y justo».

Fácilmente se advierte que la regla de la prevalencia no origina ningún cataclismo en el ordenamiento jurídico, ni ataca los principios de seguridad y certeza. Por el contrario es un principio de humanización del derecho, de implantación de la justicia y de reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona humana. No se olvide que lo que es contrario al derecho natural es injusto, representa una injusticia, y la misión propia del jurista no es tanto decir lo legal como decir lo justo. Por eso, el escándalo de los positivistas ante este principio me parece un escándalo farisaico.

Decía al principio que para exponer la función del derecho natural en el ordenamiento canónico y la teoría de los canonistas sobre él, nada era mejor que evocar la concepción clásica, de la que la legislación y la ciencia canónicas son expresión y pervivencia. Me parece haber cumplido el propósito, subrayando particularmente aquellos rasgos que son más aplicables a la ciencia jurídica secular. Pienso que recordar la concepción clásica, mantenida viva por la canónica, puede ser un recordatorio útil para los juristas empeñados en superar el positivismo jurídico y en buscar nuevas vías para llegar a una ciencia del derecho más humana y más justa. Gracias por su atención.

LA ENSEÑANZA DEL DERECHO NATURAL Y DEL DERECHO CANÓNICO EN LAS FACULTADES DE DERECHO*

Dignísimas Autoridades Académicas,
Estimados colegas y amigos:

Dos sentimientos embargan mi ánimo al tomar la palabra en este acto al que asisten relevantes autoridades académicas que presiden Facultades de Derecho de diversas naciones del continente americano, junto a una tan distinguida representación de profesores universitarios y público en general.

Mi primer sentimiento es de placer por el honor que representa haber sido invitado a estar con Vds. y por tener lugar este encuentro en el contexto del I Centenario de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Chile. No puedo menos que unir mi voz, por escasa que sea su relevancia, a la de quienes con más autoridad y mejores títulos muestran su satisfacción y su enhorabuena por la fecunda labor –científica, profesional y cristiana– realizada en esta Facultad, que ha formado tan eficazmente a numerosas generaciones de juristas chilenos.

No puedo menos, pues, que dar las gracias por la invitación a participar en tan jubiloso Centenario. Y gracias también por el honor de estar con Vds., que es para mí un placer tan inmerecido como sinceramente sentido.

El otro sentimiento que me embarga en estos momentos quizás sea más difícil de expresar, pero creo que Vds. lo comprenderán fácilmente. En España solemos describir situaciones semejantes a ésta en la que me encuentro como «vender miel al colmenero». Cuanto pueda decirles –que no será otra cosa que retazos de mi modesta aunque no corta experiencia como profesor universitario y como antiguo Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra– son cosas de Vds. harto conocidas. Pienso, sin embargo –y esto me ha animado a aceptar la invitación–, que tener ocasión de reflexionar sobre lo ya sabi-

* Conferencia pronunciada en Santiago de Chile el día 1 de agosto de 1989, en el acto inaugural de la Reunión de Decanos de las Facultades de Derecho de Universidades Católicas de Latinoamérica, con motivo del Centenario de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Chile.

do e intercambiar los caudales de conocimientos puede ser mutuamente enriquecedor. Con este ánimo de aprender me atrevo a tomar la palabra ante Vds.

El tema sobre el que he sido invitado a reflexionar en voz alta en esta ocasión es la enseñanza en las Facultades de Derecho de dos disciplinas que, fuertemente enraizadas en la tradición jurídica de la Europa occidental, han recibido diversos rechazos en los últimos doscientos años: el derecho natural y el derecho canónico. Ambos tienen un rasgo en común: sin el uno y sin el otro no resulta comprensible la tradición jurídica occidental. Desde la formación de la cristiandad medieval, a partir del siglo VI, el sistema jurídico de tradición occidental ha sido, hasta fines del siglo XVIII, el propio del *utrumque ius*, de los dos derechos, el derecho canónico y el derecho secular, formado este último por elementos germánicos, nacionales y particularmente romanos. La impronta dejada en nuestra cultura jurídica por el derecho canónico y por el derecho romano sigue viva en rasgos bien típicos de ella.

Por lo que atañe al derecho natural, es bien conocido que las ideas claves de nuestras concepciones jurídicas, sociales y políticas son de origen iusnaturalista, aunque a veces se trate de un iusnaturalismo deformado o resulte que el positivismo, en sus múltiples formas, las hayan revestido de perfiles que enmascaran ese origen y las interprete en clave empirista con una interpretación que no dudo en calificar *contra natura*. Así, por ejemplo, la idea de justicia, la existencia de valores de la persona, la idea de libertad, la de igualdad, la de fraternidad universal y otras similares deben su origen a la mentalidad iusnaturalista. No hace falta recordar que la teoría de los derechos fundamentales del hombre –que en nuestros días ha tomado la forma de un amplio movimiento en favor de los derechos humanos, no sin muchos fallos y sombras prácticos y teóricos– tuvo su origen en la Escuela moderna de Derecho Natural. Incluso puede observarse, en muchos sectores sociales que rechazan el derecho natural, un discurso iusnaturalista de ideas, esto es, formas de argumentar y de establecer reivindicaciones, cuyo lenguaje es propio del derecho natural, aunque se trate de un iusnaturalismo inconsciente, que se ha vuelto loco. Signo de que nuestra civilización –tras dos siglos de positivismo militante y arrollador– no ha sido capaz de abandonar el discurso iusnaturalista. Fenómeno éste que, a mi juicio, nada tiene de extraño: el hombre puede enmascarar y deformar lo natural hasta caer en verdaderas aberraciones, pero no puede desprenderse de su forma natural de ser y de pensar sin caer en la enfermedad y en la locura, lo que equivale a autodestruirse.

Puestos, pues, a hablar del derecho natural y del derecho canónico, refiramos ante todo el hilo de nuestro discurso al primero.

* * *

En estos años finales del siglo XX se cumplen doscientos años del surgimiento de aquellas doctrinas filosóficas y jurídicas que iban a cambiar sustancial-

mente la noción de derecho natural y a dar entrada a su negación. Terminaba, en efecto, el siglo XVIII con la aparición de la filosofía crítica de Kant y, alrededor de diez años después, con la publicación de las primeras obras que, de modo abierto, negaban la existencia del derecho natural.

La Escuela moderna, que durante siglo y medio había conseguido poblar de cátedras de Derecho Natural las Universidades europeas, especialmente las de cultura germánica, perdió toda influencia en apenas un decenio y, aunque todavía las Universidades conservaron durante el primer lustro del siglo XIX la denominación de *Ius Naturale*, para las enseñanzas correspondientes, no tardó en ser sustituida por el nuevo rótulo de Filosofía del Derecho, produciendo la rápida desaparición de la disciplina de Derecho Natural, en uno de los procesos culturales más espectaculares –por su rapidez– ocurridos en el ámbito universitario.

¿Qué había en el trasfondo de esa veloz desaparición de las cátedras de tal disciplina, que sólo pervivieron, con intermitencias y tras diversos avatares históricos, en algunos países, como es el caso de España?

El proceso intelectual, filosófico, que está en la base de la transformación y negación del derecho natural es bien conocido. El iusnaturalismo moderno representó uno de los hechos culturales más paradójicos en el campo de la ciencia jurídica y de la filosofía social y política, pues a ella se debió la más fuerte expansión del derecho natural, a la vez que fue la causante directa del inmenso desprestigio en que cayó la disciplina. Con su teoría dualista de la existencia de dos órdenes jurídicos, el natural y el positivo, sentó las bases para privar de índole jurídica al derecho natural, convirtiéndolo en orden moral, con la consiguiente transformación de la disciplina del *Ius Naturae* en Filosofía Moral. Era la negación del derecho natural como derecho. Esto apuntaba ya en Hobbes y era patente en Tomasio, quien al unir la coacción al derecho como su factor distintivo, dejó la ley natural en la órbita moral, fuera del derecho. La consecuencia –pese a que en su época no fuese demasiado resaltada– era clara: el derecho natural no sería derecho. A esto hay que añadir el racionalismo extremo de Wolff, que separó el derecho natural de la experiencia. El sistema wolffiano de derecho natural era un conjunto de deducciones lógicas a partir de unas definiciones y principios, en una continua cadena de razonamientos exentos de toda base empírica. De Wolff partió Kant, como es conocido, y la concepción wolfiana es el punto de referencia y de contraste de la concepción kantiana. En el sistema de la filosofía crítica de Kant lo propio de la razón pura, esto es, de la razón libre de todo factor de experiencia, es el conjunto de formas y juicios *a priori*. Si, pues, el derecho natural es –como pretendía Wolff– una deducción lógica exenta de base empírica, razón pura, para Kant no podía ser otra cosa que formas y juicios *a priori*. La desaparición del derecho natural en su sentido clásico de normas jurídicas derivadas de la *ratio naturalis* y de derechos dimanantes de la naturaleza, resultaba completa: el derecho natural quedó trasmutado en las formas y juicios

a priori del derecho: la idea de derecho, la idea de justicia y los principios formales de la legislación como la libertad. ¿Qué sentido tenía, entonces, la pervivencia de la disciplina Derecho Natural? Ninguna. Por eso, desde los primeros discípulos de Kant, que pronto invadieron las Universidades germánicas, ya en las postrimerías del siglo XVIII, hubo un movimiento generalizado para cambiar el nombre de la disciplina. Más de una decena de denominaciones se ensayaron, hasta que ya en el primer lustro del siglo XIX prevaleció el nombre de Filosofía del Derecho, disciplina a la que se unieron después otras a tenor de diversas corrientes científicas: Teoría general del Derecho, Introducción al Derecho y más modernamente, a causa del incipiente postpositivismo, Teoría del Derecho.

En este ambiente intelectual no es nada extraño que comenzase y se extendiese avasalladoramente el movimiento positivista, el cual iba a despojar a la ciencia jurídica de sus elementos iusnaturalistas con éxito digno de mejor causa, pese a la pervivencia –con diversa fortuna– de corrientes doctrinales que admiten ciertos elementos objetivos del derecho, a los que una serie de autores no niega la denominación de derecho natural, cosa a mi juicio tan impropia como perturbadora.

En este contexto científico y universitario de desaparición de las cátedras de *Ius Naturae*, de la negación del derecho natural como derecho y de su expulsión de la ciencia jurídica, se produjo un hecho, tan significativo como sorprendente. En las antiguas Facultades de Derecho –de inspiración católica– no existían cátedras de Derecho Natural. La instauración de esas cátedras se debió a la Escuela moderna. La primera de ellas fue creada en Heidelberg el año 1661 y fue ocupada por el primero de los grandes maestros de dicha Escuela, Samuel von Pufendorf. Tal Escuela se desarrolló en un ambiente protestante y estuvo sumamente influida por el racionalismo de la Ilustración. Ello llevó consigo una acusada corriente anticatólica, que comportó tanto que muchas de las tesis nucleares que sostuvieron fueran contrarias a la doctrina católica, como un fuerte sectarismo y una antipatía casi visceral contra el catolicismo que muestran no pocos de sus autores. Como ejemplo de lo primero, recordemos su doctrina del matrimonio, que consolidó las bases de su secularización y de la implantación del divorcio. En este contexto no es de extrañar que un autor católico, Anselmo Desing, comenzase su obra *Iuris Naturae Larva Detracta*, publicada en 1793 contra Wolff, con la cuestión de si era lícito a un católico estudiar y enseñar Derecho Natural. En todo caso, ese autor, como tratadista del *Ius Naturae*, fue la excepción. Las cátedras de Derecho Natural estuvieron en manos de protestantes, ilustrados y racionalistas. Y de sus plumas salieron los tratados y manuales universitarios.

Pues bien, pocos años después del brusco acabamiento de la Escuela moderna de Derecho Natural tuvo lugar un cierto renacimiento de la filosofía escolástica, dando lugar al movimiento neoescolástico y dentro de él al neotomismo. Era el renacer de una filosofía de inspiración católica que se enfrentaba a la filosofía de la modernidad. Uno de los rasgos de este renacer fue la proliferación de

tratados y manuales de Derecho Natural a lo largo del siglo XIX y, con menor amplitud, en nuestro siglo. Entre estos autores, permítanme recordar en estos momentos la preclara figura del autor chileno Fernández Concha.

Se producía así una paradoja histórica. La antorcha de la desaparecida disciplina del Derecho Natural –de orígenes y desarrollo heterodoxos desde el punto de vista católico– era recogida y mantenida casi en solitario –no hay que olvidar la excepción krausista– por autores de inspiración católica. ¿Qué explicación puede tener este hecho?

No podemos negar que este movimiento de renacimiento neoescolástico pretendió ser –y sin duda lo fue, aunque la calidad de sus obras no siempre alcanzó cotas de notable altura– un movimiento científico. Pero tampoco puede negarse que su motivación última fue más que científica. Se trataba –y ello es un hecho bien conocido– de un movimiento inspirado en la fe católica, que pretendió ofrecer un pensamiento cristiano ortodoxo en los temas fundamentales de la ética –individual y social– y de la filosofía social y política. Para ello el instrumento escogido fue la disciplina del Derecho Natural que, como ya hemos dicho, la Escuela moderna había convertido en filosofía moral y de ella se había servido para proporcionar las bases ideológicas y filosóficas al movimiento político y social de la Ilustración, que desembocaría en el trascendental hecho histórico de la Revolución Francesa, cuyo bicentenario se está celebrando este año.

Esa ciencia neoescolástica del derecho natural, presentada muchas veces con ese nombre y otras mezclada con la denominación de Filosofía del Derecho, no era una ciencia jurídica. Para ser exactos, como tal ciencia jurídica fue tratada por algún que otro autor –así el francés Rothe, el italiano Audisio y el belga Leclercq–, pero la generalidad de los tratadistas neoescolásticos entendieron que la ciencia del derecho natural era ética, bien toda la ética, individual y social, bien la parte específica de la ética social. Y como tal se enseñó en las Facultades de Derecho, como una de las ciencias de fundamentación de las instituciones jurídicas necesarias para la completa formación del jurista.

Aunque en algunos países la denominación de la disciplina de Derecho Natural todavía ha permanecido hasta nuestros tiempos, la concepción de la disciplina y de su programa tal como fue iniciada y desarrollada por la Escuela moderna y fue continuada por el krausismo y la neoescolástica, hace tiempo que prácticamente desapareció. Los últimos grandes tratados fueron los de Messner y Leclercq, ambos excesivamente extensos para servir de texto en la Universidad. En España, podríamos citar los manuales de Mendizábal, Corts Grau y Puy.

¿Qué es lo que ha ocurrido? Describámoslo brevemente. La Ciencia del derecho natural fue transmutada por la escuela kantiana y por las corrientes positivistas en Filosofía del Derecho. Esta transmutación llevó consigo un cambio profundo en la temática de la disciplina. La Filosofía del Derecho no estudiaba

el sistema de preceptos de ley natural y de los derechos subjetivos naturales, como hacía la disciplina del Derecho Natural. Su materia era –y sigue siendo– el concepto de derecho, la noción de justicia, el tratado de la ley, la distinción de órdenes normativos de la conducta humana, la teoría del conocimiento jurídico, los valores y el derecho, el lenguaje jurídico, y, acaso, los principios fundamentales de la legislación. Algo muy distinto de la Ciencia del derecho natural. También el derecho natural es estudiado por la Filosofía del Derecho, pero esta disciplina se limita al problema de su existencia y, en caso de dar una respuesta afirmativa, a su noción y características.

Pues bien, la transmutación de la Ciencia del derecho natural en la Filosofía del Derecho no ha ocupado la atención de los autores, que –con la excepción de los escasísimos tratadistas que han sostenido que la Ciencia del derecho natural es ciencia jurídica– han dado por supuesto que la Ciencia del derecho natural es lo mismo que la Filosofía del Derecho o es una parte de ella. Para unos era ética, para otros es la metafísica del derecho, para otros la parte de la filosofía jurídica que se ocupa del derecho natural. En tal situación, el plan o programa de la asignatura ha perdido sus perfiles propios y se ha asimilado a los típicos de la Filosofía del Derecho. Habiéndose, por otra parte, extendido con fuerza la denominación de Filosofía del Derecho, ¿por qué mantener el título de Derecho Natural? Hoy ya no se escribe o enseña Derecho Natural, se escribe o se enseña Filosofía del Derecho. O Teoría general del derecho o Teoría del derecho.

Habrán Vds. observado que estamos en presencia de un equívoco de grandes proporciones. Se ha aceptado acriticamente por los iusnaturalistas la transmutación de la Ciencia del derecho natural en Filosofía del Derecho, sin advertir que esa transmutación tiene sentido en la filosofía kantiana, pero carece de todo fundamento fuera de ella. Tan sólo la negación del derecho natural, es decir, sólo el pensamiento positivista y postpositivista, en la medida en que niega la existencia del derecho natural, es coherente al rechazar la Ciencia del derecho natural, relegándola al baúl de los recuerdos por considerarlo simplemente una pieza de la historia del pensamiento jurídico.

Pero puesto que el derecho natural no es el conjunto de formas y juicios *a priori* del derecho, sino una parte del derecho vigente, la Ciencia del derecho natural y la Filosofía jurídica –y con ella la filosofía moral, social y política– son dos disciplinas distintas, con un estatuto epistemológico diferente. En concreto, la Ciencia del derecho natural es una parte o especialidad dentro de la ciencia jurídica, siendo evidente que la Filosofía del Derecho es una ciencia filosófica. Como parte que es de la ciencia jurídica, la formación completa de un jurista requiere el estudio de la disciplina del Derecho Natural.

Naturalmente que la afirmación que acabo de hacer se basa en una convicción científica: el derecho natural existe y es una parte del derecho vigente en la sociedad. He dicho convicción científica y lo reafirmo, porque no faltan quienes

al iusnaturalismo profesado le llaman –y no pocas veces con un matiz despectivo– ideología. El iusnaturalismo sería una ideología, lo que equivale a decir que sería un prejuicio, no una tesis basada en la ciencia. El prejuicio iusnaturalista sería un prejuicio confesional católico, una afirmación de la fe católica, dentro de cuyo credo estaría la creencia en la ley natural. Se trata de una afirmación que tiene aparentemente una cierta base en la situación histórica del pensamiento jurídico, político y social de los dos últimos siglos –en los cuales el derecho natural ha sido defendido prevalentemente, aunque no únicamente, por autores de inspiración católica– pero que no resiste el más mínimo análisis de la historia de las ideas ni de la historia de la ciencia jurídica. Con todo, nos da ocasión para reflexionar brevemente sobre la relación entre el iusnaturalismo y el pensamiento jurídico y social de inspiración católica.

La existencia de la ley natural y de lo justo por naturaleza –el derecho natural en sentido estricto– no es una proposición de origen cristiano. Con el precedente de los sofistas –mediante su binomio *physis* y *nómos*–, corresponde a Aristóteles la distinción entre lo justo natural y lo justo positivo como partes del derecho vigente en una *pólis*, a la vez que el Estagirita alude a una ley común a todos los pueblos según naturaleza. Y fue mérito de los estoicos su teoría de la ley natural o ley eterna, el *óρθος λόγος*, comunión con el *lóγος* divino que ordena el mundo. Cuando la ciencia jurídica propiamente tal nació por obra de los juristas romanos, que realizaron la monumental tarea del *ius redigere in artem*, tuvo una impronta iusnaturalista, que constituyó uno de sus caracteres más salientes. Con razón han hecho notar autores como Maine que la técnica jurídica romana debe una gran parte de su admirable perfección al recurso al derecho natural, a la *naturalis ratio*.

La existencia de la ley natural y del derecho natural es un descubrimiento de la razón humana, no originariamente una proposición de fe cristiana; originariamente es una verdad natural, no una verdad revelada. Es una proposición racional científica. No es menos cierto, sin embargo, que el conocimiento de la ley y del derecho naturales ha recibido del cristianismo importantes aportaciones, hasta el punto de que el sistema iusnaturalista más acabado y perfecto es el construido por el pensamiento católico. El concepto de persona, la bondad de la naturaleza humana, la dignidad del hombre, la igualdad fundamental de todos los seres humanos, son aportaciones típicamente cristianas, pese a la falta de memoria que al respecto dan la impresión de padecer algunos de nuestros contemporáneos. Y el sistema de normas de ley natural mejor construido es sin duda el del iusnaturalismo católico.

Hay, además, un extremo que no podemos omitir. La existencia de la ley natural se encuentra entre las verdades reveladas, en un bien conocido pasaje de la Epístola a los Romanos: 2, 14-16. Se trata, pues, de una verdad natural, accesible a la razón, pero también revelada. Esto explica, entre otras cosas, que un emperador cristiano como Justiniano, mandase hacer la magna recopilación del dere-

cho romano tan imbuido de derecho natural y que la ciencia jurídica europea, que nació en un ambiente cristiano a comienzos del siglo XII con la Glosa, aceptase sin reparos los textos romanos, tan marcados por el iusnaturalismo. Como también explica la relevancia que, sobre todo a partir del siglo XVII, adquirió la ley natural en la Teología moral católica, no sin desatar las críticas de autores, tan distintos y tan distantes en el tiempo, como Pascal y Villey. Estamos ante un caso de coincidencia entre el pensamiento humano basado en las luces de la razón y la doctrina cristiana fundada en la revelación. Para un cristiano la existencia de la ley natural es, a la vez, una proposición de fe y una proposición científica de razón natural, común a las grandes corrientes filosóficas y a los eminentes juristas que a lo largo de la historia han aceptado la existencia de la ley y del derecho naturales. Por eso tiene la virtualidad de constituir un lenguaje común a todos los hombres de buena voluntad, que no tienen oscurecida la recta razón natural por doctrinas y vivencias contrarias a ella.

Históricamente, la posibilidad de hablar un lenguaje común por medio del derecho natural fue lo que despertó el interés que por él sintieron celebrados teólogos-juristas del Siglo de Oro español en la época de los grandes descubrimientos; es también lo que explica el auge del derecho natural a partir de Grocio en una Europa lacerada por las guerras de religión; fue la motivación que llevó a los autores católicos de la neoescolástica a componer sus tratados de Derecho Natural; y es también la razón por la que el Magisterio de los Papas de nuestro siglo hable con tanta frecuencia el lenguaje del derecho natural, cuando la secularización de la sociedad y el pluralismo ideológico son hechos socialmente enraizados.

Sólo por constituir un posible lenguaje común, el derecho natural sería digno de investigación y debería figurar en los planes de estudio de las Facultades de Derecho. Pero es que, además, si lo que se intenta es construir y enseñar una ciencia jurídica de inspiración cristiana, no podemos olvidar que cuanto la fe cristiana dice sobre el derecho no es otra cosa que las normas y preceptos de ley natural. Investigar y enseñar derecho natural es el modo más directo y eficaz de contribuir a construir una ciencia jurídica concorde con el pensamiento cristiano. Y no debe extrañar que la fe cristiana no aporte doctrinas específicas sobre la vida jurídica de la sociedad civil y se limite a iluminar a la inteligencia para no errar en algo que es propio de la razón natural. Baste recordar, para evitar la extrañeza, la enseñanza del II Concilio Vaticano sobre la autonomía de lo temporal.

La fe cristiana reafirma al jurista católico en sus convicciones sobre la existencia de la ley natural. Pero no sustituye sus convicciones científicas ni altera el estatuto de éstas como de proposiciones racionales. La existencia del derecho natural no es una ideología, sino una proposición científica de razón.

Llegados a este punto debemos preguntarnos qué representa el derecho natural en el contexto del derecho y, por lo tanto, qué puede representar su ense-

ñanza en el conjunto de la formación que las Facultades de Derecho deben proporcionar.

Siempre que me surge este interrogante no puedo evitar que me venga a la memoria una conocida frase de Aristóteles, que resume magistralmente la concepción clásica del derecho natural: «el derecho de una comunidad política es en parte natural y en parte positivo». Siglos más tarde, la misma terminología se encuentra en Gayo. ¿Qué se deduce de esta simple y, al parecer, anodina frase? Ante todo que no existen dos sistemas de derecho –uno natural y otro positivo– como pretendía el iusnaturalismo moderno y siguió diciendo la neoescolástica, separándose en esto, clamorosamente, de Santo Tomás de Aquino, que siguió la concepción clásica, aristotélica y romana. Hay un solo sistema de derecho, un solo orden jurídico, *to dikaion politikon*, del cual una parte es natural y la otra parte es positiva. Derecho natural y derecho positivo son dos partes de un único orden jurídico –el de cada comunidad política– armónicamente entrelazados. De qué modo se relacionan ambas partes del orden jurídico no lo dice Aristóteles, pero lo indicó Santo Tomás de Aquino en lo que respecta a las leyes: las leyes positivas derivan de la ley natural por conclusión y determinación. Una segunda afirmación, que se desprende de la frase del Estagirita, no es menos evidente: el derecho natural es verdadero derecho vigente, porque es una parte del derecho válido de una comunidad política. El derecho natural –formando una unidad con el derecho positivo– es como la espina dorsal del sistema jurídico: constituye la base del orden jurídico, ofrece al derecho positivo los principios informadores y actúa como cláusula límite, por ser el criterio de justicia de la ley positiva. En definitiva, la ley positiva es justa si respeta el derecho natural y es injusta si lo contraviene. El derecho natural y no otra cosa es el criterio de justicia del derecho positivo.

Por lo tanto la conclusión es clara: la Ciencia del derecho natural no es filosofía moral –como pretendió la Escuela moderna y siguió entendiendo la neoescolástica–, sino una parte o especialidad de la ciencia jurídica. La ciencia jurídica tiene dos partes: la ciencia del derecho natural y la ciencia del derecho positivo. Si la ciencia del derecho positivo es mucho más amplia, la ciencia del derecho natural es más fundamental y fundante. Reducir la ciencia jurídica al derecho positivo es reducirla a la mitad.

Después de lo dicho, a nadie puede extrañar mi posición: una Facultad de Derecho necesita la enseñanza del Derecho Natural, en la que se ofrezca a los alumnos, no sólo la teoría del derecho natural y su historia, sino también el sistema de los derechos naturales o –si se prefiere– el conjunto de normas y principios de razón natural que están en la base de las instituciones jurídicas.

Hablo naturalmente del Derecho Natural como ciencia jurídica, no como Ética social o Filosofía del Derecho. Un Derecho Natural que debe ser una construcción de juristas para juristas, que en las Facultades de Derecho debe ser una

disciplina propia, con la misión de dar a los alumnos un criterio jurídico básico, que a la postre no supone otra cosa que educarlos en el criterio de la justicia.

* * *

Pasemos ahora al derecho canónico. Y ante todo me permito hacer una aclaración. Si en mis palabras se advierte alguna crítica a los actuales métodos de enseñanza de las Facultades de Derecho, me refiero siempre al ámbito europeo occidental que es el mundo universitario del que tengo más directa noticia. En ningún momento aludo a las Facultades de Derecho americanas y menos a las que presiden los Decanos aquí presentes, que aunque me son más cercanas en el afecto y la simpatía, me son más lejanas en la distancia y en el conocimiento.

Cuéntase de un profesor de Derecho Civil de la Sorbona que, en los años inmediatamente posteriores a la promulgación del Código de Napoleón, en pleno auge de la Escuela francesa de la exégesis, exclamó un día: «Yo no enseño Derecho Civil, yo enseño el Código de Napoleón». Como contraste valga la anécdota ocurrida hace muchos años en España, cuando un ejemplar del Código Civil valía la muy modesta cantidad de diez reales. Era por entonces catedrático de Derecho Civil de la Universidad de Barcelona el Prof. Joaquín Dualde, conocido y original civilista; en cierta ocasión, después de examinar a un estudiante, le dio la siempre poco grata calificación de suspenso, de no apto. Protestó el estudiante, alegando que se sabía todo el Código de memoria, hazaña nada fácil como no se les oculta a Vds. Pero no se inmutó el catedrático; después de mirarle fijamente, le contestó entre serio y divertido: «Pues sabe Vd. diez reales de Derecho Civil». Y dio por zanjado el asunto.

¿En qué consiste saber derecho? ¿La ciencia jurídica es simplemente un saber de leyes?

A este respecto el panorama que ofrecen muchas Facultades de Derecho no puede ser más inquietante. Están dominadas por la mentalidad cientifista y tecnocrática, que rinde culto a la eficiencia. Lo que interesa –se piensa– es una sociedad que funcione, sin una visión trascendente de los fines ni de la vida humana, sin otro horizonte que un bienestar material. Se buscan brillantes administradores de la maquinaria del Estado para que los políticos alcancen el triunfo de sus programas. Se desean eficientes asesores mercantiles y fiscales que encuentren el marco legal adecuado para las operaciones de las empresas. Se quieren jueces servidores de las leyes, con la constitución al frente, que las apliquen con eficacia. Y todo ello bajo el signo del positivismo legalista, por más que los filósofos del derecho arrecien sus ataques contra tal positivismo. Con ello el horizonte del jurista se limita a una aplicación mecánica de la ley según los cánones del positivismo, esto es, con una visión ciega a toda dimensión metaempírica y trascendente. En los últimos pasos de su evolución, el positivismo legalista termina por reducir la ciencia del derecho a un puro análisis del lenguaje, a una semiótica jurídica.

El positivismo legalista y el tecnocratismo jurídico han situado a la ciencia jurídica en un callejón sin salida. El saber derecho ha sido reducido a saber de leyes según la positividad de sus textos. Y esto es falaz. Porque saber derecho es algo más profundamente humano y una mejor sabiduría que el conocimiento fenoménico y positivo de la ley. Y como la ley es derecho, saber de leyes se encuadra dentro del saber derecho, cosa distinta de conocer positiva y fenoménicamente su texto. Por eso, decir, como aquel profesor de la Sorbona, que se enseña el Código Civil y no el Derecho Civil, es una falacia: sólo sabe el Código Civil quien sabe Derecho Civil.

¿En qué consiste, pues, ser jurista? Por mi parte nunca he encontrado mejor respuesta que la de la tradición clásica, bellamente expresada en el Digesto: el arte del derecho es la ciencia de lo justo y de lo injusto, la *iusti atque iniusti scientia*. Se trata de un discernimiento, de saber discernir, separar, lo justo de lo injusto.

Los juristas de nuestro tiempo, por causa de una deficiente noción de la justicia y de lo justo, introducida en el pensamiento moderno como secuela del formalismo kantiano, suelen tener una cierta aversión a concebir el arte del derecho como la ciencia de lo justo, como si la justicia y lo justo no fuesen otra cosa que nociones subjetivas y por ello vagas e inaprehensibles. No es ésta, desde luego, la noción clásica, que es la noción que entiendo válida para definir el arte del derecho como arte de lo justo. La justicia, en sentido clásico, consiste en la satisfacción del derecho de cada uno, siendo el derecho lo que es debido a cada cual según una proporción o adecuación. El derecho es siempre algo proporcionado y adecuado a la persona. Lo desproporcionado, lo desorbitado, lo inadecuado no es derecho; es lo contrario, lo injusto. Todo derecho tiene, pues, una medida, es algo medido y delimitado. ¿Y dónde encontrar esa medida? Sin duda en la ley, en el pacto y en la costumbre si se trata de un derecho positivo, que es lo que más frecuentemente acaece; pero siempre y en último término la medida se encuentra en la persona, que es el criterio final de la titularidad del derecho y de su medida. En definitiva, todo derecho –sea natural, sea positivo– es lo proporcionado y adecuado a la persona, según la naturaleza de las cosas.

Saber derecho, estar en posesión del arte jurídico, adquiere así una profunda dimensión humana, es una ciencia humanista, de las humanidades, porque es una ciencia del hombre. Ciertamente el arte del derecho comprende la *interpretatio legis*, la interpretación de la ley, pero esta interpretación es algo más que el conocimiento de unos textos, de un lenguaje, es más que una semiótica. Es en este contexto donde la enseñanza del derecho canónico muestra en buena medida su utilidad.

El ordenamiento canónico es un ejemplo vivo de un orden jurídico incomprendible a través del positivismo y del legalismo. Una ciencia jurídica reducida a la norma fenoménicamente entendida o a una semiótica de la ley resulta inca-

paz de dar mínimamente razón del derecho canónico. Todo el ordenamiento canónico está permeado por supuestos metapositivos, pues es el reflejo de una doctrina, que contiene una profunda concepción del hombre. Por eso, la ciencia canónica ha permanecido inmune de todo positivismo. Puede decirse que la ciencia canónica está vacunada contra los gérmenes positivistas.

Aprender derecho canónico es aprender en vivo y de modo práctico una ciencia jurídica que armoniza los supuestos metapositivos con el espíritu y la letra de la ley, que hace una interpretación de los textos a la luz de la concepción del hombre, que llega a la solución justa sin tensiones entre forma jurídica y realidad social, que interpreta el derecho positivo en perfecta congruencia con el derecho natural.

Quizás podría pensarse que la ciencia canónica, tal como la acabo de describir, es una ciencia jurídica singular, única y, por consiguiente, irrepetible, distinta de la ciencia jurídica propia de los ordenamientos seculares. En otras palabras, se trataría de un fenómeno más o menos admirable, pero inimitable y ajeno a la formación que debe dar una Facultad de Derecho.

Tal pensamiento se basa en un equívoco. La técnica utilizada por la ciencia canónica en los términos descritos no es una ciencia jurídica singular, sino la ciencia jurídica clásica de fundamentos iusnaturalistas; es decir, la ciencia jurídica no positivista. Es la ciencia jurídica nacida de los juristas romanos, que en Europa renació con Irnerio, adoptada por los canonistas desde los tempranos tiempos de los glosadores. Desde Graciano hasta la aparición del positivismo en la última década del siglo XVIII, legistas y canonistas formaron una única ciencia jurídica, con los mismos métodos. La evolución que las escuelas sufrieron –glosadores y postglosadores, comentadores, *mos italicus* y *mos gallicus*, humanismo jurídico, etc.– fue común a las dos ramas de la ciencia jurídica europea, entrelazadas por el sistema del *utrumque ius*.

Con la aparición del iusnaturalismo moderno y del positivismo, la unidad se rompió y mientras los juristas seculares sufrieron la invasión positivista, con los consabidos vaivenes entre positivismo y iusnaturalismo, los canonistas continuaron fieles al sustrato metafísico y iusnaturalista de la ciencia jurídica clásica.

Esa peculiar técnica clásica, conservada por la ciencia canónica, se ha perdido casi en su totalidad en la ciencia jurídica secular, incluso en muchos ámbitos iusnaturalistas, en los cuales no es infrecuente que a la sincera profesión de iusnaturalismo siga una técnica jurídica del más genuino perfil positivista. Mostrar los rasgos propios de la técnica jurídica clásica es la gran lección que se puede obtener del estudio del derecho canónico en las Facultades de Derecho.

Hay también otras razones que abogan por el estudio del derecho canónico en dichas Facultades. No es la menor la necesidad de dar a los futuros juristas una visión completa de la realidad jurídica propia del ámbito sociocultural en el

que se insertan. El ordenamiento canónico tiene una acusada significación histórica; al derecho canónico se deben importantes rasgos del modelo jurídico occidental: pensemos en el valor de los *pacta nuda* y de la *bona fides*, la protección del *nasciturus*, la introducción de la teoría de la voluntariedad como elemento subjetivo esencial del delito, la teoría de las personas jurídicas y tantas otras aportaciones de los canonistas que no es posible seguir enumerando ahora. Pero, aparte de esa significación histórica, el derecho canónico es un derecho vigente, con incidencia en la gran mayoría de los ciudadanos de las naciones de tradición católica. Es un fenómeno jurídico de amplia vigencia y repercusión, que un jurista no puede ignorar. Se trata además de un fenómeno jurídico que, aparte de su influencia en una vasta parte de la Humanidad, presenta características peculiares de enorme interés científico. Precisamente esas notas singulares tienen la virtualidad de dar a conocer con mayor plenitud qué es el derecho y cuál es su verdadera naturaleza, pues la noción de derecho y sus caracteres no pueden deducirse solamente del derecho secular. De ahí mi escepticismo ante una Filosofía del Derecho que no tenga en cuenta el derecho canónico; será siempre una Filosofía del Derecho al menos insuficiente. Conocer el derecho canónico proporciona al jurista una formación jurídica más completa y le da una idea más plena del derecho, que ha de tener indudable influencia en el conocimiento del derecho secular.

No quiero terminar sin poner de relieve una postrera razón. En la enseñanza del derecho canónico dentro de las Facultades de Derecho ocupa un papel destacado la docencia del derecho matrimonial. No hace falta poner de relieve que el matrimonio es una institución de fundamental importancia en la vida de las personas y de la comunidad política. Pues bien, el derecho matrimonial canónico es, sin ningún género de dudas, la más perfecta y armónica construcción jurídica sobre el matrimonio. Ella ha sido el modelo del matrimonio civil, que en su evolución apenas ha conseguido otra cosa que ser una creciente degradación del matrimonio canónico. Qué sea el matrimonio, qué papel juega la voluntad humana en él, cómo se ha defendido la libertad de contraer, cuáles son los límites del poder en la regulación del *ius connubii*, en otras palabras, cuáles son los pilares fundamentales del matrimonio y de su regulación legal, son conocimientos fundamentales que únicamente se adquieren estudiando el matrimonio canónico. Sólo por la importancia social de estos conocimientos, se justificaría la enseñanza del derecho canónico en las Facultades de Derecho.

No sé si habré acertado a explicar las razones científicas que postulan la enseñanza del derecho canónico en las Facultades de Derecho.

Sí puedo asegurarles que nunca he oído dar razones científicas para su eliminación de la Universidad. Tanto en tiempos pasados como en nuestros tiempos, la razón esgrimida para suprimirlo siempre ha sido la misma: el derecho canónico es un vehículo de la concepción cristiana del hombre —es un derecho confesional se afirma— y se quieren Facultades de Derecho secularizadas y sin voz para

las concepciones cristianas. Es el lenguaje del laicismo. No es la ciencia el enemigo del derecho canónico; lo es la ideología del secularismo y del laicismo.

* * *

Estas son mis últimas palabras en esta ocasión; después de ellas no me resta sino agradecerles su amable atención. Desconozco hasta qué punto mis reflexiones pueden serles de utilidad. De lo que sí estoy seguro es de que saldré enriquecido de este contacto con una representación tan autorizada de las Facultades de Derecho americanas. Muchas gracias.

He dicho.

LA DEFINICIÓN CLÁSICA DE LA JUSTICIA*

I. INTRODUCCIÓN

La existencia del derecho da origen a una virtud, la virtud de la justicia. Por eso es común establecer una íntima unión entre derecho y justicia: allí donde hay derecho aparece la necesidad de la justicia. No es excepción el fenómeno jurídico del Pueblo de Dios. Como sea que en la Iglesia hay derecho –el derecho canónico–, en su seno debe vivirse la virtud de la justicia.

Pero, ¿qué es la justicia? ¿Puede decirse, como se ha dicho, que la justicia de la comunidad eclesial es la justicia de Dios, y por ello consiste en la vivencia de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad?¹. En estas páginas vamos a intentar responder a la pregunta sobre la naturaleza de la justicia –qué es, propiamente, la justicia–, recordando la definición clásica: la que –por lo que al pensamiento cristiano atañe– encontramos en los Santos Padres, en Santo Tomás de Aquino y en la tradición común y constante de teólogos y canonistas. Según esta definición la justicia consiste en dar a cada uno su derecho (*ius suum cuique tribuere*), o lo que es lo mismo, dar a cada uno lo suyo (*suum cuique tribuere*).

La captación de que la disposición a dar a cada uno lo suyo constituye un aspecto del orden moral básico de la persona humana es tan antigua como la humanidad, pues es una aplicación inmediata de los primeros principios de la razón práctica, de conocimiento universal. Pero por otra parte, la elaboración de la teoría de las virtudes, su división y su denominación han sido fruto de un proceso cultural, en el que han intervenido tanto la sabiduría popular, como el pensamiento filosófico. Por lo tanto, el nombre de justicia, su identificación precisa –su definición–, su distinción de otras virtudes, etc., han sufrido una cierta evolución, que a continuación se expone sucintamente.

* Publicado en «Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freuden und Schülern» (Essen 1990), págs. 79-91.

1. Vide, E. CORECCO, *L'amministrazione della giustizia nel sistema canonico e in quello statale*, en *Amministrazione della giustizia e rapporti umani*, Atti del Convegno di Sassari, 14-16 novembre 1986 (Rimini 1988), 140.

II. SINOPSIS HISTÓRICA

Grecia

1. Con el antecedente de *thémis*, la palabra griega que primero designó la justicia fue *díke*, que primitivamente designó tanto la acción judicial o el proceso como la sentencia del juez, para pasar a denominar el derecho y la justicia². En tanto que el derecho y la justicia constituyen la médula del orden social, *díke* fue usada por los primeros filósofos griegos –trasponiendo al mundo en general las categorías sociales– para designar el orden cósmico (Anaximandro, Heráclito), el orden de los seres (Parménides) y también el orden social de la *pólis*; en el plano personal, este orden o armonía era la bondad moral. Con ello la *díke* o justicia adquirió un sentido objetivo, como el orden o armonía, bien del mundo, bien de la *pólis*, bien de la persona. Así la *díke* resultaba ser orden objetivo y virtud. Pronto, sin embargo, la virtud se denominó por un derivado de *díkaios* –justo–, el término *dikaioσύνη*³ (la virtud del justo), que terminó por imponerse. *Dikaioσύνη* representó la virtud de la justicia de la misma forma que *díke*; es decir, poseyó el sentido de virtud particular –la virtud del juez que dicta sentencia conforme a derecho, del comerciante que cobra el precio justo y no defrauda en la mercancía, etc.– y tuvo también un sentido general y omnicomprendido, que, común a otras lenguas, no ha perdido hasta hoy: la justicia como la suma de virtudes del hombre, de modo que el hombre justo equivale al hombre lleno de virtudes. Cómo se pudo realizar este traspaso del hombre justo –en el sentido particular de dar a cada uno lo suyo– al hombre virtuoso se explica, porque ser justo siempre ha equivalido a cumplir las leyes y la virtud es el cumplimiento de las leyes morales. Así, en el antiguo Israel, el justo era el que cumplía el pacto con Dios expresado en el conjunto de preceptos morales, rituales y jurídicos de la Ley de Moisés.

La *dikaioσύνη* o justicia adquirió, pues, un doble sentido en el lenguaje, que hasta Aristóteles no sería puesto de manifiesto en la teoría de las virtudes: la justicia como una virtud particular –el juez justo, el comerciante justo, el gobernante justo– y la justicia como la virtud total. Antes de Aristóteles esta duplicidad no dio lugar a una doble noción de justicia, sino que ambas se entremezclaron.

2. El testimonio más antiguo de la fórmula clásica de la justicia es el de Simónides, según lo recoge Platón⁴, sin ser propiamente una definición de ella. Lo

2. Cfr. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, ed. revisada por L. Séchan y P. Chantraine (Paris 1950), 511; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, I (Paris 1968), 283; H. STEPHANO, *Thesaurus graecae linguae*, III (Graz 1954), cols. 1486 ss.; H.G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1961), 430.

3. Cfr. H.G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, cit., 429; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique...*, cit., 283; A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, cit., 510; H. STEPHANO, *Thesaurus graecae linguae*, III, cit., 1478.

4. *Res Publica*, I, 6, 331 e, ed. J. Burnet, SCBO (Oxonii 1967).

justo –dijo al parecer el poeta griego– consiste en «dar a cada uno lo que le es debido (lo que se le debe o adeuda)». La fórmula resultaba bastante exacta, pues, en lo que atañe a la justicia, lo suyo que hay que dar a cada persona le es debido. El de Simónides es uno de los testimonios más antiguos del concepto de justicia, más exacto que el de otros filósofos, como, por ejemplo, el del Sócrates histórico, tal como nos lo ha transmitido Jenofonte. Para Sócrates –en un diálogo con el sofista Hipias–, lo justo es lo legal, el respeto y obediencia a las leyes, tanto las escritas, como las no escritas, esto es, tanto las leyes humanas, como las leyes divinas. Sócrates, al menos en este paso, ciñó excesivamente lo justo a un tipo o clase suyo: lo justo legal⁵.

3. Una descripción singular de la justicia, aunque sea una variación dentro de la tradicional que acabamos de ver –a la que trastoca–, es la que propuso Platón en *La República*. No desconoce el gran filósofo griego la justicia como la virtud de dar a cada uno lo suyo, pues expresamente la menciona⁶, pero no fija su atención en ella. Su idea de la justicia es la de la armonía de la *pólis*, el orden entre las partes o clases de ciudadanos –magistrados, guerreros y productores–, que se consigue cuando cada uno de los componentes de la *pólis* se dedica a su propio cometido⁷. A su vez, la justicia como virtud personal –a imagen de lo que ocurre en la *pólis*– es la armonía del hombre, cuando cada una de las partes de su alma –lo irascible, lo concupiscible y lo racional– hace lo suyo propio: lo racional gobierna lo irascible y ambos domeñan lo concupiscible⁸; la justicia, pues, no se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior sobre sí mismo y a las cosas que hay en él⁹. ¿Cuál es, pues, para Platón, la fórmula de la justicia? Es ésta: «hacer cada uno lo suyo»¹⁰.

Tal fórmula, pese a la autoridad de su autor, no tuvo continuadores; no podía tenerlos, porque no es así la justicia en sentido propio. Decir de la justicia que no se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior sobre sí mismo, es justamente lo contrario de lo que es propio de ella, lo que muestra que Platón está describiendo algo distinto de la justicia en sentido propio; está hablando del orden moral interior del hombre: el equilibrio virtuoso de las potencias y apetitos. Y no es eso de lo que hablamos cuando nos referimos al juez justo o al comerciante justo. En cuanto al orden en la sociedad es claro también que la justicia platónica no expresa lo que queremos decir con una sociedad o unas estructuras justas, ni con las conductas justas de los ciudadanos. No es justo –por ejemplo– el juez porque se dedique a su propio oficio juzgador, sin intentar dar

5. *Memorabilia*, IV, 4.

6. *Res Publica*, IV, 10, 433 e.

7. *Res Publica*, IV, 10 y 11, 434 b y c.

8. *Res Publica*, IV, 16, 441 c-443 b.

9. *Res Publica*, IV, 17, 443 d y e.

10. *Res Publica*, IV, 10, 433 b.

leyes, sino porque sus sentencias son conforme a derecho; ni un banquero es justo porque no se interfiere en política, sino porque no cobra intereses excesivos. Platón parece no haber captado bien el mundo del derecho, cosa, por lo demás, nada excepcional entre ciertos filósofos.

4. El reverso de la medalla lo constituye Aristóteles, de quien con razón se ha dicho que por sus investigaciones magistrales acerca del concepto de lo justo, ha sentado las bases para toda filosofía del derecho (Lasson), habiendo definido de modo magistral los conceptos de justicia y de derecho (Cathrein). Lo cierto es que Aristóteles introdujo una serie de matices, precisiones y distinciones que dejaron grandemente perfilada la concepción clásica de la justicia. Los puntos principales que interesan en relación al concepto de justicia y su correspondiente definición pueden ser descritos del modo que sigue.

a) La justicia es una virtud y como la virtud es una cualidad que consiste en una disposición o hábito¹¹, la justicia es la disposición o hábito de practicar lo justo¹².

b) Distingue dos clases o tipos de justicia: la justicia total y la justicia parcial. La primera es la virtud de cumplir las leyes (más tarde se llamó por ello justicia legal) y como sea que las leyes mandan todas las virtudes –más o menos perfectamente según que las leyes sean mejores o peores–, la justicia total o general equivale a la suma de las virtudes. Al principio parece que Aristóteles se allana a lo dicho al respecto por los autores anteriores, pero no es así, pues introduce una importante precisión. La justicia total es la virtud general o suma de virtudes, mas no sin más, sino en cuanto se refiere al otro, es decir, no al bien propio, sino al bien ajeno, de modo que vista absolutamente es virtud total y vista en cuanto se refiere al otro es justicia¹³. Queda, pues, puesto de relieve un aspecto decisivamente caracterizador de la justicia: la alteridad o intersubjetividad, ser virtud de las relaciones sociales.

c) Junto a la justicia total o general, Aristóteles habla de la justicia parcial, también llamada justicia particular. No es ésta la virtud total, perfecta o suma de virtudes, sino una parte de la virtud total, esto es, una de las virtudes¹⁴, que consiste en la recta distribución de bienes y la correcta regulación de los modos de trato, sean voluntarios (compraventa, préstamo, fianza, usufructo, depósito, etc.), sean involuntarios por parte de quien recibe el trato (como es el caso de los crímenes y delitos)¹⁵. Esta justicia parcial de Aristóteles es la justicia en sentido

11. Cfr. *Ethica Nicomachea*, II, 5 y 6, 1105 b-1106 a.

12. *Ethica Nicomachea*, V, 1, 1129 a.

13. *Ethica Nicomachea*, V, 1, 1129 b y 1130 a.

14. Cfr. *Ars Rhetorica*, I, 9, 1366 b, ed W.D. Ross, SCBO (Oxonii 1959).

15. *Ethica Nicomachea*, V, 2, 1130 b y 1131 a.

propio y estricto, la justicia de los juristas, aquella que es una de las cuatro virtudes cardinales¹⁶, la que aquí estamos estudiando.

d) Distingue con claridad entre *justicia –dikaiosyne–* y *lo justo –to dikaion–*, sin confundir ambas cosas. La justicia es la virtud o hábito, mientras que lo justo es aquello que se obra o practica por el hombre en función de la virtud, esto es, el objeto de la justicia¹⁷. *To dikaion*, lo justo, es lo que los juristas romanos llamaron *ius* –derecho– al describir la justicia¹⁸. Lo justo no tiene, pues, un sentido vago, intercambiable con justicia, sino un sentido preciso: lo propio de cada uno, lo suyo¹⁹. Es, pues, aquella cosa que la justicia da o atribuye. Se trata de la cosa atribuida a un sujeto, la cual debe serle proporcionada, según una regla de proporción aritmética o geométrica²⁰.

e) Encontramos una definición de justicia –justicia particular– en su obra *Retórica*, donde escribe: «La justicia es la virtud por la cual cada uno tiene lo propio, y según ley, y la injusticia cuando tiene lo ajeno, no según ley»²¹. Esta definición, aunque no perfecta, es suficientemente expresiva. Lo propio es equivalente a lo suyo –lo de uno mismo– por lo que el efecto de la justicia es entendido como tener cada uno lo suyo. Es claro, por lo demás, que Aristóteles define la justicia, no por su acto, sino por su efecto, lo cual da una definición menos perfecta, aunque exacta. Si, además, ponemos en relación esta definición con las primeras líneas del libro V de la *Ética a Nicómaco*, donde nuestro autor escribe que se llama justicia a obrar lo justo –*to dikaion*–, que es el derecho, la definición aristotélica resulta un claro precedente de la definición romana²²: tener cada uno su derecho (estar en pacífica posesión y uso de su derecho), pues lo propio conforme a la ley es lo justo y lo justo es el derecho de cada uno.

5. Para Aristóteles lo justo particular puede ser distributivo y correctivo, según se refiera a las distribuciones o a los modos de trato; al respecto describe lo primero –lo justo distributivo– como lo proporcionado o igual al mérito (*axía*)²³, entendiendo por tal lo debido a la persona según su relación con el régimen o *politeía* de la comunidad política, o sea, según la propia condición ciudadana re-

16. La teoría de las cuatro virtudes principales o cardinales –prudencia, justicia, fortaleza y templanza– es muy antigua. Es detectable en Platón (prudencia, justicia, valor y templanza) y en Cicerón la vemos definitivamente fijada: «Habet (virtus) igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam». *De inventione*, II, 453, ed. E. Stroebel, Bibliotheca Teubneriana (Stuttgartiae 1965), 147.

17. Cfr. *Ethica Nicomachea*, V, 1, 1129 a.

18. Que *to dikaion* sea el derecho en Aristóteles, lo afirman, entre otros, M. VILLEY, *Compendio de Filosofía del Derecho*, I (Pamplona 1979), 83 ss.; J.-P. SCHOUPE, *Le réalisme juridique* (Bruxelles 1987), 13 s.; L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, 2ª ed. (Ottawa-Montreal 1948). Cfr. A. BAILLY, ob. cit., 510; H.G. LIDDELL-R. SCOTT, ob. cit., 429.

19. Cfr. la definición de justicia de *Ars Rhetorica*, I, 9, 1366 b, que más adelante transcribimos.

20. Cfr. *Ethica Nicomachea*, V, 3 y 4, 1131 a-1132 a.

21. *Ars Rhetorica*, I, 9, 1366 b.

22. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 58, a. 1.

23. Cfr. *Ethica Nicomachea*, V, 3, 1130 b-1131 a.

lativa a la constitución o régimen de la *pólis*²⁴. La expresión usada por Aristóteles es *kat'axían* –según los méritos–, que se repite en la *Ética a Nicómaco* y en la *Política*²⁵. Con ocasión de estas palabras de Aristóteles, algunos autores posteriores –tomando la parte por el todo– definieron la justicia con dichas expresiones. En tal sentido el peripatético Andrónico de Rodas describió la justicia como la virtud de repartir o atribuir a cada uno según sus méritos, descripción seguida por algunos filósofos estoicos como Speusipo; esta definición la explicó Dídimmo en el sentido de ser igual a asignar o dar «a cada uno aquello que le corresponde»²⁶, haciendo así equivalentes –aunque no poco artificiosamente–, «según sus méritos» y «lo propio» o «lo suyo».

Roma

6. Conocida la influencia de la filosofía estoica en Cicerón no es de extrañar que el pensador romano definiese la justicia de ambos modos: dar a cada uno según su mérito y dar a cada uno lo suyo, siendo ambas definiciones equivalentes, según la equivalencia establecida por los estoicos griegos aludidos. Como tampoco es de extrañar que hablase indistintamente de *tribuere* y *distribuere*²⁷. En todo caso ha de destacarse que en Cicerón aparece la expresión «dar a cada uno lo suyo» que entró definitivamente en la noción común de la justicia.

7. La definición de la justicia más conocida por su sencillez y no poca precisión es la de Ulpiano, recogida en D. 1, 1, 10: «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi». La justicia es la constante y perpetua voluntad²⁸ de dar²⁹ a cada uno su derecho. Si relacionamos esta fórmula con los *iura praecepta*

24. Sobre *axía* en general, vide H.G. LIDDELL-R. SCOTT, ob. cit., 170; A. BAILLY, ob. cit., 194 ss.

25. Por ejemplo, *Ética Nicomachea*, V, 3, 1131 a y *Política*, VII (V), 1, 1301 b, ed. W.D. Ross, SCBO (Oxonii 1964).

26. Vide, F. SENN, *De la justice et du droit* (Paris 1927), 19 s.

27. Los textos ciceronianos más significativos sobre la justicia son: *De inventione*, II, 53, 160, ed. cit., 148: «Iustitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem». *De officiis*, I, 14, ed. M. Testard, col. «Les Belles Lettres» (Paris 1965), I, 126: «... tum, ut pro dignitate cuique tribuatur; id enim est iustitiae fundamentum». *De natura deorum*, III, 15, ed. O. Plasberg-W. Ax, Bibliotheca Teubneriana (Stuttgartiae 1961), 132: «Nam iustitia, quae suum cuique distribuit, quid pertinet ad deos». *De finibus bonorum et malorum*, V, 23, 65, ed. I.N. Madvig (Kopenhagen 1876, reprod. Hildesheim 1963), 722: «... quae animi affectio suum cuique tribuens... iustitia dicitur». *Ibid.*, 67, ed. cit., 723: «... cernatur... iustitia in suo cuique tribuendo...».

El mérito (*axía*) lo vierte Cicerón por *dignitas*, término que en este caso no hay que traducir por dignidad, sino por dicha palabra. Cfr. AE. FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexicon*, II (Patavii 1828), 107; CH. T. LEWIS-CH. SHORT, *A Latin Dictionary* (Oxford 1958), 577; y la traducción de M. Testard al *De officiis*, I, 14, citada.

28. La constancia indica un hábito y por lo tanto significa una virtud. Perpetua obedece a la idea estoica de que las virtudes verdaderas duran siempre. La palabra voluntad designa aquí el acto de la voluntad, no la potencia. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 58, a. 1 ad 1. En este artículo el ilustre teólogo comenta pulcramente la definición ulpiana.

29. *Tribuo* es aquí sinónimo de *do*, dar. Sobre la sinonimia de los dos verbos, cfr. CH. T. LEWIS-CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, cit., 1897; AE. FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexicon*, IV (Patavii 1831), 527.

que figuran a continuación, «*ius suum cuique tribuendi*» resulta sinónimo de «*suum cuique tribuere*», dar a cada uno lo suyo.

Con Ulpiano, la fórmula de la justicia, además de ganar en precisión, adquiere su más acabada dimensión jurídica, pues se matiza que lo suyo de cada uno es su derecho. Esto estaba contenido en «lo propio» y «lo justo» de Aristóteles, así como en el «mérito», que es algo debido en justicia; pero en Ulpiano se hace explícito. Sobre todo la fórmula de Ulpiano manifiesta mejor que las precedentes un punto capital de la teoría de la justicia: la primacía del derecho sobre la justicia, o, dicho de otro modo, que la justicia está en función del derecho y no a la inversa; la justicia presupone el derecho. Si la justicia consiste en dar a cada uno su derecho, es obvio que para que se dé la acción justa –la propia de la justicia– es preciso que exista ese derecho, respecto del cual se es justo. Por eso Isidoro de Sevilla escribirá que: «*Iustus dictus quia iura custodit et secundum legem vivit*»³⁰.

Patrística

8. Que la acción justa consiste en «*suum cuique tribuere*», dar a cada uno lo suyo, se transmitió a la literatura posterior de signo cristiano y se generalizó hasta nuestros días. Entre los Santos Padres encontramos extendida la fórmula, por ejemplo, en San Ambrosio³¹, en San Agustín³² y más adelante en San Isidoro de Sevilla³³. Pero con ellos –a excepción de San Isidoro que refiere la justicia al foro³⁴– se produjo un fenómeno que, de una u otra forma, llegó hasta Tomás de Aquino. Aunque hablen de justicia particular³⁵, a la que la fórmula se refiere, se difumina en ellos la nota de juridicidad –relaciones entre hombres– para extenderse a las relaciones con Dios y aun consigo mismo. Adquiere así la justicia un sentido extensivo que recuerda la justicia general³⁶, se desjuridifica y se moraliza. Se comprende, pues, que algún autor altomedieval, como Alcuino, cambiase la fórmula de la justicia por la de «dar a cada cosa lo que le corresponde», con lo que la justicia se desdibuja enteramente³⁷. Por lo demás, en Alcuino la justicia es

30. *Etymologiarum sive originum libri XX*, X, 124, ed. W.M. Lindsay, SCBO, I (Oxonii) 1962.

31. *De officiis ministrorum*, I, 24, 115, en PL, 16, 62.

32. *De Civitate Dei*, XIX, 21, en CSEL, 40/2, 408 s.; *Enarr. in psalmos*, enarr. in ps. LXXXIII, n. 11, en CCh, series latina, 39, 1158.

33. *Etym.*, II, XXIV. La justicia aparece como una de las virtudes cardinales.

34. Obsérvese que habla de «*recte iudicando*», de sentencias judiciales rectas. Además, cfr. *Etym.*, XVIII, XV (De foro).

35. La justicia aparece definida en el contexto de las cuatro virtudes cardinales; cfr. SAN AMBROSIO, loc. cit.; y S. AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmos*, cit. Por el contexto, también de este último, cfr. *De Civitate Dei*, XIX, 21, cit.

36. Cfr., p.e. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX, 21, ed. cit., 409; *De Civitate Dei*, XIX, 4, en CSEL, 40/2, 376.

37. F.A. ALCUINO, *Liber de virtutibus et vitiis*, 35, en PL, 101, 637.

ante todo amor a Dios, teniendo, por lo tanto, el sentido de santidad³⁸. También presenta algún matiz diferencial, en la época pretomista, la fórmula que utiliza una obra atribuida a Hugo de San Víctor, que sustituye *tribuo* por *reddo*, cambio de palabra que no afecta a su significación³⁹.

Tomás de Aquino

9. El uso patristico de la justicia y la consiguiente enseñanza de los escritores eclesiásticos preescolásticos suponía una concepción extensiva de la justicia, que no expresaba lo que la justicia es y supone para el mundo del derecho. La vuelta a la justicia de los juristas fue sobre todo obra de Tomás de Aquino. En realidad, el Aquinate representa, por lo que a la justicia atañe, una vuelta a los juristas romanos, cuya definición abre su tratado de la justicia, y a Aristóteles, al que sigue fielmente a lo largo de dicho tratado. Pero con esa vuelta construía una filosofía del derecho imperecedera, perfectamente en la línea del gran renacimiento de la ciencia jurídica europea que se inauguró con la Recepción: la primera filosofía del derecho de envergadura después de la de Aristóteles, con la que armoniza plenamente.

Para Tomás de Aquino la justicia es una virtud esencialmente *ad alterum*, se refiere siempre al otro, puesto que la justicia entraña igualdad y nada es igual a sí mismo, sino a otro. Por lo tanto, el orden interior del hombre –la justicia según Platón como vimos– sólo puede llamarse justicia por metáfora⁴⁰.

Esto supuesto, distingue entre justicia general y justicia particular. La primera se ordena al bien común y como la ordenación al bien común pertenece a la ley, se llama justicia legal. Esta justicia, que dirige al bien común los actos de las demás virtudes, es según su esencia una virtud especial y sólo por su virtualidad puede llamarse general⁴¹; no se identifica, pues, por esencia con toda virtud⁴².

Además de la justicia legal, hay la justicia particular, que ordena al hombre acerca de las cosas que se refieren a otra persona singular⁴³, cuya materia son las acciones y cosas exteriores, en cuanto que por ellas un hombre se coordina con otro⁴⁴. Si la justicia legal mide las relaciones de la persona con la comunidad

38. «Nam quid est justius quam Deum diligere ejusque mandata custodire, per quem, dum non fuimus, creati sumus, dum perditii fuimus, recreati sumus, et a servitute diabolica liberati, qui nobis omnia bona quae habemus perdonavit?». Loc. cit.

39. *Allegoriae in Novum Testamentum*, lib. VI, en PL, 175, 882. *Reddo* tiene aquí el significado de dar. Cfr. D. 50, 16, 94: «Verbum, "reddendi" quamquam significatum habet retro dandi, recipit tamen et per se dandi significationem».

40. II-II, q. 58, a. 2.

41. II-II, q. 58, a. 5.

42. II-II, q. 58, a. 6.

43. II-II, q. 58, a. 7.

44. II-II, q. 58, a. 8.

(por eso ordena al bien común), la justicia particular regula las relaciones respecto de la persona singular, ya se trate de relaciones entre la comunidad y el individuo (justicia distributiva), ya se trate de relaciones entre personas singulares (justicia conmutativa)⁴⁵.

En cuanto a la descripción de la justicia, Tomás de Aquino acepta la de Ulpiano, aunque la somete a alguna precisión, lo que le lleva a presentar una definición matizada, que es técnicamente la más perfecta hasta ahora dada, aunque no sea la más conocida ni la más generalizada, que sigue siendo la romana. El matiz que introduce Tomás de Aquino es el siguiente: la fórmula ulpiana define la justicia por su acto, pues la voluntad perpetua y constante quiere decir el acto de voluntad⁴⁶, dotado de firmeza por el hábito en el que consiste la virtud; siendo esto así, es más perfecto sustituir el acto por el hábito, ya que se trata de definir una virtud, que es un hábito. La definición tomista reformada reza así: «*iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*»⁴⁷.

De esta definición tomista cabe resaltar que la justicia es contemplada en función del derecho. Es la virtud de cumplir y realizar el derecho, con lo cual se advierte la primacía del derecho, que aparece como el objeto de la justicia, como aquello a cuya satisfacción se ordena la acción justa. Es, además, una definición jurídica, propia de juristas, aquella que se adecúa al oficio de jurista y al mundo del foro.

10. Se puede decir que con el Aquinate se cierra el ciclo evolutivo de la definición común de justicia, pues no hay más variantes y hasta la época moderna, fines del siglo XVIII con Kant, no hay definiciones distintas de la justicia de cierta relevancia e influencia⁴⁸. Los comentarios a la definición tomista han sido muchos, como los de la Escuela española del Derecho Natural (Vitoria, Soto, Molina, Báñez, etc.) y de los neoescolásticos modernos, pero no aportan sustanciales novedades, aunque sí discusiones de detalle.

III. COMENTARIOS

1. De lo visto hasta ahora se deduce, en primer lugar, que según la concepción clásica la justicia es una virtud, esto es, un hábito o disposición de una po-

45. Cfr. II-II, q. 61.

46. Cfr. II-II, q. 58, a. 1 ad 1.

47. II-II, q. 68, a. 1.

48. Se suele citar una conocida definición de justicia de Dante en *De monarchia*, II, V; pero Dante no define la justicia sino el derecho o *ius*. Estas son sus palabras: «Quicumque praeterea bonum rei publice intendit, finem iuris intendit. Quodque ita sequatur sic ostenditur: ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit». En *Le Opere di Dante*, texto crítico de la Società Dantesca Italiana (Firenze 1921), 376.

tencia humana, en este caso de la voluntad. El estatuto propio de la justicia es un estatuto volitivo –es algo que pertenece a la voluntad–, no un estatuto intelectual; en otras palabras no es una idea o ideal –v. gr. la idea de derecho–, ni tampoco es un valor o juicio estimativo. La concepción de la justicia como idea o valor es algo ajeno al pensamiento clásico y sólo tiene sentido en el seno de una serie de corrientes de la filosofía moderna (kantianos, neokantianos, filosofía de los valores etc.), en las cuales la idea de virtud está trastocada. En una teoría de las virtudes, hacer de la virtud una idea o valor es un error. Y llamar valor a la justicia, aceptando la filosofía realista –la de Santo Tomás de Aquino– y su teoría de las virtudes, es una incongruencia.

2. La justicia es una de las cuatro virtudes cardinales o morales, que puede ser natural o sobrenatural, según esté o no enriquecida por la gracia. La gracia eleva la virtud de la justicia al plano sobrenatural, pero no cambia su naturaleza ni su objeto: la justicia sigue siendo la virtud de cumplir y satisfacer el derecho, dando a cada uno lo suyo. Por lo tanto, aunque se afirme que la justicia propia del Pueblo de Dios y del derecho canónico es la justicia sobrenatural, ésta sigue siendo la virtud de cumplir y satisfacer el derecho.

3. La justicia en sentido propio y estricto es una virtud de las relaciones entre hombres. No se refiere a las relaciones del hombre con Dios. Aunque a lo largo de la historia se ha llamado justicia a la virtud general y, en el lenguaje bíblico, a la santidad, la justicia en sentido propio es una virtud particular, que se refiere a las relaciones humanas. Dentro de las relaciones humanas, la justicia se refiere a las relaciones de derecho y surge allí donde hay derecho. Por lo tanto, si en la Iglesia hay derecho, en las relaciones intersubjetivas eclesiales tiene vigencia la justicia, como virtud de cumplir y satisfacer el derecho. Esta justicia eclesial no se refiere a las relaciones del hombre con Dios, ni a las de Dios con los hombres, sino a las relaciones de los fieles y pastores entre sí (justicia conmutativa y justicia distributiva) y a la relación de las personas con la comunidad eclesial (cumplimiento de las leyes jurídicas –divinas y humanas–, o justicia legal).

4. La justicia es una virtud moral o cardinal, distinta de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad). En la teoría de las virtudes no se pueden confundir las virtudes morales con las virtudes teologales. Las virtudes morales son la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Estas virtudes pueden recibir la ayuda de la gracia y ser virtudes sobrenaturales, pero se distinguen claramente de las virtudes teologales, que tienen por objeto directo a Dios. En el seno de la Iglesia, la justicia no tiene por objeto directo a Dios –crear, esperar y amar a Dios–, sino al fiel, al pastor o a la comunidad entera, en cuanto consiste en respetar los derechos de los demás y en cumplir fielmente las leyes.

Afirmar que la justicia eclesial consiste en la vivencia de las virtudes teologales, supone un error, cuyo origen está en la negación de que exista derecho en la

Iglesia y, por consiguiente, en la desaparición de la justicia como virtud de las relaciones intersubjetivas eclesiales. En efecto, la justicia como virtud de dar a cada uno su derecho depende de la existencia del derecho; allí donde hay derecho, por la propia naturaleza de éste, es obligado satisfacerlo y cumplirlo, lo cual es precisamente la justicia. La justicia como virtud del *ius suum cuique tribuendi* es una consecuencia necesaria del derecho. Pero si éste no existe, entonces tal justicia tampoco existe. En virtud de esa conexión necesaria entre justicia y derecho, si se dice que en la Iglesia la justicia no es la virtud cardinal –la del *ius suum cuique tribuere*–, sino que ésta no existe porque se confunde con las virtudes teologales, tal afirmación no es coherente ni aceptable si no se parte de que el derecho en sentido propio no existe en la Iglesia. Esta inexistencia del derecho en sentido propio –sustituido por una realidad meramente analógica– es tesis explícitamente mantenida por quienes sustituyen la verdadera justicia por la vivencia de las virtudes teologales, lo cual es prueba patente de su ajuridismo.

5. En sentido propio y estricto –no en el sentido bíblico de santidad– la justicia de Dios consiste en su fidelidad a la Alianza o Pacto hechos con el Pueblo de Dios y en dar a cada hombre el premio o castigo según sus méritos. El analogado de esta *iustitia Dei* es la justicia humana, que consiste en dar a cada uno su derecho. Decir que la justicia eclesial consiste en la *iustitia Dei* y que ésta es la vivencia de las tres virtudes teologales resulta de una confusión entre el sentido propio y estricto de la justicia y su sentido metafórico de santidad. Pero sobre todo proviene de un pensamiento canónico teologizante, que a fuerza de predicar y exagerar el carácter analógico del derecho canónico en cuanto derecho, termina por negar la existencia del derecho en la Iglesia, cayendo en posiciones inconfundiblemente ajuridistas.

DIÁLOGO SOBRE LA SECULARIDAD Y EL FIEL COMÚN*

I. SECULARIDAD

Pamplona a 9 de enero de 1988.

—Buenos días, Decano.

—Muy buenos los tengas, Nomos. Hacía meses que no me visitabas.

—Así es. ¿Por dónde van tus pensamientos canónicos esta temporada?

—Van de un sitio para otro. Estoy pasando un tiempo multitemático. Tan pronto me fijo en un punto como en otro.

—Eso puede ser síntoma de haraganería o de fatiga mental.

—Lo de fatiga mental ya me lo ha diagnosticado el médico. Pero estoy terminando el tratamiento y me noto repuesto.

—Entonces es cosa de pereza.

—Me parece que no aciertas. No es cosa de holgazanería. Te lo explico. Ultimamente he querido resumir en un pequeño libro lo que pienso sobre una serie de temas canónicos de los que deseaba decir algo, catorce en total¹. Si para cada uno de ellos hubiese tenido que componer un artículo, yendo muy deprisa hubiese tardado unos siete años. De este modo, en menos de un año he conseguido dejar por escrito mi pensamiento, con brevedad que es lo que a mí me gusta. Así podré dedicarme unos meses a escribir algunas cosas que he pensado sobre derecho natural y filosofía del derecho durante los últimos años. Después pienso volver a las lides canónicas.

—Bueno, el resumen de todo esto es que –aunque sea por una breve temporada– te secularizas y te racionalizas: del derecho canónico al derecho natural, de la fe a la razón.

—Te equivocas de medio a medio. Ni dedicarme al derecho canónico ha amenguado mi secularidad, ni al hacer derecho natural me he olvidado de la fe

* Publicado en «Ius Canonicum», XXX (1990), n° 59, págs. 201-222.

1. Ya publicado bajo el título de *Pensamientos de un canonista en la hora presente* (Pamplona 1989).

cristiana ni de ella he de olvidarme en el futuro. La razón está debilitada por el pecado original, de modo que necesita de la ayuda de la fe para no equivocarse al tratar del derecho natural.

—Ay que veo ahí una quiebra de la pureza metódica: ¡cuánto riesgo de confundir la ciencia del derecho natural con la teología moral o con la doctrina social de la Iglesia!

—Riesgo lo hay desde luego, pero espero salvarlo. Fíjate que la pureza metódica es formal. Por lo tanto, los datos de fe —la doctrina cristiana tal como aparece en la Sagrada Escritura, la Tradición y el magisterio eclesiástico, que tanto contienen de derecho natural— deben ser tenidos en cuenta. Lo que no puede hacerse es trasladarlos sin más al campo de la ciencia del derecho natural; es necesario encontrar su racionalidad, esto es, reducir los argumentos de fe a los argumentos de razón. Si se trata de principios y normas de derecho natural, necesariamente son cognoscibles por la razón y, por lo tanto, capaz es la razón de hallar su fundamento; de eso se trata. Sin duda que en este proceso puede haber fallos y pueden permanecer oscuridades, mas esto es normal en toda ciencia.

—Veo que la pureza metódica formal también vale para la ciencia del derecho natural.

—Así lo pienso: ni autosuficiencia de la razón ni mezcolanzas de la ciencia del derecho natural con las ciencias de la fe. En este caso la pureza metódica es reflejo de la autonomía de lo temporal. El derecho natural es orden secular, ley y estructura natural de las realidades sociales naturales; pero hay revelación divina, palabra de Dios sobre él. La pureza metódica formal armoniza la autonomía con el hecho de la revelación, pues no mezcla las ciencias (autonomía), ni se cierra a la revelación (tener en cuenta los datos).

—Está claro: te secularizas, pero sin caer en el secularismo ni en el naturalismo.

—Y dale con la secularización. Te digo y te repito que dedicarse al derecho canónico no amengua la secularidad. En ningún caso la debilita, pero *a fortiori* la mantiene cuando —como me ocurre a mí— la dedicación al derecho canónico tiene su origen en el interés científico por un fenómeno de la historia humana, por un hecho cultural de la humanidad. En definitiva, si uno se dedica al derecho canónico como ciencia integrada en la Universidad, cumple un oficio secular.

—Sin duda visto así, como oficio universitario e interés científico por un fenómeno cultural humano, el oficio de canonista es un *officium saeculare*, profesión civil, como, por ejemplo, el que se dedica a la historia de las religiones o a la ética.

—Menos mal que me has entendido.

—Pero no me negarás que hay quien se dedica al derecho canónico como asunto eclesial, como *negotium ecclesiasticum*.

—Bueno, pero aun así, esta dedicación no amengua la secularidad, porque dedicarse a los *negotia ecclesiastica*, si bien no es un *officium saeculare*, trabajo o profesión civil, no es incompatible con la secularidad.

—Ya me dirás por qué no, caro Decano.

—Hombre, Nomos, ¿no sabes que existen los clérigos *seculares*? Si se les llama seculares, no es por un decir sin sustancia, sino porque son propia y verdaderamente seculares. Por su parte, es obvio que los laicos de la tripartición tradicional —clérigos, religiosos y laicos— son seculares, los seculares por antonomasia. Y sin embargo, entra dentro de la normalidad que se dediquen a asuntos eclesiásticos —con más o menos intensidad—, pues no olvides que son parte activa de la Iglesia. No vale ya decir que los laicos son parte pasiva de la Iglesia y que su actividad la desarrollan en el mundo. Por ser parte activa de la Iglesia, además de santificar las realidades terrenas pueden desarrollar actividades eclesiásticas. Y no por ello pierden su secularidad.

—Puestos a hablar así, también se da el fenómeno inverso: los religiosos han ido incidiendo cada vez más en actividades seculares.

—En efecto, el *contemptus saeculi* o *separatio a mundo* fue a los principios un hecho plástico, incluso geográfico o local. El religioso se retiraba al desierto o construía un lugar separado físicamente por vallas o muros, los muros del monasterio o del convento. Y no realizaba una actividad secular. Pero luego este proceso se fluidificó y las actividades del religioso se proyectaron en el mundo. Y además hay que tener en cuenta otro proceso, al que no se suele prestar atención.

—¿Cuál?

—Que al principio esa separación del mundo era también una separación de los *negotia ecclesiastica*. Con rotundidad lo dijo San Jerónimo: «*Alia Monachorum est causa... alia Clericorum*»². El monje no intervenía, en cuanto tal, en la actividad eclesiástica; para retornar a intervenir en ella (pues con cierta frecuencia se elegían monjes para funciones presbiterales y episcopales), debían «volver» al mundo, dejar la vida propia de monjes, aunque intentasen seguir con ciertos aspectos de la vida monacal emprendida. Después, no sólo se compatibilizaron ambas condiciones, religioso —incluso monje— y clérigo, sino que surgieron institutos religiosos clericales, fundados precisamente para desempeñar mejor funciones de la clerecía.

—¿Y qué sacas de estos procesos?

—¿Qué saco? Pues que la secularidad no reside tanto en la actividad, cuanto en la posición radical de la persona, la cual puede modalizar la actividad.

—Explícate mejor.

—Verás. El tema de la secularidad aparece en la Iglesia en virtud de la distinción Iglesia-Mundo; una distinción típicamente cristiana: el dualismo cristiano.

2. *Epist. XIV, ad Heliodorum monachum*, c. 8 (PL, XXII, 352). Cfr. J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico* (Pamplona 1973), p. 97.

Existe el orden temporal y existe el orden eclesiástico. Por consiguiente, el cristiano tiene una doble condición: miembro de la Iglesia y miembro de la ciudad terrena. Por lo primero es cristiano; por lo segundo es secular. El bautismo no toca la situación jurídica y social del hombre en el orden temporal: el estar-en-el-mundo y el conjunto de relaciones-de-vida jurídicas y sociales seculares quedan intactos. El bautizado adquiere una nueva condición, la de cristiano –lo cual le da, entre otras cosas, una misión en el orden eclesiástico y le habilita para ciertos *negotia ecclesiastica*–, sin tocar jurídicamente su condición secular, aunque sí en lo que respecta a la vocación de santificar el mundo (elevación de su condición secular por una dimensión sobrenatural). ¿Vas entendiendo?

—De momento sí, pero todavía no has llegado al punto central de la cuestión.

—Con el sacramento del orden ocurre otro tanto. Tampoco el sacramento del orden altera la condición secular. El estar-en-el-mundo sigue siendo el mismo y el ordenado permanece en el núcleo de relaciones-de-vida seculares en el que se encontraba. Tan sólo se produce una mayor dedicación a los *negotia ecclesiastica*.

—Pero vamos a ver, ¿qué quiere decir ese estar-en-el-mundo para el clérigo?

—Quiere decir que el conjunto de relaciones del orden secular en el que se encontraba inmerso al ordenarse queda intocado. Por eso, el clérigo mantiene –o debe mantener– una mentalidad secular: su interés por el mundo no ha de disminuir. Tan sólo debe subordinar su posible dedicación a los asuntos temporales a los intereses y conveniencias de su ministerio eclesiástico.

—Luego alguna variación introduce el sacramento del orden.

—Bueno, sí. Afecta a la mayor proporción de dedicación a los *negotia ecclesiastica*, pero no al núcleo fundamental de su estar-en-el mundo, que es lo decisivo.

—Has hablado de dos cosas: situación radical y mentalidad.

—Sí, la segunda es consecuencia de la primera, que es lo primario de la secularidad. Porque su situación secular permanece invariada, por mentalidad el clérigo es secular, esto es, como vive inmerso en el núcleo de relaciones-de-vida seculares, tiene mentalidad de hombre de siglo. De modo compatible con su ministerio, el clérigo secular está presente en el mundo y lo ama, interesándose –según su mentalidad, temperamento o idiosincrasia– por todas las realidades honestas de este mundo.

—En eso no se diferencia del cristiano corriente.

—No, no se distingue; por eso es *secular*.

—Entonces, ¿cómo se pierde la secularidad?

—Hay un núcleo de secularidad radical que no se pierde nunca; por apartado del mundo que se esté, existe un núcleo de estar-en-el-mundo y de relaciones-de-vida seculares que permanecen (v. gr. la nacionalidad). Pero en el sen-

tido que nos interesa, la secularidad se pierde o se amengua cuando se altera, con mayor o menor intensidad, el estar-en-el-mundo y las relaciones-de-vida seculares por una nueva condición eclesial, que transmuta ese estar-en-el-mundo y las relaciones-de-vida seculares.

—Muy abstruso es eso para mis entendederas.

—Quiero decir que la persona adquiere una condición de vida eclesial, que sustituye –en lo que es posible– al radical estar-en-el-mundo. Mediante la adopción de un estado de vida eclesial la persona se sitúa en una condición *escatológica*, de signo de la vida futura, por lo cual el estar-en-el-mundo se transmuta en un peculiar estar-en-la-Iglesia de índole jurídica y social. Como consecuencia, el núcleo de relaciones-de-vida seculares, se transforma, en lo posible, en un nuevo núcleo de relaciones-de-vida eclesiales. En las formas asociadas, es el propio instituto el que se convierte en centro de las nuevas relaciones-de-vida.

—Entonces, ¿cuál es lo esencial de la condición de vida no secular?

—Lo esencial no es el apartamiento físico del mundo, sino el adoptar una condición de vida que sea signo y testimonio de la vida futura, un estado de vida *escatológico*. En este sentido, esto es, como signo, y en consecuencia como realidad tendencialmente escatológica, hay un simbólico *salir del mundo*, que se manifiesta en una serie de actitudes y de formas de vida. Se trata de realizar en este mundo –en signo–, lo que será la vida del *otro mundo*, el escatológico; es una anticipación en signo y, por lo tanto, anuncio. Lo decisivo no es tanto la realidad vivida –hay cosas que coinciden con la vida de los seculares–, sino el sentido que tiene y adopta: un nuevo sentido escatológico.

—Lo esencial es, pues, el sentido.

—Así es, en efecto.

—¿Qué pasa entonces con las actividades que el no secular, el religioso, proyecta en el mundo, que como tales actividades no se diferencian de las actividades seculares? Por ejemplo, el cuidado de enfermos, colegios, Universidades, etc.

—Sucede que estas actividades adquieren un sentido nuevo. Se realizan como proyección de una vocación eclesial, esto es, como proyección de la propia vocación religiosa. Podría afirmarse que se desarrollan *desde la Iglesia*, desde la propia posición eclesial. Me permitiría decir que son actividades por medio de las cuales se realiza la vocación religiosa.

—Todo esto no acabo de verlo claro. Me gustaría que me lo esclarecieras algo más. La actividad como tal sigue siendo *negotium saeculare*. Enseñar matemáticas, latín o historia sigue siendo un asunto temporal, lo haga un religioso o un laico, Lo mismo digo de cuidar un enfermo; es asunto secular, hágalo una enfermera, un pariente o una religiosa. La actividad como tal no pertenece al orden eclesiástico, sino al orden temporal.

—Sí. La actividad como tal es secular, pero la presencia del religioso en ella es testimonial, es decir, tiene el sentido de signo escatológico en virtud de su

consagración personal. Su actuación, perteneciendo al orden temporal, es proyección y desarrollo de la vocación religiosa. Cambia el *sentido* de la actividad.

—Entonces, ¿dónde reside la secularidad respecto de la actividad?

—A mi juicio reside en que la actividad pertenezca al orden secular y quien la realiza lo haga como proyección de su condición y oficio seculares. Debe ser, lo mires como lo mires, actividad secular, que sea proyección de unos *munus et officium saecularia*. Se trata de una actividad profana, producto y proyección –realización podríamos decir– de la condición secular y de un oficio profano.

—Ya veo: en el mundo y desde el mundo. Secularidad integral.

—Profanidad, secularidad. Todo es lo mismo.

—Bien, pero, ¿dónde pones el espíritu cristiano?

—Eso es otra cuestión, que merece una conversación aparte.

—Quedas emplazado. Entretanto resúmeme en dos pinceladas lo que me has dicho.

—¿En dos pinceladas? Voy a ver si soy capaz. La secularidad es pertenencia al mundo, a las realidades terrenas, pertenencia al orden secular, según el dualismo orden temporal y orden eclesiástico. Esto supuesto, hay que distinguir entre posición, condición o estado, por un lado, y actividad por otro. Es de *condición secular* el fiel cristiano que mantiene aquel estar-en-el-mundo y aquel núcleo de relaciones-de-vida que se tienen por ser hombre. Ni el bautismo ni el sacramento del orden alteran esta condición secular. A su vez, hay actividades propias del orden secular o *negotia saecularia* y actividades propias del orden eclesiástico o *negotia ecclesiastica*. Desempeñar los *negotia ecclesiastica* es perfectamente compatible con la condición secular. El laico, como miembro activo de la Iglesia, puede –y aun debe– intervenir en *negotia ecclesiastica* y, por su parte, el clérigo ordinario está destinado a desempeñar los *negotia ecclesiastica* propios de su condición clerical, con prevalencia sobre los *negotia saecularia* en los que podría intervenir. En cualquier caso, la condición secular se mantiene. Hay una destinación a los asuntos eclesiásticos en el orden de la actividad, que no cambia la condición o estado secular de la persona (cambia el estado eclesial).

La *condición secular* se muda por asumir una condición o estado que cambia el estar-en-el-mundo y el núcleo de relaciones-de-vida por una nueva condición eclesial que introduce un factor transmundano –signo de la vida futura– en la condición primaria y fundamental de la persona, es decir, en su condición secular.

En cuanto a la actividad, ésta es secular, si perteneciendo al orden temporal, se realiza como proyección de la condición secular; en cambio, recibe una dimensión eclesial, cuando se realiza como proyección y realización de la susodicha nueva condición.

Roma a 16 de febrero de 1988.

—*Buona sera*, Decano.

—Buena la tengas, Nomos. ¿Qué haces por aquí?

—Ya ves, aquí me tienes, dispuesto a conversar contigo en esta tarde romana. ¿Qué estás escribiendo?

—Estoy redactando unas líneas sobre la secularidad.

—Sobre esto me gustaría charlar un rato. Hace algún tiempo me hablaste de este tema y me dejaste abiertos una serie de interrogantes.

—Tantos hay en materia de secularidad y tanto queda por estudiar sobre ella que difícilmente voy a poder cerrar todos tus interrogantes y a dejarte satisfecho. Tendrás que conformarte con despejar algunas dudas.

—Sea lo que de ello fuere, me gustaría que respondieses a algunas preguntas.

—Tú dirás.

—Recuerdo que dijiste que profanidad y secularidad eran lo mismo. También en una ocasión utilizaste la expresión «hombre de siglo» para hablar de una persona secular. Pues bien, te pregunto lo que ya te pregunté otra vez y no me contestaste: ¿dónde queda el espíritu cristiano?

—El espíritu cristiano está –ha de estar– en el mundo, en el siglo. Hablo de un hombre de siglo cristiano, de mundo cristianizado; de profanidad y secularidad imbuidas de espíritu cristiano. No es lo mismo secularidad que secularismo o laicismo, ni lo profano es idéntico a lo pecaminoso. La distinción entre el orden eclesiástico y el orden temporal no debe entenderse como distinción entre lo cristiano y lo neutro, lo santo y lo profano, porque en uno y otro orden reina –debe reinar– Cristo, que es el alfa y el omega del mundo y naturalmente de la Iglesia.

—¿Por qué al hablar del mundo emparejas el ser o el estar con el deber ser o el deber estar: «está-debe estar», «reina-debe reinar» y expresiones por el estilo?

—Porque la cristianización del mundo y el reinado de Cristo en él es un proceso dinámico. Por una parte, Cristo es ya el Rey del mundo; pero, por otra parte, la redención y el reinado de Cristo se están aplicando e implantando en lucha contra el pecado: es un proceso dinámico que conjuga el presente con el *aún-no*.

—Entendido. Prosigue con lo que ibas diciendo.

—Pues como te iba diciendo, no es correcto establecer el paralelismo Iglesia-Mundo (y orden eclesiástico y orden temporal) de un lado y de otro la distinción entre lo cristiano y lo neutro, lo santo y lo profano y similares. Según este paralelismo, la Iglesia, lo cristiano y lo santo serían lo mismo; y lo mismo serían el mundo, lo neutro y lo profano.

—Así parece que son las cosas, o al menos así han sido interpretadas frecuentemente.

—A eso voy: no son así.

—Entonces, ¿cómo son?

—Verás. El mundo es –debe ser– cristiano; el mundo salido de las manos de Dios tiene una dimensión cristiana y divina. El mundo es –debe ser– santo, libre de pecado y conforme a Dios. El mundo no es sacro, pero sí es santo, en tanto está santificado por la gracia. ¿Qué es el laico, el cristiano corriente, sino un hombre de siglo santificado por la gracia?

—Intuyo por donde vas, pero deberías explicarte mejor.

—Lo que quiero decir es que la redención tiene dos dimensiones: una escatológica, que mira al mundo futuro, y otra intramundana, que atañe *huic saeculo*, a este siglo. Este siglo, el discurrir de la historia humana en la figura de este mundo, no es una realidad al margen de la redención; Cristo ha redimido este mundo y su espíritu debe empapararlo, debe permear todo el entretejido de este siglo. Esta doble dimensión la tiene también la gracia que recibe el cristiano; sin duda la gracia posee una dimensión escatológica –para la otra vida–, pero está dotada asimismo de una dimensión intramundana: es gracia para este siglo. El cristiano recibe también la gracia para las cosas de este mundo: él es mundo santificado. El estatuto propio del mundo, tal como lo ha establecido Dios, no es neutral, ni meramente profano, ni mucho menos es un estatuto de pecado. Obedece a una vocación divina otorgada a la generalidad de los hombres para construir la ciudad terrena en una dimensión cristiana, que es una dimensión santa, de gracia. Por eso, como decía Mons. Escrivá de Balaguer, hay algo divino escondido en las realidades terrenas más comunes, que compete a cada uno descubrir³.

—De acuerdo, pero ¿cómo enlazas esto con la secularidad?

—Mira, es muy sencillo. La secularidad y la profanidad cristianas tienen una dimensión divina, de santidad, que les es inherente. Es la secularidad vivida con las virtudes cristianas, que son el orden de la vida secular, tal como Dios la quiere. Es la secularidad vivida en unión con Cristo, por amor a Dios –que es de quien procede este mundo y la vocación secular–; es el siglo que es *civitas Dei*, fundada en el amor a Dios y a los demás, hasta el olvido de sí⁴; esos amores cuyo *ordo* son las virtudes⁵.

—¿Y cuál es el constitutivo de la secularidad?

—Que es posición de la persona, del cristiano, en el mundo, en el siglo; y es actividad del siglo, dentro del siglo, actividad del mundo, que es amado como tal siglo –no en función de la escatología–, con dedicación a construir la ciudad terrena.

—Luego en tal caso no hay instrumentalización.

3. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 14^a ed. (Madrid 1985), n. 114.

4. S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 14, 28.

5. S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 15, 22.

—No, lo secular es amado y operado como secular, como realidad de este mundo.

—De modo que el mundo cristiano es *civitas Dei*...

—Así es, porque lo construye –debe construirlo– el amor a Dios y a los demás, con olvido de sí.

—Con olvido de sí... Esto conduce a la relación entre secularidad y radicalidad de la vocación bautismal.

—Bien has dicho. La dimensión cristiana de la secularidad entraña la santificación de las realidades terrenas, que comprende dos cosas: la santificación personal y ordenar y gestionar según Dios las realidades temporales⁶. Esto no es algo añadido a la secularidad, sino una dimensión intrínseca de la secularidad cristiana, que no es secularismo ni laicismo. La santidad que se intenta alcanzar en el mundo y a través del mundo –por las mismas situaciones y circunstancias de la vida secular, como ha recordado el Concilio Vaticano II⁷ y con anterioridad predicara Mons. Escrivá de Balaguer⁸– no es una santidad de segundo grado o de tono menor, sino la santidad en toda la radicalidad de la vocación cristiana.

—Luego comporta la vivencia de las virtudes en grado heroico.

—En efecto, esa vivencia de las virtudes hasta el grado heroico es inherente a la secularidad cristiana, porque ser hombre de siglo y vivir en el siglo –construyendo la ciudad terrena– es vocación divina que entraña vocación a la santidad. Por lo tanto, es lo opuesto a ser mundano. El cristiano secular está en el mundo, ama al mundo y se dedica a construir la ciudad terrena, estando inmerso en los *negotia saecularia*, que constituyen su centro de interés. Pero está en el mundo viviendo la fe, la esperanza y la caridad, así como el resto de las virtudes; porque está en el mundo y se dedica a los *negotia saecularia* por vocación cristiana y divina, por amor a Dios y en servicio a los demás⁹.

—Está claro: con olvido de sí, la *civitas Dei*. Entonces no hay incompatibilidad entre secularidad y plena entrega, a lo que veo.

—Y ves bien. Supuesta la configuración de la secularidad cristiana, no sólo no hay incompatibilidad entre ella y la plena entrega, sino que son perfectamente congruentes. Lo importante es el sentido de esa plena entrega. Se trata de vivir una plena entrega, cuyo sentido es tener libre el corazón para buscar y encontrar a Dios en el siglo y en el mundo. O por mejor decir, como sea que a Dios se le encuentra viviendo la propia vocación y cumpliendo la voluntad divina, se

6. Cfr. LG, 31.

7. «Omnes igitur christifideles in vitae suae conditionibus, officiis vel circumstantiis, et per illa omnia, in dies magis sanctificabuntur...». LG, 41.

8. Vide., por ejemplo, *Camino*, n. 291. Amplios desarrollos pueden encontrarse en este libro, así como en los restantes libros del mismo autor publicados hasta ahora, como *Surco*, *Forja*, *Es Cristo que pasa*, *Amigos de Dios*, etc.

9. Cfr. *Conversaciones...*, cit., n. 10.

trata de una plena entrega cuyo sentido es dedicarse a los *negotia saecularia* y a la tarea de santificar el mundo, con el corazón libre de impedimentos para realizar la vocación secular, con pleno sentido cristiano y según las exigencias de la radicalidad cristiana.

—Así, pues, no tienen razón los que ven oposición entre el celibato y la secularidad. Para ser seculares, dicen, se ha de estar en estado matrimonial. El celibato cristiano sería un factor de separación del mundo.

—No, no aciertan en eso. Como ya te he dicho antes, lo decisivo en tema de secularidad es el sentido que tienen las cosas, no las cosas mismas. Hay quienes viven el celibato y, por lo tanto, la renuncia al matrimonio como parte de su renuncia al mundo. Pero se puede también renunciar al matrimonio —mejor es no hablar de renuncia y sí de elección de la virginidad—, no para renunciar al mundo, sino para vivir en el mundo y santificarlo, teniendo el corazón más libre de las criaturas y más lleno del amor de Dios, es decir, para vivir más plenamente la dimensión cristiana de la secularidad. Se trata, pues, de un celibato, cuyo sentido es dedicarse a los *negotia saecularia* y a la construcción de la ciudad terrena con el corazón más lleno de Dios¹⁰.

—Si no he entendido mal, en este caso el celibato se adopta y se vive para mejor santificarse en el mundo, ordenando y gestionando según Dios los asuntos temporales.

—Bien hablaste.

—Todo el quid de la cuestión está, entonces, en comprender la dimensión cristiana de la secularidad. La secularidad no es ausencia de dimensión cristiana, sino que es reino de Cristo, vocación cristiana y divina; en suma, es llamada a la santidad, que es llamada al radicalismo cristiano.

—Justamente.

—Pocos hay que comprendan esto y mucho es lo que hay que pregonarlo. Presumo que algo similar al celibato ocurre con el desprendimiento efectivo de los bienes.

—Así es. Todo cristiano —y por tanto los seculares— debe vivir el desprendimiento afectivo de los bienes. Es algo que está en la entraña misma de la doctrina de Cristo. Sin este desprendimiento, además, es imposible la santidad. No es eso ningún *contemptus saeculi*, como si el siglo llevase consigo el apegamiento a los bienes terrenos. Este siglo, este mundo apegado a los bienes terrenos, no es el *saeculum* cristiano, sino el mundo como enemigo de Dios y de las almas, el mundo de la concupiscencia de los ojos. A este mundo no se refiere la secularidad como es obvio y de este mundo debe apartarse todo cristiano para salvarse. El *saeculum* cristiano, el mundo querido por Dios lleva en sus entrañas el despren-

10. Vide., sobre este punto, J.L. GUTIÉRREZ, *El laico y el celibato apostólico*, en «Ius Canonicum», XXVI (1986), n° 51, pp. 209 ss.

dimiento afectivo de los bienes. Consolidar este desprendimiento afectivo por el desprendimiento efectivo no es nada opuesto a la secularidad, cuando su sentido consiste en tener el corazón más libre para contribuir a ordenar y gestionar según Dios los asuntos temporales. Esto es, cuando tiene un sentido secular.

—Lo dicho, es algo similar a lo que ocurre con el celibato.

—En efecto. Hay un desprendimiento efectivo que es una forma de *contemptus saeculi*, de apartamiento del siglo. Pero hay también un desprendimiento efectivo, que es plenamente secular: aquel que se realiza y se vive para trabajar con el corazón más libre en la santificación de las realidades terrenas y para santificarse en medio del mundo y a través de él.

—Nuevo resulta esto y no es extraño que haya a quienes les sea difícil comprenderlo.

—Bueno, eso de nuevo es según se mire. Porque ejemplo hay en la primitiva cristiandad. En la Iglesia de Jerusalén, bien poco después de Pentecostés, se vivió la comunidad de bienes y con ella el desprendimiento efectivo, que no tenía nada de *contemptus saeculi*. Fíjate que incluso había matrimonios que se desprendían de sus bienes. No hay trazas de que esa comunidad de bienes conllevara el apartamiento del siglo; al contrario, en buena parte se trataba de cristianos que siguieron su vida normal de ciudadanos corrientes. Era un desprendimiento efectivo que se vivía en las estructuras corrientes de la organización eclesiástica, en este caso una Iglesia particular o diócesis. Nada impide, pues, que el desprendimiento efectivo se viva en el seno de una estructura corriente del pueblo cristiano, como una diócesis, una prelatura, etc.

—Por asociación de ideas se me ocurre una pregunta. ¿De qué modo puede amenguar la secularidad el hecho de insertarse en un sistema de vida privada que dependa de una estructura eclesiástica?

—Perdona, pero no te entiendo la pregunta. Acláramela con ejemplos.

—A ver si me explico. Un sacerdote secular puede vivir, como cualquier persona, en una casa con sus familiares, o solo, o con algún otro sacerdote. Este sistema de vida es evidentemente secular.

—Bien. ¿Qué más?

—Supongamos ahora que un obispo organiza un convictorio para sacerdotes, dependiente de la diócesis. ¿Hay alguna mengua de secularidad?

—No, porque las estructuras eclesiásticas pueden promover instituciones seculares. Por ejemplo, un colegio, un centro de formación profesional, un club deportivo, un cine. ¿No vemos cómo hay parroquias que organizan tales actividades? Por lo tanto, si la residencia o convictorio tiene índole secular, no hay mengua de secularidad. Aquí en Roma me he alojado varias veces en una residencia dependiente de la Santa Sede y no veo por ninguna parte la mengua de la secularidad. Piensa en la primitiva comunidad de Jerusalén: la organización de la comunidad cristiana de bienes era compatible con la secularidad de los cris-

tianos acogidos a ella. Por lo tanto, cuando una estructura eclesiástica organiza un sistema de vida privada de naturaleza secular, no hay mengua de secularidad. Por ejemplo, si una diócesis proporciona vivienda propiedad de ella a un matrimonio misionero o a laicos solteros, etc., todo esto no toca la secularidad. Y si una estructura eclesiástica organiza residencias, centros de vida de familia y cosas similares de naturaleza secular para seculares, pues eso es secular. Lo dicho, las estructuras eclesiásticas pueden promover instituciones seculares.

—Sin embargo, no es lo mismo el caso de los monasterios, conventos, casas religiosas, etc.

—Naturalmente que no es lo mismo. Todo eso son instituciones eclesiásticas, centros de relaciones-de-vida fuera del siglo, espacios, por así decirlo, para estar fuera del mundo, el *locus* de la separación del mundo. En cambio, lo otro son lugares seculares, espacios dentro del mundo, orden secular.

—¿No podrías ir más a la raíz?

—No sé qué quieres decir. Lo que sí sé, es que Iglesia y *saeculum* no son antitéticos. Lo antitético al *saeculum* es lo escatológico y, por tanto, el modo de vida signado con la tensión y preanuncio de la vida escatológica, esto es, la condición de vida de los religiosos.

—Me doy por satisfecho. Una cosa se me ocurre. Puesto que el laico puede dedicarse a *negotia ecclesiastica*, ¿qué relación existe entre esta dedicación y la secularidad?

—Perdona, pero no entiendo qué quieres decir con relación. No sé a qué relación te refieres.

—Sí hombre. Quiero decir si la dedicación a asuntos eclesiásticos amengua o amortigua en algo a la secularidad.

—Qué cosas tienes. ¿Por qué va a amenguarla? No la amengua en el clérigo secular, ¿y va a amortiguarla en el laico? Como ya te he dicho, la secularidad consiste en la posición de la persona en el orden secular. Estar-en-el-mundo es estar radicado en el orden secular y en tener en él, como posición fundamental, el núcleo primario de las relaciones-de-vida. Dedicarse más o menos a los *negotia ecclesiastica* es una posibilidad del laico que no toca a su posición en el siglo y, por lo tanto, no altera su secularidad. Fíjate en un dato significativo: a lo largo de la historia, nunca se ha puesto la dedicación a los *negotia ecclesiastica* en relación con el apartamiento del siglo, el cual está en otro orden. Más bien el apartamiento del mundo llevó durante algún tiempo a apartarse de los asuntos eclesiásticos. Recuerda el dicho de San Jerónimo. Además ya te dije que la secularidad no era tanto cuestión de actividades, cuanto de posición radical; y ésta se mantiene inmutada en el laico como es obvio. Para amenguar o perder la secularidad hace falta un acto por el cual se altere el estar-en-el-mundo y se cambie el núcleo de las relaciones-de-vida, lo que no se da en el caso del laico.

II. FIEL COMÚN Y FIEL CONSAGRADO

Roma a 18 de febrero de 1988.

—Decano, vas elegante con esa chaqueta tirolesa.

—Puede ser, pero aquí en Roma no se usa, con lo cual resulta una profesión pública de extranjería.

—Eso sí que tiene poca importancia en Roma, con tantísimo forastero. Aquí nada es extravagante.

—Por eso voy sin complejos.

—¿También sin complejo de secularidad?

—Oye, Nomos, ¿qué complejo es ese?

—Habrás advertido que ahora, quien más quien menos, todos quieren ser seculares. El apartamiento del siglo no está de moda. Está de moda la secularidad y dedicarse a los *negotia saecularia*. Incluso se llega a atribuir a la Iglesia fines temporales.

—Necia atribución.

—Necia en verdad, pero no me negarás que ahora el peligro para los fieles comunes y corrientes no está tanto en que se les niegue la secularidad, cuanto en que a ellos se asimilen los consagrados.

—En eso tienes razón. Sí, el peligro está en que se olvide su condición de fieles comunes y corrientes y se les confunda con los consagrados, particularmente cuando los fieles corrientes viven una vocación de plena entrega.

—Sí, verdaderamente es un peligro. Y si hay peligro, quiere decir que acecha un mal.

—En efecto, esa confusión sería un verdadero mal. Cuando el Concilio ha hablado de vocación universal a la santidad ha querido decir —entre otras cosas— que también los fieles comunes y corrientes —los fieles no consagrados— están llamados a vivir la radicalidad de la vocación bautismal y, por lo tanto, la plena entrega. Confundir este fenómeno con el de los fieles consagrados supondría negar uno de los frutos del Concilio, subvertir la vocación propia de un sector de fieles comunes y corrientes y, en consecuencia, una infidelidad al Espíritu Santo: en suma, un daño grave para la Iglesia.

—Tienes razón en decir que el daño sería grave. Sería inutilizar un claro designio divino, puesto de manifiesto en nuestro tiempo.

—Y sería, además, dañar a muchas almas, cuya vocación divina quedaría alterada.

—Podríamos decir, entonces, que el problema más importante no es tanto el de la secularidad, cuanto la que podríamos llamar cuestión de la «corrientez», la de la índole de cristianos corrientes, de los que no viven vida consagrada.

—Así es; de «corrientez» hablaba un amigo mío, catedrático de derecho canónico.

—Se trata, pues, de distinguir entre fiel consagrado y fiel común y corriente.

—Eso es.

—¿Y dónde reside la cuestión?

—Fundamentalmente reside en que el criterio distintivo no es la plena entrega ni la radicalidad de la vida cristiana, sino la condición y posición radicales de la persona, las cuales dan un sentido distinto a la plena entrega.

—¿Entonces, dónde reside la «corrientez»? ¿Qué es lo propio del fiel común y corriente?

—Lo propio del fiel común y corriente es la ausencia de cualquier factor de especificación del carácter bautismal y sus virtualidades. Es el bautizado sin más. Es decir, su posición en la Iglesia es la nuda condición de fiel. Naturalmente que ser fiel lleva consigo, tanto la posibilidad de participar en la vida de la Iglesia, como la llamada a la santidad y, por lo tanto, la posibilidad de la plena entrega.

—¿Qué quieres decir con ausencia de cualquier factor de especificación?

—Quiero decir que nada hay en él, que cree un tipo, clase o especie de fiel, fuera de la nuda condición de fiel.

—Pero si vive una entrega plena, ¿no deja de ser un simple fiel?

—No, eso es lo que se contiene en la verdad de la llamada universal a la santidad, que es llamada al radicalismo cristiano. Lo que quiere decir —entre otras cosas— esta llamada universal a la santidad es que todos los fieles, también los simples fieles, los fieles comunes y corrientes, están llamados a vivir la vida cristiana en toda su fuerza y, por lo tanto, cabe la entrega plena. Fíjate que la llamada universal a la santidad implica que esta vocación no se ciñe a un grupo, clase o tipo de fieles, sino que se extiende a todos; por lo tanto, también a los fieles comunes y corrientes. Si esto no se entiende, no se ha comprendido un matiz central de la llamada universal a la santidad. Hay una plena entrega propia de los fieles comunes y corrientes.

—¿Y los fieles consagrados?

—Los fieles consagrados forman una clase, tipo o especie de fieles, como dice claramente el c. 207. La tripartición de clérigos, laicos y religiosos contemplada en el antiguo c. 107 CIC 17, ha sido sustituida por la nueva tripartición de clérigos, laicos y consagrados.

—Luego los consagrados no son fieles comunes y corrientes.

—No, son fieles con un *nuevo título*, que se añade al título bautismal, según se expresa el c. 573.

—Pero, ¿en qué consiste ese nuevo título?

—Consiste en una nueva y especial relación del fiel con la Iglesia, que modaliza los vínculos bautismales. Es una peculiar dedicación a Dios *coram Ecclesia*.

—¿No podrías concretar un poco más?

—Bueno, quizás te resulte más clarificador lo siguiente: el fiel consagrado se dedica a Dios y a la Iglesia como signo público de la vida futura. Asume una condición de vida eclesial –por lo tanto una nueva y distinta relación con la Iglesia–, caracterizada por constituirse en signo de la santidad de la Iglesia y de su dimensión escatológica, mediante la profesión pública de los consejos evangélicos. Hay una nueva consagración, distinta de la consagración bautismal, aunque naturalmente relacionada con ésta. En virtud de esa condición de vida eclesial y de esa consagración, el fiel consagrado tiene un nuevo título, que modaliza la condición bautismal. Por eso, los fieles consagrados son distintos de los fieles comunes y corrientes.

—Se habla de consagración, de vida consagrada, ¿en qué consiste esa consagración?

—Consiste en la nueva relación con la Iglesia, al constituirse en signo de su santidad. El ser y la vida del consagrado quedan como sellados por esa constitución como signos de la santidad de la Iglesia y de la vida futura. Es una nueva *consagración*, una nueva dedicación a la Iglesia y a Dios, como signo y testimonio. Al constituirse en signos de cosas sagradas y santas –la santidad de la Iglesia y la vida escatológica– los fieles quedan consagrados.

—Nada de eso se da en los fieles comunes y corrientes.

—Efectivamente, tal consagración es ajena a los fieles comunes y corrientes. Por eso se les llama fieles *comunes* en oposición a consagrados. Común quiere decir no consagrado.

—Siendo así las cosas, la plena entrega del consagrado tiene una significación y un sentido, que la hace distinta de la plena entrega del fiel común.

—Desde luego, la plena entrega del consagrado tiene la naturaleza y el sentido de signo escatológico y de testimonio de la santidad de la Iglesia, lo que no es propio de la plena entrega del fiel común.

—De todo ello deduzco que la vida consagrada es algo más que un camino de santidad; es también signo.

—La vida consagrada es, sin duda, camino de santidad. Es uno de los caminos de santidad en los que se plasma la vocación universal a la santidad de acuerdo con el principio de variedad. Pero quede claro que no es «el» camino de santidad, como antes decía del estado religioso la mentalidad estamental.

—No hace falta que insistas en esto último. Es verdad suficientemente proclamada.

—No lo creas; todavía hay muchos que no se han enterado. Es preciso repetirlo, la vida consagrada es un camino de santidad y de radicalidad cristiana, pero no es el único.

—Eres machacón hasta el hartazgo.

—No me importa en este caso. Lo que sí quiero aclarar es que se trata de una *preclara* condición de vida (cfr. c. 573, § 1 y LG 31), una preclara manifestación de la santidad de la Iglesia, como se lee en el n. 43 de LG. O dicho de otro modo, tiene una especial dignidad y relevancia *sociales* en la Iglesia.

—¿Por qué has recalcado lo de social?

—Porque esas especiales dignidad y relevancia que tiene la vida consagrada en la Iglesia se refiere al aspecto externo de sociedad propio de ésta. Ya sabes que en lo interno, la dignidad y la relevancia se miden por la santidad personal y ésta no depende de la condición social.

—¿De dónde le viene a la vida consagrada su relevancia social?

—De que es una profesión pública *–coram Ecclesia–* de los consejos evangélicos, lo cual constituye a la vida consagrada en signo y testimonio oficial y público de la santidad de la Iglesia. Por eso, como dice LG, 44, la vida consagrada pertenece a la vida de la Iglesia. Puede decirse que es una forma de manifestación o *epifanía* de la Iglesia. Esto está en relación con ser la Iglesia el *sacramentum salutis*. Manifestación social de esta índole de *sacramentum salutis* es la vida consagrada. En este sentido de testimonio público y oficial, la vida consagrada constituye un *munus ecclesiale*, lo que hace que el consagrado adopte una nueva condición o situación *in Ecclesia*.

—Entonces estamos en lo que antes te decía: la vida consagrada no es sólo camino de santidad, sino también signo.

—Así es, en efecto. Signo de la santidad de la Iglesia y de la vida futura. La Iglesia se manifiesta como preanuncio del estado de vida escatológico y como santa a través *–entre otras cosas–* de la vida consagrada. Esta es, en consecuencia, manifestación de un modo de ser la Iglesia. Así interpreto lo que dice LG, 44 sobre la vida consagrada: que pertenece a la vida de la Iglesia.

—Es una interpretación «fuerte». No sólo quiere decir que la vida consagrada existe en la Iglesia, sino algo más profundo: que es revelación o epifanía de un modo de ser de la Iglesia.

—Sí, así lo pienso. Por lo cual entiendo que la vida consagrada pertenece a la integridad de la Iglesia. Sin ella, algo importante faltaría a su ser y a su vida.

—Entonces los institutos de vida consagrada, ¿qué lugar ocupan en la Iglesia?

—Pertencen a la estructura pública y oficial de la Iglesia y son a modo de corporaciones de derecho público. Son una parte de esa estructura oficial y pública. Por eso, el acto de la autoridad eclesiástica por el que se aprueba y erige un instituto de vida consagrada, tiene un valor constituyente en lo que se refiere a la constitución de dichos institutos como entes oficiales y públicos, bien sea a nivel diocesano, bien sea a nivel universal.

—Entonces, los institutos de vida consagrada son una creación de la autoridad eclesiástica.

—No exactamente. O por mejor decir, en parte lo son y en parte no lo son. El instituto como tal es un fenómeno asociativo, esto es, responde al derecho fundamental de asociación. Se trata de un *coetus fidelium*, de un grupo de fieles que se unen para vivir la vida consagrada y en orden a los fines del instituto. A los fieles compete la iniciativa y a su libre derecho de asociación pertenece la constitución del instituto como cuerpo social. Lo que no pueden hacer los fieles es constituirse en signo público y oficial ni crear una corporación de derecho público. Esto es lo que hace la acción de la autoridad eclesiástica. Se trata, pues, de un fenómeno mixto entre asociativo e institucional. En él convergen la acción de los fieles y la acción de la autoridad eclesiástica.

—¿Y esto tiene alguna especial relevancia en el régimen jurídico del instituto?

—La tiene y de particular interés. En su índole asociativa se funda la autonomía de los institutos de vida consagrada, a la que se refiere el c. 586. Como ejercicio que es del derecho fundamental de asociación, a quienes dan origen al instituto corresponde marcar sus características, sus finalidades y su fundamental modo de vida; asimismo el instituto goza de autogobierno. Es algo que corresponde a la autonomía de los fenómenos asociativos.

—Luego los institutos de vida consagrada no son autónomos porque así lo diga el c. 586.

—No, no son autónomos por concesión de la ley, sino por su propia índole, por ser ejercicio de unos derechos fundamentales.

—¿Cómo ejercicio de unos derechos fundamentales?

—Claro, los institutos de vida consagrada tienen su origen, por de pronto, en el derecho de asociación; pero suponen también ejercer otros derechos fundamentales: el de la propia espiritualidad, el de promover empresas apostólicas y de caridad, el de elección del estado de vida, etc.

—Entonces, ¿hasta donde llega la autonomía de los institutos de vida consagrada?

—Pues mira, hasta donde llega el ejercicio de los derechos fundamentales. El ejercicio de esos derechos fundamentales, en cuanto se reflejan en el ente asociativo, marca el ámbito de autonomía de los institutos de vida consagrada.

—Vamos a ver si me aclaro; esa autonomía ¿es un derecho fundamental?

—Cuando los fieles se unen y forman asociaciones o entes por el estilo, esto es, lo que se llama «comunidades menores», se produce un reflejo de sus derechos fundamentales en la comunidad menor, dando origen a los derechos fundamentales de esas comunidades menores. Uno de estos derechos fundamentales es el de autonomía¹¹.

11. Cfr. J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico* (Pamplona 1987), pp. 160 s.

—Y este es el caso de los institutos de vida consagrada.

—Esto es.

—Entiendo.

—Quedamos, pues, en que los institutos de vida consagrada forman parte de la estructura pública y oficial de la Iglesia.

—Que no es lo mismo que estructura jerárquica.

—Naturalmente que no. La estructura jerárquica es parte de la estructura pública y oficial, pero ésta es más amplia. Basta recordar LG, 44, donde se dice expresamente que la vida consagrada pertenece a la vida de la Iglesia, pero no a su estructura jerárquica.

—Sin embargo, hay quienes todavía confunden lo público con lo propio de la jerarquía.

—Confusión lamentable, que carece de fundamento. El texto conciliar citado es bien claro al respecto.

LA PARTICIPACIÓN DEL CRISTIANO EN LA VIDA PÚBLICA*

INTRODUCCIÓN

1. San Pablo concluyó su Epístola a los Filipenses con estas expresivas palabras: «También os saludan todos los santos, en especial los de la casa del César». ¿Quiénes eran esos cristianos de la casa del César? Según autorizados comentaristas, serían funcionarios, empleados de la administración imperial, unos cristianos dedicados a los asuntos públicos. Valgan, pues, estas palabras de San Pablo como pórtico a mis palabras. Resulta, en efecto, ejemplificativo que ya entre los cristianos de la primerísima hora encontremos quienes, permaneciendo en la condición que tenían cuando recibieron la fe, estaban presentes en puestos de lo que hoy llamamos la vida pública. Aunque numéricamente debieron ser pocos, por la composición sociológica de la primitiva cristiandad, nunca faltaron en el Imperio Romano, pese a las persecuciones, cristianos de posición más o menos elevada que ocuparon puestos en la organización administrativa, política y militar de Roma. Figuras como las del centurión Cornelio o el más tardío senador Prudente son conocidas.

A medida que la cristianización avanzó, fueron más numerosos los cristianos que tuvieron por ocupación los asuntos públicos, hasta que en la era posterior a Constantino y durante los largos siglos de las Edades Media y Moderna, fueron cristianos la práctica totalidad de quienes, según las posibilidades y las costumbres de cada época, se ocuparon de la vida pública. Emperadores, reyes y reinas, nobles, militares, municipales, jueces, curiales, etc., fueron cristianos. ¿Profundamente cristianos? En lo que atañe a la fe sin duda; en cuanto a la vida moral hubo de todo: santos y pecadores. En todo caso, hay un hecho incontestable que, sin nostalgias por formas históricas irrepetibles –y en cierto sentido con hechos e instituciones indeseables–, constituye una lección para los cristianos de hoy: de una sociedad pagana se pasó a una sociedad cristiana, regida por lo que los autores medievales llamaron la *utraque lex*, la ley civil y la ley evangélica.

* Conferencia pronunciada el día 9 de agosto de 1990 en la XXIV Semana de Pastoral organizada por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

ca. La Europa evangelizada formó la *respublica christiana* en la cual, tanto las leyes como el contexto social estaban imbuidos de la fe y de la moral cristianas. No era, desde luego, un paraíso: las profundas lacras morales que mancillaron la vida de esos siglos son conocidas y no es el momento ni la ocasión para detenerse en ellas. El pecado original hace estragos en todas las épocas. Lo que ahora nos interesa resaltar es el hecho, enormemente positivo y aleccionador, de que la semilla de los primeros cristianos, unida a la fidelidad de las generaciones posteriores, dio un vuelco a la sociedad europea, y fue capaz de crear unas estructuras sociales y políticas imbuidas del espíritu evangélico.

Y es que la Palabra de Dios es eficaz, y cuando los cristianos son fieles constituyen una fuerza evangelizadora irresistible, porque el brazo de Dios está con ellos. Con ese optimismo indeclinable –otra cosa sería falta de fe– los cristianos de hoy, situados en minoría dentro de una Europa descristianizada, debemos poner por obra nuestra vocación apostólica, que ha de llevar –que llevará– a la reevangelización de Europa.

Esta reevangelización, como la primera evangelización que llevaron a cabo los cristianos de la Antigüedad y durante la Edad Media, es ante todo un proceso personal de conversión, que se realiza por medio del apostolado personal de los fieles cristianos, junto a la acción de predicación oficial de la fe y administración de los sacramentos, que corresponde a los Sagrados Pastores y a los miembros de la clerecía. Ambos, apostolado personal y acción pastoral, son complementarios y factores necesarios para la evangelización. Entre ambos se da una cooperación orgánica, por la cual el sacerdocio común de todos los fieles y el sacerdocio ministerial se coordinan según la naturaleza y la finalidad de cada uno de ellos. Dejando, pues, clara la inexcusable necesidad de la acción pastoral, nos vamos a limitar a la acción santificadora y apostólica –a la acción sacerdotal común– de los simples fieles, de los cristianos comunes y corrientes, en un campo bien circunscrito: la vida pública.

QUÉ ES LA VIDA PÚBLICA

2. Claro que decir de la vida pública que es una esfera de actividad bien circunscrita no deja de ser un eufemismo, pues de todos es conocida la dificultad de delimitar lo que se entiende por asuntos públicos. Con todo hagamos un intento de delimitación, al menos aproximativa, partiendo del supuesto de una sociedad democrática. Hablo de una sociedad democrática porque éste es nuestro contexto social y político, y porque en una democracia los factores que inciden en los asuntos públicos se amplían y multiplican respecto de otras formas de gobierno o regímenes políticos.

En principio, vida pública se identifica con la política y ésta con los poderes propios de la estructura pública, desde el municipio al Estado. Comprende, pues,

la Jefatura del Estado y los poderes de organización estatal: el poder legislativo (diputados y senadores), el poder judicial (jueces y magistrados) y el poder de gobierno (ministros y altos cargos de la Administración pública). Asimismo comprende los respectivos cargos públicos de la Administración municipal (alcalde, concejales, jefes de servicio) y de la Administración intermedia, que recibe nombres diversos según las distintas constituciones políticas (Estados federados, Comunidades Autónomas o Forales, Cantones, Regiones, etc.). Pero de los asuntos públicos se ocupan también todos los ciudadanos en una democracia a través de los diferentes modos por los cuales eligen a los gobernantes y se aprueban leyes o se toman decisiones de gobierno: las elecciones, los plebiscitos y los referendums. No sólo los gobernantes sino todo el pueblo ejerce funciones políticas.

Los poderes públicos y los actos por los que se ejercen constituyen el núcleo central de la política o vida pública. Es, sin embargo, evidente que existen otras estructuras sociales a través de las que se hace política y se influye –a veces muy poderosamente– en los asuntos públicos. Los partidos políticos, tanto si los gobernantes son miembros suyos, como si están en la oposición, hacen constantemente política y con sus acciones y sus programas conforman en gran medida la vida pública. No es pequeño el influjo de los sindicatos y de las organizaciones empresariales, fundamentalmente en la política económica, sin que dejen de tener también una influencia en otros campos de la política, a veces apenas perceptible para el espectador poco avisado, a veces de modo clamoroso, como es el caso bien reciente, del sindicato polaco *Solidarnosc*. ¿Quién no conoce, además, el influjo que tienen tantas asociaciones, grupos de presión, movimientos, plataformas, coordinadoras, gestoras, etc., que con su acción pueden paralizar decisiones de gobierno o cambiarlas? Y no sólo por acciones aisladas, sino mediante la concienciación de la sociedad, como es el caso de los movimientos pro derechos humanos, ecologistas, feministas, pro abortistas y pro vida, objetores de conciencia, antinucleares, etc. Por otra parte, el pueblo tiene cauces extralegales para influir en la vida pública. Unas veces por la acción violenta –rara vez lícita moralmente y por tanto apenas utilizable por el cristiano–, otras veces por las formas no violentas de expresar una posición política –como es el caso de las manifestaciones– o por medio de la desobediencia civil ante leyes que atentan contra la justicia y la moral.

Esta es, aunque descrita a vuela pluma en breves y someros trazos, la panorámica de la vida pública, un campo de la vida humana en la que el cristiano debe participar y estar presente para darle una dimensión cristiana, de modo que en ella también se realice el Reinado de Cristo, reino de amor y de paz.

EL DEBER DE PARTICIPAR

3. Acabo de decir que los cristianos deben estar presentes en la vida pública y participar en ella. He enunciado, pues, un deber. ¿Por qué el deber de participar?

En primer lugar hemos de hablar de un deber, porque los cristianos están llamados a santificar todas las realidades terrenas, gestionando y ordenando según Dios los asuntos temporales (II Conc. Vaticano, const. *Lumen gentium*, 31). Es una vocación divina, un mandato imperativo de Cristo en palabras de *Camino* (n. 942), que procede del carácter bautismal.

La vocación cristiana tiene una indudable dimensión escatológica, pues se ordena, en definitiva, a la salvación ultraterrena, cuando después de la muerte, el fiel es recibido en la intimidad de la vida intratrinitaria. Esta dimensión escatológica adquirirá su definitiva forma y consolidación al fin de los tiempos, con la segunda venida de Cristo. Pero, al mismo tiempo, la vocación cristiana –o desde otra perspectiva el Reino de Dios– tiene también una dimensión intraterrena. La vida terrena, secular, la vida *huius saeculi*, de este siglo, no es ajena al Reino de Cristo, antes al contrario está destinada a desarrollarse según la ley divina y los preceptos evangélicos. Basta echar un vistazo a los mandamientos del Decálogo: la mayoría se refiere a las relaciones humanas propias de la vida secular. Cristo, al implantar su Reino, vino a santificar y a dar dimensión sobrenatural al sentido divino que ya por naturaleza poseen las realidades temporales. No solamente esto. Cristo es el Alfa y el Omega, el primero y el último, el principio y el fin de toda la Creación según leemos en Apoc 22, 12-13, de modo que, como enseña Eph 1, 9-10, el misterio de la voluntad divina es recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra (cfr. II Conc. Vaticano, const. *Gaudium et spes*, n. 45). Esta posición capital y central de Cristo, que es el fin de la historia humana (cfr. II Conc. Vaticano, const. *Gaudium et spes*, n. 45), la presentan las Sagradas Escrituras como un Reinado; Cristo es Rey universal (cfr. Ioh 18, 33-37), cuyo reino es un reino sempiterno –el reino mesiánico–, y a cuyo suavísimo imperio deben sujetarse todos los reyes y todos los pueblos. «Mi reino no es de este mundo» dijo Jesús a Pilatos (Ioh 18, 36), con lo que quería dar a entender que no es un reino político o terreno, sino de santidad y de paz, de gracia y amor. Un reino que, sin sustituir ni entrar en competencia con las comunidades políticas, sin embargo, las vivifica todas con su verdad y su gracia. Y no sólo las comunidades políticas, sino todo el conjunto de realidades terrenas y temporales.

Implantar el Reino de Cristo en todas las estructuras y actividades propias del mundo secular, para recapitular todas las cosas en Cristo, es misión de los cristianos, vocación divina, que urge a todos los fieles, como deber principalísimo de su condición constitucional de miembros del Pueblo de Dios. Resulta, evidente, después de lo dicho, el deber de los cristianos de estar presentes en la vida pública como luz, sal y fermento, que la reconduzca a la ley divina y la desarrolle según el espíritu de las bienaventuranzas y las virtudes cristianas, que en esto consiste el Reino de Cristo.

Pero además de cuanto acabamos de decir, hay una importante razón, que da urgencia y prioridad a la cristianización de la vida pública. Por más que tan-

tas veces parezca que la política tiene su esfera de influencia en materias ajenas a la salvación de las almas (el índice de inflación, las obras públicas, los impuestos o la salud), la realidad es que –para bien y para mal– la acción política tiene una poderosa influencia en la creación de ambientes sociales que propician la extensión entre la ciudadanía de determinadas formas de entender el hombre y el mundo –la cosmovisión, o *Weltanschauung* que dicen los alemanes– y del ideario y comportamiento morales. Un ejemplo bien cercano lo tenemos en el rápido proceso de descristianización y de extensión del laicismo en amplísimos sectores de la sociedad española, propiciada por la acción de gobierno y la influencia ideológica de partidos políticos, grupos de presión, instituciones y movimientos a través de la política cultural, del dominio de los medios de comunicación de mayor influjo y de las instituciones culturales y docentes. Con razón el Episcopado español ve con aprensión y disgusto una ley general de enseñanza, que se dirige a crear en las nuevas generaciones un ideario laicista y agnóstico. Cuando cierto relevante político español proclamaba que a España le convenía una «pasada por la izquierda» y, con lenguaje castizo y un tanto desgarrado, anunciaba que después de ésta «a España no la iba a conocer ni su madre», sólo algunos incautos pudieron creer que se refería a las estructuras económicas, a los servicios sanitarios o a cosas por el estilo, todo lo cual resultaba en principio indiferente respecto de la fe cristiana y, por lo tanto, era aceptable para un católico. A lo que se refería sobre todo, y se está cumpliendo al pie de la letra, era al ideario dominante y a las convicciones morales del pueblo español que, por entonces, eran, con más o menos firmeza y formación, las propias de una sociedad cristiana. El cambio, producido ya, hacia una sociedad predominantemente laicista, agnóstica y permisiva es el cumplimiento de lo que era un consciente y lúcido conocimiento de las posibilidades de influjo ideológico y moral de las estructuras propias de la vida pública. Puede ser aleccionador el itinerario seguido por una serie de católicos incautos –llenos de buena fe– que han colaborado estrechamente con esa pretendida «pasada por la izquierda», sin advertir que el laicismo, el agnosticismo y el permisivismo –esto es, el secularismo y el proceso secularizador– no son de derecha ni de izquierda (en su inicio es más bien un proceso burgués), sino un proceso más fundamental y anterior a las divisiones entre izquierda, centro y derecha, y por lo tanto común a unos y otros. Como nuevos Quijotes, esos católicos han hecho el papel de «caballeros de la triste figura». En lugar de cristianizar la izquierda –intento por demás legítimo y aún deseable–, han terminado perdiendo su luz, su sabor y su poder de fermento –es decir, su fe– para acabar en esas posiciones laicistas, agnósticas y permisivistas.

Siempre es más fácil destruir que construir: «el último peón de albañilería –leemos en *Camino*, n. 456– sabe hincar su herramienta en la piedra noble y bella de una catedral; construir: ésta es la labor que requiere maestros». Puesto que por el pecado original el hombre está inclinado al pecado, la tarea de descristianización siempre es mucho más hacedera y fácil, que la obra de la evangelización. Pero justamente por eso hoy urge más el deber de devolver el senti-

do y la dimensión cristianos a la vida pública. También desde ella se puede influir poderosamente para devolver a nuestras sociedades descristianizadas un ideario y unas convicciones morales, acordes con el espíritu evangélico. Ejemplos tenemos en la historia del cristianismo. Aunque eran otros tiempos y otras las formas políticas, recordemos el influjo cuasidecisivo que tuvo la conversión de lo que hoy llamaríamos la clase política –los reyes y los magnates del reino– en la evangelización de los pueblos. Y es bien sabido que la tarea evangelizadora de la Edad Moderna arraigó sobre todo en aquellos pueblos que contaron –aun con sombras que el hombre empecatado siempre proyecta– con estructuras públicas, no sólo cristianas, sino también empeñadas en colaborar con los agentes de la evangelización. Sin duda, vuelvo a decirlo, se trata de situaciones históricas irrepetibles, con abusos políticos y sociales indeseables, mas son una muestra de la influencia ideológica y moral de las estructuras políticas.

Además de cuanto acabo de decir acerca del deber de los cristianos de participar en la vida pública por razón de su vocación bautismal evangelizadora, no podemos olvidar que este deber de índole sobrenatural se apoya en un deber natural de participación. El cristianismo no separa al hombre de las estructuras seculares en las que está presente por su condición humana, ni altera los derechos y deberes que le son propios como miembro de la *civitas terrena*, de la comunidad humana. Sólo los religiosos y, en cierta medida, los clérigos, de alguna forma –y sólo de alguna forma– ven modificada su vocación natural a construir el siglo, una vocación natural que es divina, porque procede de Dios. Todos los miembros de la comunidad política están unidos por el vínculo de la solidaridad en orden a la consecución del bien común. Aunque en distinta medida, según las circunstancias, sus aptitudes personales, su talante, y su dedicación profesional, todos los ciudadanos tienen el deber de participar en los asuntos públicos: al menos cuando son llamados a ejercer, según distintas modalidades, el derecho al voto. De ningún modo el cristiano está desligado de este deber. Y sería un grave error escudarse en la índole escatológica de la vida cristiana para encerrarse en ella, practicando un cierto *escapismo* del mundo secular y en particular de las estructuras y acciones de la vida pública. Se olvidarían así unas precisas enseñanzas del II Concilio Vaticano: «el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo... sino al contrario les impone como deber el hacerlo» (const. *Gaudium et spes*, n. 34). Y añade: «Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura (cfr. Hebr 13, 14), consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga a un más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno» (loc. cit., n. 43).

Tienen aquí aplicación unas palabras de *Surco*: «No podemos cruzarnos de brazos, cuando una sutil persecución condena a la Iglesia a morir de inedia, relegándola fuera de la vida pública y, sobre todo, impidiéndole intervenir en la

educación, en la cultura, en la vida familiar. No son derechos nuestros: son de Dios, y a nosotros, los católicos, El los ha confiado... ¡para que los ejercitemos!» (n. 310). Y prosigue: «Muchas realidades materiales, técnicas, económicas, sociales, políticas, culturales... abandonadas a sí mismas, o en manos de quienes carecen de la luz de nuestra fe, se convierten en obstáculos formidables para la vida sobrenatural: forman como un coto cerrado y hostil a la Iglesia. Tú, por cristiano... tienes el deber de santificar esas realidades» (n. 311).

NATURALIDAD

4. Acabo de aludir a la existencia de un deber de ley natural de participar en los asuntos públicos –siempre de acuerdo con las circunstancias de cada uno–, que tienen todos los ciudadanos como parte de su deber de justicia legal de contribuir al bien común de la sociedad. Ello nos pone sobre la pista de una característica que es propia del modo de ejercer ese deber por parte del cristiano: la naturalidad. Con naturalidad quiero decir dos cosas.

La primera de ellas se refiere a que el cristiano, cuando participa en los asuntos públicos, lo hace según su calidad de ciudadano de pleno derecho. El deber de santificar esta esfera de las realidades terrenas, es la dimensión cristiana y sobrenatural del deber que ya existe por ley natural. Es una nueva luz y un destello de la gracia que es propio del mundo redimido de Cristo. El cristiano no es separado del mundo por el bautismo; sigue en el mundo, porque en cuanto fiel secular es mundo santificado. Por eso el cristiano es ciudadano de pleno derecho. Es más, su condición cristiana, al darle la vocación a santificar las realidades terrenas, hace de la vocación natural a edificar la *civitas terrena* una vocación sobrenatural y cristiana. Lejos de separarle del mundo, le llama, con un nuevo título, a trabajar en él. En el cristiano no cabe desapego de las realidades terrenas –hablo siempre del laico o fiel secular–, sino que está llamado a amar al mundo, a interesarse por las realidades seculares y a trabajar en ellas con los demás hombres. Forma parte de su mentalidad laical, que es mentalidad secular.

Con esta mentalidad se pide al cristiano que intervenga en los asuntos públicos. Porque se interesa por ellos, porque ejerce a través de ellos su ciudadanía. Sería contrario a esa mentalidad laical, intervenir en la vida pública con la mentalidad de *infiltrado*, de quien, desde una situación trascendente o desde un ámbito eclesiástico, penetra en el mundo de los asuntos públicos –que en el fondo no sería el suyo– para encauzarlos en un sentido cristiano, lo cual sería algo así como actuar como un brazo secular de la Iglesia. Una tal actitud, por su misma artificiosidad, está condenada al fracaso. El cristiano no se infiltra en el mundo, porque es mundo –aunque santificado–, justamente mundo redimido, que debe extender desde el mundo la redención de las realidades seculares.

Cada uno de los cristianos ha de intervenir en la vida pública –según sus posibilidades– porque vive con hondura su condición de ciudadano, como protagonista, con los demás hombres, en la tarea de edificar la ciudad terrena. Para ello es necesario que sea un ciudadano responsable, a quien los asuntos seculares –entre ellos la vida pública– le interesan como tales asuntos seculares. Porque le interesan los asuntos públicos y se forma su opinión sobre el conjunto de ellos, en ellos interviene; y porque es cristiano influye en ellos con la luz de la doctrina y la fuerza redentora de la gracia.

De lo contrario, se produce una artificiosidad, que conduce a una postura tan llena de buenas intenciones como falta de criterio. Recuerdo que una vez un conocido mío, buen cristiano y llevado del mejor espíritu apostólico, quiso fundar un sindicato de matiz cristiano. Con la natural alegría que esta iniciativa me causó, le pregunté cuál iba a ser el programa del nuevo sindicato. Su respuesta fue sencilla: «Será la doctrina social de la Iglesia». Naturalmente tal sindicato nunca llegó a existir. El programa de un sindicato, de un partido político, de una plataforma reivindicativa o de una coordinadora puede –y debe añadirse– fundarse en la doctrina social de la Iglesia; pero ésta sólo da unos principios fundamentales y unos juicios morales. Un sindicato ha de tener un programa de acción defensora de los asalariados, lo cual comporta, tanto un análisis de la realidad socio-económica, como unas líneas de acción fundadas en esa realidad. *Mutatis mutandis* lo mismo cabe decir de los partidos políticos y de los demás medios de acción política. En otras palabras, los programas políticos deben comprender todo el programa de gobierno o de acción referido a la múltiple problemática de la vida social. Está bien, es necesario, que la acción política de los ciudadanos cristianos se preocupe del aborto y de la libertad de enseñanza, pero debe preocuparse también de la economía, de los planes de carreteras, de los problemas de la pesca, de la organización sanitaria, etc. En primer lugar, por mentalidad secular, que comprende todos los problemas de la vida temporal; y en segundo lugar, porque santificar las realidades terrenas no se agota en prohibir el aborto y en dar libertad de enseñanza; también con la construcción de las carreteras, la mejora de la economía, la construcción naval, etc., se santifica el mundo y la vida pública. No es propio de la mentalidad secular del cristiano preocuparse por intervenir ante una ley del aborto y despreocuparse por la permanencia en la OTAN o la construcción de centrales nucleares. No se me oculta que todos los ciudadanos tenemos una cierta selección de asuntos: vibramos con algunos y otros nos dejan indiferentes, lo cual es perfectamente natural y lícito. También es lícito a un ciudadano cristiano vibrar ante la libertad de enseñanza y resultarle indiferente la polémica acerca de si es mejor construir autovías que autopistas. Pero esta actitud debe responder a su idiosincrasia, mentalidad e intereses; no a una selección motivada por su falta de mentalidad secular.

Hay un segundo aspecto de la naturalidad que debe presidir la intervención de un cristiano en la vida pública. Esa naturalidad consiste en comportarse

como cristiano coherente y consecuente. Que un ciudadano es cristiano es algo que se nota y que debe notarse. Se nota por las virtudes con que vive sus deberes ciudadanos y por el criterio cristiano con que enfoca los problemas, cuando tienen una dimensión ética. Aquí sí tiene aplicación el seguimiento de la doctrina social de la Iglesia, que es magisterio y juicio morales sobre cuestiones temporales. A la hora de emitir el voto en unas elecciones, a la hora de participar en un partido político, a la hora de gobernar, el cristiano ha de poner en juego su fe cristiana y las virtudes teologales y cardinales. Y en cuanto es magisterio moral, debe poner por obra la doctrina social de la Iglesia.

Resulta escandaloso observar a tantos cristianos, que intervienen en la vida pública, bien con sus votos, bien con su militancia política, olvidar –generalmente por defecto de formación, otras veces por respetos humanos y en otras ocasiones por ambiciones humanas de poder– las exigencias de la fe y de la moral cristianas en su actuación, introduciendo una artificiosa ruptura entre fe y acción política. ¿No es acaso escandaloso que, en un Estado donde la gran mayoría de los ciudadanos se declaran católicos, resulten vencedores –a veces con gran mayoría– partidos políticos que propugnan en sus programas el laicismo, el relativismo, el agnosticismo y el permisivismo, a la vez que hacen una política ideológica y de formación de las mentalidades según ese ideario, con una notoria eficacia descristianizadora de la sociedad? ¿O que haya católicos en partidos políticos de la oposición que renuncien de antemano a hacer una política de inspiración cristiana porque, aceptando los presupuestos sociales descristianizados, les parece que van a tener más votos? ¡Cuántos cristianos que son «caballeros de la triste figura», sin luz, sin sal y sin fermento!

La naturalidad que se pide al cristiano en los asuntos temporales –por lo tanto en la vida pública– es, junto con la mentalidad laical, la coherencia de fe y de vida cristiana.

Esta coherencia nada tiene que ver con la intolerancia o con el dogmatismo. La praxis política –como toda praxis– está regida por la razón práctica, perfeccionada por la virtud de la prudencia. Y un rasgo de ésta es el realismo, la adecuación a la realidad, que lleva tantas veces a la tolerancia, al compromiso, a lo que hoy se llama el consenso, a la negociación y al pacto. No sólo estas actitudes prudenciales no están negadas al cristiano, sino que, en tanto proceden de la virtud de la prudencia, forman parte de su vivencia de las virtudes cristianas. Ser cristiano no es ser un exaltado, un intolerante o una especie de cruzado de la política, que pretende resolver la cristianización de la sociedad con la espada en alto o con el uso de los principios a modo de martillo. La cristianización de la vida pública se hace a fuerza de virtudes, entre ellas la prudencia política. Y no podemos engañarnos: a veces al cristiano apenas le quedará otro camino que el del mal menor o del bien posible, intentando mejorar unas estructuras o unas acciones políticas injustas o corrompidas, siempre que no se vea en la tesitura de realizar actos inmorales. Santo Tomás Moro es un ejemplo de esos intentos

que, a veces, son muy mal comprendidos por otros cristianos. Esa especie de «colaboracionismo» es una postura un tanto desairada ante otros cristianos y con frecuencia criticada; sin embargo, no cabe duda de que es lícita y en ocasiones el único camino que queda. Claro que ha de tratarse de una colaboración que verdaderamente evite consecuencias dañosas o inmorales, que sea un fermento de mejora cristiana, no de ese otro colaboracionismo en cuestiones políticas moralmente indiferentes, que a la vez sirve de apoyo a la acción inmoral e injusta; este segundo colaboracionismo es cristianamente inaceptable y constituye una grave falta de ética como colaboración al mal que es.

LIBERTAD EN LO TEMPORAL

5. El cristiano, al intervenir en la vida pública, goza ante la Iglesia del derecho a la libertad en lo temporal. No puede negarse que, con el nacimiento del cristianismo, apareció la doctrina del *dualismo cristiano*, que ha atravesado toda la historia de la Iglesia en sus relaciones con el Estado. Aunque las aplicaciones prácticas y aun las construcciones teóricas de ese dualismo hayan pasado por diversas vicisitudes, que no es del caso exponer aquí, lo sustancial del dualismo cristiano consiste en establecer que a la Iglesia pertenece lo relativo al aspecto religioso –y por tanto moral– del hombre, mientras que a la comunidad política corresponde el conjunto de los asuntos temporales. Iglesia y Estado son incompetentes respecto de las materias de la competencia de la otra sociedad. Estas relaciones institucionales están acompañadas de unos correlativos derechos fundamentales de la persona humana: el hombre tiene el derecho de libertad religiosa ante el Estado y el derecho de libertad en lo temporal ante la Iglesia. Dos derechos fundamentales de los que goza el cristiano según su doble condición de ciudadano y de fiel.

El derecho fundamental del fiel cristiano a la libertad en materias temporales se halla recogido en el canon 227 del Código de Derecho Canónico, con una redacción bastante completa, a la vez que muy sintética. «Los fieles laicos –dice con evidente imprecisión en esto, puesto que el derecho compete por igual a laicos, religiosos y clérigos– tienen el derecho a que se les reconozca en los asuntos terrenos aquella libertad que compete a todos los ciudadanos; sin embargo, al usar de esa libertad, han de cuidar de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia, evitando a la vez presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio en materias opinables».

La declaración del derecho a la libertad en lo temporal, aunque con una redacción que no es inmejorable, resulta inequívoca. ¿Qué significa este derecho? La libertad en lo temporal comporta que, dada la incompetencia de la Iglesia en materias temporales, el fiel cristiano es libre para formarse su propia opinión y

para hacer aquellas opciones y adoptar aquellas decisiones que, según su leal saber y entender, son las mejores en la materia temporal de su incumbencia. En concreto, en los asuntos políticos, la libertad en lo temporal implica que el fiel cristiano es libre ante la Iglesia y sus instituciones para adoptar las soluciones a los problemas seculares que, según su parecer, son las apropiadas. Comprende este derecho la libertad de ideología, la libertad de opinión y la libertad de opción, es decir, de praxis política, con las correspondientes libertades de expresión y comunicación. La Iglesia tiene una misión religiosa, de modo que «en virtud de su misión y naturaleza, no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico o social» (II Conc. Vaticano, const. *Gaudium et spes*, n. 42). Esto lleva consigo que el fiel cristiano es libre –no está vinculado– a la Iglesia ni a sus instituciones en materias temporales y, en concreto, en los asuntos propios de la vida pública de la comunidad política. Cualquier intento de limitar esa libertad, imponiendo a los cristianos una determinada acción política, es espúreo y contrario a un derecho fundamental del fiel. Cosa distinta –lo veremos a continuación– es el juicio moral de la Iglesia en materias temporales o los llamamientos que la Jerarquía pudiese hacer en aquellos casos extremos en que estuviese en juego la supervivencia de la Iglesia. Este último caso, supondría que el Estado habría violado gravemente el derecho de libertad religiosa y se habría inmiscuido en materias religiosas sobre las cuales la única competente es la Iglesia.

El fundamento último del derecho a la libertad en lo temporal y de la incompetencia de la Iglesia en tales materias es la autonomía de la realidad terrena, expresamente enseñada por el II Concilio Vaticano. Veamos sus palabras: «Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar paulatinamente, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador» (const. *Gaudium et spes*, n. 36). De esa autonomía se deduce el derecho del fiel a la libertad en lo temporal.

Añade el mismo Concilio que «la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso». Pero esto mismo nos indica que hay un punto de contacto entre las realidades seculares y la Iglesia: «precisamente por esta misma misión religiosa –añade el Concilio a continuación de las palabras citadas– derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina» (const. *Gaudium et spes*, n. 42). Nos interesa ahora fijarnos en la luz que la Iglesia proporciona respecto de la ley divina.

En efecto, Dios ha dotado de autonomía el mundo secular y ha dejado al hombre en manos de su albedrío y le ha dado inteligencia e ingenio para inventar (Eccli 17, 1-5). A la vez, le dio sus mandamientos y preceptos (Eccli 15, 14-

16). Así nos habla la Sagrada Escritura, señalando un ámbito de autonomía y, a la vez, una ley divina (la ley natural), que se compendia en el Decálogo. Por lo tanto, la autonomía de lo temporal no significa falta de vinculación con Dios: «si autonomía de lo temporal –leemos en el n. 36 de la const. *Gaudium et spes* del Vaticano II– quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios, y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras». En lo temporal hay una ley divina, que se conjuga con un ámbito de autonomía, que Dios ha dejado a la libre iniciativa del hombre. En el ámbito de autonomía la Iglesia no tiene nada que decir –salvo enseñar y defender su existencia, como algo querido por Dios–, mas en lo que atañe a la ley natural, que es ley divina, sí tiene mucho que decir, porque ella es su intérprete auténtica y su función de enseñar el camino de salvación comprende la función de declarar y enseñar la ley natural o dimensión ética de las realidades temporales. Ante este magisterio el fiel cristiano debe adoptar la posición que le es propia: asumirlo y aplicarlo. Por eso dice el canon 227 que los fieles han de cuidar de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico y han de atender a la doctrina propuesta por la Iglesia.

Así nos encontramos con la doctrina social de la Iglesia que no es –ni puede ser– otra cosa que enseñanza moral en materias temporales. Juicio moral, enseñanza moral, son dos formas de ejercer la Iglesia su misión evangelizadora sobre las actividades propias de la *civitas terrena*. En consecuencia, el seguimiento de la doctrina social de la Iglesia es el común denominador –por lo demás muy pequeño– de los cristianos que actúan en la vida pública.

Con todo sería un error pensar que el cristiano encuentra en la doctrina social de la Iglesia la solución a todos los problemas morales que se le presentan en su actuación temporal. Muchas veces es el fiel cristiano el que ha de encontrar la solución moral con la luz de la fe y de la doctrina recibida. No me resisto a traer a colación unas luminosas palabras del II Concilio Vaticano: «A la conciencia bien formada del laico toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función, con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio» (const. *Gaudium et spes*, n. 43). Constituyen, sin duda, estas palabras, una llamada a la propia responsabilidad y, sobre todo, a la propia formación. El cristiano que actúa en la vida pública –aunque sea limitándose a participar en las elecciones– necesita una buena formación, doctrinal y moral, para saber enjuiciar con criterio cristiano las teorías y las prácticas políticas. De ahí la necesidad de promover la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia y en general del magisterio eclesial.

La Iglesia tiene, pues, una enseñanza moral sobre las cuestiones temporales, que son las propias de la política. Y nada más. De ella no puede sacarse un programa político, ni las soluciones a tantos problemas que plantea la vida de la sociedad civil. De lo cual resulta la inoperancia de quien pretendiese que su programa político fuese sólo la doctrina social de la Iglesia. Esto tiene un fundamento divino: del Evangelio no se deduce ninguna doctrina política. De ahí la libertad de los fieles. La conclusión que de esto se deriva es que constituye un hecho normal el pluralismo político de los cristianos. No hay una solución política o un programa económico-social católico, al que los fieles deban adherirse. Hay variedad de soluciones políticas y de programas económico-sociales que pueden ser conformes con la ley divina; todos tienen un origen humano y ninguno puede arrogarse la exclusividad de cristiano. Esto, que se deduce de la autonomía de las realidades terrenas –en las que el hombre ha sido dejado a su inventiva– y de la libertad del fiel en lo temporal, está expresamente enseñado en el tantas veces citado Concilio Vaticano II: «Muchas veces sucederá –dice la const. *Gaudium et spes*, n. 43– que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aun al margen de la intención de las partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia».

Es lógico, en consecuencia, que en materias temporales, y por lo tanto en los negocios de la vida pública, se dé un pluralismo entre los cristianos. Este pluralismo, lejos de restar eficacia a la acción evangelizadora y santificadora de los cristianos, garantiza la presencia de éstos en la variopinta realidad de las corrientes del pensamiento político y social y en las distintas estructuras de acción que inciden en los asuntos políticos, las cuales pueden recibir así el influjo del cristianismo.

No cabe, pues, hablar de soluciones católicas y menos aún oficialmente católicas para la vida política. Hay soluciones humanas, de las cuales unas están de acuerdo con el mensaje evangélico y otras no. Es una concordancia ética, de índole moral o doctrinal cuando inciden en cuestiones que tocan la fe, que no se refiere a lo que podríamos llamar aspectos técnicos de las cuestiones. El Evangelio nos da unas pautas religiosas y morales sin que de él se deriven soluciones técnicas a los problemas seculares o programas políticos.

Por eso, el cristiano que actúa en la vida pública debe resistir la tentación de servirse de la Iglesia para sus acciones. Debe tener conciencia de que está en la comunidad política y en sus estructuras como ciudadano, no como fiel *infiltrado*; es en los ciudadanos y no en la Iglesia donde debe encontrar apoyos y partidarios.

Un bello y preciso resumen de cuanto acabamos de decir se encuentra en un pasaje de la homilía *Amar al mundo apasionadamente* (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, nn. 116-117) del Venerable Siervo de Dios Josemaría Escrivá de Balaguer, que cito a continuación: «... Un hombre sabedor de que el mundo –y no sólo el templo– es el lugar de su encuentro con Cristo, ama ese mundo, procura adquirir una buena preparación intelectual y profesional, va formando –con plena libertad– sus propios criterios sobre los problemas del medio en que se desenvuelve; y toma, en consecuencia, sus propias decisiones que, por ser decisiones de un cristiano, proceden además de una reflexión personal, que intenta humildemente captar la voluntad de Dios en esos detalles pequeños y grandes de la vida. Pero a ese cristiano jamás se le ocurre creer o decir que él baja del templo al mundo para representar a la Iglesia, y que sus soluciones son las *soluciones católicas* a aquellos problemas... Esto sería clericalismo, *catolicismo oficial* o como queráis llamarlo. En cualquier caso, es hacer violencia a la naturaleza de las cosas. Tenéis que difundir por todas partes una verdadera *mentalidad laical*, que ha de llevar a tres conclusiones: a ser lo suficientemente honrados, para pechar con la propia responsabilidad personal; a ser lo suficientemente cristianos, para respetar a los hermanos en la fe, que proponen –en materias opinables– soluciones diversas a la que cada uno de nosotros sostiene; y a ser lo suficientemente católicos, para no servirse de nuestra Madre la Iglesia, mezclándola en banderías humanas».

PRINCIPALES PROBLEMAS DE LA VIDA PÚBLICA QUE AFECTAN AL CRISTIANO

6. Con lo dicho me parece suficientemente expuesta la libertad en lo temporal y sus consecuencias en la actuación de los cristianos en la vida pública.

En la última parte de ésta mi intervención, quisiera referirme a algunas cuestiones que tienen especial interés por su más directa conexión con el espíritu evangélico. Ya he dicho antes que el cristiano, en cuanto que es ciudadano y posee una verdadera mentalidad secular, se interesa por todos los problemas que afectan a la política, sin olvidar que cada uno tiene su propio talante y unas cuestiones despiertan en él más su interés que otras. Pero no cabe duda de que hay ciertas materias cuya relación con el pensamiento y la praxis cristianos es mayor que otras y, en consecuencia, deben tener una cierta preferencia.

a) *La opción preferencial por los pobres*

Y ya que de preferencias hablamos, voy a referirme en primer lugar a la opción preferencial por los pobres. Hablo de pobres en un sentido amplio de pobreza: pobreza de bienes materiales, pobreza de bienes culturales, miserias morales, pobreza de bienes espirituales. Todas cuantas situaciones existen de carencias y

marginación. Uno de los signos mesiánicos es que los pobres son evangelizados y, aunque no hablamos de la evangelización, sino de la acción política y social, no cabe duda que el espíritu cristiano se distingue por el acercamiento a los pobres y por la acción bienhechora respecto de ellos. «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia» (Math 5, 7). El espíritu de las bienaventuranzas, que es el espíritu propio del cristiano, inclina a acudir allí donde hay pobreza y miseria, en cualquiera de los sentidos indicados, para buscar el remedio oportuno. Por lo tanto, el cristiano, en su praxis pública, debe atender ante todo a cualesquiera formas de pobreza para sacar a los pobres –y en definitiva a los marginados– de su lamentable situación. La lucha contra la pobreza y la marginación, la solidaridad con los pobres y marginados son signos del espíritu evangélico. El cristiano debe ser el aliado de pobres y marginados, comprometido con ellos en su lucha por hacer desaparecer las situaciones intolerables en que se encuentran.

b) *Los derechos humanos*

Otro de los asuntos políticos y sociales a los que el cristiano debe prestar particular atención es el referente a la defensa y promoción de los derechos fundamentales de la persona humana, aquellos que se conocen con el apelativo de derechos humanos.

No se me oculta que, al hablar de los derechos humanos, no faltan cristianos que sienten un movimiento de aprensión hacia ellos. Es comprensible, si atendemos a cómo en tantas ocasiones se presentan teóricamente estos derechos y a cómo se desarrolla su praxis. No faltan, en efecto, quienes afirman que la teoría de los derechos humanos –hablo de defensores suyos– postula el relativismo de las opiniones y de los valores. Sólo tendrían verdadero sentido los derechos humanos –dicen– si se parte de una postura relativista, pues derechos como la libertad de pensamiento, la libertad religiosa o la libertad de conciencia sólo encontrarían su fundamento en el relativismo. Es obvio que un cristiano no puede aceptar semejante idea. Los derechos humanos son, en su núcleo fundamental, derechos naturales que encuentran su fundamento en la dignidad de la persona humana, esto es, en la ley divina natural. La existencia de verdades, o la profesión de la fe, no se opone a esos derechos, que se mueven en el plano de la praxis, y se fundan en la inviolabilidad del santuario de la intimidad personal, donde el hombre es libre de tomar las opciones que sólo son juzgables por Dios. Si, pues, el cristiano no puede aceptar el relativismo, no por ello debe desconfiar de los derechos humanos; para todos debe ser una lección la decl. *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa, del II Concilio Vaticano y la constante defensa de los derechos humanos que han hecho los Papas, sobre todo a partir de Juan XXIII.

Tampoco se puede negar que la praxis de los derechos humanos presenta con más frecuencia de la deseable aspectos desconcertantes e incluso inacepta-

bles para un cristiano. A veces parece que los derechos humanos son cosa propia de los delincuentes, ignotas para los inocentes. Pero sobre todo se interpretan los derechos humanos como pretendidos derechos a conductas claramente inmorales: el derecho al propio cuerpo para legitimar el aborto; el derecho al desarrollo de la personalidad para admitir las relaciones extramatrimoniales, etc. Todo esto es cierto. Pero en lugar de dejarse llevar por la aprensión, la conducta de un cristiano, como lo muestra la actitud de los Papas, debe ser la de participar en la teoría y en la praxis de los derechos humanos para iluminarlas con la luz del mensaje evangélico y corregirlas con la conducta cristiana. ¿Por qué? Porque los derechos humanos, como ya he dicho, son en su núcleo central derechos naturales, que proceden de Dios.

Dados los graves defectos de que adolecen la teoría y la práctica de los derechos humanos, es evidente que un cristiano no puede asumirlas tal cual se nos presentan en nuestro ambiente cultural. Tan necesaria como la presencia cristiana en la teoría y en la praxis de los derechos humanos, es la tarea de adecuación de ellas a la ley de Dios.

De entre los derechos humanos hay algunos que tienen una especial relevancia para el pensamiento y la praxis cristianas y a ellos haremos alusión a renglón seguido.

El primero es el derecho a la vida, que hoy sufre atentados tan graves como el aborto y la eutanasia. Defender la vida es defender el derecho más básico y fundamental, aunque no sea el más importante para el hombre. Sin ese derecho todos los demás se convierten en palabrería. Los crímenes contra la vida constituyen una ofensa gravísima a nuestro prójimo, y son crímenes que claman venganza a Dios, cuya ley es tajante: «No matarás».

Por su importancia para la educación cristiana, adquiere en nuestra época una especial relevancia el derecho a la educación. Desde hace casi dos siglos, los grupos anticristianos han llevado a cabo una perseverante batalla contra la escuela católica, intentando implantar la escuela pública laica con la pretensión de hacerla prevalente y en lo posible única. La mayor defensa que la escuela cristiana tiene en nuestra época es la libertad de enseñanza. Es éste un derecho natural de los hombres, por el que hay que luchar como derecho natural que es; pero a la vez, al cristiano se le presenta también como la vía para garantizar la educación católica.

La libertad religiosa es un derecho que toca al ámbito más básico del hombre, aquel en el que se decide su relación con Dios y con ella su salvación o condenación eternas. Es ésta una opción que Dios quiere libre, porque quiere hijos y no esclavos. Este derecho fundamental de dar culto a Dios y de no ser impedido para ello, es aquel que a la Iglesia toca más directamente porque pone en juego su libertad de acción y la de los fieles cristianos. Afortunadamente en el contexto social en el que vivimos la libertad religiosa está aceptablemente garantizada, aunque no falten sombras por lo que se refiere a cuanto la Iglesia Católica tiene

derecho por la misión divina recibida. Pero todavía son muchos los países donde esta libertad o no existe o existe en niveles mínimos. Por eso su defensa y promoción sigue siendo tarea prioritaria de los cristianos.

Merecen también una especial mención aquí una serie de derechos hacia los que una visión cristiana de la vida –que es visión de amor a los hombres– lleva a sentir una especial preocupación por ellos: el derecho al trabajo (que viola la lacra del paro), el derecho a la salud, el derecho a no ser objeto de tratos inhumanos y degradantes que pueden llegar a la tortura, el derecho a la intimidad, el derecho a una vejez sin agobios económicos, y varios otros cuya relación es casi innecesaria por conocidos. Estos derechos bien merecerían que nos detuviésemos algo más en ellos, mas por esta vez los mencionamos sin más comentarios para no alargarnos demasiado.

c) *La familia*

La salud moral de la comunidad política y aun su fortaleza como pueblo o conjunto de pueblos bien estructurados depende de la fortaleza de la familia. Es éste, pues, un aspecto de los más decisivos para una política correcta, que favorezca el desarrollo y fortalecimiento de la sociedad. Para el cristiano, además, tiene una importancia sobreañadida, porque está en juego la ley natural y la salud moral de las personas y de la sociedad.

El cristiano tiene que trabajar para que exista un clima de moralidad pública, que preserve la honestidad y la grandeza del amor conyugal; para que se viva el matrimonio como corresponde a la ley natural, sin las plagas del divorcio, del adulterio y de la contracepción.

Por otra parte, es preciso conseguir una legislación que favorezca el desarrollo de la familia para que ésta pueda conseguir sus fines. Leyes que la protejan, que permitan a los padres educar a los hijos adecuadamente, que proporcionen viviendas ajustadas a las necesidades familiares; y tantas cosas más que una política familiar bien planteada puede hacer en favor de la familia.

d) *La paz*

La séptima bienaventuranza declara «Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios» (Math 5, 9). Pacíficos significa aquí los que trabajen por la paz. El espíritu de las bienaventuranzas conduce a los esfuerzos por la pacificación del mundo y la liberación del castigo de la guerra. Por eso uno de los signos del espíritu cristiano en la vida pública es el destierro de la violencia y la instauración de la paz. Sabemos que en casos extremos puede haber una violencia legítima. Pero ello es siempre producto del mal proceder de una de las

partes y rara vez es lícito al cristiano el recurso a la violencia. Por el contrario, el espíritu cristiano es un espíritu de mansedumbre, que conduce a la pacificación.

El cristiano ha de luchar por la paz y proclamar la no violencia, colaborando activamente con quienes procuran la pacificación de los pueblos. A la vez ha de estar convencido de que la paz sólo se logra a través de la justicia y de la paz de las conciencias por el cumplimiento de la ley divina.

CONCLUSIÓN

7. En definitiva, si toda la ley de Dios y el espíritu evangélico se compendian en el amor a Dios y al prójimo, la acción del cristiano se resume en una siembra de amor. También en la política, porque el trasfondo de ella es la solidaridad de los hombres en el bien común.

Defender la dignidad de la persona humana y construir una sociedad solidaria en la que reinen la justicia y su fruto que es la paz, es la bella y grande tarea que se abre a los cristianos en la vida pública.

LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DEL FIEL A EXAMEN*

Pamplona a 11 de febrero de 1990.

Mientras disfruto de la agradable temperatura de un día primaveral en pleno invierno –para desesperación de los agricultores y de los comerciantes de prendas de abrigo y lluvia, que por falta de frío y agua están teniendo un año ruinoso–, leo apaciblemente, sentado en un cómodo sillón de mi apartamento, el libro de Werfel, *La canción de Bernadette*, rememorando a mi modo el día de hoy.

El ligero catarro que padezco no me impide gustar del placer del cigarrillo, cuyas volutas de humo más me ayudan a adentrarme en mis reflexiones que contribuyen a distraerme. Una suave música de fondo coadyuva a que vaya amenguando la fatiga de una semana ajetreada. En esas estoy, cuando recibo la visita inesperada de Nomos, después de casi un año de ausencia.

—Buenos días, Decano.

—Pero bueno, Nomos, ¡qué sorpresa! ¡Cuánto me alegro de volver a verte, después de tanto tiempo! Siéntate y cuéntame.

—¿Qué quieres que te cuente, si estás al día de mis andanzas? ¿No has recibido mis cartas?

—Sí, las he recibido puntualmente. Bueno, eso de «puntualmente» es un decir, porque algunas me han llegado con retrasos casi escandalosos.

—Por eso me he pasado al fax.

—Es una gran idea. Yo también lo estoy usando cuando quiero que una carta llegue en un plazo mínimamente razonable y es excusado confiar en el correo. Gran invento ese del fax.

—Es el progreso tecnológico, que tantos bienes está trayendo al mundo. Lástima que traiga bienes, pero no el bien.

* Publicado en «Suplemento *Lex Nova Fidelium Iura* de derechos fundamentales del fiel», 1 (1991), págs. 197-248.

—Sabiamente has hablado, si te he entendido con justeza. Una cosa son los bienes adjetivos y otro es el bien esencial humano –hablando de tejas abajo, del hombre *in hoc saeculo*–, dentro de la comunidad humana.

—Así es. El bien individual es la virtud y el fundamento del bien social es la justicia. ¿Estás de acuerdo?

—Sin duda, sin duda; no es la *poiesis* o *facere* sino la *praxis* o *agere* la acción humana por la que el hombre se ordena al bien y a la felicidad. Por eso, el fundamento de la felicidad social no es la técnica, sino la justicia.

—Ambos hemos hablado de la justicia como fundamento de una comunidad verdaderamente humana, es decir, organizada como corresponde a la dignidad de la persona humana. Supongo que al utilizar la palabra fundamento, queremos expresar la misma idea.

—Por mi parte, lo que quiero poner de relieve es que la sola justicia no causa la felicidad social; una sociedad justa tiene la base para construir la felicidad social, de modo que ésta es imposible sin justicia. Pero la justicia da tan sólo la base; una sociedad con sólo la justicia sería inhabitable. La verdadera felicidad social la construye la amistad o, en otras palabras, la solidaridad o amor al prójimo, con todo su cortejo de virtudes con dimensión social.

—Entonces coincidimos plenamente. Justamente en ese sentido he hablado de la justicia como fundamento de la felicidad social. Por cierto, ¿qué entiendes por felicidad social? ¿Acaso *el mejor de los mundos* huxleyano?

—Soy aristotélico y tomista, amigo Nomos, lo que quiere decir realista, no utópico. Por sociedad feliz entiendo aquella comunidad humana en la que se dan las condiciones que, dentro de las concretas coordenadas históricas, permiten a la persona alcanzar los fines que le son propios. Lo cual supone una base o fundamento: que la persona disponga de lo que como tal le pertenece, dentro del propio contexto histórico.

—¿Eso en qué se resume?

—Eso se resume en la vida virtuosa, sobre la base de unas estructuras sociales justas.

—¿Te das cuenta que en nuestra sociedad positivista –lo que quiere decir hedonista– y tecnológica –lo que significa centrada en la *poiesis* y no en la *praxis*–, en nuestra sociedad digo, eso que has afirmado con tanta sencillez suena a música celestial.

—Soy consciente, pero ¿qué quieres que le haga? La descomposición social de nuestra época no hace sino reafirmarme en lo dicho.

—Con razón le decías a Pedro Lombardía que no trabajabas para este siglo, sino para el siglo que viene.

—Es verdad que eso se lo decía a Pedro, pero me refería a mis estudios canónicos, no a mi filosofía política.

—¡Valiente filósofo estás tú hecho! No me dirás que ahora te las das de filósofo...

—Bien sabes, Nomos, que nunca se me ha pasado por la cabeza sentar plaza de filósofo. Era un modo –sin pretensiones– de expresar mis magras reflexiones sobre la felicidad social. Perdón si he usado frívolamente un nombre tan serio como el de filosofía.

—Bueno, bueno, no te pongas en plan trascendente, que todo era broma. Por cierto, ¿por qué le decías a Lombardía eso del trabajo para el próximo siglo?

—Lo decía por una serie de conclusiones, contenidas en el Concilio Vaticano II, que no es de esperar que sean bien comprendidas –en todo su sentido–, en nuestra época. Sólo con el tiempo se irán descubriendo todas sus virtualidades. Hoy frecuentemente se acepta la letra de los documentos conciliares, pero sin darse demasiada cuenta de toda su novedad y de su profundidad. Por eso es tan habitual que la letra se vierta en los odres viejos de una mentalidad no verdaderamente renovada. Se creen renovados por la letra, sin advertir todo su trasfondo.

—¿Pero esto no querrá decir que no se atiende al espíritu del Concilio?

—Mira, no me hables del «espíritu del Concilio», que estoy hasta la coronilla de oír invocarlo. Y lo digo por dos razones: primera, porque no se trata del tal espíritu, sino del contenido que está detrás de la letra; lo que no acaba de captarse es el contenido de lo que dice la letra. Segunda, porque eso del «espíritu del Concilio» es el latiguillo constantemente invocado por quienes neciamente sustituyen el Concilio por sus «genialidades», que normalmente son o bobas o heréticas. El «espíritu del Concilio» es el lema de los anti-Concilio, de los que han perdido el rumbo de la Iglesia por su poca inteligencia o por su pensamiento desviado de la ortodoxia de la fe o de la moral.

—Está bien, dejemos el «espíritu del Concilio», aunque me parece que eres un exagerado, pues pienso que cabe un modo correcto de hablar en esos términos.

—Sin duda, pero es tal el abuso de esa expresión que prefiero olvidarme de ella. Hablemos simplemente de la hermenéutica de los documentos del Concilio.

—Pues hablemos de esa hermenéutica. ¿Crees que son pocos los que alcanzan una hermenéutica profunda del Vaticano II?

—Del primero de quien estoy seguro que no la alcanza es de mí. Me doy perfectamente cuenta de que hay temas –no pocos– que no los entiendo en profundidad. Por eso me calló cuando de ellos se trata. El problema está en la historicidad del hombre, también por lo que respecta al conocimiento de la fe. Las mentalidades ya formadas no se cambian de pronto, ni el conocimiento humano es instantáneo. A veces hacen falta generaciones para penetrar en las virtualidades de unas verdades filosóficas. No ocurre de modo distinto en lo que res-

pecta al depósito de la fe, aunque desde el principio se tenga una captación nuclear correcta. Piensa en las disputas trinitarias y cristológicas de los siglos IV y V. Sin duda, desde el principio estuvo clara en la predicación de los Apóstoles y en su comprensión por los cristianos la idea de Dios uno y trino o de Cristo verdadero hombre y verdadero Dios. Pero fijar la idea nuclear en fórmulas teológicas (una sustancia y tres Personas, o una Persona con dos naturalezas), eso llevó tiempo. Pues igual ocurre con no pocas de las enseñanzas conciliares. Sin ir más lejos, ayer recibí el más reciente manual de una parte del derecho canónico y todavía divide a las personas en estado clerical, estado religioso y estado laical. ¿Cuántos han entendido que la concepción estamental de la Iglesia –la concepción de ésta como *societas inaequalis* dividida por estados o estamentos– ha hecho crisis con el principio de igualdad proclamado por el Concilio y que la división por estados debe sustituirse por la distinción de funciones? Ya en una ocasión escribí que tenemos mentalidad estamental para rato; incluso quizás tendrá que transcurrir más de una generación para que al fin desaparezca. Naturalmente, mientras perviva la mentalidad estamental no se entenderá en su profundidad la llamada universal a la santidad. Sólo hay que ver los equilibrios que hacen algunos autores. Por ejemplo, el otro día leí la siguiente opinión: tanto los laicos como los religiosos están llamados a la santidad, esto es, a la radicalidad de la vida cristiana; pero los laicos sólo lo están en ciertas ocasiones de su vida –llamada discontinua a la santidad– (v. gr., el martirio u otras circunstancias excepcionales que exigen una respuesta heroica), mientras que los religiosos tienen una llamada continua a la santidad en virtud de su estado. ¿Tú crees que eso es entender la vocación universal a la santidad?

—Yo creo que sí que es entenderla...

—¿Tú también, Nomos?

—Déjame terminar; eso es entenderla... al revés.

—Luego es no entenderla.

—Sin duda. Es quedarse como antes del Concilio. Para ese viaje no necesitábamos alforjas. Que todo cristiano a veces puede encontrarse en el deber de ser heroico ya se sabía desde siempre y era doctrina común. Para responder como cristiano y no caer en pecado mortal a veces es necesario ser heroico. Con lo cual tal opinión consiste en decir lo mismo que antes, sólo que ahora invocando la llamada universal a la santidad.

—Es lo que te comentaba antes. Se toma la letra del Concilio, pero sin penetrar en su sentido.

—Algo de esto ocurre con las prelaturas personales, si no me engaño.

—Yo diría que en esto te engañas parcialmente. Es verdad que hay una serie de autores que no han entendido correctamente las prelaturas personales auspiciadas por el Concilio: las interpretan como un fenómeno asociativo, una especie de asociación de clérigos para realizar una pastoral especializada...

—O como un órgano administrativo de naturaleza asociativa. ¿Qué te parece esta opinión?

—No sé cómo expresarme. Digamos que el asunto me resulta un tanto sorprendente. Es un error tan patente... Órgano administrativo... de naturaleza asociativa. Algo así como un vegetal de naturaleza mineral; o un sólido de naturaleza gaseosa. Eso de órgano administrativo de naturaleza asociativa no puedo calificarlo de otro modo que de falta de congruencia, como es incongruente hablar de vegetales de naturaleza mineral. Calificar un órgano administrativo de fenómeno asociativo me parece un quebranto del principio de congruencia.

—Te entiendo bien y lo que dices me parece obvio; pero, pese a todo, me gustaría que te explicases un poco más.

—Tú sabes, Nomos, cuán difícil es explicar lo obvio. ¿Cómo aclarar lo claro? Pero, en fin, lo intentaré. Un órgano no es otra cosa que un centro de poder o función, a cuyo través una institución, titular del poder o función, los ejerce. Si se trata de un órgano de la Administración pública —que eso significa en lenguaje jurídico la expresión «órgano administrativo»—, órgano quiere decir un centro de la función administrativa a través del cual actúa la estructura jerárquica y de gobierno¹. Por lo tanto, un órgano administrativo forma parte de la estructura jerárquico-pastoral de la Iglesia y ejerce parte de las funciones de ella. ¿Cómo decir que un tal órgano, que es algo propio de la Iglesia-institución² y de su estructura jerárquica, sea de naturaleza asociativa? En la estructura jerárquica de la Iglesia puede haber órganos colectivos, como una Congregación Romana...

—O un Concilio.

—Tú lo has dicho. Pero esos órganos colectivos son *consilia* o *collegia*, no asociaciones, como es evidente. Una asociación es una unión de personas para un fin común, cosa muy distinta a un *collegium* o un *consilium*, que son órganos de deliberación y de decisión. Un órgano colectivo para deliberar y decidir es cosa muy diferente de una asociación, que tiende a obtener unos fines mediante la unión y cooperación —en medida que puede ser desigual— de todos sus socios³.

—En otras palabras, si se trata de un órgano administrativo no puede tratarse de un fenómeno asociativo. Y si es un fenómeno asociativo no puede ser un órgano administrativo.

1. Sobre el órgano y la función administrativa, vide E. LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico* (Pamplona 1988).

2. La noción y características de la dimensión de la Iglesia como institución pueden verse en J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico* (Pamplona 1987), págs. 163 ss.; trad. it. *Diritto costituzionale canonico* (Milano 1989), págs. 157 ss.

Pido disculpas por las numerosas referencias que se hacen, en el trabajo ahora publicado, a obras anteriores mías. La razón de este hecho reside en que este trabajo alude brevemente a una serie de ideas ya expuestas con anterioridad, por lo que me ha parecido conveniente citar los lugares donde el lector las puede encontrar más desarrolladas y, en su caso, la oportuna bibliografía.

3. Del elemento asociativo me he ocupado en J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente* (Pamplona 1989), págs. 173 ss.

—Tú lo has dicho. Además, si una prelatura personal fuese un órgano administrativo querría decir que el prelado y su presbiterio –con los laicos si los hubiere– constituirían un *collegium* o un *consilium* para deliberar –y decidir, al haber potestad de jurisdicción– sobre el modo de llevar a cabo una pastoral especializada.

—¿Quién formaría parte de ese colegio o consejo?

—Toda la prelatura reunida, pues se dice que es la prelatura la que es un órgano administrativo.

—¿Toda la prelatura? ¿Y quién debería llevar a cabo esa pastoral especializada?

—Se supone que quienes fuesen súbditos de ese órgano administrativo –de toda la prelatura en su conjunto–, esto es, quienes estuviesen sometidos a las decisiones de la prelatura en cuanto *collegium* o *consilium*, que a fe mía no sé quienes pueden ser, ya que los miembros de la prelatura no podrían ser sus súbditos, toda vez que los miembros de un órgano administrativo, en cuanto tal órgano, no son súbditos de él.

—Por favor, Decano, basta ya, no sigas; todo esto no tiene ni pies ni cabeza; es absurdo. Una prelatura personal no tiene nada que ver con todo esto.

—Naturalmente que no tiene nada que ver. Calificar a las prelaturas personales de órgano administrativo es pura ciencia ficción, porque es un sinsentido: lleva a conclusiones tan irreales como absurdas.

—Si además se dice que ese órgano administrativo tiene naturaleza asociativa...

—Entonces, querido Nomos, la distorsión conceptual es de tal calibre que alcanza a los conceptos más elementales de la ciencia canónica, porque falla la aplicación de esos elementales conceptos.

—Olvidemos, pues, lo de órgano administrativo.

—Sí, mejor es olvidarlo.

—Queda, sin embargo, en pie la opinión que afirma que las prelaturas personales son una asociación de clérigos para desarrollar una tarea pastoral peculiar o especializada.

—Eso está en relación con lo que antes te decía. Los errores acerca de la naturaleza y composición de las prelaturas personales en los que ha caído cierta parte minoritaria de la canonística –sólo una minoría– no pertenecen –primariamente– a aquel tipo de errores a los que antes me refería: falta de una hermenéutica profunda de los documentos conciliares. No se trata principalmente de eso, aunque también sea eso consecuentemente. Me parece que más bien ocurre que falta un conocimiento de la ciencia canónica tradicional y de lo que, desde tiempos antiguos, ha sido un prelado y han sido las prelaturas. A lo cual se une una equivocada concepción del derecho constitucional y del fenómeno asociativo.

—Otras veces ya me has contado a quién se ha llamado tradicionalmente prelado.

—Recordarás, entonces, que se ha denominado prelado en sentido propio y estricto –no en el sentido honorario, los prelados de honor, ni en el sentido amplio anterior al siglo XIII⁴– al clérigo con jurisdicción *vere episcopalis*, de modo que a la jurisdicción prelatia se la llamó *cuasiepiscopal*⁵.

—Que no quiere decir que le falte algo para ser potestad episcopal.

—Efectivamente, no es ese el sentido del adjetivo «cuasiepiscopal». Con jurisdicción cuasiepiscopal la doctrina canónica quería decir jurisdicción *vere episcopalis*, verdaderamente episcopal, pero sin toda la amplitud de jurisdicción de que goza el obispo diocesano.

—Sin embargo, tú prefieres hablar de capitalidad prelatia más que de jurisdicción prelatia.

—Bueno, eso es debido a que antes del II Concilio Vaticano se ponía el acento en la jurisdicción, mientras que ahora es preciso hablar del conjunto de funciones de los obispos y de los prelados, que es más amplio que la sola jurisdicción. Si antes los canonistas centraban la figura del Pastor en la jurisdicción, ahora es necesario hablar de la función pastoral con un sentido más amplio. Por eso hablo de capitalidad o función de hacer cabeza de una comunidad eclesial⁶. A la capitalidad plena del obispo, corresponde la capitalidad semiplena –o cuasiepiscopal– del prelado. Esta capitalidad comprende la función pastoral, uno de cuyos elementos es la jurisdicción. En el prelado se da una capitalidad de naturaleza episcopal –*vere episcopalis*–, sin la plenitud de la capitalidad del obispo diocesano⁷.

—En términos de la doctrina canónica tradicional te estás refiriendo, a lo que alcanzo, a los anteriormente llamados prelados *nullius*.

—En efecto, en la doctrina canónica de este siglo, y pese al resto que suponía el canon 110 del CIC 17, se observa que se llamaba prelado propiamente al prelado *nullius* y a algunos prelados más o menos equiparados que incidentalmente existieron. Fuera del prelado *nullius* no se hablaba de prelado en sentido propio; es más, no se utilizaba el término prelado sino el de Ordinario. Lo que quiere decir que los Padres conciliares, al auspiciar las prelaturas personales no tenían ante sí otro concepto de prelado –incluido el Prelado de la Misión de Francia– que el de prelado *nullius*. Cosa que se vuelve inequívoca al haber hablado, no de prelados personales, sino de prelaturas personales.

4. Cfr. J. MIRAS, *La noción canónica de «praelatus». Estudio del «Corpus Iuris Canonici» y sus primeros comentadores (siglos XII al XIV)* (Pamplona 1987).

5. Cfr. P. LOMBARDIA-J. HERVADA, *Sobre prelaturas personales*, en «Ius Canonicum», XXVII (1987), n° 53, págs. 62 ss.

6. Cfr. *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, cit., págs. 304 ss.

7. Cfr. *Elementos...*, cit., págs. 306 s.

—Eso quiere decir que en el lenguaje canónico, con el nombre de prelatura no se ha conocido otra cosa que las prelaturas *nullius*.

—Has hablado sabiamente. El término *praelatura* a lo largo de toda la historia ha tenido varias acepciones. Una, el grado o función de prelado. Otra, incidental, del tiempo de la baja latinidad –aunque no deja de ser de posible utilización actual–, significó el tiempo durante el cual ejerció su mandato un prelado. Otra tercera, también de baja latinidad, de uso muy incidental e inusual durante siglos, vino a designar todo territorio propio de un prelado (nombre genérico de las circunscripciones eclesiásticas). Por último, *praelatura* fue el nombre –como diócesis respecto del obispo diocesano– con que se designaron los territorios o circunscripciones eclesiásticas sin denominación propia: aquellas circunscripciones que no eran diócesis, abadías *nullius*, vicariatos apostólicos, etc.; aquellas innominadas –sin nombre peculiar– recibieron la denominación de *praelaturae* (*nullius dioecesis*). Las circunscripciones eclesiásticas sin nombre pasaron, de designarse genéricamente prelaturas, a llamarse así como nombre específico y propio. De las acepciones indicadas, sólo la primera y la última fueron de uso común. En derecho canónico la primera se usó poco y, en cambio, la segunda fue el nombre propio de las *praelaturae nullius*. En otras palabras, según el uso canónico, las *praelaturae* han sido solamente las *praelaturae nullius*.

—Luego entonces, los Padres conciliares, al auspiciar las prelaturas personales, no pudieron tener otra idea ejemplar –otro modelo– que las prelaturas *nullius*.

—Así se deduce de una interpretación correcta del lenguaje. Para afirmar otra cosa, sería preciso demostrar que los Padres conciliares dieron expresamente un significado distinto al vocablo *praelatura*. Cosa totalmente indemostrable, porque en todo el iter del n. 10 del decr. *Presbyterorum ordinis* no existe la más mínima señal, el más mínimo indicio de ese hipotético uso singular y diferente del término. Por el contrario, existen datos clamorosos para asegurar que el modelo de las prelaturas personales fueron las prelaturas *nullius*.

—¿Te refieres al modo cómo se introdujeron las prelaturas personales en los primeros esquemas conciliares?

—Sí, a eso me refiero, junto a todo el complejo iter del decr. *Presbyterorum ordinis*. Desde los primeros esquemas, se propuso auspiciar unas prelaturas *cum aut sine territorio* similares a la Misión de Francia, que es una prelatura *nullius*. Después se suprimió lo de *cum aut sine territorio* y se substituyó por personales, cosa obvia porque se trata de prelaturas para una pastoral especializada, en las que la erección sobre un territorio, como ocurrió con la Misión de Francia, hubiese sido un recurso jurídico necesario en el sistema territorialista del CIC 17, pero innecesario después de que la concepción territorialista de las circunscripciones eclesiásticas –entender tales circunscripciones como territorios– fuese substituida por el principio comunitario (las circunscripciones como comunida-

des cristianas, aunque delimitadas territorialmente las más de las veces). El modelo conciliar de las prelaturas personales no es otro que las prelaturas *nullius*⁸.

—Pero alguna diferencia habrá, pues no creo que las prelaturas personales sean prelaturas *nullius* personales, de modo semejante a como hay diócesis personales.

—Claro que hay diferencias. Primeramente, en cuanto que los fieles que pertenecen a una prelatura personal no necesariamente dejan de pertenecer a la diócesis y normalmente han de seguir bajo la jurisdicción del obispo diocesano⁹; es decir, no hay de suyo segregación del *populus* como en el caso de las prelaturas *nullius*. En segundo lugar, la prelatura personal realiza una pastoral especializada, que se coordina con la pastoral ordinaria y común de la diócesis, mediante normas dadas al efecto o convenios suscritos entre el obispo y el prelado. Pero esto no quita ni un ápice de lo dicho: la prelatura *nullius* es el modelo o idea ejemplar del Concilio, que proporciona los datos fundamentales para conocer la verdadera naturaleza de las prelaturas personales y el tipo de prelado de que se trata.

—En ese caso, ¿cuál es la naturaleza de las prelaturas personales?

—La de una *circunscripción eclesiástica* de delimitación personal¹⁰. Por mi parte, prefiero llamar *corporaciones eclesiásticas fundamentales* a las tradicionalmente llamadas circunscripciones o divisiones eclesiásticas mayores¹¹, porque el término circunscripción es propio del sistema territorialista y creo que es mejor adoptar una denominación más acorde con el principio comunitario. En suma, una prelatura personal es una corporación eclesiástica fundamental, esto es, una circunscripción eclesiástica.

—Siendo esto así, una prelatura personal es algo *toto caelo* distinto de un fenómeno asociativo.

—Naturalmente, es una *divisio Ecclesiae*, una circunscripción o corporación fundamental, esto es, una parte de la organización fundamental de la Iglesia. En otras palabras, es un modo de autoorganizarse la estructura pública pastoral de la Iglesia. O si se quiere hacer hincapié en la Jerarquía —cosa de la que soy poco partidario— habrá que decir que es una estructura jerárquica de la Iglesia.

—Lo cual quiere decir, en definitiva, que la estructura pública pastoral de la Iglesia se organiza en diócesis territoriales, diócesis personales, prelaturas terri-

8. Vide J. MARTÍNEZ TORRÓN, *La configuración jurídica de las Prelaturas personales en el Concilio Vaticano II* (Pamplona 1986); W. H. STETSON-J. HERVADA, *Personal Prelatures from Vatican II to the New Code*, en «The Jurist», XLV (1985), págs. 379 ss.; P. LOMBARDÍA-J. HERVADA, *Sobre prelaturas personales*, cit., págs. 11 ss.

9. A este rasgo alude el inciso «salvis semper iuribus Ordinariorum locorum» del n° 10 del decr. *Presbyterorum ordinis*.

10. Cfr. *Elementos...*, cit., págs. 293 ss.; *Diritto costituzionale...*, cit., págs. 293 ss.; *Pensamientos*, cit., págs. 213 ss.

11. Cfr. *Pensamientos*, cit., pág. 195.

toriales, abadías territoriales (éstas en proceso de extinción), vicariatos y prefecturas apostólicas, ordinariatos militares y prelaturas personales. No sé si me olvido de alguna otra circunscripción o corporación eclesiástica fundamental.

—Si te olvidas no tiene importancia. En todo caso, estamos ante un tipo de corporaciones públicas ajenas al fenómeno asociativo. Eso es lo que se deduce con claridad y sin género de dudas del lenguaje conciliar y del iter del decr. *Presbyterorum ordinis*. Afirmar de las prelaturas personales que son fenómenos asociativos es, a mi juicio —y así lo he pensado siempre— una afirmación gratuita —es decir, sin base en los textos conciliares—, por más juegos intelectuales que hagan sus defensores (que como es lógico son una minoría)¹².

—Luego, si las prelaturas personales no son asociaciones de clérigos, habrá que decir que son entes constitucionales.

—Mira, Nomos, yo no he dicho nunca semejante cosa. Sostener que los cuerpos sociales eclesiásticos son o constitucionales o asociativos es algo ajeno a mis esquemas científicos y, lo que es verdaderamente importante, a los esquemas de la doctrina canónica común. Es verdad que, desde el siglo XIX —cuando comenzó a hablarse del derecho constitucional de la Iglesia— hasta hoy, la idea de lo que sea el derecho constitucional eclesiástico no es unánime en la canonística, como puse de relieve en mi ponencia al VI Congreso Internacional de Derecho Canónico celebrado en Munich¹³. Pero esa alternativa —o ente constitucional o ente asociativo— no tiene apoyo en la doctrina. Y lo que es más decisivo, no tiene apoyo en la realidad. Entender que en la Iglesia se dan dos factores de agregación o unión en cuerpos sociales, que son la *communio* y la *consociatio*; sostener a la vez que la *communio* se da en la relación cabeza-cuerpo (tesis de Mörsdorf) y por consiguiente es la relación jerárquica que existe en el seno de la Iglesia particular; de modo que fuera de la corporeización social —cuerpo social— que se produce en la Iglesia particular sólo hay *consociatio*; todo esto es insostenible, sin base ni fundamento.

—Explícate.

—Te lo explico. El elemento agregativo, de unión o corporeización, de la Iglesia sólo es uno: la *communio*. Los Santos Padres, los teólogos y los canonistas hasta hoy han hablado de la *communio* y sólo de la *communio*. En la Iglesia somos un cuerpo, hay una socialidad, por los vínculos de comunión¹⁴. No tiene el menor respaldo ni en la tradición ni en el Magisterio (dentro de él los documentos del último Concilio ecuménico), ni en la teología, hablar del elemento de la *consociatio* como distinto de la *communio*. Sin duda existe el elemento de la *consociatio*, pero no puede ser otra cosa que una dimensión particular de la *commu-*

12. Cfr. P. LOMBARDÍA-J. HERVADA, ob. cit., págs. 73 ss.

13. Cfr. *Derecho constitucional y derecho de las asociaciones*, en «Das Konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht. München 14-19. September 1987» (St. Ottilien 1989), págs. 99 ss.

14. Cfr. *Elementos...*, cit., págs. 79 ss.; *Diritto costituzionale...*, cit., págs. 67 ss.

nio. Lo que ocurre es que la tesis de la que estamos hablando entiende la *communio* reductivamente, la reduce a la *communio hierarchica* (relación cabeza-cuerpo), olvidando la *communio fidelium*¹⁵ o comunión fraterna, de la que es un factor o aspecto el fenómeno asociativo (*consociatio*).

Frente a las oscuridades en que a veces incurren los autores, por causa de la polimorfia que revisten tantos entes eclesiásticos, hay que dejar claro que el fenómeno asociativo es, de suyo, un fenómeno propio de la *communio fidelium*, tanto si la iniciativa es pública como si es privada (que es lo más típico del asociacionismo)¹⁶. En cambio, allí donde hay sólo la *communio hierarchica* o ésta y la *communio fidelium* según la estructura *ordo-plebs*¹⁷, allí no hay un fenómeno asociativo, sino una corporación propia de la organización eclesiástica o, en otras palabras, de la estructura pública pastoral de la Iglesia (estructura jerárquica como algunos prefieren, aunque ya he dicho que no me place esta terminología). Lo que ocurre es que en la Iglesia hay no pocos fenómenos mixtos, esto es, cuerpos sociales que, siendo en su base asociativos, contienen una verdadera línea de la organización eclesiástica¹⁸.

—De acuerdo con esto, una asociación de clérigos para realizar una pastoral especializada no es posible.

—Vaya, menos mal que encuentre a alguien que lo entienda. La unión de unos clérigos para realizar una función pastoral necesariamente está en la línea de la *communio hierarchica*, es una organización del *ordo* para el ministerio. Y esto de ningún modo es asociativo. Si alguna vez se usa el término *consociatio*, tal utilización supone tomar esa palabra latina en su significación originaria amplia: unión, corporación, agregación, etc.¹⁹. No en el sentido que actualmente se le da de asociación. La unión de unos clérigos para la función pastoral no es una asociación, sino un *cuerpo ministerial de presbíteros* (en general, de clérigos), una corporación propia de la organización eclesiástica, un organismo dentro del *ordo*.

—Ya veo, no es una asociación de clérigos, sino, como dices, un cuerpo ministerial de clérigos. Sin embargo, a veces parece que se aplica el derecho de las asociaciones a algunos de estos cuerpos ministeriales (v. gr. c. 302).

—Puede ser. Pero en este caso o se trata de un fenómeno mixto, o se trata de un supuesto de *equiparación formal*²⁰, que un canonista no debe confundir con

15. De las dos dimensiones de la *communio* –*fidelium* y *hierarchica*– he escrito más ampliamente en los lugares citados en la nota anterior.

16. Un desarrollo más amplio puede encontrarse en *Pensamientos*, cit., págs. 173 ss.

17. Sobre esta estructura puede verse, *Elementos...*, cit., págs. 187 s.; *Diritto costituzionale...*, cit., págs. 181 s.

18. Cfr. *Elementos...*, cit., págs. 132 s.; *Diritto costituzionale...*, cit., pág. 123 s.

19. AE. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon*, I (Patavii 1827), voz *consociatio*; Ch.T. LEWIS-Ch. SHORT, *A Latin Dictionary* (Oxford 1958), voz *consociatio*.

20. Sobre la técnica de la equiparación formal –cuyo desconocimiento fue la causa de algunos malentendidos en la regulación codicial de las prelaturas personales– puede verse J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970), págs. 181 s.

una igualdad sustancial. Fenómenos de equiparación formal se dan con frecuencia en el ordenamiento canónico, pero es propio del oficio de canonista discernir entre tal equiparación meramente formal y la igualdad sustancial. Desde luego, tratar de encontrar lo propio del fenómeno asociativo, viendo todos los casos que bajo tal rótulo regula el CIC, sin discernir los fenómenos mixtos a los que antes he aludido y los supuestos de equiparación formal, sólo puede conducir a conclusiones desorientadas y desorientadoras. La captación de lo que es el fenómeno asociativo no puede provenir sólo de un estudio exegético, sino que precisa del discernimiento de los distintos aspectos de la sociedad eclesial, esto es, de las diferentes dimensiones de la *communio*.

—Una cosa es clara. En cualquier caso, las prelaturas personales no constituyen un fenómeno asociativo, sino que serán acaso un cuerpo ministerial de clérigos. Pienso, que si las prelaturas personales tienen como finalidad realizar una obra pastoral peculiar, es obvio que no se trata de asociaciones, sino de una organización del *ordo*, esto es, de un cuerpo ministerial de presbíteros. Y como sea que el II Concilio Vaticano las auspició justamente para atender a una obra pastoral, necesariamente las quiso como cuerpos ministeriales, no como asociaciones, pues la obra pastoral es para los clérigos cumplimiento de su ministerio.

—Así es, pero en el bien entendido de que esa reducción de una prelatura personal a un cuerpo ministerial de clérigos perteneciente a la organización eclesial, sólo ocurrirá si acaso alguna vez se erige una prelatura personal sin laicos. Si hay laicos incorporados, no simples colaboradores, entonces —como sucede en la primera prelatura personal ya erigida— la prelatura no será un cuerpo ministerial de clérigos, sino una corporación eclesial fundamental (comunidad eclesial fundamental)²¹, que consta de prelado (cabeza de rango episcopal), presbiterio —en general, clerecía— y laicado. En este caso, se trata de prelaturas con *clerus et plebs*, o sea, *cum populo*²².

—¿Y esto cómo se detecta o determina? ¿Cómo se sabe que el laicado está incorporado como *populus* y no es un simple colaborador?

—Pero, hombre, esto ya estaba en la doctrina canónica clásica, cuando hablaba de prelados *sine populo* y de prelados *cum populo*. También en este caso me parece que las dudas vienen por no conocer bien la doctrina canónica tradicional. Un prelado *sine populo* era aquel que, haciendo cabeza de un cuerpo ministerial de presbíteros, no tenía en consecuencia bajo su jurisdicción o función pastoral un pueblo fiel propio, sino que la tarea pastoral se realizaba en relación al *populus* de las diócesis. En cambio, un prelado *cum populo* es aquel —así se ha entendido siempre— que tiene un *coetus fidelium* con el que está unido, junto con la clerecía, según la relación constitucional *ordo-plebs*. En el derecho antiguo, eran prelados *cum populo* los llamados de la segunda especie —hoy desapareci-

21. Cfr. *Pensamientos*, cit., págs. 197 s.

22. Cfr. *Elementos...*, cit., pág. 311 s.; *Diritto costituzionale...*, cit., págs. 311 ss.

dos– y sobre todo los prelados *nullius*. Consecuentemente, para saber si una prelatura personal es *cum populo* –y por lo tanto para saber si su prelado es un prelado *cum populo*–, lo que hay que ver es si los fieles a ella incorporados están unidos al presbiterio y al prelado *en razón del ministerio*, esto es, si el prelado tiene función pastoral cuasiepiscopal –y dentro de ella, la jurisdicción– respecto de los fieles incorporados y si los presbíteros se ordenan *principaliter* para atender ministerialmente a los fieles de la prelatura. Lo que antes te decía; si la relación clerecía-fieles es la relación constitucional *ordo-plebs*, la prelatura personal es *cum populo*. En este caso, el *populus* está orgánicamente unido al *ordo* y la prelatura, como corporación eclesiástica fundamental o circunscripción eclesiástica, es una *portio Populi Dei*, una porción del Pueblo de Dios.

—Pero no una Iglesia particular.

—Bien, no es una Iglesia particular, ¿y qué?

—Bueno, lo digo porque las prelaturas personales se situaron en el lugar –raro lugar es verdad– del CIC 83 en el que figuran para resaltar que no son Iglesias particulares.

—Sí, eso es una tesis suficientemente proclamada por los autores postcodiciales. Lo que no me parece bien es que haya tantos que se callen ante la segunda parte de la intención de los autores de la colocación sistemática de las prelaturas personales, que explica el lugar que ocupan en el CIC 83 esas prelaturas.

—En eso tienes razón.

—Porque no es menos sabido –a la vez que es tan callado como proclamada la primera parte de la intención– que se pusieron en ese lugar para que quedase claro que no eran Iglesias particulares, *ni fenómenos asociativos*. Pero esto segundo algunos no lo dicen, lo cual es decir la verdad a medias, y eso no me parece bien. La verdad hay que decirla entera. Y la verdad entera es que se quisieron resaltar por la sistemática las dos cosas.

—Lo cual es importante, porque las tesis asociacionistas quedan privadas de apoyo en el CIC 83.

—No sólo privadas de apoyo, sino rechazadas. Y aunque es cierto que la sistemática no es de suyo un argumento decisivo en derecho, no es menos cierto que la claridad científica de los seguidores de las tesis asociacionistas debiera llevarles a poner de relieve esa dificultad y, en su caso, a dar las razones por las que no están de acuerdo con el legislador.

—Me queda un punto algo oscuro sobre las prelaturas personales con laicado.

—¿Y qué es ello?

—Verás. Parece ser que los laicos no se incorporan a la prelatura personal sólo como sujetos pasivos de la atención pastoral ministerial del prelado y de los presbíteros, sino también como corresponsables de la obra pastoral y apostólica de la prelatura, puesto que se habla de *cooperatio organica*, cooperación orgánica. ¿No huele esto a asociación?

—Lo que huele a mentalidad hierarcológica —perdona que sea así de claro— es tu aprensión. Según tal mentalidad la relación *ordo-plebs* sería únicamente una relación activa por parte del *ordo* y una relación pasiva —sujeto pasivo o recipiendario— por parte de la *plebs* o *populus*. Por eso las circunscripciones eclesiásticas se caracterizarían por un *ordo* activo y un laicado pasivo. Cuando comenzó a captarse en tiempos relativamente cercanos que el laicado era también parte activa de la Iglesia, ese esquema no se modificó sustancialmente y la acción de los laicos se canalizó por fenómenos asociativos, como, por ejemplo, en muchos países a través de la —por tantos títulos benemérita— Acción Católica. Pues bien, independientemente de que las asociaciones públicas y privadas sean tantas veces posible cauce de la función activa de los laicos, lo esencial de la situación activa del laico es que la estructura constitucional *ordo-plebs* no es sólo activa por parte del *ordo*, sino también por parte del *populus christianus*, lo que significa dos cosas: primera, que la finalidad de la Iglesia y de las corporaciones eclesiásticas fundamentales no recae sólo sobre el *ordo*, sino que el titular de la función —con el deber— de conseguir esa finalidad es el conjunto *ordo-plebs*; segunda, que esa corresponsabilidad es *orgánica*, es decir, según una diversidad de funciones complementarias orgánicamente estructuradas. En consecuencia, la unión *clerus-plebs* lleva consigo una verdadera *co-operación*, una obra común u operación conjunta, que está orgánicamente estructurada: *cooperatio organica*²³. Por ejemplo, quien debe conseguir la finalidad pastoral y apostólica de una diócesis no es sólo el *ordo*, sino el conjunto obispo-clerecía-laicado según la cooperación orgánica.

—Esto representa mucho más de lo que a veces parece que se entiende por intervención activa de los laicos.

—Eso ya no lo sé, porque es una cuestión de hecho que escapa de mi campo de observación. Lo que quiero decir es que está bien que los laicos participen activamente en la liturgia —que ejerzan de lectores, comentaristas, etc.—; está bien que cooperen en la administración económica, etc. Todo esto está muy bien, pero quedarse ahí sería quedarse en la superficie.

—De nuevo, la hermenéutica profunda de los documentos conciliares.

—En efecto. La posición del laico en la Iglesia es mucho más plena. Consiste en ser co-responsable de la finalidad de las corporaciones eclesiásticas fundamentales junto al *ordo*, con todo lo que esto entraña. Eso sí, no es una corresponsabilidad inorgánica —lo que llevaría a los laicos a asumir funciones que Cristo ha reservado al *ordo*—, sino *orgánica*, cada cual según su vocación específica y los dones recibidos de Dios: el presbítero como presbítero, el laico como laico. En lo que al laico se refiere, la corresponsabilidad se traduce en una activa intervención en la vida de la Iglesia y en la santificación de las realidades terrenas, gestionándolas y ordenándolas según Dios.

23. Esta expresión es del c. 296.

—Entonces es claro que si los laicos se incorporan a las prelaturas personales según la cooperación orgánica, esto quiere decir que están en ellas según el principio de participación activa en la Iglesia, como miembros corresponsables de la obra pastoral y apostólica de la prelatura. Evidentemente esto nada tiene que ver con asociaciones de ninguna clase.

—Así es. Fíjate que con la expresión *cooperatio organica* es la primera vez que un texto legislativo eclesiástico pone de manifiesto que una circunscripción eclesiástica tiene una finalidad de la que el clero y el laicado son corresponsables —cada uno de acuerdo con su vocación y su situación en la Iglesia— según una unidad orgánica e indivisa.

—En efecto. Por cierto que, con todo esto, nos hemos alejado mucho de lo que estábamos hablando.

—¿Y qué era?

—La hermenéutica profunda de los textos conciliares.

—Hoy ya es muy tarde. Además el próximo sábado me voy a Roma a dar unas clases de filosofía del derecho y estaré muy ocupado la semana entrante.

—Pues a lo mejor nos vemos en Roma.

—Que así sea, no vayas a tardar tanto en visitarme como esta vez.

—Prometido. Hasta pronto. *Ciao*.

—*Ciao*.

* * *

Roma a 28 de febrero de 1990.

Piazza della Quercia a unos metros de Piazza Farnese. Suenan las campanas de Santa Brígida llamando a misa. Porque en Roma, la eterna Roma, todavía puede oírse el bendito sonido de las campanas, que han sido silenciadas en tantísimas ciudades por aquello de los decibelios según dicen. El caso es que, mientras dudo entre ir a visitar a un antiguo conocido o quedarme a trabajar —debo hacer la visita, pero calculo que con las distancias no me va a dar tiempo— se presenta Nomos.

—Buenas tardes, Decano.

—Buenas tardes, Nomos. ¡Qué bien que hayas venido! Has cumplido tu palabra de vernos en Roma.

—Siempre cumplo mi palabra. Has tenido buena idea en alojarte en pleno centro histórico de Roma a pocos minutos de Piazza Navona y a corta distancia del Trastevere. Esto sí que es estar en Roma.

—Ni que lo digas. Pero no es cosa mía. El acierto ha sido de quienes han tenido la gentileza de invitarme a dar aquí el curso de filosofía del derecho; ellos me han buscado este excelente alojamiento.

—Sea de quien fuere, es una gran idea. Ya puedes estar contento.

—Y lo estoy. En estos momentos más, por estar contigo, cuya conversación siempre me place.

—Gracias por el cumplido. Estás tú muy versallesco. Por cierto, que el último día que nos vimos nos quedamos en la hermenéutica profunda de los textos conciliares.

—Me refería y me refiero a aquellos pasajes de los documentos conciliares que contienen un enriquecimiento en el modo de entender la Iglesia y la condición y la actividad de fieles o Pastores. En otras palabras, aludía sobre todo a lo que se ha convenido en llamar la «eclesiología del Vaticano II», que es lo que tiene relación con el derecho canónico. De otros campos no entiendo.

—A este propósito me gustaría que hablásemos sobre alguna de esas realidades que a tu juicio derive del entendimiento profundo con que es necesario comprender la enseñanza conciliar.

—Mira, hay al respecto dos cosas a mi parecer capitales —en lo que al derecho canónico se refiere— y ambas están como en germen en el principio de igualdad proclamado por el Concilio²⁴. Ambas, además, son como el anverso y el reverso de una misma realidad: la *dignitas* y la *libertas filiorum Dei* como condición estructural más básica del Pueblo de Dios, según leemos en el n. 9 de la const. *Lumen gentium*.

—¿A qué te refieres?

—Por una parte, a la ruptura de la concepción estamental de la Iglesia —o visión de la Iglesia como *societas inaequalis* dividida constitucionalmente en varios estados o clases de cristianos— y, por otra parte, a los derechos fundamentales de los fieles.

—De la ruptura de la concepción estamental ya hemos hablado mucho²⁵. Dejémoslo estar y centrémonos en los derechos fundamentales.

—No veo cómo hablar de lo uno sin lo otro. Están tan relacionados ambas temas, que me pides algo casi imposible, pero, en fin, procuraré mencionar lo menos posible la concepción estamental.

—Pero, ¿qué tienen que ver los derechos fundamentales con la concepción estamental, o sea, con la visión de la Iglesia como *societas inaequalis* constitucionalmente dividida en varios estados o clases de cristianos?

—Mucho. Es un fenómeno análogo a lo que ocurrió en la sociedad civil, cosa que no debe extrañar porque la concepción estamental no es otra cosa que el traslado a la Iglesia de la concepción estamental de la sociedad civil, por un pro-

24. Sobre el principio de igualdad pueden verse *Elementos...*, cit., págs. 49 ss.; *Diritto costituzionale...*, cit., págs. 35 ss.; *Pensamientos...*, cit., págs. 81 ss.

25. Puede verse *Pensamientos*, cit., págs. 93 ss.

ceso de mimetismo, ocurrido especialmente en la Edad Media (con antecedentes en el Bajo Imperio) cuando se formó y consolidó el régimen de cristiandad o *respublica christiana*.

—Entonces, ¿no cabe el peligro de que eso de los derechos fundamentales sea también un fenómeno de mimetismo y, por ello, espúreo?

—El peligro existe y de hecho se ha producido algún malentendido, que afortunadamente parece haber desaparecido. El malentendido ha consistido en pretender que la teoría y la praxis de los derechos humanos se apliquen en bloque a la Iglesia, lo cual sí es un error. Los derechos humanos y los derechos fundamentales del fiel son dos categorías heterogéneas. Eso no quiere decir que *algunos* —y sólo algunos— derechos naturales no tengan vigencia en la Iglesia. Claro que tienen vigencia. El derecho a la buena fama, el derecho a no ser objeto de tratos degradantes y otros, son sin duda derechos propios de la persona, independientes de la pertenencia a una sociedad determinada y, por lo tanto, también deben respetarse —más si cabe— entre cristianos y dentro de la comunidad eclesial. Pero esos derechos naturales no pertenecen a la categoría de derechos fundamentales del fiel y, en todo caso, pretender algo así como aplicar a la Iglesia la Declaración Universal de Derechos Humanos o la Convención de Roma es un error grave. La teoría y la praxis de los derechos humanos, en bloque y como un sistema de convivencia, son propias de las sociedades políticas, no del Pueblo de Dios. Muy distinto —es otra cosa— resulta el conjunto de los derechos fundamentales del fiel, categoría típica y peculiar del ordenamiento canónico.

—Todo lo que acabas de decir lo entiendo bien y estoy de acuerdo contigo, mas no has contestado a mi pregunta: en la teoría de los derechos fundamentales del fiel ¿hay o no mimetismo con los derechos humanos? Porque no me negarás que la terminología —derechos fundamentales— es la misma.

—No hay mimetismo, porque la categoría de los derechos fundamentales del fiel es algo que se ha deducido directamente de la enseñanza conciliar: del principio de igualdad y de la dignidad y libertad de los hijos de Dios. Nace, pues, de contemplar la condición de fiel —la condición bautismal— en su radicalidad, según el Magisterio de la Iglesia (en este caso de un concilio ecuménico); en otras palabras, es una deducción teológica, o —desde otra perspectiva— es una deducción de Teoría Fundamental del Derecho Canónico. No es, pues, un trasplante de unos conceptos jurídicos seculares al derecho canónico, sino una teoría originalmente canónica.

—Sí, pero el nombre...

—El nombre, como puedes comprender, es asunto secundario. Obedece a la necesidad, constantemente sentida en las ciencias teológica y canónica, de servirse de las realidades naturales y de sus denominaciones, para dar a entender las realidades divinas y sobrenaturales. No hay otro modo de conceptualizar ni

de hablar respecto de Dios y del mundo sobrenatural. A veces el lenguaje y los conceptos son unívocos, pero muchas veces son análogos. Pues bien, los derechos fundamentales del fiel no son los derechos fundamentales de la persona humana –los llamados derechos humanos o del hombre–, sino una categoría distinta. Ahora bien, ambas categorías son semejantes en cuanto que unos y otros son verdaderos derechos; y ambas clases de derechos se llaman fundamentales por ser semejantes o proporcionales, pues los derechos del fiel derivan de la filiación divina de modo similar a como los derechos de la persona derivan de la naturaleza humana, y los primeros se relacionan con la constitución de la Iglesia de modo semejante a como los segundos se relacionan con la constitución de la comunidad política. Hay una relación de semejanza que comporta que la terminología canónica se tome de la terminología jurídica secular, sin que eso sea trasplantar conceptos ni mimetismo de ninguna clase. Es un caso del modo común de hablar de las realidades divinas y sobrenaturales, para explicar las cuales y denominarlas hay que servirse de realidades naturales. Lo importante es que se adviertan dos cosas: primera, que la teoría y la praxis de los derechos fundamentales del fiel proceden directa y originariamente de la reflexión de la Iglesia sobre sí misma: del magisterio del Vaticano II; segunda, que los derechos fundamentales del fiel constituyen una categoría propia y peculiar, que se distingue netamente de los derechos humanos.

—Justamente eso es lo que niega algún canonista.

—No te entiendo; ¿qué es lo que niega?

—Niega que exista en la Iglesia ese tipo de derechos que son similares a los derechos fundamentales del hombre. No hay –sostiene– derechos fundamentales del fiel. La razón ya la conoces: los derechos humanos o fundamentales de la persona humana son *anteriores* a la sociedad civil. Así se afirma comúnmente. Ello es posible porque en la sociedad civil la persona y las sociedades menores son anteriores a la comunidad política, de donde resulta ese núcleo de derechos anteriores o derechos fundamentales. En la Iglesia esto no ocurre: el fiel no es anterior a la Iglesia, sino que es Iglesia, totalmente Iglesia, y por ello no pueden existir derechos fundamentales que sean anteriores a la Iglesia.

—Sí, conozco esta argumentación, y no me impresiona lo más mínimo. Es un razonamiento basado en una idea inexacta de los derechos fundamentales del hombre –que se toma para decir luego que tal cosa no puede suceder en el ordenamiento canónico– a la que se une como trasfondo una concepción *totalitaria* de la Iglesia, ajena al magisterio conciliar, que justamente enseña que la condición del fiel es de *dignitas* y de *libertas*. Por eso, después de negar los derechos fundamentales del fiel, se dicen cosas tan poco coherentes con el Nuevo Testamento como que el fiel debe obedecer al obispo, aunque éste obre *il torto*, un entuerto.

—Fuerte afirmación y a fe mía que atrevida.

—Son las consecuencias de negar los derechos fundamentales del fiel.

—¿Por qué has dicho que afirmar que los derechos fundamentales de la persona humana son anteriores a la sociedad civil revela una idea inexacta de éstos?

—Sabes bien, Nomos, que a exponer este punto dediqué hace años un artículo²⁶.

—Sí, lo sé, pero no lo leí y por lo tanto desconozco lo que decías.

—Vamos a ver si me explico concisamente, sin extenderme demasiado. La tesis de que los llamados derechos del hombre, según la terminología del iusnaturalismo moderno o racionalista —*droits de l'homme, droits naturels* o *inherent rights*—, también llamados derechos humanos —*human rights*— y derechos fundamentales de la persona humana —que no hay que confundir con los *iura naturalia* de los juristas romanos y medievales o de los teólogos-juristas del Siglo de Oro español— la tesis, digo, de que estos derechos son anteriores a la sociedad civil es la tesis liberal clásica —del primitivo liberalismo— y del iusnaturalismo moderno. Según esta tesis, que tuvo diversos matices según los autores, la sociedad civil no sería un hecho natural, sino un producto del hombre a través del contrato social o pacto de sociedad. El hombre habría aparecido en el *estado natural*, en el que acaso se daban pequeños grupos, como la familia, pero no la sociedad civil o comunidad política. Por naturaleza el hombre sería *asocial*. En este estado natural el individuo humano sería soberano, titular —como escribió Hobbes— del *ius in omnia erga omnes*²⁷. Este sería propiamente el derecho natural del individuo humano, el *ius naturale* entendido como derecho subjetivo o *potestas*. Este *ius naturale* sería el haz o conjunto de poderes ilimitados del hombre frente a los demás hombres.

El estado natural fue entendido de diverso modo según los autores —real para unos, hipotético para otros—, pero fue común afirmar que es *anterior* al estado de sociedad. El estado social o de sociedad nació por decisión de los hombres que convinieron en constituirse en sociedad civil o comunidad política, pasando así del estado natural al estado de sociedad. Al hacerlo, según los absolutistas cedieron todo su derecho al soberano y por tanto esos autores negaron los derechos humanos; según los liberales —constitucionalistas— los hombres, al hacer el pacto de sociedad, sólo cedieron un conjunto de derechos, que originaron los poderes del Estado, reservándose un núcleo de derechos naturales irrenunciables²⁸, cuya salvaguardia constituiría el fin para el cual se convino

26. J. HERVADA, *Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la filosofía del derecho*, en «Escritos de Derecho Natural» (Pamplona 1986), págs. 425 ss.

27. Sobre Hobbes he escrito más detenidamente en *Historia de la Ciencia del Derecho Natural* (Pamplona 1987), págs. 271 ss.

28. Un ejemplo puede verse en la secc. 1 de la Declaración de Derechos de Virginia de 1776: «Que todos los hombre son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los cuales, cuando entran en estado de sociedad, no pueden, por ningún pacto, privar o desposeer a su posteridad; a saber, el goce de la vida y de la libertad, con los medios para adquirir y poseer la propiedad, y buscar y conseguir la felicidad y la seguridad». Edición bilingüe de J. HERVADA-J.M. ZUMAQUERO, *Textos internacionales de derechos humanos* (Pamplona 1978), n. 2.

el estado social y la existencia del gobierno²⁹. Estos derechos naturales irrenunciables son los derechos del hombre o derechos humanos, los cuales, según la tesis expuesta, son anteriores a la sociedad civil. Sólo en esta construcción liberal puede afirmarse que los derechos fundamentales del hombre son anteriores a la comunidad política.

—Si esto es así —y no dudo de que así es— resulta obvio que los derechos fundamentales no son calificables de *anteriores*.

—Bien has dicho. Esta tesis liberal sobre el origen de la sociedad ya no la siguen ni los actuales neocontractualistas³⁰. Además, en su tiempo, fue condenada por el Magisterio pontificio³¹.

—Entonces, ¿por qué se sigue diciendo que los derechos fundamentales son anteriores al derecho positivo?

—Admitida la tesis de que el hombre es naturalmente socio de los demás y de que la comunidad política es natural, ya no cabe hablar de que la persona sea anterior a la sociedad civil y, por lo tanto, no cabe hablar de que los derechos fundamentales son anteriores, según el sentido temporal que el adjetivo «anterior» tiene y que es el propio del iusnaturalismo liberal. Persona y comunidad política son simultáneos. Por lo tanto aunque se sigue usando dicho adjetivo, se utiliza *en sentido distinto*. Que la persona es anterior a la comunidad política quiere decir que tiene una esfera de ser y de fines no absorbida por la sociedad civil y, por lo tanto, que posee un núcleo de posibilidades de acción, no cedidas ni concedidas por la comunidad política, porque es anterior o preexistente a esa pretendida cesión o concesión. En otras palabras, la persona no es totalmente comunidad política (que es la tesis básica del totalitarismo), antes bien tiene una esfera de fines propios no absorbibles por el Estado.

—Bien, pero insisto; respecto de los derechos fundamentales, ¿qué significa «anterior»?

—Pues no significa otra cosa sino que son derechos naturales, innatos o inherentes a la condición de persona y, en consecuencia, preexisten, son anteriores, a su declaración por el derecho positivo. La *anterioridad* se refiere a la positivación y formalización por parte del ordenamiento.

—O sea, en definitiva significa que son derechos naturales.

29. Véanse, como ejemplos, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América (1776): «Tenemos por evidentes en sí mismas estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que están dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables...; que, para asegurar esos derechos, se instituyen entre los hombres los gobiernos». Y el art. 2 de la Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789: «La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre». Ed. HERVADA-ZUMAQUERO, ob. cit., nn. 19 y 23.

30. Cfr. p. e. J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, ed. castellana (México 1979).

31. Vide J. L. GUTIÉRREZ, *La concepción cristiana del orden social* (Madrid 1978), voces *Autoridad* y *Liberalismo*.

—Efectivamente, así es. El núcleo básico de los derechos humanos o derechos fundamentales de la persona humana tienen como característica ser *iura nativa* —lo cual naturalmente no es aceptado por los positivistas, que no saben qué hacer con los derechos humanos, salvo equilibrios y juegos mentales—; característica a la que se une, a mi juicio, otra: ser derechos que tienen la virtualidad de conformar la estructura básica de la sociedad civil y actuar como principios informadores de la acción de gobierno: son derechos «constitucionales», por lo cual el instrumento de la positivación y de la formalización más primaria de tales derechos es la Constitución de los Estados y el estatuto equivalente de las Organizaciones internacionales.

—De acuerdo con esto, el antedicho argumento contra los derechos fundamentales del fiel no es acertado, porque parte de un concepto erróneo de los derechos fundamentales de la persona humana. En este caso, para que sea correcto usar la terminología de derecho fundamental al referirse a unos derechos de los fieles, basta con que se detecte la existencia de unos *iura nativa* del fiel —*nativa*, inherentes o innatos respecto de la condición de fiel o condición de hijo de Dios— y que sean constitucionales, o sea, que formen parte del derecho constitucional de la Iglesia.

—Así es. Al darse esta semejanza, es válido utilizar la expresión «derecho fundamental» como lenguaje tomado de una realidad natural, que sirve para expresar una realidad eclesial y sobrenatural por esa vía de semejanza. Como bien has dicho, los derechos fundamentales del fiel son derechos innatos —*iura nativa*—, inherentes a la condición de libertad y de dignidad del fiel. Y como el Concilio afirma que esas *dignitas* y *libertas* son la condición del Pueblo de Dios³², es obvio que se trata de derechos *constitucionales*, esto es, que forman parte de la constitución de la Iglesia. ¿Qué otro sentido podría tener decir que el Pueblo de Dios tiene por condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios? ¿Qué condición es ésta, calificada de *la* condición propia del Pueblo de Dios, sino la condición constitucional? Por lo tanto, es correcto hablar de derechos fundamentales. Es más, ésta es la terminología que, según las categorías conocidas de la ciencia jurídica, corresponde a esos derechos.

—Sin embargo, no faltan voces que afirman que, al haberse pospuesto la promulgación de una Ley Fundamental de la Iglesia, que sería como la ley constitucional del Pueblo de Dios, los derechos de los fieles recogidos en el CIC 83 no son derechos fundamentales, sino simples derechos a nivel de ley ordinaria; unos derechos como cualesquiera otros.

—No me parece ésta una opinión sabia. Por la misma regla habría que decir que el Primado del Papa o la función pastoral de los obispos —recogidos en el CIC 83— no son constitucionales, sino ley ordinaria, lo cual es evidentemente fal-

32. «Populus ille messianicus habet pro capite Christum... Habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei». Const. *Lumen gentium*, n° 9.

so. El Código de Derecho Canónico recoge las normas, situaciones jurídicas y funciones tal como son por su naturaleza: las constitucionales como constitucionales y las que no lo son como no constitucionales. Error no pequeño es sostener que el CIC 83 es ley ordinaria³³; para que pueda hablarse de ley ordinaria es preciso que existan unas leyes formalmente constitucionales –una Constitución formal– con la consiguiente jerarquía de normas formalizada, en virtud de la cual las leyes de rango constitucional se distinguen de las leyes ordinarias. Justamente porque no se ha promulgado la Ley Fundamental, no hay en la Iglesia una ley formalmente constitucional que implique el carácter de ley ordinaria del CIC. El CIC 83 es simplemente ley, que unas veces recoge los elementos principales de la constitución material de la Iglesia, y otras veces contiene disposiciones no constitucionales. El CIC no es ni ley constitucional ni ley ordinaria; es sencillamente el cuerpo legal principal de la Iglesia, dentro del cual se dan normas y se reconocen o establecen situaciones jurídicas o funciones de distinto rango (de derecho divino y de derecho humano, de rango constitucional y no constitucional, etc.). En el derecho actual de la Iglesia no hay en este nivel una jerarquía de normas *formalizada*. Fíjate que digo *formalizada*, porque sí hay aquella jerarquía de normas sustancial que proviene del distinto rango de las disposiciones contenidas en el CIC. Así el derecho divino –natural y positivo– prevalece sobre el derecho humano; y el derecho constitucional prevalece sobre el derecho no constitucional. Por eso, el canonista debe interpretar las distintas disposiciones del CIC, no como si todas fuesen de igual rango y valor, sino según la jerarquía que les corresponde. Y también por lo dicho es posible llegar a establecer, dentro del sistema del CIC, el recurso de congruencia de las disposiciones de rango y valor inferior con las de rango y valor superior³⁴. En resumen, los derechos del fiel contenidos en el CIC 83 son derechos fundamentales y, por ello, de acuerdo con lo dicho por el II Concilio Vaticano en el pasaje ya mencionado, son derechos *constitucionales*, de rango y valor superior a las disposiciones no constitucionales; y de rango igual (no superior, pero tampoco inferior) al resto del derecho constitucional.

—Todo esto está muy bien, pero estás silenciando un punto, en el cual se ha basado alguno para negar que existan derechos fundamentales en el ordenamiento canónico actual.

—¿Y los cánones 208 a 231 dónde están?

—Desde luego en el CIC 83, pero eso no quiere decir por sí sólo que se trate de derechos fundamentales. Así algún autor ha sostenido que los derechos fundamentales de los fieles no existen, porque no están garantizados y protegidos en el ordenamiento canónico *como tales*, esto es, a través de recursos y procesos específicos, como el recurso de inconstitucionalidad o el recurso de amparo. No

33. Cfr. *Pensamientos*, cit., págs. 124 s.

34. Cfr. Const. ap. *Pastor Bonus*, art. 158.

habiendo un recurso o proceso a nivel constitucional, no hay derechos fundamentales, porque tal ausencia indica que no hay reconocimiento de los derechos como fundamentales.

—Sí, conozco bien esta opinión, que no comparto, porque nace de una concepción positivista del derecho —sea secular, sea canónico—, como es conocido por varios escritos del autor, por lo demás buen amigo mío.

—¿Por qué dices que esta concepción es positivista?

—Porque se asienta en la idea de que un derecho sólo es tal en la medida en que está establecido por el derecho positivo y en los términos en que esté establecido, obviando el derecho natural y el divino-positivo. Los derechos fundamentales serán tales —sostiene— en la medida en que estén positivizados y formalizados a nivel constitucional. Sin la técnica constitucional no hay derechos fundamentales, porque no cabe hablar de derechos fuera del derecho positivo, y se llaman derechos fundamentales a los derechos recogidos en la Constitución según la técnica constitucional (ley prevalente, protección por recursos constitucionales, etc.). Como esa técnica no existe en el ordenamiento canónico, no hay derechos fundamentales. Hay simplemente derechos de los fieles según están establecidos en el CIC 83, sin ser derechos fundamentales. Todo se funda en que la fuente de todo derecho es la ley positiva.

Es obvio que no comparto tal opinión. En derecho secular existen los derechos naturales³⁵ y en derecho canónico está el derecho divino. Los derechos fundamentales del fiel tienen existencia como fundamentales por su propia índole de *iura nativa* y derechos constitucionales derivados de la *dignitas* y *libertas*, en cuanto estos derechos constituyen la condición del Pueblo de Dios por voluntad fundacional de Cristo —lo ha dicho equivalentemente el II Concilio Vaticano, como ya he repetido—, independientemente de su formalización por el derecho canónico positivo. La falta de una técnica adecuada de formalización y protección de los derechos fundamentales por parte del ordenamiento canónico no significa que no existan tales derechos, sino que el actual ordenamiento es defectuoso, en cuanto al sistema de garantías.

En el caso de la opinión que nos ocupa el diálogo se torna difícil, porque si no se admite el derecho natural ni la naturaleza jurídica del derecho divino, las diferencias de ideas no se refieren ya a los derechos fundamentales, sino a una cuestión mucho más de fondo, respecto de la cual el intercambio de pareceres ofrece dificultades casi insalvables.

—Nunca hay que ser pesimista en el diálogo científico.

—Pesimista no, pero sí realista. Lo que quiero decir es que en casos así es inútil pretender plantear el diálogo en el tema de los derechos fundamentales. Hay que comenzar por la existencia y función del derecho divino, natural y po-

35. Cfr. J. HERVADA, *Introducción crítica al Derecho Natural*, 5ª ed. (Pamplona 1988), págs. 81 ss.

sitivo, en el ordenamiento canónico, lo cual a su vez implica a los fundamentos filosóficos de la concepción del hombre y de la sociedad, además de cuestiones teológicas de base. Como ves, el panorama se presenta bastante oscuro.

—Lo que veo oscuro es el cielo de Roma. Se ha hecho tarde.

—Sí, se nos ha pasado el tiempo y se ha echado encima la hora del «telegiornale», que es casi tan aburrido como el telediario; pero es menester verlo por si acaso hay alguna noticia importante.

—Te dejo, pues. ¿Qué tal lo estás pasando en Roma?

—Psé. Tan contento cómo suelo estar en esta ciudad a la que tengo tanto cariño, y esta vez —mira por dónde— estoy contando los días que me faltan para regresar. No sé por qué.

—Cosas de la complicada psicología humana. No te entretengo más. Hasta otra ocasión.

—Hasta la vista. ¡Y no tardes!

* * *

Roma a 6 de marzo de 1990.

—Eh, Decano, ¿a dónde vas tan despistado?

—Hombre, Nomos, eso pregunto yo. ¿A dónde vas?

—Venía en tu busca.

—Pues acompáñame a dar un paseo por la vieja Roma, que me encanta.

—Te invito. ¿Qué prefieres tomar, un tartufo en «Tre Scalini» o un café en «Sant'Eustachio»? Elige, el tartufo o el café.

—Aunque las dos cosas son excelentes, prefiero prescindir de ellas.

—Ya veo, la cuaresma.

—Tú respeta el derecho a la intimidad, derecho natural reconocido en el c. 220. Además ahora no son horas de tomar nada.

—Has aludido al derecho a la intimidad, que es un derecho fundamental del fiel...

—Yo no he dicho que sea un derecho fundamental del fiel; he dicho derecho natural, esto es, se trata de un derecho fundamental de la persona humana expresamente reconocido, como el derecho a la buena fama, en el citado c. 220. A mi juicio el derecho a la intimidad pertenece a la categoría de derecho humano, no a la de derecho fundamental del fiel³⁶.

—No seas quisquilloso; lo mismo me da que sea una cosa u otra. Me interesa, en cambio, que sigamos nuestras conversaciones sobre los derechos fundamentales del fiel.

36. Cfr. *Elementos...*, cit., págs. 147 ss.; *Diritto costituzionale...*, cit., págs. 138 ss.

—Si no te aburre...

—No me aburre; todavía siento curiosidad por una serie de puntos acerca de dichos derechos.

—Pues empieza por donde quieras.

—Verás, el otro día, al tratar de la opinión que sostiene que no hay derechos fundamentales del fiel, porque el fiel es totalmente Iglesia, y no tiene una esfera de ser y de actividad que sea anterior a la Iglesia, me decías que esta tesis escondía una concepción totalitaria de la Iglesia, incompatible con la constitución del Pueblo de Dios. No lo decías con estas palabras, pero creo recordar que eso era sustancialmente lo que en definitiva sustentabas.

—Y sostengo.

—Bien, pero ¿por qué? ¿qué tiene esta opinión de totalitaria?

—Mira, se afirma primero que el fiel es totalmente Iglesia, puesto que no existe una esfera del fiel fuera de Ella. Ser fiel, ser cristiano no es como ser persona, condición a la que se añade la condición de ser ciudadano de una comunidad política. Ser fiel, ser cristiano es justamente ser miembro de la Iglesia; se es fiel o cristiano por la incorporación a la Iglesia...

—Todo esto me parece correctísimo.

—Y lo es, no te quepa la menor duda. Ser fiel cristiano es estar incorporado a la Iglesia, porque es estar incorporado a Cristo Cabeza, cuyo Cuerpo es la Iglesia.

—Entonces...

—Entonces la cuestión está en lo que se afirma después. Puesto que ser fiel es ser miembro de la Iglesia, de modo que se es totalmente Iglesia, el fiel no tiene un campo de autonomía propio, carece de un ámbito personal de libertad de acción, regulado por su prudente juicio; es totalmente *público*, toda su acción la realiza *sub ductu Hierarchiae*, liderado por la Jerarquía.

—O sea que no existiría lo que podríamos llamar la autonomía privada de los fieles.

—En efecto, porque quienes tal cosa sostienen niegan que en la Iglesia quepa la distinción entre lo público y lo privado, pero no porque entiendan que estas categorías son extrañas a la Iglesia (cosa que otros canonistas dicen), sino porque opinan que todo es público.

—Eso no es lo que se deduce de la enseñanza del II Concilio Vaticano.

—El Vaticano II, como ya te he comentado otras veces, dice que la condición de Pueblo de Dios es la libertad de los hijos de Dios, lo cual implica —entre otras cosas— un ámbito personal de espontaneidad apostólica, unos campos de iniciativa personal, de los que el n° 24 del decr. *Apostolicam actuositatem* afirma expresamente que se rigen por el prudente juicio de los laicos; configuran de este modo unas iniciativas apostólicas que no se realizan *sub ductu Hierarchiae*, aunque sí —cosa que es lógica, porque corresponde a la función pastoral de la Jerar-

quía—bajo la vigilancia de los Pastores y según sus normas reguladoras de las relaciones intersubjetivas, esto es, según las normas de derecho canónico. Basta ver las diferencias que el CIC 83 establece entre las asociaciones privadas y las asociaciones públicas.

—Estoy de acuerdo, pero hay un punto que no veo claro. Si el fiel es totalmente Iglesia, ¿cómo es que no es totalmente público y existe ese ámbito de iniciativa personal?

—Porque si bien el fiel es totalmente Iglesia, Esta no es uniforme, o mejor dicho unidimensional. Es pluridimensional y concretamente tiene tres dimensiones, como ya he puesto de relieve en varios escritos: pueblo, comunidad y sociedad³⁷. El fiel es totalmente Iglesia como pueblo, pero no como comunidad (no todo es comunitario), ni menos (porque es una dimensión más restringida) como sociedad, que es donde se da prevalentemente ese ámbito que llaman público. En la dimensión pueblo se da la variedad, la espontaneidad apostólica, la autonomía personal, etc. La visión panpublicista de la Iglesia —todo es público— es una visión empuñecida y miope de la Iglesia. La Jerarquía tiene una misión recibida de Cristo, pero también los fieles tienen su propia gracia, sus propios carismas y han recibido *personalmente* una misión apostólica, que es mandato de Cristo, no de la Jerarquía. En esa esfera de apostolado y de acción cristiana personales el fiel no actúa como un instrumento de la Jerarquía, ni por su mandato, ni como su *longa manus*. Lo ha dicho el Vaticano II al proclamar el principio de igualdad: hay un ámbito de acción común a todos los fieles, en el que todos son iguales y, en consecuencia, no actúan acaudillados por la Jerarquía —*sub ductu Hierarchiae*—, sino con autonomía, bajo su personal responsabilidad. Es el plano de igualdad, que ha recogido el c. 208.

—Entonces tú crees que la distinción entre lo público y lo privado es aplicable al ordenamiento canónico, esto es, a la Iglesia.

—No alcanzo a afirmar con seguridad tal cosa. Hay canonistas que entienden que la distinción entre derecho público y derecho privado no es aplicable a la Iglesia y que es preciso usar otra terminología. Y su autoridad tiene peso ante mí y me influye. Por mi parte, distingo entre la realidad sustancial y el modo de conceptualizarla³⁸. Hace casi cuarenta años, cuando daba mis primeros pasos por la Facultad de Derecho de Barcelona, ya entonces oí que la distinción entre derecho público y derecho privado era oscura y harto discutible en el derecho secular. Y con el correr del tiempo y la evolución de la comunidad política hacia un Estado social, la oscuridad de la distinción se ha agudizado. Fíjate lo que significa aplicar al derecho canónico una terminología tan polémica.

Ahora bien, por otro lado están dos hechos. Primero, que el CIC 83 usa esa terminología. Segundo, que, como ya te he comentado en otra ocasión, se impo-

37. *Elementos...*, cit., págs. 56 ss.; *Diritto costituzionale...*, cit., págs. 42 ss.

38. Cfr. *Pensamientos*, cit., págs. 138 ss.

ne utilizar los términos y los conceptos tomados de las realidades naturales para denominar y conceptualizar las realidades divinas y sobrenaturales. Así lo han hecho siempre el Magisterio y los teólogos, como también los canonistas. Eso sí, tales términos y conceptos se deben aplicar con tino y, cuando es preciso, con analogía. Esto supuesto, entiendo que, mientras no se encuentre una terminología propia más adecuada – cosa que nadie ha hecho –, no hay más remedio, para mostrar la realidad eclesial de la que estamos hablando, que distinguir entre lo público y lo privado, entre ámbito público y ámbito de autonomía privada³⁹. Lo que resulta inadmisibile es negar esa realidad que llamamos convencionalmente autonomía privada, para decir que todo es público en la Iglesia; en tal caso, no se niega la distinción –por más que así se diga–, sino que, supuesta la distinción, se niega lo privado en la Iglesia. Y eso no. Por lo demás, me parece escasamente útil sostener que tal distinción no debería aplicarse a la Iglesia, sin aportar otra terminología adecuada.

Por lo tanto, entiendo que, al menos provisionalmente (y cabe temer que se trate de una de esas provisionalidades que duran eternidades), se puede –y aún se debe– usar esta distinción. Lo importante es que se entienda y se advierta que *lo privado* en la Iglesia es análogo y no unívoco a su homónimo de la sociedad civil.

—Si es análogo, es semejante y diferente. ¿Dónde está lo semejante y lo diferente?

—Lo privado eclesial es semejante a lo privado secular, en el hecho de tratarse de un ámbito de autonomía personal bajo la responsabilidad personal del fiel. Es autónomo –evidentemente no independiente– respecto de la estructura pública. Así, pues, es un ámbito de libertad personal, junto con la correspondiente responsabilidad también personal.

Es diferente en que no se trata de un ámbito anterior preexistente a la sociedad eclesiástica, como lo privado se refiere a aquel ámbito fuera de la sociedad política. El fiel es totalmente Iglesia y su ámbito *privado* es eclesial. Por lo tanto, el apostolado personal o privado es un apostolado autónomo, pero *eclesial*, realizado como miembro del Pueblo de Dios, según la distinción y variedad de funciones del Cuerpo místico de Cristo que vemos en 1 Cor 28-30. Es, pues, función de la Cabeza y del Cuerpo a través de un miembro. Se trata, sin embargo, de un ámbito de autonomía personal ante la estructura pública de la Iglesia. Lo que quiere decir, que el Cuerpo místico de Cristo tiene funciones personales y autónomas de sus miembros –a las que llamamos privadas– y funciones públicas; pero siempre hablamos de lo público y de lo privado analógicamente.

—Sí, ya se ve que la analogía es en este caso necesaria.

39. Sobre la autonomía privada, cfr. E. MOLANO, *La autonomía privada en el ordenamiento canónico* (Pamplona 1974).

—Bueno, te dejo, porque tengo que acudir a una reunión.

—Pues, hasta otra ocasión.

* * *

Roma a 8 de marzo de 1990.

—*Buon giorno*, Decano.

—¡Hola, Nomos! Entra, siéntate y espera un minuto, mientras termino la carta que estoy escribiendo. Enseguida estoy contigo.

[...]

—Bueno, Nomos, aquí me tienes. Ya he terminado. ¿Qué cuentas de nuevo?

—Pues te cuento que me tienes lleno de interrogantes con eso de los derechos fundamentales del fiel. Apenas aflora un problema y antes de haberlo analizado, pasamos a otros temas, con lo que siempre queda algún punto sin resolver.

—Eso no tiene importancia, tratándose de conversaciones informales como son las nuestras. Con volver al principio, todo terminado. Veamos, ¿qué interrogante tienes ahora, que hayamos enunciado, sin desarrollar la temática correspondiente?

—Pues la relación que pueda existir entre la ruptura de la concepción de la Iglesia como *societas inaequalis* dividida en varios estados (concepción estamental) y los derechos fundamentales del fiel. También estamos ante un fenómeno parecido al ocurrido en la sociedad civil.

—Ante todo me parece oportuno insistir en que cuando hablo de un fenómeno similar al sucedido en la sociedad civil, me refiero, no tanto a la cuestión de fondo, como, sobre todo, a un aspecto colateral, esto es, a un concepto, que los canonistas tomaron de los juristas seculares, y que necesariamente ha tenido que sufrir un cambio al quedar establecido el principio de igualdad. La cuestión de fondo no es, como ya te hice notar en otras ocasiones, un proceso de mimetismo, sino el producto de una reflexión originariamente eclesial, de la teología y del Magisterio, esto es, fruto de esa reflexión de la Iglesia sobre sí misma en que consistió el II Concilio Vaticano, especialmente la cost. *Lumen gentium*.

—¿Y qué concepto es ése al que te has referido?

—Es el concepto de persona o sujeto de derecho. Para ser más exacto, hay que decir que se trata de la raíz de los derechos propios de la persona.

—Explícate.

—En la concepción estamental de la sociedad, o sociedad dividida en varios estados o clases, la persona en sentido jurídico significó, como se ve en los juristas romanos, no el hombre considerado en sí mismo, sino el hombre en su estado. La *persona* como concepto jurídico, no designó al hombre según su naturaleza, sino al hombre según su estado o rol social. Por lo tanto, los derechos de que

gozaba como miembro del estado o estamento no se entendían como *iura nativa* o derechos naturales, sino como derechos de clase, o *derechos estamentales* como se dice en español. Eran el conjunto de privilegios, derechos y exenciones de que gozaba por pacto con la realeza, por constitución de la república o, en general, por el proceso histórico de estratificación de la sociedad operado a través de los diversos eventos políticos y sociales. Dentro de este contexto, la raíz de esos derechos de clase o estado no era la naturaleza humana, sino el estado o la clase; por eso no se tenían por ser hombre, sino por ser miembro del estado o estamento.

Cuando, por el triunfo del principio de igualdad, desaparecieron los derechos de clase o estado, se pusieron de manifiesto los derechos comunes a todos los hombre (principio de igualdad), cuya raíz ya no era el estado –pues no se trató de reducir a todos los hombres a un estado, sino de la desaparición de todo estado en el sentido de la sociedad desigual o estamental–; esa raíz era lo único que podía ser: la condición de hombre, la naturaleza humana. Se pusieron de manifiesto, pues, como *constitucionales* –al igual que lo eran los derechos de estado o estamentales– una serie de derechos naturales: *les droits de l'homme*, derechos humanos o derechos fundamentales. A partir de entonces, en la base de la constitución de la sociedad civil se sustituyeron los derechos de estado por los derechos naturales o fundamentales.

Lógicamente, con este cambio, la persona como concepto jurídico no podía ser ya el *hombre en su estado*, sino el hombre como tal⁴⁰. En una visión no positivista, iusnaturalista, la persona en sentido jurídico es, por derecho natural, toda persona humana. En la visión positivista será también la persona humana como tal, aunque no por naturaleza, sino por concesión del ordenamiento positivo (lo que llevó a negar la personalidad jurídica a los esclavos –mientras hubo esclavitud– y actualmente a los no nacidos).

Como sea que en la Iglesia también prevaleció durante siglos la concepción como *societas inaequalis* dividida en estados o estamentos (la que he llamado concepción estamental de la Iglesia), la canonística aceptó la definición de persona como el hombre en su estado. Y, dado que la Iglesia se consideraba formada por clases o géneros de cristianos –es decir, constituida por fieles desiguales en cuanto fieles o cristianos: *duo sunt genera christianorum*– se habló de clases de personas, como se observa en la canonística del siglo XIX: persona en sentido lato, persona en sentido estricto, persona en sentido estrictísimo, etc.⁴¹. Con el CIC 17 se produjo un cierto cambio, pues el c. 87 redujo la noción de persona a una sola; pero una serie de canonistas no supieron ver la transmutación del concepto jurídico de

40. Cfr. J. HERVADA, *Introducción crítica al Derecho Natural*, cit., págs. 115 ss.

41. Vide M. BAHIMA, *La condición jurídica del laico en la doctrina canónica del siglo XIX* (Pamplona 1972), págs. 37 ss.; J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia* (Pamplona 1972), págs. 231 ss.; J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico* (Pamplona 1973), págs. 171 ss.

persona (digamos en su descargo que no pocos civilistas tampoco lo supieron advertir en todo su sentido) y siguieron hablando de *persona in Ecclesia*, versión atemperada –mas viva– de la persona como el hombre en su estado.

—¿Entonces tú crees que el bautismo no concede una nueva personalidad?

—Me has roto el hilo del discurso y veo que nuevamente vamos a perdernos por las ramas. Contestaré a tu pregunta, pero déjame terminar.

—Está bien. Sigue.

—Con la declaración del principio de igualdad en la condición de fiel –todos los fieles cristianos son iguales en dignidad y vocación al apostolado personal o *actio communis* para la implantación del Reino de Dios: no hay clases o *genera christianorum*–, hecha por el último Concilio ecuménico, ese concepto antiguo de persona ha hecho también crisis en derecho canónico. Los derechos propios de los fieles no se tienen por la inserción en un estado social –el estado eclesial–, porque con el principio de igualdad no se ha reducido a todos los fieles a un único estado, sino que se ha declarado implícitamente que los estados o condiciones canónicas no son constitucionales⁴², y que en la base de la constitución de la Iglesia no existe un estado, sino el pueblo cristiano o conjunto de fieles. Estos fieles no forman un estado, sino un pueblo o *populus* cuya condición es la libertad y la dignidad de hijos de Dios. La *dignitas* da origen a una serie de *iura nativa* que constituyen la condición constitucional del pueblo de Dios, de los fieles; es decir, los derechos fundamentales.

Dada esta concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios, la personalidad jurídica ya no puede entenderse como radicada en el estado, sino en la recepción del bautismo, esto es, en el hecho de ser hijo de Dios signado con el carácter bautismal. Es la dimensión jurídica de la filiación divina, en cuanto está en el carácter bautismal.

—¿Por qué dices el carácter bautismal y no la gracia santificante?

—Porque la raíz sacramental del derecho canónico –y por tanto de los derechos– no reside en la gracia, sino en el carácter sacramental, como ya quedó definitivamente establecido por San Agustín en la disputa antidonatista.

—Perdona la interrupción. Sigue con lo que ibas diciendo.

—Como te decía, ya no puede entenderse la personalidad jurídica como radicada en el estado, ni siquiera en el *hecho social* de estar incorporado a la sociedad eclesiástica, sino como dimensión jurídica del carácter bautismal. Pero el carácter bautismal no tiene subsistencia por sí mismo, sino que es un sello de la persona, una modalización sobrenatural de la persona humana. Por eso entiendo que no hay dos personalidades jurídicas –una *in iure naturali* y otra *in iure canonico*–, sino una sola personalidad en parte natural y en parte sobrenatural,

42. Cfr. *Pensamientos*, cit., págs. 96 ss.

como no hay dos personas en el hombre, sino una sola persona, con dimensiones naturales y dimensiones sobrenaturales.

Pero, dejando aparte este punto, lo decisivo y lo indiscutible es que el principio de igualdad introduce un cambio en el modo de entender la personalidad jurídica. La raíz de los derechos de los fieles no es el estado o condición social, sino la *dignitas* inherente al carácter bautismal. De esa dignidad derivan unos *iura nativa*, que son los derechos fundamentales de los fieles.

—Luego, ¿cómo describirías los derechos fundamentales?

—Ya lo he dicho antes y lo repito ahora. Los derechos fundamentales son: a) derechos inherentes o innatos —*iura nativa*— al ser sobrenatural que el bautismo comunica al hombre; y b) son constitucionales.

—Vayamos por partes si te parece. ¿De dónde se deduce que son *iura nativa*?

—Del II Concilio Vaticano; hay que partir de ahí. Los derechos fundamentales surgen de la hermenéutica de los textos conciliares, en cuanto éstos nos muestran el ser de la Iglesia y el ser del fiel. Repito una vez más que los derechos fundamentales proceden originariamente de la reflexión que sobre la Iglesia ha realizado el II Concilio Vaticano. Fíjate, además, en un hecho anecdótico, pero a mi juicio significativo. La canonística del siglo XIX habló ya de los derechos propios del fiel, mas no tuvo ningún eco en el CIC 17. En tiempos anteriores al Concilio apenas si se habló de los derechos de los fieles, salvo el enunciado en el c. 682. Y es más, recuerdo que en mis primeros años de dedicación al derecho canónico se levantó una polémica acerca de si los fieles tenían algún derecho, cosa que negó, como es sabido —y a lo que veo sigue negando—, Pio Fedele. Lo que entonces defendió un sector de la canonística es que existían derechos subjetivos en la Iglesia, sin plantearse siquiera la existencia de derechos fundamentales, aunque algún autor usó la expresión incidentalmente ya terminado el Concilio. Con esta situación, si el Concilio no hubiese dado pie a la teoría de los derechos fundamentales, ésta no hubiese nacido. Todavía estaríamos discutiendo si hay o no derechos subjetivos en el ordenamiento canónico. Si la memoria no me falla, el primer intento de construir una teoría fundamental de los derechos fundamentales (valga la redundancia) fue la monografía de Viladrich⁴³. Otra cosa bien distinta ha sido el incidental y desafortunado intento de pretender la aplicación del sistema de derechos humanos a la Iglesia: esto fue un disparatado intento, que se deshizo por sí sólo.

—Yo estoy muy a gusto contigo, pero te advierto que es la hora del «telegior-nale».

—Ah, pues te dejo y me voy a tomar mi dosis diaria de aburrimiento. *Ciao*.

—*Ciao*.

* * *

43. P. J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel* (Pamplona 1969).

Roma a 9 de marzo de 1990.

—¡Qué día más gris ha amanecido, Decano!

—Sí, amenaza lluvia.

—Eso no lo creo, pero el hecho es que hoy no apetece salir a dar un paseo.

—Pues quedémonos aquí en el despacho si te parece.

—Me parece bien. Prosigamos, si no tienes inconveniente, con el tema que ayer dejamos sin concluir.

—De acuerdo.

—Los derechos fundamentales han sido captados como tales como consecuencia de la enseñanza del Vaticano II. Bien, pero ¿de qué modo se pone de manifiesto su existencia?

—En primer lugar, el II Concilio Vaticano ha mostrado algunos derechos de los fieles, refiriéndose a ellos explícitamente, de modo que por el texto y el contexto se observa que son *iura nativa* integrantes de la condición o posición fundamental –constitucional– del fiel. Con todo, lo que resulta decisivo es la afirmación del n° 9 de la const. *Lumen gentium*, a la que ya he hecho referencia varias veces. Todo está en la correcta –y profunda– interpretación de la *dignitas et libertas filiorum Dei* como la condición del Pueblo de Dios (condición fundamental o constitucional).

—¿Por qué la *dignitas*? ¿Qué relación hay entre la dignidad y los derechos fundamentales?

—¿Por qué la dignidad? Porque la traducción jurídica de la dignidad ontológica es ser sujeto de derecho y por lo tanto titular de unos derechos innatos o inherentes al ser digno. Eso es lo que en el lenguaje jurídico significa la dignidad ontológica. Si en el plano natural la dignidad de la persona humana comporta que el hombre es sujeto de derecho y titular de derechos naturales, en el plano sobrenatural implica una nueva dimensión de la personalidad jurídica –muy elevada y potente– en cuya virtud el bautizado es sujeto de derecho en el orden sobrenatural de la *lex gratiae* –de la Iglesia o Pueblo de Dios– y titular de unos derechos inherentes a las realidades sobrenaturales ontológicas del ser cristiano, a la dignidad del cristiano: son los *iura fundamentalia*.

—Mas la dignidad no se ciñe a eso.

—Naturalmente que no. Yo no he dicho que la dignidad consista sólo en la subjetividad jurídica. Me he limitado a decir que ser sujeto de derecho es la *traducción jurídica*, la dimensión de derecho de la *dignitas* ontológica. Es, pues, sólo una dimensión, que ni siquiera es la más importante. La dignidad es, ante todo, una intensidad o calidad de ser; se trata de un modo eminente de participar en el ser.

—Pero parece que la dignidad es algo relativo, una cierta superioridad de ser o ser mejor respecto de otros seres.

—Menudo problema me has puesto. Resolver esto no es cosa mía, sino de los filósofos y, en su caso, de los teólogos. Con todo, te expondré las conclusiones que he sacado leyendo a filósofos y a Santo Tomás de Aquino. La dignidad es una cierta eminencia, de modo que en el plano social lleva consigo un honor. Cuando se trata de la dignidad social, entonces la dignidad es relativa, pues se trata de una relación debida a la situación de superioridad que se tiene por condición honorífica y por oficio (la *maioritas honoris*). Pero cuando hablamos de la dignidad de un ser, o dignidad ontológica, esa dignidad no es sólo relativa, no es sólo una relación. Como escribió Santo Tomás la dignidad es algo absoluto que se refiere a la esencia⁴⁴. Se trata, entonces, de una eminencia en el ser o modo eminente de participar en el ser. Para entender esto hace falta recordar el principio de la participación. Dios es el Ser en sentido pleno y absoluto, el Ser por esencia o Ser subsistente, de modo que fuera de él sólo hay la nada. Todo otro ser, lo es por creación *ex nihilo*, y como no hay posibilidad de ser fuera de Dios, todo ser creado es una participación creada del Ser que es Dios. Esto supuesto, no todos los seres tienen igual participación en el ser: hay grados, modos o intensidades distintas de participar en el ser. El grado más elevado o eminente es aquel en el que el ser es participación de aquel modo de ser que es propio de Dios: el espíritu. De este ser espiritual, que se constituye en persona, predicamos la dignidad. Hablar de dignidad del hombre significa, pues, decir que es persona. Y decir que es persona es afirmar que tiene naturaleza racional. Como se ve, la dignidad es algo que pertenece a la esencia, no meramente relativo.

—¿Y cómo aplicar esto a la dignidad de hijos de Dios?

—¿Cómo aplicarlo? Pues recordando cuáles son los efectos del bautismo y en qué consiste la elevación del hombre al plano sobrenatural. El bautismo otorga el carácter bautismal, que produce una unión real con Cristo-Cabeza, con una cierta participación del ser de Cristo –Hijo Unigénito del Padre–, que alcanza su plenitud con la gracia santificante, que nos hace partícipes de la naturaleza divina como leemos en 2 Pet, 4. Aunque somos hijos de Dios, por estar configurados con Cristo, mediante la gracia santificante, el carácter bautismal también nos configura en cierta medida con Cristo y nos hace hijos de Dios, aunque no en el mismo sentido que la gracia santificante.

En todo caso, el carácter bautismal es una dimensión ontológica que eleva al hombre al plano sobrenatural y nos hace partícipes de Cristo. Nos da, pues, una participación en el ser divino, más eminente que la propia del ser natural. Es la *dignitas filiorum Dei*, que, si bien alcanza su plenitud y perfección con la gracia santificante, se tiene ya con el carácter bautismal. Así se deduce del hecho de que tal *dignitas* la enlaza el Vaticano II con la *conditio* del Pueblo de Dios, la cual se refiere no sólo a una condición ontológica, sino también a una condición jurí-

44. I, q. 42, a. 4 ad 2.

dica, que deriva, no de la gracia santificante, sino del carácter bautismal, como resulta de la doctrina sacramental ya aludida.

—Naturalmente, la dignidad ontológica es fuente de *iura nativa*.

—En efecto. Si la dignidad significa que el hombre es persona –hablo ahora en el plano natural–, quiere decir que el hombre es sujeto de derecho. ¿Qué es la persona, vista desde la perspectiva jurídica? Lo propio de la persona –en lo que al jurista (luego al canonista) respecta– es ser dueña de su propio ser, *sui iuris*. La persona es tan intensamente ser, participa en tal grado del ser, que domina su propio ser. Por eso goza de libertad –por estatuto ontológico natural– y no está sujeta necesariamente a las leyes biológicas o instintivas en lo que a la acción propiamente humana se refiere. La consecuencia de esta condición ontológica (dominio ontológico) es que la persona se presenta ante los demás como titular –son suyos– de aquellos bienes que constituyen su ser y sus fines naturales: son los derechos naturales o inherentes a su índole personal, a su condición de persona (dominio jurídico). La persona no puede ser tratada por los demás *ad libitum*, a su capricho, porque tiene un ser y unos fines que los demás no pueden interferir, antes al contrario sobre ellos recae el deber de solidaridad. Hay un trato *debido* a la persona –en justicia– la cual se presenta así como un ser exigente. Como puede verse, de la dignidad del ser humano se deduce que existen unos derechos naturales. Por eso se dice que los derechos humanos derivan de la dignidad de la persona humana.

—Análogamente ocurre con la *dignitas* de hijo de Dios.

—Así es. La dignidad de hijo de Dios es una nueva dimensión de la dignidad de la persona humana, al igual que la *nueva criatura* es el mismo hombre enriquecido y elevado por la dimensión sobrenatural del carácter bautismal y de la gracia santificante. La *dignitas* sobrenatural implica una participación más eminente del ser divino, que se proyecta en la condición de sujeto de derecho respecto de las realidades sobrenaturales *en el sentido de destinatario y de partícipe*. En efecto, el cristiano está constituido como miembro del Cuerpo místico de Cristo-Cabeza, como *alter Christus* o *ipse Christus*, por lo que a él pertenecen como destinatario los bienes salvíficos, especialmente la Palabra y los sacramentos. Por otra parte, en virtud de su mismo ser cristiano ha sido hecho partícipe de los *munera Christi* profético, real y sacerdotal, de un modo distinto a la Jerarquía –en general al *ordo*– pero efectivo. A esto hay que añadir que la dignidad implica una verdadera atribución a título de deuda; por lo tanto, la condición de destinatario y de partícipe la tiene el cristiano como algo debido en justicia, como algo suyo o justo, esto es, como derecho⁴⁵. Todo ello se plasma en unos *iura nativa*; en lo que ahora nos interesa, en los derechos fundamentales (también los deberes fundamentales).

45. Cfr. J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, en «Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología. Pamplona, abril de 1983» (Pamplona 1983), págs. 359 ss.

—Estoy de acuerdo, pero se me ocurre una observación. Has hablado de la *dignitas*, mas no has dicho nada de la *libertas filiorum Dei*, de la que también habla el Concilio. ¿Qué papel juega la *libertas*?

—La *dignitas* y la *libertas* están en dos planos distintos, aunque en cierto sentido complementarios. La libertad de los hijos de Dios es una realidad compleja en la que podemos distinguir tres niveles. Primero, la liberación de la esclavitud del pecado o libertad frente al pecado. Segundo, la sustitución de la esclavitud de la ley mosaica por la libertad de la ley de la gracia, que es la acción del Espíritu Santo (*ubi Spiritus ibi libertas*). Tercera, la libertad como condición jurídica del fiel, lo que supone un ámbito de autonomía personal, de carismas personales, de espontaneidad apostólica, de elección de formas de vida y de espiritualidad propia, etc. Esta *libertas* como condición jurídica da lugar a una serie de *libertades fundamentales*, que son otros tantos derechos de la misma índole. Por lo tanto, la *dignitas* es el fundamento o raíz de todos los derechos fundamentales, mientras que la *libertas* es la forma de designar un conjunto de derechos fundamentales (las libertades). De este modo, el Concilio Vaticano II, con la expresión *dignitas*, nos muestra una dimensión de la ontología del fiel de la que derivan necesariamente unos derechos que son fundamentales; y con el término *libertas* nos enseña que una serie de esos derechos son libertades fundamentales.

—Y como la dignidad y la libertad de hijos de Dios son *la condición* del Pueblo de Dios, resulta que los derechos fundamentales son constitucionales, esto es, conforman la condición constitucional del fiel.

—Muy bien dicho. Eso es lo que se deduce de una hermenéutica rigurosa del n° 9 de la const. *Lumen gentium*.

—Por cierto, ¿has advertido que en casi todo el día no ha dejado de llover?

—Ya lo he visto. ¿No decías que no amenazaba lluvia?

—Me he equivocado. Pero me alegro, porque con la sequía que estamos padeciendo, esta lluvia es una bendición del cielo.

—Bueno, llevamos unos días hablando de derechos fundamentales. ¿Está satisfecha tu ansia de saber?

—Todavía quedan no pocas cuestiones pendientes. Pero por hoy ya es bastante, si te parece.

—Me parece bien. También yo estoy un poco cansado.

—Pues te dejo hasta otra ocasión. Adiós.

—Adiós, Nomos. Hasta la vista.

LA LEX NATURAE Y LA LEX GRATIAE EN EL FUNDAMENTO DEL ORDENAMIENTO JURÍDICO DE LA IGLESIA*

INTRODUCCIÓN

1. La colección de textos disciplinares eclesiásticos con la que se inauguró la ciencia canónica, como disciplina con perfiles propios, el Decreto del maestro boloñés Graciano, comienza con un conocido pasaje, paralelo a otros textos también iniciales del *Corpus Iuris Civilis*, que se refiere a la dualidad derecho natural y derecho positivo: «Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturae est, quod in lege et evangelio continetur»¹.

Graciano no se refería directamente a la Iglesia, sino a la Humanidad en general: *Humanum genus*. Pero su condición de hombre de Iglesia se revela al remitir al Antiguo y al Nuevo Testamentos, como fuentes de conocimiento del derecho natural, lo que equivale a remitirse a la revelación divina. De este modo, abría su colección canónica con el conjunto de definiciones y divisiones sobre el derecho semejantes a las que se encuentran en el *Corpus Iuris Civilis*, dándoles un matiz netamente cristiano, por no decir eclesiástico. Eso equivalía a poner, como base de los textos canónicos, la definición de derecho y sus clases. Con ello se afirmaba implícitamente el carácter jurídico del ordenamiento canónico, similar al ordenamiento secular contenido en el *Corpus Iuris Civilis*, con el que vendría a constituir –junto con los demás textos que a su tiempo formaron el *Corpus Iuris Canonici*–, el *utrumque ius* que rigió la *respublica christiana* medieval.

Lo que a nosotros hoy nos interesa es resaltar que con Graciano se inauguraba una manera de comenzar las exposiciones de conjunto del derecho canónico, que ha pervivido hasta los tiempos posteriores al Código del '17 y parece haberse interrumpido –si de modo provisional o definitivo el tiempo lo dirá– con el Concilio Vaticano II. Ese modo de comenzar las sumas, comentarios o tratados

* Ponencia en el *Convegno Internazionale* sobre «Il problema del diritto naturale nell'esperienza giuridica della Chiesa». Nápoles del 15 al 17 de octubre de 1990. Publicado en italiano en «*Ius Ecclesiae*», III (1991), n° 1, págs. 49-66.

1. Dictum ante D.I, c. I.

de derecho canónico no era otro que empezarlos por la definición de derecho, sus sentidos analógicos y sus clases. Respecto de estas últimas, la distinción clásica era: derecho natural, derecho divino-positivo y derecho humano. El derecho humano se dividía en eclesiástico y civil. A la vez era frecuente establecer, al tratar directamente del derecho canónico, la bipartición derecho divino y derecho humano, entendiendo el derecho divino como el derecho natural y el divino-positivo. Naturalmente estoy hablando en términos generales, dando por conocidas, tanto la forma expuesta, como las excepciones que existieron. Séame permitido señalar que las excepciones fueron debidas sobre todo a razones sistemáticas, al tipo de método elegido o motivos similares, pero no a verdaderas razones de fondo acerca del papel que el derecho natural desempeña en el ordenamiento canónico, si exceptuamos a Mörsdorf, al cual, por lo demás, puede considerársele como autor que se mueve dentro de las doctrinas eclesiológicas que se hicieron presentes en el II Concilio Vaticano.

Una de las cosas que se advierte en estos autores, que abarcan por lo menos siete siglos, es que no se plantean de modo explícito cuál sea el papel del derecho natural en el ordenamiento canónico. Se presupone que el derecho natural tiene vigencia en la Iglesia –cosa que se observa con facilidad en el tratado del matrimonio– y su enlace con el derecho positivo se hace siguiendo la pauta de la tradición clásica romana, que bien puede llamarse romano-canónica. Y a partir de Tomás de Aquino, la teoría tomista será frecuente fuente de inspiración, sin olvidar la fuerte influencia de Suárez.

Con respecto a lo ocurrido después del precitado Concilio, les ruego que disculpen si aludo a mi experiencia personal. Cuando Lombardía y quien les habla intentamos hacer un tratado de derecho canónico adecuado a las enseñanzas conciliares –bajo el título de *El Derecho del Pueblo de Dios*– no empezamos al modo tradicional, sino con la descripción de la Iglesia como Pueblo de Dios, regido por la *lex evangelica* o *lex gratiae*.

No fue esto ninguna originalidad. Con métodos distintos y con fundamentos diversos, ese cambio es perceptible en los tratados de derecho canónico aparecidos desde los tiempos del II Concilio Vaticano, de los que fue el primero la edición definitiva del *Lehrbuch* del ya citado maestro de Munich.

EL FUNDAMENTO DEL DERECHO CANÓNICO

2. Tal hecho, apenas brevemente aludido, obedece a una cuestión fundamental que se le ha planteado a los canonistas, a raíz de los documentos conciliares y también a partir de las opiniones de una serie de teólogos y canonistas, más o menos influidos por el antijuridismo difuso que se vivió en la Iglesia en los tiempos del Concilio Vaticano II y en los inmediatamente posteriores. Esta cuestión fundamental es la de encontrar la base o fundamento del derecho canónico.

¿Dónde reside aquella estructura fundamental de la Iglesia, por la que ésta se constituye como *Ecclesia Iuris* y da lugar al fenómeno jurídico en el Pueblo de Dios? «In iure canonico exponendo..., respiciatur ad Mysterium Ecclesiae, secundum Constitutionem dogmaticam “De Ecclesia” ab hac Sancta Synodo promulgatam», afirmó el II Concilio Vaticano², lo que era una clara invitación a los canonistas para encontrar ese fundamento en los elementos eclesiológicos que el mismo Concilio había puesto en luz. Concretamente, ese fundamento debía buscarse en la naturaleza de la Iglesia como misterio o *sacramentum salutis*, realidad externa que manifiesta y opera el elemento salvífico interno, constituido por la acción del Espíritu Santo, que se derrama en las almas por mediación de Cristo Cabeza. A unos les pareció encontrar el fundamento del derecho canónico en la dimensión *Pueblo* propia de la Iglesia. Y otros han puesto ese fundamento en la Palabra y los sacramentos, sin que falten otro tipo de posturas, todas ellas coincidentes en poner en el misterio de la Iglesia el fundamento del derecho canónico.

En lo que todos coinciden es que, a diferencia de la sociedad civil, este fundamento no es el derecho natural. Hay en esta posición, como está implícito en las citadas palabras del II Concilio Vaticano, una reacción frente a las doctrinas apologéticas, particularmente expuestas en los tratados del *Ius Publicum Ecclesiasticum*, que pretendían dar a la Iglesia un estatuto de derecho natural. Dirigidas intencionalmente hacia el pensamiento laicista, que se manifestó con especial virulencia a partir del siglo XIX, queriendo reducir a la Iglesia a la condición de una corporación o sociedad sometida a la legislación del Estado, los tratadistas del *Ius Publicum Ecclesiasticum* fundaban el fenómeno jurídico de la Iglesia en el principio *ubi societas ibi ius* y su independencia del Estado en su condición de *societas perfecta*, todo ello consecuencia del principio natural de la socialidad humana, supuesta la acción fundacional de Cristo y, por lo tanto, la intervención de la Voluntad divina en la historia humana. Se entiende así bien el pensamiento del Concilio al establecer que, al exponer el derecho canónico, *respiciatur ad Mysterium Ecclesiae*. No es en el derecho natural donde se encuentra el fundamento del derecho canónico, sino en la estructura y constitución de la Iglesia como realidad divina sobrenatural que vive en la historia humana, como fundamento de la verdad y sacramento operativo de la salvación. Lo cual es tanto como decir que la salvación no se encuentra en la naturaleza humana como tal ni en la ley natural considerada en sí misma. La salvación es un proceso sobrenatural, basado en la gracia misericordiosa de Dios. Por eso la Iglesia no es una institución de derecho natural, sino una institución sobrenatural, con un elemento externo e histórico que no es propio de la naturaleza humana, sino que deriva de la índole sacramental o misteriosa (realidad humana externa constituida en signo y portadora de la salvación) de la humanidad de Cristo, que es

2. Decr. *Optatum totius*, n. 16.

continuada en la historia humana por la Iglesia. En profunda analogía con el misterio del Verbo Encarnado, la Iglesia consta de un elemento interno divino y de un elemento externo o unión social, cuyos vínculos no son naturales, sino de índole sobrenatural³. Lo cual nos lleva a exponer brevemente algunos aspectos de la economía de la salvación.

LA LEX NATURAE

3. Tanto en el lenguaje bíblico como en el de algunos Santos Padres y teólogos antiguos es observable un uso del término ley que, aunque no se encuentre muy extendido, no resulta insólito: ley como sinónimo de la economía de la salvación en relación con los distintos estados de naturaleza, a saber, naturaleza íntegra, naturaleza caída y naturaleza redimida. Se trata de tres fases o etapas de la economía de la salvación. Como en cada una de ellas Dios aparece como Legislador que da unos mandatos cuyo cumplimiento hacen justo al hombre ante El, a esas tres fases se les aplica el término ley. Así se habló de la ley natural, la ley mosaica y la ley evangélica o *lex gratiae*, también llamada *lex nova* o Nueva Ley. En estos tres casos, el término ley se toma en sentido analógico respecto de la ley jurídica y viene a designar el conjunto de preceptos o mandatos dados por Dios al hombre como camino de salvación, a través de cuyo cumplimiento el hombre alcanzaba o alcanza la justicia ante Dios en el sentido bíblico de santidad. Cada una de estas tres leyes comprendía o comprende el sacerdocio, el culto y un conjunto de preceptos morales y jurídicos.

Vamos a prescindir de la que, en el lenguaje paulino –que Graciano todavía utiliza en el texto que citamos al principio–, es la Ley por antonomasia, la ley mosaica, para centrarnos en la ley natural y en la ley de la gracia.

Lo primero que plantea la *lex naturae* es el escaso conocimiento que tenemos de su culto y de su sacerdocio (sus preceptos son bien conocidos), dado que el estado de naturaleza íntegra se perdió con el pecado de Adán. Y, después del pecado, con la extensión de la idolatría apenas si nos es dado entrever algo de ella a través de la fidelidad de los patriarcas al Dios verdadero, especialmente Abraham. Y aún en esos casos, es conocido el incumplimiento tolerado por Dios (de dispensa hablan no pocos) de preceptos tales como la unidad e indisolubilidad del matrimonio. Nos consta de la existencia de un sacerdocio, aunque envuelto en la figura enigmática de Melquisedec, rey de Salem, del que Gen 14, 18 nos dice que era «sacerdote del Dios altísimo». Parece, sin embargo, que no se trata de un sacerdocio especial –aun cuando en la enseñanza que quieren transmitir las Sagradas Escrituras a Melquisedec se le da el valor de tipo de ese sacerdocio–, pues vemos a distintos personajes bíblicos ofrecer sacrificios agra-

3. Cfr. II Concilio Vaticano, const. *Lumen gentium*, n° 18.

dables a Dios, como se dice expresamente de Abel en Gen 4, 4 y de Noé en Gen 8, 21. El problema que se plantea con respecto a la *lex naturae*, tal como históricamente rigió y residualmente sigue rigiendo para quienes no conocen a Cristo, es el de cuáles sean los preceptos y mandatos que hacen justo al hombre ante Dios. Ante todo una cosa es clara: fuera de la redención operada por Cristo, la naturaleza no es salvífica, antes al contrario, por ser naturaleza caída, el hombre es naturalmente «hijo de ira». Sin embargo, en función de los méritos de Cristo, cabe una justificación en el estado de *lex naturae* por gracias especiales que Dios a nadie negó ni niega. El factor salvífico es una gracia sobrenatural, cuyo principio, a tenor de la Epístola a los Hebreos, 4, 1-12, es la fe, de la que la Iglesia ha enseñado que tiene por objeto la existencia de Dios, que se da a conocer por la llamada revelación natural, según Rom. 1, 18-23; un Dios que es principio de todas las cosas, y remunerador según los méritos de cada uno.

Es San Pablo, en la Epístola a los Romanos, quien nos enseña los preceptos y mandatos propios del estado de *lex naturae*, cuyo cumplimiento salva –supuesto el factor sobrenatural señalado– y cuyo incumplimiento condena: es la ley grabada en los corazones de los hombres, o ley natural en sentido estricto. Estos preceptos morales se presentan como comunes a gentiles y judíos en Rom 2, 12-15, donde se muestra que los preceptos revelados por Dios al pueblo hebreo y grabados en tablas de piedra eran revelación de la ley natural grabada en los corazones humanos.

LA LEX GRATIAE Y LOS PRECEPTOS DE LEY NATURAL

4. Cristo inauguró la definitiva economía de la salvación, derogó la ley mosaica y también la *lex naturae* como economía de la salvación; esta última sólo sigue teniendo una vigencia residual, entretanto todos los hombres hayan alcanzado a oír la revelación de Jesucristo.

Pero la cuestión que a nosotros se nos plantea es en qué medida la ley natural en sentido estricto –los preceptos de razón natural, que corresponden a exigencias de la naturaleza humana– ha sido asumida en la ley evangélica o Nueva Ley, en la *lex gratiae*, lo que equivale a preguntarse, en lo que atañe a los deberes de justicia, en qué medida está vigente el derecho natural para los cristianos.

A mi me parece que lo primero que debe tenerse en cuenta es que la *lex gratiae* ha introducido un factor de novedad trascendental, que es el siguiente: en la *lex naturae* y en la ley mosaica, lo que movía la conducta humana era la ley, el mandato o precepto, que el hombre asumía por la obediencia propia de la justicia legal.

La *lex gratiae*, en cambio, es una ley de libertad en la que lo que mueve al hombre no es tanto el mandato cuanto la gracia del Espíritu Santo. Hay, desde

luego, por parte del hombre una actitud de docilidad y obediencia, pero más que obediencia a la ley es obediencia al impulso de la gracia, que el hombre acoge por el amor. La *lex gratiae* es amor. De ahí que el mandato o precepto en el que se resume la Nueva Ley sea el amor. Por eso, la ley de la gracia es una economía de la libertad. La ley o deber de la *lex gratiae* es el amor a Dios y como consecuencia el amor universal a los hombres.

¿Entonces ha desaparecido la ley natural por obra de la *lex gratiae*? ¿Está exento de la ley natural el cristiano? La respuesta viene de Cristo mismo: «Maestro bueno, ¿qué he de hacer para conseguir la vida eterna? Ya conoces los mandamientos: No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no dirás falso testimonio, no defraudarás a nadie, honra a tu padre y a tu madre» (Mc 10, 17-19). Luego el cristiano debe cumplir los preceptos de la ley natural. Lo mismo enseña San Pablo, bajo otras fórmulas en Rom 6, 12-18: ¿pecaremos, ya que no estamos bajo la Ley sino bajo la gracia? *Absit*, ¡de ninguna manera! Perderíamos entonces la libertad que Cristo nos conquistó y nos haríamos siervos del pecado. ¿Luego los cristianos seguimos estando bajo la ley natural? Sí, pero no movidos por la ley, sino por el amor.

¿Qué es la ley natural? La ley natural no es otra cosa que aquel conjunto de reglas de razón natural que expresan las exigencias del desarrollo de la persona humana hacia los fines naturales a los que el hombre debe tender por vocación divina. Por su parte, los derechos naturales son aquellos bienes inherentes a la dignidad de la persona humana, que le son debidas con deuda en sentido estricto, generando deberes de justicia. Es obvio que la elevación del hombre al plano sobrenatural no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Por lo tanto, la economía de la salvación propia de la *lex gratiae* no destruye la dignidad de la persona humana, ni la vocación a los fines naturales *in hoc saeculo*, que son vocación divina. Es evidente, por ello, que la ley natural y el derecho natural siguen vigentes. Pero, para el cristiano, el deber-ser natural –sin dejar de ser de justicia– se ha perfeccionado al ser asumido en el amor. Para él, son deberes y deudas de amor hacia Dios y hacia el prójimo, que cumple bajo el impulso de la gracia del Espíritu Santo. El principio motor de su conducta no es tanto la ley, cuanto el amor movido por la gracia. En la Nueva Ley hay, pues, una sublimación del derecho natural y de la ley natural, que se subsumen en el amor. En otras palabras, la ley natural y el derecho natural ya no mueven a las obras como ley, sino como orden del amor. Sin duda –y ello es importante tenerlo en cuenta para no entender mal lo dicho– la ley y el derecho naturales persisten como ley y como deudas de justicia, pero su fuerza motora de las conductas ha sido elevada y perfeccionada en la *lex gratiae* por la fuerza movente del amor y de la gracia del Espíritu Santo.

No podemos olvidar, sin embargo, que la economía de la salvación propia de la *lex gratiae*, completada y promulgada plenamente por la muerte redentora de Cristo, su resurrección y la venida del Espíritu Santo en Pentecostés, se apli-

ca a los hombres mediante un proceso histórico de gradual apertura de cada uno de ellos a la gracia; por lo tanto, el indicado proceso de sublimación y subsumación de la ley natural en el amor, de hecho, adquiere distintos grados de realización en cada hombre.

Lo que está claro y aquí nos interesa más es advertir que, al permanecer íntegra la naturaleza, la ley y el derecho naturales, como exigencias y bienes propios de la naturaleza humana, se mantienen íntegros. Ello se ve, sobre todo, en lo que atañe a la *civitas terrena* o *saeculum*. El hombre –y por ello también el cristiano– está llamado al desarrollo de la historia humana, mediante la construcción de la ciudad terrena. La ley divina de la ciudad terrena es la ley natural y la base para su justo desarrollo son los derechos naturales del hombre. Ciertamente el cristiano aporta, además, la vivencia de las virtudes sobrenaturales, pero el núcleo fundamental de la *civitas terrena* es el derecho natural. Y en la medida en que la economía de la salvación postula que *in hoc saeculo*, en el espacio de su vida terrena, el hombre se dedique a obtener los fines naturales, que se resumen en gestionar, conforme a la ley divina, los asuntos temporales, la ley natural y los derechos naturales tienen plena vigencia en relación con la *lex evangelica*, en cuanto ley y derecho fundamentales establecidos por Dios para el *saeculum* o *civitas terrena*.

LA LEX GRATIAE COMO PERFECCIÓN SOBRENATURAL DE LA LEX NATURAE

5. No es, sin embargo, este punto el que a nosotros nos interesa, por lo cual parece suficiente la alusión que acabamos de hacer. Cuanto hemos dicho, se ordena a aclarar la cuestión que nos ocupa: ¿qué papel desempeña el derecho natural en el ordenamiento canónico?

Volviendo a referirnos a la *lex naturae* y a la *lex gratiae* como fases de la economía de la salvación, debemos resaltar una diferencia notable entre la ley mosaica y la ley natural. Es evidente que con la *lex gratiae* la ley mosaica quedó derogada. Suelen distinguir los teólogos entre los preceptos morales, ceremoniales y judiciales de la ley mosaica, para señalar que con la promulgación de la *lex gratiae* quedaron derogados los preceptos ceremoniales y judiciales, permaneciendo los preceptos morales⁴. Es ello cierto, pero no debe pensarse en una cierta permanencia de la ley de Moisés a través de los preceptos morales. La ley mosaica, como etapa de la economía de la salvación, fue totalmente derogada⁵. Lo leemos en la Epístola a los Hebreos 7, 12: «Translato enim sacerdotio, necesse est, ut et legis translatio fiat». Cambiado el sacerdocio, cambió la ley. Si per-

4. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 98, a. 5.

5. Se trata, sin embargo, de una derogación como paso de lo imperfecto a lo perfecto. Cfr. I-II, q. 107, a. 3.

sisten los preceptos morales es porque esos preceptos son propios de la *lex naturae*⁶. En efecto, la *lex gratiae* no vino a cambiar la naturaleza sino a perfeccionarla, esto es, vino a restaurar con inmensas ventajas la naturaleza humana caída. La *lex gratiae* supone, recoge, sana, levanta y engrandece la naturaleza humana y con ella la *lex naturae*. Si la ley mosaica sufrió una derogación, la *lex naturae* sufrió más bien una transformación por elevación al plano sobrenatural. Esto se observa en el sacerdocio. Hemos visto que el sacerdocio de la *lex naturae* tiene como tipo a Melquisedec. Pero este sacerdocio de la ley natural había quedado quebrado con la caída original. Ya no era puente o enlace entre Dios y el hombre; si mantuvo su capacidad de hacer sacrificios y culto gratos a Dios fue siempre en previsión de los méritos de Cristo, constituido como el único y sumo sacerdote o mediador entre Dios y los hombres. Ahora bien, ya el salmo mesiánico 109 había profetizado de Cristo que sería sacerdote eterno en el orden de Melquisedec: «Juró el Señor y no le penará su juramento: Tú eres eternamente sacerdote, según el orden de Melquisedec». Es en la Epístola a los Hebreos donde reiteradamente se dice de Cristo que fue proclamado y constituido por Dios eternamente como Sumo Sacerdote según el citado orden de Melquisedec⁷. ¿Qué significa «según el orden de Melquisedec»? Significa según el orden del sacerdocio de la *lex naturae*. Ese sacerdocio roto, es restaurado con grandes ventajas por Cristo, constituido como el sumo y eterno sacerdote en el plano de la *lex gratiae*. Cambia la ley, cambia el sacerdocio, pero el cambio es en este caso una perfección restauradora y elevadora; la *lex naturae* es sanada, engrandecida y elevada al orden de la gracia y de la filiación divina. Por eso la *lex gratiae* es una economía salvífica distinta de la *lex naturae*, pero puede decirse que está en el orden de la *lex naturae*, como el sacerdocio de Cristo está en el orden de Melquisedec. Que la ley de la gracia está en el orden de la *lex naturae* quiere decir que, si bien la cambia, se trata de una mutación perfeccionadora, que la restaura, la eleva sobrenaturalmente con la filiación divina y la engrandece con la gracia del Espíritu Santo. Por eso los preceptos de ley natural y los derechos naturales persisten como contenido moral de la *lex gratiae*, perfeccionados por la ley del amor, que es ley de libertad.

Esta relación entre *lex naturae* y *lex gratiae* nos pone sobre la pista de la relación entre el derecho natural y la Iglesia o, con más precisión, entre el derecho natural y el ordenamiento canónico, que podemos resumir así: el ordenamiento canónico no se funda en el derecho natural, pero en él persisten factores de derecho natural en su doble sentido de ley natural y de derechos naturales. Hay un núcleo de ley natural y de derecho natural que están presentes en el ordenamiento de la Iglesia.

6. I-II, q. 100, a. 1.

7. Hebr 5, 6; 5, 10; 5, 20.

PERVIVENCIA DEL DERECHO NATURAL EN EL ORDENAMIENTO CANÓNICO

6. ¿Por qué se produce este fenómeno? Su causa hay que buscarla en la existencia del elemento externo de la Iglesia. Si la Iglesia no se constituye tan sólo por el elemento interno, sino que tiene un elemento externo, eso se debe, si no yerro, a que la *lex gratiae* es una restauración elevadora y engrandecedora de la *lex naturae*. Ello hace que la *lex gratiae* comporte una estructura salvífica –de culto, de predicación, de medios salvíficos– formada por factores *huius saeculi*, tomados de la humanidad presente en el tiempo. En otras palabras, ello comporta que el sacerdocio de Cristo y la gracia del Espíritu Santo operen y se hagan presentes por los elementos de este mundo. Un ejemplo, si el sacrificio ofrecido por Melquisedec fue de pan y vino, el sacerdocio de Cristo, según el orden de Melquisedec, se hace presente a través de los elementos de este mundo, que son el pan y el vino eucarísticos.

Este elemento externo está formado por factores sobrenaturales que, en lo que tienen de jurídico, son de derecho divino-positivo. Así, la *communio* en su doble aspecto de *communio fidelium* y *communio hierarchica*, el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, el Colegio Episcopal, el primado del Papa, etc. El ordenamiento canónico es el ordenamiento propio de la *lex gratiae*, que es de orden sobrenatural. Pero, a la vez, el elemento externo de la Iglesia está formado por hombres que, estando relacionados por factores sobrenaturales, no dejan de relacionarse como hombres. En el conjunto de relaciones propias del Pueblo de Dios, se dan relaciones que son de orden humano, aunque se trata generalmente de relaciones secundarias y colaterales. Estas relaciones de orden humano se regulan por el derecho natural. Un ejemplo bien sencillo: en una reunión eclesial pueden producirse malos tratos de palabra y de obra, pueden proferirse calumnias, etc. O un superior eclesiástico puede imponer una sanción injusta a un fiel. Por más que ahí veamos una lesión a la caridad y a la *communio*, hay también una violación de unos derechos naturales y de la ley natural.

Aunque el ordenamiento canónico radica en la *lex gratiae* y su base y fundamento sea de derecho divino-positivo, el derecho natural no es ajeno a él, de modo que en el derecho canónico hay un núcleo de derecho natural.

A continuación intentaremos determinar, a modo ejemplificativo, diversos casos de pervivencia de derecho natural.

EL PRINCIPIO «IUS SUUM CUIQUE TRIBUERE»

7. Lo primero sobre lo que queremos llamar la atención es que, aunque el ordenamiento canónico es de raíz sobrenatural, puede existir en la Iglesia gracias a un dato de naturaleza, que es la juridicidad natural del hombre. Si el hombre no fuese un ser naturalmente estructurado en función del fenómeno jurídico, no

existiría el derecho secular y sería también imposible que existiese el derecho canónico. Nos encontramos aquí con la relación típica que existe entre las dimensiones natural y sobrenatural del hombre. La dimensión sobrenatural presupone la realidad natural, a la que perfecciona y eleva, pero de la que no prescinde ni puede prescindir, pues entonces destruiría al hombre.

La juridicidad natural del hombre, además de otorgar la capacidad para que exista el derecho canónico, se expresa en un principio natural que está en el fundamento de toda la vida jurídica –canónica o civil– en el sentido de que todo sistema jurídico descansa en él. Este *principium iuris*, al que se refiere el Digesto y fue recogido en la Bula *Rex Pacificus* de promulgación de los Decretales de Gregorio IX, es el que se encuentra en la fórmula de la justicia: *ius suum cuique tribuere*. Toda la vida jurídica se encierra en esa fórmula de la justicia, que no es otra cosa que la virtud de cumplir y satisfacer el derecho.

Sin duda, la justicia con que se cumple el derecho canónico no es la justicia como virtud natural, sino la justicia como virtud sobrenatural. Pero recordemos que en las virtudes cardinales –una de las cuales es la justicia– la gracia no produce una transmutación de objetos, sino que lo que pone es una ayuda sobrenatural para vivirlas. La virtud de cumplir la ley canónica y de satisfacer los derechos de las personas, no se cambia o transmuta en la caridad, porque el derecho canónico no es derecho en sentido analógico, sino verdadero derecho, cuya virtud propia es la justicia, que, aunque ayudada por la gracia, sigue teniendo la misma fórmula: *ius suum cuique tribuere*; y el mismo objeto: el derecho.

EL DERECHO CANÓNICO Y LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DEL HOMBRE

8. Una de las más notorias formas de pervivencia del derecho natural en el ordenamiento canónico está determinada por la vigencia en las relaciones intraeclesiales de una serie de derechos naturales, algunos de los cuales son calificados de derechos fundamentales de la persona humana o derechos humanos. Al respecto me interesa aclarar que la propuesta que algunos hicieron de aplicar a la Iglesia la teoría y la praxis de los derechos humanos está fuera de lugar. Los derechos humanos encuentran su lugar propio en la comunidad política, como proyección en ella de la dignidad de la persona humana. Pero algunos de estos derechos, por ser derechos naturales que no tienen por objeto materias seculares, sino que poseen un valor estrictamente interpersonal y no político, tienen vigencia sin duda en la Iglesia.

Recordemos que el vigente Código de Derecho Canónico reconoce –entre los derechos de los fieles– tres derechos que no pertenecen a la categoría de «derecho fundamental del fiel», sino a la categoría de derechos naturales o derechos fundamentales del hombre: el derecho a la buena fama, el derecho a la intimidad (c. 220) y el derecho a la protección judicial (c. 221).

El derecho a la buena fama del c. 220 –que lleva consigo la presunción de inocencia– se refiere al ámbito intraeclesial, pero no es un derecho distinto del derecho natural a la buena fama, sino el reconocimiento de que ese derecho natural no se limita al ámbito de las relaciones propias de la sociedad civil, sino que se extiende también al ámbito del Pueblo de Dios. La lesión a la buena fama había sido vista tradicionalmente por los moralistas como una contravención de la ley natural, contenida en el octavo mandamiento del Decálogo, sin distinción de ámbitos secular o eclesial. Ahora se reconoce en el c. 220 –análogamente a lo establecido en el art. 12 de la Declaración Universal de Derechos Humanos– que ese deber de ley natural es expresión de un derecho fundamental de la persona y, por lo tanto, del fiel.

El derecho a la intimidad reconocido en el c. 220 tiene el mismo contenido que el derecho a la intimidad en el ámbito civil, por cuanto es el mismo derecho natural, que se extiende a las relaciones intraeclesiales. Tiene, sin embargo, una serie de manifestaciones típicas eclesiales, como son todas las que se refieren al fuero interno, tanto sacramental como extrasacramental. Sin olvidar que representa también el derecho de los fieles a que no se dé trascendencia pública a lo que, por su naturaleza, pertenece al ámbito personal sin afectar a la condición canónica pública.

El c. 221 reconoce, aplicado a la Iglesia, el derecho natural de todo hombre a la protección judicial de sus derechos y a un juicio justo e imparcial para determinar sus obligaciones y responsabilidades. Propiamente el derecho del c. 221 es el derecho a ser oído en juicio, en un plazo razonable, por un tribunal imparcial.

Aunque el Código de Derecho Canónico sólo reconoce expresamente los tres derechos fundamentales indicados, esto no significa que no haya otros igualmente reconocidos. Así el derecho de libertad religiosa, aunque de suyo es un derecho que se proyecta en la comunidad política, tiene también un limitado reflejo en la Iglesia, que se recoge en el c. 748, § 2: «Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est». No es lícito a ningún Pastor, presbítero o laico ejercer coacción de ningún tipo para conseguir que un no católico abrace la fe. El citado canon enlaza la libertad religiosa con la libertad de conciencia, según una extendida confusión. Como entiendo que la libertad de conciencia es distinta –y más amplia–, que la libertad religiosa, cabe plantearse si el derecho canónico admite la libertad de conciencia. Entiendo por tal la libertad de actuar según conciencia y de no ser obligado a obrar contra conciencia, aún en el caso de conciencia errónea. Los moralistas católicos admiten sin excepción que la regla subjetiva del obrar moral correcto es la conciencia recta, también la invenciblemente errónea. Y esta regla la ha hecho suya la Iglesia Católica. Pero, esta regla moral, ¿supone el reconocimiento del derecho de libertad de conciencia en el ordenamiento canónico? Aunque no hay un reconocimiento explícito, salvo la referencia indi-

recta del c. 748, pienso que hay que aplicar la regla de que la Iglesia reconoce todo el derecho natural en cuanto que es derecho divino y, en consecuencia, puede decirse que la libertad de conciencia está reconocida en el derecho canónico.

Otra cosa muy distinta es la pretensión de los llamados «cattolici del disenso», que oponen lo que ellos llaman su conciencia a las claras e inequívocas enseñanzas de la Iglesia. Ni aquí hay conciencia invenciblemente errónea, ni propiamente es un caso de conciencia, sino de opiniones, lo cual no es propio de la libertad de conciencia.

Aparte de los indicados hay ciertamente otros derechos naturales, calificables de derechos fundamentales de la persona humana, que tienen también aplicación a las relaciones intereclesiales y, por lo tanto, en el derecho canónico. Sin embargo, son tan evidentes que es innecesaria su enumeración y hasta da un cierto rubor referirse a ellos por lo alejado que su violación está del espíritu evangélico y la imposibilidad práctica de que tal violación se produzca en el ámbito eclesial: el derecho a la vida –recordemos al respecto la clásica afirmación medieval de que la Iglesia carece del *ius gladii*–, a la integridad física y moral (con la condenación de la tortura y los tratos inhumanos y degradantes), a la libertad personal, etc. Aunque actualmente en la vida de la Iglesia son impensables violaciones de estos derechos, no es desconocido que en otras épocas las cosas no fueron igual, si bien es norma de elemental prudencia no juzgar el pasado con criterios de nuestros tiempos.

Otro derecho natural –que es entendido como un derecho fundamental del hombre, como vemos en el art. 23, § 3 de la Declaración Universal de Derechos Humanos– consiste en el derecho que tiene toda persona que realiza un trabajo y presta un servicio a una remuneración equitativa y satisfactoria, completada, en lo que fuere necesario, por los diversos medios de protección social. Este derecho lo tienen evidentemente cuantas personas, sean clérigos o sean laicos, se dedican plenamente a los *negotia ecclesiastica*. Sin aludir a la historia, recordemos solamente que, respecto de los clérigos, este derecho está reconocido en el c. 281, que se refiere tanto a la remuneración conveniente o congrua, como a la asistencia social. Lo mismo establece el c. 231, § 2 respecto de los laicos.

Este derecho natural está matizado por el espíritu de sencillez evangélica y por el destino propio de los bienes eclesiales. Los clérigos –y lo mismo cabe decir de los laicos a los que se refiere el c. 231– deben recibir una remuneración que les permita llevar una vida acorde con los tiempos y lugares, pero dentro de la sencillez y de aquel espíritu de desprendimiento de los bienes terrenos que Cristo y los Apóstoles vivieron, es decir, sin lujo y sin cosas superfluas. Otra cosa distinta es que los fieles incumplan el deber señalado en el c. 222 de tal modo, que se obligue a quienes se dedican a los asuntos de la Iglesia a vivir una pobreza propia de los religiosos, lo cual no estaría de acuerdo ni con el derecho natural ni con la forma de vida propia de ellos.

Cuanto acabamos de decir no es aplicable a los asalariados de los organismos eclesiásticos, ni a aquellos que hacen contratos de servicios profesionales. Estas relaciones no son de derecho canónico, sino propias del derecho secular.

Otro derecho natural con una vertiente canónica es el derecho de los padres a educar a los hijos, con el derecho a elegir –lo que supone también crear– escuelas, derecho reconocido en el c. 793. Sin entrar en la complicada problemática de este derecho, lo que aquí interesa es poner de relieve que este derecho de los padres no tiene sólo relevancia en el ámbito civil, sino también en el eclesial, por lo que supone de libertad y derecho ante las estructuras eclesiásticas de crear y mantener centros educativos de orientación católica, sin que ese derecho pueda estar mediatizado por la Jerarquía eclesiástica u organizaciones oficialmente católicas.

REMISIONES DEL CIC AL DERECHO NATURAL

9. La pervivencia del derecho natural en el ordenamiento canónico puede también observarse a través de una serie de cánones que o se refieren expresamente al derecho natural o hablan de derecho divino, en cuyo caso por el contexto se comprende que hacen referencia también al derecho natural. Para no alargarnos excesivamente haremos una breve alusión.

Aunque no diga nada el Código respecto de la ley canónica, es doctrina común de los canonistas que la ley, tanto canónica como civil, debe ser esencialmente racional, esto es, acorde con el derecho natural, pues una ley contra la *recta ratio*, al decir de un noto pasaje de Santo Tomás, *non erit lex sed legis corruptio*⁸. Por eso el c. 22 establece que las leyes civiles a las que se remite el derecho de la Iglesia no deben observarse en cuanto sean contrarias al derecho divino, que en este caso es el derecho natural, aunque pueda también tratarse en algunos casos del derecho divino-positivo. Por idéntica razón el c. 24 prescribe que ninguna costumbre puede alcanzar fuerza de ley si es contraria al derecho divino; tanto aquí como al hablar de la costumbre irracional, se incluye el derecho natural.

No menos clara es la referencia al derecho natural que, bajo el término derecho divino, hace el § 2 del c. 98: es obvio que ninguna potestad, pública o privada, puede dar mandatos contrarios al derecho natural.

Que, a su vez, existen derechos y obligaciones de derecho natural con relevancia canónica se muestra por la cita expresa del c. 199, que los declara, conforme a su propia índole, imprescriptibles.

Por su parte, el c. 1692 habla de la sentencia de separación de los cónyuges a dictar por el juez civil: si se prevé que no será contraria al derecho divino –por lo tanto, al derecho natural– el Obispo diocesano puede conceder licencia para que los cónyuges acudan al fuero civil.

8. I-II, q. 95, a. 2. Cfr. I-II, q. 93, a. 3 ad 2.

Junto a estas referencias explícitas que hace el Código no cabe duda de que el derecho natural tiene también eficacia canónica en una serie de materias: tal es el caso de los actos jurídicos en general y de los contratos en particular. La capacidad, el objeto y la eficacia de los actos jurídicos y, entre ellos, de los contratos tienen una serie de reglas de derecho natural que, justamente por ser de derecho natural y por tanto universal, tienen también relevancia en el derecho canónico, sin que sea ahora el momento de entrar pormenorizadamente en ellas.

EL DERECHO NATURAL Y EL MATRIMONIO

10. Para terminar vamos a considerar la presencia del derecho natural en el matrimonio. Este tema reviste particular importancia, porque refleja con especial claridad un caso peculiar de las relaciones entre la *lex naturae* y la *lex gratiae*. En efecto, el matrimonio, siendo originariamente una institución de ley natural, ha sido elevado a la categoría de uno de los siete sacramentos de la Nueva Ley.

Para comprender adecuadamente la relación entre *lex naturae* y *lex gratiae* en la unión conyugal es preciso advertir que la sacramentalidad del matrimonio no se limita a causar la gracia en el momento de contraer. Todo él ha sido constituido como un *mysterium salutis*, un sacramento que significa la unión de Cristo con la Iglesia. El signo de la unión de Cristo con la Iglesia es el matrimonio, esto es, no sólo el intercambio del consentimiento o matrimonio *in fieri*, sino sobre todo la comunidad conyugal, el *consortium* o unidad en la naturaleza que forman varón y mujer unidos por el vínculo jurídico, o sea, el matrimonio *in facto esse*. Cuando el matrimonio permanece inconsumado, es signo de la unión de Cristo con la Iglesia por la caridad; cuando ya está consumado, significa además la unión de Cristo y la Iglesia por la Encarnación.

Se trata, por lo tanto, de una elevación del matrimonio a la esfera de la *lex gratiae*, que afecta a la entera institución. La sacramentalidad afecta a los cónyuges, al vínculo y a los fines, dándoles una dimensión sobrenatural. Afecta a los cónyuges, porque eleva el amor conyugal al nivel de la caridad o amor cristiano sobrenatural y los hace ministros de Cristo en lo que a los fines se refiere. Afecta al vínculo, porque tiene la condición de *res et sacramentum* del misterio nupcial y es el título exigitivo de las gracias particulares que los cónyuges reciben. Por fin, afecta a los fines porque el bien de los cónyuges abarca el bien espiritual y de alguna forma hay entre ellos una comunicación de gracia como se insinúa en 1 Cor 7, 14; a la vez, el fin de la procreación y educación de los hijos no tiene ya por término la continuidad de la Humanidad, sino dar nuevos cristianos a la Iglesia y completar en la vida eterna el número de los elegidos⁹.

9. Vide J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1, *Derecho Matrimonial* (Pamplona 1973), págs. 137 ss.

Siendo, pues, una institución de la Nueva Ley en la entera realidad, no pierde su carácter de institución de derecho natural. En el matrimonio el vínculo es de derecho natural. Los derechos y deberes conyugales son derechos y deberes naturales. Son asimismo de derecho natural las propiedades esenciales con la excepción de la absoluta indisolubilidad del matrimonio consumado. La ordenación a los fines se rige por reglas de derecho natural. El consentimiento matrimonial está regulado por normas y principios de derecho natural, etc. Hay, ciertamente una dimensión de derecho divino-positivo, como es el *favor fidei*, el privilegio paulino y la disolución del matrimonio consumado por el Romano Pontífice; pero en sus bases fundamentales y en casi toda su realidad el matrimonio es de derecho natural. Ahí se ve cómo, habiendo sido asumida la *lex naturae* por la *lex gratiae*, la elevación sobrenatural no ha alterado sustancialmente la estructura del matrimonio como institución de derecho natural.

CONCLUSIÓN FINAL

11. De cuanto hemos visto se observa que la *lex gratiae*, siendo una transformación elevadora de la *lex naturae*, respeta la naturaleza por lo que en la *lex gratiae* perviven factores de derecho natural. Hay en la *lex gratiae* una dimensión enteramente nueva, que puede resumirse en el sacerdocio de Cristo Cabeza y en la gracia del Espíritu Santo. La *lex gratiae* es verdaderamente una *Lex Nova*, de modo de su núcleo central y más amplio comprende factores y elementos de ella derivados, que, en cuanto son jurídicos, pertenecen al derecho divino-positivo. Sin embargo, como hemos visto, en el elemento externo de la Iglesia pervive un resto de derecho natural.

¿Podemos encontrar algún criterio que nos indique en qué medida la *lex gratiae* opera una novedad y, por lo tanto, en qué medida el derecho natural puede encontrarse en los factores y elementos que constituyen la Iglesia?

Difícil respuesta, sin duda, pero quizás pueda darse un criterio: puesto que la salvación mira en último término a la escatología, al Reino de Dios en su plenitud que se instaurará definitivamente en los últimos tiempos, la *lex gratiae* opera con tanta mayor novedad, cuanto más directa y estrecha es la relación de los elementos y factores eclesiales con la dimensión escatológica del Reino de Dios.

Así el matrimonio que, como institución, pertenece a la vida *huius saeculi* –sin pervivencia en el estado escatológico– conserva íntegramente su condición de institución natural, sin perjuicio de su dimensión santificadora. En cambio, el conjunto de elementos constitucionales de la Iglesia, que son instituciones y cosas sagradas ordenadas principal y directamente a la salvación, son elementos nuevos de derecho divino-positivo en cuanto tienen una dimensión jurídica. Y como la *lex gratiae* es fundamentalmente la Nueva Ley de la economía de la

salvación, el ordenamiento canónico se funda en lo propio de la *lex gratiae* que, jurídicamente, es el derecho divino-positivo.

Todo ello no es obstáculo para que deba hablarse de la pervivencia de una dimensión de derecho natural en el ordenamiento canónico que, sin ser su elemento primario, tiene vigencia como derecho divino, fruto de que la *lex gratiae* perfecciona la naturaleza, sin destruirla.

En aquellas relaciones jurídicas en las que el derecho natural vige, tiene la función propia en orden al derecho positivo: es fundamento, principio informador y cláusula-límite. Por lo tanto, si bien el fundamento primero y propio del ordenamiento canónico es la *lex gratiae*, el derecho natural no deja de actuar como un fundamento secundario y complementario en el caso de algunas relaciones jurídicas.

Esta pervivencia del derecho natural nos conduce a una conclusión: tal pervivencia no tendría sentido si el derecho canónico no fuese verdadero derecho, un derecho nuevo, como nueva es la *lex gratiae*, pero derecho genuino al fin y al cabo.

SIGNIFICADO ACTUAL DEL PRINCIPIO DE LA TERRITORIALIDAD*

1. El c. 372 del CIC vigente establece que el criterio de la territorialidad *pro regula habeatur* para la demarcación de la Iglesia particular –que así delimitada ha sido tradicionalmente llamada Iglesia local–, aunque *si utilitas id suadeat* pueden erigirse Iglesias particulares delimitadas según un criterio personal: el rito u otra razón similar. Asimismo, la prevalencia del criterio territorial se observa en las circunscripciones menores (arciprestazgos, parroquias, etc.). El criterio de delimitación personal, en cambio, es acogido sin reservas en algunas nuevas instituciones canónicas: como las prelaturas personales. ¿Cuál es, pues, el significado de la territorialidad en el actual CIC?

2. Para contestar a esta pregunta, recordemos brevemente la función que la territorialidad tenía antes del Concilio Vaticano II. Bastarán unas pocas líneas.

La Iglesia, por razón de su actividad cultural y por causa de la organización sedentaria de la gran mayoría de la humanidad, necesariamente se *localiza*, esto es, se organiza, vive y actúa en lugares determinados, precisamente en esos lugares donde los fieles cristianos moran, formando *coetus* que, cuando tienen la organización jerárquica y ministerial apropiada, constituyen las Iglesias particulares.

Los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas paulinas nos muestran que ese proceso de localización de las comunidades cristianas fue contemporáneo a la expansión de la Iglesia por obra de la predicación apostólica y, como ocurrió en Antioquía¹, en Efeso² y muy probablemente en Roma y otros lugares, por la obra de propagación de la fe que hicieron los fieles. Así, repetidamente aparece San Pablo evangelizando en distintas ciudades y constituyendo, por la imposición de manos, *presbíteros* e *inspectores* (obispos) a cuyo cuidado dejaba la comunidad recién formada. Son esos *colaboradores* de los Apóstoles, que, como Colegio u *ordo*

* Publicado en «Fidelium Iura», 2 (1992), págs. 221-239.

1. Act 11, 19-26.

2. Act 18, 24-26.

episcopal, suceden al Colegio Apostólico: *primum adiutores, deinde sucesores Apostolorum*³.

Esta localización, que con tantas claridad aparece en el Nuevo Testamento, no entraña que el territorio se entendiese como un factor constitutivo de la Iglesia particular; ésta es el *coetus* o *portio Populi Dei*. El lugar sirve como criterio de identificación de la Iglesia particular, pero los textos son inequívocos al mostrar que la Iglesia particular es la comunidad de fieles: obispo, clero y pueblo o laicos. Así se deduce de las expresiones usadas en las Epístolas paulinas⁴, en el Apocalipsis⁵ y en el conjunto de la narración de los Hechos de los Apóstoles. En los Padres apostólicos y en los escritos de su época, el criterio personal aparece tan inequívocamente como en el Nuevo Testamento. Incluso puede decirse que, en algunos casos, queda todavía más resaltado, cuando los escritos se dirigen a la Iglesia de Dios que *habita como forastera* o *peregrina* en tal o cual ciudad⁶. La forma más comúnmente utilizada es la de «la Iglesia que está en» o «establecida en» (*te ouse en*)⁷, aunque también se usaron a veces locuciones como *Romanion ekklesiás*⁸ o *ekkleśiás Smirnaion*⁹, es decir Iglesia de los romanos y de los de Esmirna.

En el s. III resultan significativas las fórmulas que usan las cartas de San Cipriano, que sustituye la palabra Iglesia por los elementos personales que la componen: sacerdotes, diáconos y pueblo (laicado); así: «Cyprianus presbyteris, et diaconibus et plebi Furni...»¹⁰. El aspecto comunitario de la Iglesia se observa

3. Cfr. const. *Lumen gentium*, nn. 20 y ss.; decr. *Christus Dominus, passim*.

4. Vide los encabezamientos, según la versión de la Neovulgata, que coincide con el texto griego. Rom 1, 7: «omnibus qui sunt Romae dilectis Dei, vocatis sancti»; 1 Cor 1, 2 y 2 Cor 1, 1: «Ecclesiae Dei quae est Corinthi»; Eph 1, 1: «sanctis qui sunt Ephesi et fidelibus in Christo Iesu»; Col 1, 2: «his qui sunt Colossis sanctis et fidelibus fratribus in Christo»; Phil 1, 1: «omnibus sanctis in Christo Iesu qui sunt Philippis cum episcopis et diaconis»; 1 Thes 1, 1 y 2 Thes 1, 1: «Ecclesiae Thessalonicensium». Aun refiriéndose a una parte de una Iglesia particular –una *ecclesia domestica*– la expresión usada en Phlm, 2 es semejante: «et Ecclesiae quae in domo tua est». En Gal se utiliza la variante «Ecclesiae Galatiae», que no es significativa para lo que nos interesa. Para el texto griego vide *Novum Testamentum graece et latine*, ed. por A. Merk, 9ª ed. (Romae 1964).

5. Al dirigirse a los ángeles de las siete Iglesias, el Apocalipsis usa esta fórmula: «angelo Ecclesiae quae est Ephesi... Smyrnae..., Pergami..., etc.». La variante «angelo Ephesi ecclesiae» y las idénticas para las seis restantes, han sido preteridas por los redactores de la Neovulgata, como menos conformes al texto griego.

6. Cfr. *Carta de S. Clemente a los Corintios*, incipit: «La Iglesia de Dios que habita como forastera en Roma a la Iglesia de Dios que habita como forastera en Corinto»; en palabras de la *Antiqua versio latina*: «Aecclesia Dei consistens Romae aeclesiae consistenti Chorintum». Igualmente se expresan la *Carta de S. Policarpo a los Filipenses*, inc. y el *Martirio de S. Policarpo*, inc. Es de interés la locución utilizada en este último documento: «... y a todas las comunidades peregrinas en todo lugar, de la santa y universal Iglesia».

7. Cfr. las cartas de San Ignacio de Antioquía a los efesios, magnesios, tralianos, filadelfios y esmirniotas (ed. Funk-Behlmeyer). En la carta a los romanos se lee: «a la Iglesia... que preside en la capital del territorio de los Romanos» (aquí el territorio de los romanos es el del Imperio).

8. En el *Martirio de S. Clemente*, inc.

9. Encabezamiento de la carta de S. Policarpo a la Iglesia de Esmirna.

10. *Epist. 1*, inc. (cfr. las cartas 9, 38, 39, 40, 43, 58, 65, 67 y 81) (ed. Bayard, I, Paris 1945 y II, Paris 1962). En versión italiana, *Opere di San Cipriano*, a cura di G. Toso (Torino 1980).

también en las distintas formas de lenguaje que desde los inicios se van utilizando y cristalizan en el s. IV: *populus*, *plebs*¹¹, *laicus*¹², *corpus*¹³. A estos términos se unirán otros ya en la Edad Media, como *multitudo fidelium*, *universitas christianorum* o *universitas fidelium*¹⁴.

No es menos cierto que, con la expansión de la Iglesia, el criterio de la territorialidad fue progresivamente asumido como criterio de delimitación de competencias de Patriarcas y Obispos –con la conocida imitación, al menos parcial, de la organización civil: diócesis, provincias–, sin por ello cambiar sustancialmente el sentido de la territorialidad, aunque añadiéndole un nuevo matiz: ya no fue tan sólo un criterio de identificación de un *coetus personarum* –o *portio Populi Dei*– «localizado» (instalado en un lugar), sino también un criterio de delimitación territorial de competencias o *circunscripción*. El territorio cumplió una doble función: la de individuar una comunidad y la de delimitar –circunscribir– jurisdicciones.

3. En la Edad Media, con la introducción de elementos jurídicos germánicos primero y por mimetismo con la visión territorialista del poder –especialmente el feudal– en la sociedad civil, sin perderse el sentido de *populus Dei* o *corpus Christi*, la organización eclesiástica fue tomando claros rasgos territoriales o, con mayor precisión, localistas; el centro de la organización será un *locus* o ámbito territorial de una iglesia –catedral, parroquial, abacial (en Italia, las *badias* y las *pievi*)– a la que se asigna un clero y un pueblo. No es el momento de entrar en más detalles. Recordemos simplemente a modo de ejemplo la definición que hace de la parroquia el Card. Hostiense: «Locus in quo degit populus alicui ecclesiae deputatus certis finibus limitatus»¹⁵; en términos similares se expresa Juan Andrés¹⁶.

Las divisiones y comunidades –diócesis, parroquias– se ven ya como territorios o circunscripciones. Esta situación perduró hasta el CIC 17, aunque no sin ciertos cambios de perspectiva. En algunos casos el centro será la iglesia, como se ve en Schmalzgrueber, al definir la parroquia: «Certa alicuius dioecesis ecclesia, quae populum certis limitibus distinctum habet, et presbiterium, sive recto-

11. Ambos términos tendrán una doble significación: o la entera comunidad –como el *populus acquisitionis* petrino– o el pueblo fiel distinto del clero (los laicos).

12. Sobre la formación y desarrollo del término laico vide J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico* (Pamplona 1973) y la bibliografía ahí citada.

13. Aparte del sentido teológico del *corpus Christi quod est Ecclesia* de San Pablo, la Iglesia fue entendida como comunidad o cuerpo social no territorial por la autoridad romana, como se observa en la expresión *corpus christianorum* utilizada en el fragmento del llamado Edicto de Milán recogido por Lactancio. Más adelante encontramos el término *corpus Ecclesiae* (Conc. Parisiense VI, c. 3, en MANSI, 14, 537 ss.).

14. Cfr., por ejemplo, HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, lib. II, pars II, c. 2 (PL, 176, 417).

15. *Summa Aurea* (Lyon 1537, reprod. fotomecánica Darmstadt 1962), lib. III, *De parochiis*, fol. 169 v.

16. *In tertium Decretalium librum novella commentaria* (Venetiis 1581), *De parochiis*, rub. n. 2.

rem, a quo sacramenta, verbum divinum, aliaque spiritualia eidem ex officio ministrentur... minus frequenter: pro ipso territorio sive districtum»¹⁷. En otros casos –y ésta fue la concepción que prevaleció en el CIC 17– las diócesis y las parroquias –como las demás circunscripciones eclesiásticas– se entendieron como la determinación del ámbito de competencia y ejercicio de un oficio eclesiástico. Con razón escribía un autor posterior a la II Guerra Mundial que, respecto de las diócesis, las parroquias y las demás demarcaciones, se excluía casi unánimemente «che tali enti abbiano carattere corporativo... pel motivo che in conseguenza della costituzione gerarchica della Chiesa i fedeli sono esclusivamente oggetto di amministrazione, hanno soltanto doveri non diritti nè una qualsiasi ingerenza nella amministrazione ecclesiastica»¹⁸. Las palabras de este autor muestran un rasgo típico del CIC 17, que consiste en la confusión entre fiel y laico y el escaso reconocimiento de los derechos de los fieles (de los laicos), a pesar de que no pocos canonistas del s. XIX ofrecieron amplias listas de éstos¹⁹. Sin entrar ahora en estos puntos marginales²⁰, sea suficiente recordar la clásica distinción entre la *Ecclesia docens et imperans* y la *Ecclesia audiens et oboediens* que, para los autores, suponía la distinción en la Iglesia de dos clases o estados: la clerecía y el laicado, la primera como parte activa, el segundo como parte receptora y pasiva. En tal sentido se expresaba –y sirva como un ejemplo de otros muchos– Badii: «Christus Ecclesiam suam fundavit ei tribuens potestatem docendi, sanctificandi, regendi. *Hinc ipse auctor est duplicis status in Ecclesia* –eorum scilicet qui munus illud triplex erga alios exercent– et eorum qui potestati subsint, quique doceantur, santificentur, regantur»²¹.

En este contexto, las diócesis, parroquias y demás demarcaciones se entendían –a tenor del CIC 17– como territorios sobre los que un oficio eclesiástico ejerce los poderes que tenga asignados²². Como una muestra de tales ideas y de su continuidad antes y después del CIC 17 valgan estas palabras del conocido tratado de Wernz-Vidal: «*Divisio fundamentalis est in territoria, cui praesit Prae-latus cum iurisdictione episcopali*. Huiusmodi territoria vocantur dioecesis, ab-

17. *Ius canonicum universum* (Romae 1844), t. III, pars III, tit. 29, § 1, n. 3.

18. G. FERROGLIO, *Circoscrizioni ed enti territoriali della Chiesa* (Torino s. f.), pág. 86 s.

19. Vide, al respecto, M. BAHIMA, *La condición jurídica del laico en la doctrina canónica del siglo XIX* (Pamplona 1972); A. LEDESMA, *La condición jurídica del laico del CIC al Vaticano II* (Pamplona 1972); J. HERVADA, op. cit., págs. 161 ss.

20. Sobre ellos puede verse A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*; 3ª ed. (Pamplona 1991); M. GÓMEZ CARRASCO, *La condición jurídica del laico en el Concilio Vaticano II* (Pamplona 1972); J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico* (Pamplona 1987). Con anterioridad al Vaticano II, vide P. DABIN, *Le Sacerdoce Royal des Fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Paris 1950); Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, 2ª ed. (Paris 1954).

21. *Institutiones iuris canonici*, 2ª ed. (Florentiae 1921), pág. 90.

22. Cfr. M. PETRONCELLI, *Diritto canonico*, 6ª ed. (Roma 1963), págs. 181 ss. Se trata de una tesis común. Como ejemplo, vide M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, I, 4ª ed. (Taurini 1950), págs. 356 ss; A. BLAT, *Commentarium Textus CIC*, II, 2ª ed. (Romae 1921), págs. 189 ss; F.M. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, I, 6ª ed. (Romae 1961), págs. 343.

batiae vel praelaturae nullius... Dioecesis nostra aetate in Ecclesia Occidentali intelligitur territorio Episcopo subiectum»²³.

Tan arraigada estaba esta mentalidad que, incluso después del Concilio Vaticano II, algún canonista ha seguido entendiendo la diócesis como «un territorio cui presiede il Vescovo, legittimo e ordinario pastore» y las parroquias como «parti territoriali in cui deve obbligatoriamente dividersi ogni diocesi con chiesa particolare e popolo determinato, sotto cura di un particolare rettore detto parroco». Desde esa perspectiva «il Vescovo è un Prelato successore degli Apostoli, insignito della pienezza del sacerdozio, godente giurisdizione propria ed ordinaria dei due fori in un determinato territorio»²⁴.

4. A pesar de esta idea central, las jurisdicciones personales no dejaron de existir. Con fórmulas diversas, los capellanes castrenses se organizaron a veces en jurisdicciones personales²⁵ al nacer los ejércitos nacionales, con un Prelado al frente –en ocasiones con dignidad cardenalicia– que en algún caso, como en el apogeo del Imperio español, se expandía por vastas extensiones de territorio. Conocida es también la existencia de parroquias personales o mixtas. En la época anterior al Vaticano II la necesidad de jurisdicciones personales se hizo sentir con cierto apremio²⁶, aunque la fuerza del principio de la territorialidad llevó a ver tal tipo de jurisdicción como excepcional y en cierto sentido anómalo. El especial indulto de la Santa Sede que se requería para crear parroquias personales (c. 216 CIC 17) y la peculiar fórmula a la que se recurrió en el caso de la Misión de Francia²⁷ son reveladoras al respecto.

Esta resistencia a admitir el principio de delimitación personal entraba en la lógica del sistema. Si las diócesis, así como las demás demarcaciones, se consideraban *territorios*, el criterio personal venía a representar –no digo pastoralmente, sino en cuanto a la naturaleza de las diócesis, parroquias y demás demarcaciones– un elemento anormal de delimitación; venía a representar como una intrusión en el ámbito propio del Obispo y, en su caso, del párroco. Dentro de esa lógica del sistema, las estructuras personales autónomas –más o menos vinculados con fenómenos de exención– no podían menos que ser vistas como

23. *Ius Canonicum*, 3ª ed. (Romae 1943), págs. 458 y 716 nota.

24. M. DA CASOLA, *Compendio di diritto canonico* (Torino 1967), págs. 184 s. y 241. En honor a la verdad hay que decir que es una excepción; en general la canonística ha asumido vigorosamente el cambio introducido por el Vaticano II; vide, p.e., R. BACCARI, *Elementi di diritto canonico* (Bari 1981), pág. 85 y AA.VV., *Derecho Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 1975), págs. 298 ss.

25. Una relación de las jurisdicciones castrenses creadas después de 1917 puede verse en J.M. RIBAS, *Incardinación y distribución del clero* (Pamplona 1971), págs. 86 ss. Asimismo, de 1952 a 1962, A. Pugliese comentó en «Monitor Ecclesiasticus» los decretos de erección de Vicariatos Castrenses en distintas naciones.

26. De las soluciones adoptadas da cuenta puntual, J.M. RIBAS, ob. cit., págs. 70 ss.

27. Es ya clásica la monografía de J. FAUPIN, *La Mission de France. Histoire et Institution* (Tournai 1960).

un factor potencialmente conflictivo, en cuanto que, de uno u otro modo, aparecían como limitaciones del poder de base territorial.

Es importante, a mi juicio, señalar que el principio de la delimitación territorial en cuanto tal no era el causante de esa visión menos exacta de las Iglesias particulares y de las parroquias. Ya hemos visto que, en una cultura caracterizada por ser sedentaria –no nómada–, la Iglesia se localiza –se arraiga– en un territorio. Incluso las estructuras pastorales y jurisdiccionales de naturaleza personal se asientan territorialmente en lo que atañe a sus sedes, centros de acción pastoral e incluso en sus divisiones pastorales y jurisdiccionales. En un ámbito bien distinto, las asociaciones de fieles tienen su domicilio, sus secciones se localizan por demarcaciones territoriales, etc., al igual que sucede con las religiones (monasterios, conventos, casas, provincias, asistencias, etc.).

La cuestión reside en que el territorio fue elevado a la condición de *factor definidor* de la diócesis, parroquia, etc. La diócesis era un territorio, como lo era la parroquia o el arciprestazgo. Ello suponía que el carácter de *comunidad* de tales estructuras había quedado en la sombra, aunque siguiese vivo en la conciencia del elemento interno (*communio sanctorum*). La idea de corresponsabilidad y participación quedaba en la práctica desconocida. Y sobre todo resultaba que el factor determinativo de las Iglesias particulares era el territorio, cuando en realidad lo es la fe en Cristo y, con ella, la *communio* sacramental, la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*. El territorio tan sólo puede ser un criterio *extrínseco* de «localización» –de individuación y determinación– de las Iglesias particulares²⁸.

5. Con la adopción de una eclesiología renovadora, el Concilio Vaticano II dio un giro copernicano a la manera de entender la territorialidad. Si ya en la const. *Lumen gentium* la diócesis es llamada *portio Populi Dei* (v. gr. n. 23) y las comunidades menores reciben el apelativo de *congregatio fidelium* o *portio gregis dominici* confiadas a los presbíteros (cfr. n. 28), es el n. 11 del decr. *Christus Dominus* el que define la diócesis como comunidad en la que el elemento territorial como elemento *constitutivo* desaparece por completo: «Dioecesis est Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia». En el n. 30 de dicho decreto la parroquia es descrita como *determinata dioecesis pars*, lo cual significa que la entiende como comunidad y, en efecto, poco después habla de las *communitates paroeciales*.

No por ello se renuncia a la delimitación territorial como se aprecia en los nn. 22 y siguientes, pero es evidente que el criterio de la territorialidad ha cam-

28. Cfr. A.M. STICKLER, *Il misterio della Chiesa nel diritto canonico*, en «Il misterio della Chiesa», II (Roma 1965).

biado sustancialmente de naturaleza y de sentido. Como ya indicábamos antes, el territorio –de una u otra forma– resulta imprescindible, en la forma de vida habitual de la humanidad mediante asentamientos locales, como criterio de delimitación de jurisdicciones y competencias y de individualización de las comunidades cristianas. Pero una cosa es que actúe como criterio de individuación de una comunidad y otra muy distinta es que sea factor constitutivo –e incluso el factor definitorio– de las divisiones del cuerpo eclesial. La consecuencia más clara consiste en que todas las partes en que la Iglesia se organiza son *comunidades* o *coetus*, no simples circunscripciones o delimitaciones de competencias; en otras palabras, todas las diócesis, prelaturas, parroquias, etc., son –en última instancia y en cuanto a su sustancia– *personales*, esto es, entes corporativos o comunidades. La distinción entre entes territoriales y entes personales no es intrínseca, sino accidental, extrínseca y secundaria, sin afectar a su naturaleza; tan sólo hay un criterio delimitador diverso. Por lo tanto, el criterio personal como delimitador de una Iglesia particular, de una estructura pastoral o institucional, de una parroquia, etc., es tan legítimo como el territorial y sólo depende de su oportunidad, la cual se mide, como dice el n. 22 del citado decr. *Christus Dominus* al hablar de las circunscripciones territoriales, por las exigencias del *animarum bonum*, esto es, por lo mismo que se mide la distribución por criterios territoriales. Al propio tiempo una circunscripción territorial no supone la exclusividad sobre el territorio y puede coexistir con entes de delimitación personal. No es, pues, de extrañar que el propio Vaticano II haya propiciado distintos tipos de iniciativas y obras pastorales, cuyo campo de actuación no se determine por el territorio o se determine por criterios mixtos.

Dos tipos distintos pueden señalarse al respecto: a) comunidades con cura pastoral ordinaria delimitadas por criterios personales –en concreto el rito–, según se señala en el n. 23 del decr. *Christus Dominus* y en el n. 4 del decr. *Orientalium Ecclesiarum*; b) estructuras institucionales o pastorales –seminarios internacionales, diócesis peculiares o prelaturas personales y otras providencias por el estilo– para «peculiarior opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt»²⁹. Estas segundas se distinguen porque su finalidad es una *obra pastoral peculiar*, cuyos destinatarios son fieles cristianos o personas no cristianas que se identifican por un criterio personal. En el caso del primer tipo, puede tratarse de una Iglesia particular o parroquias personales que coexisten de modo independiente en un mismo territorio con una Iglesia particular o parroquias delimitadas territorialmente. En el caso del segundo tipo –salvo las llamadas diócesis peculiares cuyos perfiles han quedado poco definidos, pero que, en todo caso, parece que han de tener jurisdicción cumulativa (así ocurre con los Ordinariatos castrenses constituidos en diócesis, como es el caso español)– no se da ese fenó-

29. Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 10.

meno de coexistencia de entes estrictamente independientes (el *populus* puede coincidir), sino que se trata de iniciativas pastorales que, dotadas de una determinada autonomía de jurisdicción, potencian la pastoral ordinaria, articulándose con la acción pastoral del Ordinario del lugar –cuyos derechos dejan a salvo– según el estatuto jurídico de cada una de ellas.

De esta suerte, el criterio de división territorial cumple una doble función: por una parte, la ya indicada de delimitar una comunidad eclesial; por otra, la de delimitar competencias para las actuaciones administrativas y judiciales (distritos).

6. Este cambio de sentido del criterio de la territorialidad se ha recogido en el nuevo CIC. La Iglesia Universal es el Pueblo de Dios, las Iglesias particulares –que principalmente son las diócesis– se llaman porciones del Pueblo de Dios, los arciprestazgos son grupos peculiares de parroquias y la parroquia es una comunidad de fieles. El territorio resulta ser el criterio según el cual queda circunscrita la *portio Populi Dei* que es la Iglesia particular (c. 372, § 1) –en su caso, las comunidades menores–; por ello, cuando resulte útil a juicio de la autoridad suprema de la Iglesia, pueden erigirse en un mismo territorio Iglesias particulares distintas por causa del rito de los fieles o por razón semejante (c. 372, § 2). Un sabor de primitiva cristiandad se detecta en el nuevo CIC por lo que se refiere al punto tratado. En la lógica de su sistema vuelven a recobrar su sentido las antiguas expresiones de «la Iglesia que está en» o «establecida en» o «que peregrina en».

Para llegar a este resultado fue preciso resaltar aspectos importantes del modo de entender la estructura de la Iglesia, transmitido por la tradición apostólica y la patrística. Ser *pueblo*, *cuerpo* o *comunidad* supone una participación activa de todos los fieles en la consecución del fin de la Iglesia. La imagen paulina del *corpus Christi* señala que todos los fieles son *miembros* de ese cuerpo con funciones distintas y complementarias; la *comunidad* no es una simple agrupación local, sino un *coetus* en el que sus componentes son corresponsables del fin y copartícipes de los bienes; y *pueblo* implica la idea de unión en orden al bien común. La Iglesia tiene una estructura jerárquica por derecho divino; pero esto no significa una parte activa (Jerarquía) y otra pasiva (fieles), sino que la distinción constitucional de funciones comporta oficios y ministerios jerárquicos y dones, carismas y actividades no jerárquicos. Incluso para los ministerios que de suyo son jerárquicos, caben fórmulas de cooperación de los fieles, como se observa en diversos cánones del CIC: en el ejercicio de la potestad de régimen (c. 129, § 2), en la cura parroquial (c. 517, § 2), en el ministerio de la palabra (cc. 759 y 766), en la administración de algunos sacramentos (cc. 861, § 2 y 910, § 2), en funciones judiciales (cc. 1421, § y 1428), etc.

Supuesta esta comprensión del misterio de la Iglesia, ya no resulta posible entender la organización eclesiástica –al modo del CIC 17– como una serie de ofi-

cios, circunscritos por territorios, con una misión respecto a los habitantes de esos territorios, sujetos meramente pasivos (objeto o destinatarios de esa misión).

Por otra parte, la idea de estructura orgánica y de *corpus* se extiende también a quienes, por la ordenación sagrada, son destinados a constituir la estructura fundamental del ministerio jerárquico. Los obispos forman un *ordo* y un *collegium*, los presbíteros se reúnen en torno a la Cabeza de la Iglesia particular como un solo presbiterio, a la vez que su vocación tiene una dimensión universal, etc. Desde esta perspectiva, el territorio aparece como un *criterio extrínseco* de delimitación o circunscripción de una realidad esencialmente comunitaria y corporativa.

A ello hay que añadir otro rasgo de la comprensión del misterio de la Iglesia. Si la Iglesia particular es una *portio Populi Dei*, una porción del Pueblo de Dios, la Iglesia no es sólo una *communio Ecclesiarum*, aunque también lo sea. La Iglesia particular debe entenderse en el seno de la única Iglesia, como una *portio* de un organismo universal, único. Cuando el c. 369 afirma –con palabras del n. 11 del decr. *Christus Dominus*– que en la Iglesia particular «vere inest et operatur una sancta catholica et apostolica Christi Ecclesia», está indicando que la Iglesia particular no es algo adecuadamente distinto de la Iglesia universal, sino una *portio* o parte de ella. Es lo mismo que dice el c. 368 –recogiendo lo que afirma la const. *Lumen gentium*, n. 23– al afirmar que «in quibus» (las Iglesias particulares) «una et unica Ecclesia Catholica existit». Al decir a continuación «ex quibus», señala que la Iglesia particular es una porción o división del Pueblo de Dios constitucionalmente necesaria; no es posible grupos de cristianos sueltos que no formen parte de una Iglesia particular ya formada o en formación. Pero, en todo caso, la Iglesia particular se edifica sobre el plano de una unidad universal de todos los fieles y de una unidad de organización de ministerios representada de modo especial por el *ordo* o Colegio Episcopal³⁰. Esto es lo que significa la *Ecclesia una*: un solo pueblo, un solo cuerpo. Según la fórmula de San Cipriano: «Una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa»³¹.

De ahí la plena legitimidad de las estructuras pastorales, institucionales y asociativas de índole supradiocesana e incluso universal. Por ello resulta congruente la existencia de órganos unipersonales o colegiales supradiocesanos, como los Patriarcas orientales, los concilios particulares, las Conferencias Episcopales, y los organismos anejos o, en el plano asociativo, las Federaciones Internacionales de Apostolado Seglar o las religiones de dimensiones potencialmente universales.

La necesaria –por constitución divina– agrupación de los fieles en esas *portiones* del Pueblo de Dios que son las Iglesias particulares, unidas en comunión con

30. Una explicación más amplia la hemos expuesto en *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, cit., págs. 89 ss. y 298 ss.

31. *Epist.* 55, 24.

el Papa, no agota toda la posible capacidad de estructuración pastoral, institucional o asociativa de la Iglesia una y universal. El Romano Pontífice con su Curia es la fundamental estructura de orden universal, mas no es la única posible. Nada impide a los fieles de diócesis distintas unirse en asociación –sea de laicos, sea de religiosos o clérigos seculares–; como nada impide que –respetando cuanto por derecho divino corresponde a las Iglesias particulares– existan y se creen estructuras organizativas supra e interdiocesanas, internacionales o de ámbito estrictamente personal y, en consecuencia, potencialmente universal. Se trata, eso sí, de que tales estructuras se armonicen con las Iglesias particulares en las cuales –y no fuera de ellas– actúan, ya que toda la Iglesia Universal se organiza en Iglesias particulares. Pero la cuestión es de armonía, no de legitimidad; tampoco lo es de dependencia, pues las estructuras supradiocesanas y potencialmente universales son formas de expresarse lo uno y universal de la Iglesia, que se engarzan con la dimensión universal del Papa o del Colegio Episcopal.

7. El resumen de las líneas anteriores podría hacerse así: el principio de la territorialidad: a) es un principio *extrínseco* de delimitación de las llamadas circunscripciones o divisiones eclesiásticas; b) es un criterio que, en función de la prevalente condición sedentaria de la Humanidad, es también el prevalentemente utilizado en la organización pastoral de la Iglesia; c) no es el criterio único, y cualitativamente –no cuantitativamente– es igual al criterio personal. De lo cual se deducen dos corolarios: 1.º) la territorialidad no es un elemento esencial de las circunscripciones eclesiásticas, las cuales son *esencialmente* comunidades; 2.º) las circunscripciones eclesiásticas territoriales y personales son esencialmente iguales, sin otra diferencia que la accidental *extrínseca* del criterio delimitador.

Después del Concilio Vaticano II y del CIC 83 resulta desautorizado todo intento de sostener que las Iglesias particulares y entidades asimiladas –las *portiones Populi Dei*– se caracterizan esencialmente por la territorialidad. Tal tipo de tesis –que siguen sosteniéndose por algunos– revelan una no pequeña incompreensión del giro copernicano que, respecto a la territorialidad –tal como se la entendió a partir de la Edad Media–, ha representado la vuelta a la comprensión comunitaria de las circunscripciones eclesiásticas (por lo cual, en relación con las llamadas por la canonística divisiones mayores, he propuesto llamarlas *corporaciones eclesiásticas fundamentales*, subdivididas en *comunidades eclesiales fundamentales* y *cuerpos ministeriales fundamentales*³²).

A nuestro modesto juicio todavía resulta más llamativo –por no decir más incomprensible– poner el principio de territorialidad en relación con las realidades místico-sacramentales de la Iglesia, como puede ser la celebración de la

32. Vide J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente* (Pamplona 1989), págs. 195 ss.

Santa Misa. Ni los canonistas ni los teólogos anteriores al Vaticano II llegaron a tanto. Aun suponiendo que en el plano canónico la diócesis –la Iglesia particular– se definiese como un territorio, nunca llegó ni a pensarse ni a decirse que la Santa Misa –por seguir el ejemplo aludido; lo mismo podría decirse de los demás sacramentos y, en general, de cualquier acto litúrgico– tuviese una estructura *territorial*, esto es, que fuese un acto eclesial en el que interviniese como factor delimitador o estructurante la territorialidad. En el orden litúrgico –en los actos litúrgicos– como en todo el orden místico-sacramental no hay más que *ekklesía*, comunidad, *communio* de orden estrictamente personal. En este orden, la territorialidad –la estructura territorial de la Iglesia– no tiene ninguna relevancia. Por eso el fiel de una diócesis que participa en una misa celebrada en otra diócesis, se integra *in actu* en la comunidad diocesana a cuya celebración eucarística asiste. Por lo mismo, resulta indiscutible que el sacerdote que celebra el Sacrificio de la Misa en una diócesis que no es la suya de incardinación actúa *in actu* como cooperador del obispo de la diócesis en la que celebra; si es de la diócesis A y celebra en la diócesis B, en el acto de la Misa está representando al obispo –sumo sacerdote– de la diócesis B, no al de la diócesis A. Esto es algo tan obvio como indiscutible. Por eso en otro escrito anterior, distinguíamos entre el presbiterio en sentido místico-sacramental y el presbiterio en sentido jurídico. Todo clérigo que ejerce funciones litúrgicas en una diócesis (dígase lo mismo de las prelaturas territoriales, vicariatos apostólicos, etc.) que no es la suya, *in actu* se integra en el presbiterio en sentido místico-sacramental de la diócesis en la que ejerce sus funciones.

8. En este sentido, no puede admitirse sin matices importantes, que la Misa, centro y culmen de la liturgia, signo y causa místico-sacramental de la *communio ecclesiastica*, sea entendida como un acto de la Iglesia *local*, es decir, territorial. La Misa, como todos los sacramentos es siempre un acto de la Iglesia universal; otra cosa es su *localización*: necesita celebrarse en un lugar determinado y, sobre todo, su celebración se centra en la Iglesia particular en cuanto ésta, como *imago Ecclesiae Universae*, concentra en sí –en el plano externo de administración de los medios salvíficos (palabra y sacramentos)– la predicación de la fe y la celebración de la liturgia con *plenitud místico-sacramental*: sólo en este sentido de centrar en sí la celebración, puede decirse que la Misa es un acto de la Iglesia particular.

Pero debe advertirse: 1.º) que esta concentración en la Iglesia particular no es total ni exclusiva, en el sentido de que se mantiene la dimensión universal de la Palabra y de los sacramentos (además de cuánto al respecto compete a los órganos de la Iglesia Universal: Papa, Colegio Episcopal, etc.); 2.º) que la Iglesia particular no se confunde con la Iglesia local, es decir, la delimitada territorialmente, pues es obvio, por lo que antes hemos dicho, que la Iglesia particular –es decir, la diócesis y otras circunscripciones equiparadas– puede estar no delimitada territorialmente, sino que puede estarlo por criterios personales o –en cierto senti-

do– mixtos. Una diócesis personal es una Iglesia particular, pero no es una Iglesia local. Identificar Iglesia particular con Iglesia local llevaría al absurdo de que una diócesis personal no es una Iglesia particular, lo cual no tiene ninguna base canónica ni teológica. Y lo que resulta más inaceptable, supondría un olvido de las precisas enseñanzas del Concilio Vaticano II.

Por lo mismo no puede centrarse la celebración eucarística en la Iglesia local. En la Santa Misa el sacerdote –sea obispo o presbítero– actúa *in Persona Christi*, pues es la renovación mística –real y verdadera– del Sacrificio de Cristo en la Cruz, pero no puede negarse que, a la vez, es memorial que celebra la comunidad de los fieles en cuanto Iglesia-Cuerpo Místico de Cristo, es *ekklesía*, asamblea, y en este sentido –siempre parcial– puede hablarse de que el celebrante *preside* la asamblea, aunque personalmente prefiero hablar de *capitalidad* –representa a Cristo Cabeza de los fieles y en este sentido el sacerdote actúa como cabeza de ellos– más que de presidencia, término que me parece menos significativo de la verdadera posición místico-sacramental del sacerdote. En todo caso, esta presidencia o capitalidad corresponde de modo directo y primario al que hace cabeza de la Iglesia particular –*antistes*, el obispo–, pues la Misa corresponde a la Iglesia particular (no a la parroquia, capellanía, etc.) en cuanto *imago Ecclesiae Universae*. De este modo, si bien el presbítero –como verdadero Sacerdote de la Nueva Ley que es– actúa con verdadera capitalidad *in Persona Christi*, en cuanto preside la asamblea eucarística lo hace como colaborador del *antistes* u obispo y, por lo tanto, en comunión con él.

Pero cabe preguntarse: ¿qué *antistes*? ¿el de la circunscripción territorial?, es decir, ¿el de la Iglesia local? La respuesta no puede menos que ser negativa. Supongamos que en el territorio de la Iglesia local A (delimitada territorialmente) existe una iglesia de la diócesis personal B –por ejemplo, ritual–: ¿en representación de qué obispo actúa el presbítero celebrante en la Santa Misa propia de los fieles de la diócesis B? Supongamos incluso que la diócesis personal B no tiene todavía iglesias propias y celebra sus cultos en precario en templos de la diócesis A. ¿Cuál es el *antistes* del que como colaborador actúa el presbítero en tales casos? Es obvio que no actúa en nombre del obispo de A, sino en el del *antistes* de B. Lo que determina la comunidad que integra la asamblea eucarística no es de por sí el territorio (lo es extrínsecamente en las circunscripciones territoriales), sino los vínculos *particulares* –propios de la Iglesia particular– de la *communio ecclesiastica* y, en concreto, la *communio hierarchica* de los fieles unidos en asamblea eucarística con un *antistes* determinado, que configuran tal comunidad como una *portio Populi Dei* encomendada a ese prelado con capitalidad episcopal o *antistes*. Si en un templo se celebra una asamblea eucarística para los fieles de A, el *antistes* será el obispo de A; si se celebra una Misa para los fieles de B, el *antistes* será el obispo de B, independientemente del territorio.

LA DIGNIDAD Y LA LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS*

1. INTRODUCCIÓN

La conciencia de que ser cristiano, esto es, ser portador de la filiación divina, comporta una alta dignidad es tan vieja como el cristianismo. Conoce, oh cristiano tu dignidad, es la exclamación de uno de los Padres de la Iglesia –San León Magno¹, cuyos ecos han llegado hasta nosotros. Puede decirse también que no hay autor cristiano o documento oficial de la Iglesia que, al tratar de la dignidad humana, no haya hecho notar que esta dignidad se encuentra elevada y enriquecida por la gracia de la filiación divina y la correspondiente vocación del hombre al fin sobrenatural. Úsese la palabra dignidad u otras equivalentes, como el valor del ser del hombre y del cristiano, los testimonios son innumerables².

Sin embargo, es mérito del II Concilio Vaticano haberse referido a la dignidad y a la libertad del cristiano en unos términos, que obligan al intérprete, sea teólogo sea canonista, a fijar su atención en ellas de un modo nuevo y sobre todo más profundo. Ya no se puede hablar de la dignidad del fiel cristiano solamente en el plano ascético y moral, ni como mero recurso para poner de relieve la excelsitud del ser cristiano o del fin sobrenatural y, en consecuencia, la elevación de la vida moral a la que el cristiano está llamado. Tampoco, por lo que se refiere a la libertad, cabe que quede en una declaración de principio, sin traducción práctica en la vida del Pueblo de Dios.

¿Dónde reside la novedad conciliar, que obliga al canonista a plantearse con nueva perspectiva la dignidad y la libertad de los hijos de Dios? Reside en que la dignidad y la libertad del cristiano han sido puestos a la luz por el Concilio Vaticano II como factores básicos de la configuración del ordenamiento canónico, como elementos fundamentales de la estructura jurídica de la Iglesia junto al principio jerárquico.

* Publicado en «Fidelium Iura», 4 (1994), págs. 9-31.

1. Serm. XXI, 3: «Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam» (PL, LIV, 192).

2. Vide, por ejemplo, la enc. *Mater et Magistra* de Juan XXIII. Cfr. para otros textos J. HERVADA-J.M. ZUMAQUERO, *Juan Pablo II y los derechos humanos*, 2ª ed. (Pamplona 1982).

La novedad conciliar reside en haber afirmado que el Pueblo de Dios *habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei*³, tiene por condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios⁴. Indudablemente la expresión Pueblo de Dios tiene en este pasaje conciliar el sentido de la entera Iglesia, es un sinónimo de Iglesia, según la imagen de Pueblo que el Concilio ha usado con particular relieve. Pero al referir la dignidad y la libertad a los hijos de Dios, la condición del Pueblo de Dios de la que habla es la condición de los fieles, el *populus christianus*, dejando intocado por supuesto el principio jerárquico, al que alude repetidamente en otros lugares.

¿Qué sentido tiene en este pasaje conciliar la palabra *conditio*, condición? La respuesta no ofrece dificultad. En un pueblo, la *conditio* o condición, en la acepción antonomásica que claramente tiene en el texto, es el *status* básico o constitucional, en otras palabras el estatuto fundamental o constitucional de los miembros del pueblo, de los ciudadanos. Se refiere, pues, el pasaje conciliar a la condición constitucional del fiel, a la condición fundamental con que el fiel cristiano está en la Iglesia, como miembro suyo, como *cives Ecclesiae* o *caelestis civitas* según la llama el Concilio⁵.

El Concilio Vaticano II ha puesto de relieve una vez más que la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, es un organismo compuesto de un elemento interno y de un elemento externo, sociedad jurídicamente estructurada, formando ambos una unidad viva⁶. Por lo tanto, la palabra *conditio* o condición del Pueblo de Dios se refiere a la unidad de ambos elementos. La dignidad y la libertad de los hijos de Dios tiene, tanto una vertiente interna como externa. Es la dignidad de la gracia cristiforme y es la libertad que se tiene en el Espíritu Santo: *ubi Spiritus, ibi libertas*⁷, al redimir al hombre de toda esclavitud. Pero, a la vez, la palabra *conditio* tiene una vertiente externa, jurídica, como condición constitucional del fiel. En este sentido, que es el que ahora nos interesa, la *dignitas* y la *libertas* del fiel cristiano, como rasgos fundamentales de la posición jurídica del miembro de la Iglesia, tienen para el canonista una importancia difícilmente valorable todavía, por cuanto constituyen factores radicales para la comprensión del fiel y su estatuto constitucional, que a más de veinticinco años de distancia del Concilio todavía conservan una rigurosa novedad⁸. Lo que está claro es que el tratamiento y el estudio jurídicos del estatuto del fiel han de partir de las consecuen-

3. Const. *Lumen gentium*, n. 9.

4. El CIC 83, en el c. 208, habla de la dignidad, pero no alude a la *libertas filiorum Dei* como principio estructural.

5. Cfr. const. *Gaudium et spes*, nn. 40 y 43.

6. Vide const. *Lumen gentium*, n. 8.

7. 2 Cor 3, 17.

8. Aunque no falten alusiones y referencias a la *dignitas* y a la *libertas filiorum Dei*, no hemos encontrado en la literatura canónica estudios directos y amplios sobre ellas. Por nuestra parte, vide *La ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad*, en *Vetera et Nova* (Pamplona 1992), págs. 1077 ss.; *Los derechos fundamentales del fiel a examen*, en *Vetera et Nova*, cit., págs. 1513 ss.

cias y reflejos jurídicos de la dignidad y de la libertad de los hijos de Dios. Por consiguiente, al canonista –y aún más al legislador– se le plantea como tarea prioritaria en lo que atañe al estatuto del fiel ahondar en el sentido y en las consecuencias de la *dignitas* y de la *libertas* de las que habló el Vaticano II. Es lo que vamos a intentar, dentro de nuestras limitaciones, en lo que sigue.

2. LA DIGNIDAD

En nuestra época es frecuente la evocación de la dignidad humana. Pero ¿en que consiste la dignidad referida al hombre, como *dimensión de su ser*, que es lo que el término dignidad humana quiere decir? Pues, en efecto, cuando se habla de la dignidad humana no se está hablando simplemente de una relación exterior, indicadora de que el hombre es superior a los demás seres de nuestro universo –aunque también significa esto–, sino que se pretende poner de relieve una dimensión intrínseca del ser humano –la llamada dignidad ontológica, distinta de la dignidad moral–, de la que derivan derechos y deberes fundamentales. Y con la *dignitas filiorum Dei* ocurre lo mismo. Esta dignidad es una dimensión intrínseca del ser cristiano –una dignidad ontológica–, que tiene una proyección jurídica, hasta ser el fundamento del estatuto jurídico constitucional del fiel.

La pregunta acerca del constitutivo de la dignidad ontológica resulta de difícil contestación. Aparte de la dificultad misma del tema, confieso que he encontrado muy poca bibliografía⁹ y aún ésta en la mayoría de los casos me ha dejado insatisfecho. O se da una noción de dignidad inmanente de corte kantiano, que sitúa la dignidad en la autonomía de la conciencia –lo cual resulta inaceptable para la concepción cristiana del hombre–, o se describen elementos propios de la dignidad, sin entrar en su definición¹⁰.

Sin embargo, el tema es fundamental como fácilmente se advierte. Sólo entendiendo la dignidad humana pueden entenderse sus consecuencias y reflejos.

En lo que al canonista se refiere, no resulta posible penetrar en el sentido de la dignidad del hijo de Dios, si no se ha penetrado primeramente en la dignidad humana. No se piense, al decir esto, en una hipotética concepción iusnaturalista del derecho canónico, que alguien me ha atribuido con muy poco conocimiento de causa¹¹. La razón es teológica. Ser cristiano, ser hijo de Dios, no es una duplicación del ser humano, sino una dimensión suya: una elevación y enriquecimiento de su ser, una perfección, que le eleva al plano sobrenatural y le da las

9. Ha tenido bastante eco el artículo de R. SPAEMANN, *Sobre el concepto de dignidad humana*, en «Persona y Derecho», XIX (1988), págs. 13 ss.

10. Vide, por ejemplo, J. GONZÁLEZ PÉREZ, *La dignidad de la persona* (Madrid 1986).

11. Para desmentirlo basta referirse a mis trabajos *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, en *Vetera et Nova* (Pamplona 1992), págs. 855ss.; *La «lex naturae» y la «lex gratiae» en el fundamento del ordenamiento jurídico de la Iglesia*, en *Vetera et Nova*, cit., págs. 1605 ss.

correspondientes potencias. Por lo mismo, la *dignitas filiorum Dei* no es una dignidad duplicada de la dignidad humana, como si el fiel tuviese dos dignidades, sino una elevación y perfeccionamiento de la dignidad humana, que tiene consecuencias y reflejos en el plano sobrenatural y por lo tanto en el de la Iglesia o Pueblo de Dios.

Por la razón alegada, entiendo que es imprescindible dar un rodeo y dedicar un espacio a estudiar la dignidad humana, aunque esto nos aleje momentáneamente del tema propio de la ponencia. Pido excusas por ello, pero me ha parecido imprescindible para entender la *dignitas filiorum Dei*.

¿Qué es, pues, la dignidad? Es obvio que nos estamos refiriendo a la dignidad ontológica, esto es, a la dignidad del ser, no a la llamada dignidad moral o a la propia de un oficio, estado o condición honorífica. La dignidad ontológica es la propia de la preeminencia del ente sobre los demás entes por su intensidad de ser, o sea, por su elevada participación en el ser. Esa preeminencia sobre los demás entes es lo que quiere ponerse de relieve con la aplicación al caso de la palabra dignidad¹².

Esta dignidad ontológica sólo es propia de la persona, del ente personal. La persona, en efecto, es propiamente un tipo de ser que participa en las más altas perfecciones ontológicas, por lo que Santo Tomás de Aquino pudo decir que la persona es *quod est perfectissimum in tota natura*¹³. Sólo el ente que participa del más alto nivel del ser, aunque sea de modo finito, es persona. Este nivel más alto del ser es el espíritu –inmaterial–, que es la suprema participación en el ser: el más alto modo de ser. Por eso, en nuestro universo, sólo el hombre es persona, en cuanto compuesto de un cuerpo y un alma espiritual.

De lo dicho se desprenden dos cosas: primera, que con dignidad lo que se expresa es la eminencia ontológica de la persona en sí misma considerada y su preeminencia en relación con los demás seres no personales; segunda, que la dignidad ontológica no es otra cosa que el estatuto ontológico de la persona, es otra manera de designarlo.

Puesto de relieve qué representa la dignidad ontológica de la persona podemos hacer ya un intento de descripción: la dignidad de la persona es aquella eminencia de ser que proviene de su intensivo modo de ser, o sea de su índole espiritual, y que comporta el acto puro en el *Ipsum esse subsistens* y el deber-ser en la persona creada. Intentaremos a continuación explicar los distintos elementos de esta definición.

12. Lo que se dice en las páginas siguientes sobre la dignidad humana puede encontrarse más desarrollado en J. HERVADA, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho* (Pamplona 1992), lección IX, *La persona*; ID., *Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana*, en «Humana Iura», I (1991), págs. 345 ss.

13. I, q. 29, a. 3 ad c.

3. LA PARTICIPACIÓN EN EL SER

La dignidad, como ha quedado puesto de relieve y, por lo demás puede verse consultando cualquier diccionario, significa eminencia, superioridad, excelencia, grandeza. Todos estos términos tienen un sentido absoluto a la vez que un sentido relativo. Sentido absoluto por cuanto suponen y expresan un alto grado de bondad intrínseca (así, por ejemplo, si de algo decimos que es excelente no queremos decir simplemente que es mejor que sus similares, sino que en sí mismo es muy bueno); sentido relativo en cuanto son palabras que se usan en el contexto de una gradualidad o escala entre entes que en cierto modo se comparan (en el ejemplo puesto, excelente significa que aquello a lo que se aplica es muy bueno, pero a la vez no escapa de expresar también cierta comparación con cosas similares menos buenas).

Fijémonos primeramente en la gradualidad o escala entre los entes. Estamos ante el principio de la *participación en el ser*¹⁴. Este principio significa que todos los entes, si bien son verdaderos seres, no participan del ser del mismo modo. El *quantum* o intensidad de ser no es el mismo en todos. Los minerales tienen un ser *pobre*, por decirlo así, pues carecen de vida, sensibilidad, etc. Los vegetales tienen un ser más rico y aún mayor participación en el ser poseen los animales, algunos de los cuales están dotados de altas cualidades de sensibilidad y conocimiento sensitivo. Junto al mundo de los seres materiales existe otro orden del ser mucho más perfecto y pleno, cuya participación en el ser es la más intensiva que puede darse, aunque admitiendo también una gradualidad o escala. Este otro orden del ser es el espíritu, que por serlo participa de los atributos típicamente divinos: la inteligencia y la voluntad, junto con la libertad; es así imagen y semejanza de Dios, del Ser subsistente o simplemente *el Ser*, del que todos los demás son participación creada.

Entre el ente personal o persona y los entes no personales hay un *hiatus*, no una continuidad de mayor perfección en el mismo orden del ser material, sino un salto esencial, otro orden del ser que por su superioridad comporta en la persona una eminencia o excelencia típicas y peculiares, que es lo que llamamos dignidad, tradicionalmente expresada como *imago Dei*¹⁵.

4. LA DIGNIDAD COMO ABSOLUTO

De lo dicho se desprende que la dignidad de la persona radica en el estatuto ontológico de la persona. Por ello pudo decir Santo Tomás que la dignidad es algo absoluto que se refiere a la esencia¹⁶. Y como la naturaleza no es otra cosa

14. Vide A.L. GONZÁLEZ, *Ser y participación* (Pamplona 1979).

15. Gen 1, 26-27.

16. I, q. 42, a. 4 ad 2.

que la esencia en cuanto principio de operación, podemos decir que la dignidad humana tiene su raíz en la naturaleza humana, igual en todos los hombres, como universal que es.

Lo que más interesa resaltar es que la dignidad es algo absoluto; sólo secundariamente es relativa. Sin duda es relativa en cuanto señala una superioridad ontológica sobre los entes no personales y toda superioridad implica una relación, al menos de comparación. Pero la dignidad no es primariamente esta relación de superioridad. La dignidad, en cuanto radica en el estatuto ontológico de la persona, radica en la esencia o naturaleza y por ello es algo absoluto. Se tiene por ser persona, por el mero hecho de estar dotado de los componentes ontológicos de la persona, sin necesidad de que medie ninguna otra condición, actuación, etc. La dignidad pertenece de suyo y primariamente a la esencia, no a la relación; por eso la dignidad se posee por la esencia o naturaleza y no por las relaciones en las cuales pueda estar la persona.

Quizás el punto más interesante respecto de la índole absoluta de la dignidad de la persona sea, en el caso de la persona humana que es el que nos interesa, el que se refiere a los fines del hombre, aquellos fines a los que está llamado por naturaleza. No ha sido infrecuente que la dignidad humana se haya radicado en la vocación a los fines, que por su excelencia harían excelente al hombre y por ello dotado de dignidad. El hombre poseería la dignidad por la alteza y eminencia de los fines a los que ha sido llamado. Con ello es evidente que se niega que la dignidad sea algo absoluto, para predicar de ella su índole relativa: la persona humana sería digna, no por esencia, sino en relación a los fines naturales.

La índole relativa de la dignidad humana no nos parece admisible; sin embargo, por otra parte, no parece que pueda negarse que los fines dignifican al hombre. Pero aquí debemos evitar un error. Si nos fijamos en la obtención de los fines, no cabe duda de que la recta tendencia a los fines y su obtención dignifican al hombre. Le dignifican el trabajo, la paternidad, la sabiduría y sobre todo la vida religiosa, en cuanto todo ello implica vivir y poner por obra el conjunto de virtudes propias del orden moral. Pero esta dignidad no es la dignidad ontológica de la que estamos hablando, sino la dignidad moral, que es un tipo de dignidad distinta, de la que se deriva el mérito, pero no los derechos y deberes fundamentales, que es lo que aquí importa.

Otra cosa distinta es si contemplamos los fines como vocación o llamada impresa en la naturaleza (en la esencia, por lo tanto). Los fines naturales del hombre están impresos en la naturaleza como ordenación en la forma de *inclinatio naturalis* o estructura natural dinámica. No se olvide que la naturaleza dice relación intrínseca con la finalidad. Esta ordenación a los fines es esencial, pertenece a la esencia y, en este sentido, integra la dignidad humana. De este modo, es verdad que los fines hacen digno al hombre, pero, por lo que atañe a la dignidad ontológica, lo hacen digno en cuanto se integran en la naturaleza como *in-*

clinatio naturalis u ordenación esencial, no en cuanto efectivamente se obtienen. Por lo tanto, la dignidad ontológica por razón de los fines no es relativa, sino absoluta, esto es, esencial o natural.

Pasemos ahora a hacer una precisión. ¿Qué quiere decir que la dignidad humana es absoluta? Por mi parte si digo que la dignidad de la persona es algo absoluto, uso este término de absoluto porque es el que utiliza Tomás de Aquino. Por lo tanto, hay que entenderlo en el contexto de la concepción de Dios y el hombre del Aquinate, que no es otra que la concepción cristiana. Dicho en pocas palabras, que la dignidad ontológica es algo absoluto y no relativo significa sencillamente que se refiere a la esencia o naturaleza (que es una eminencia del estatuto ontológico de la persona) y no a la relación. Lo que nos indica que la dignidad ontológica la tiene la persona humana con independencia de cualquier condición o actuación. De donde se deduce que los derechos y deberes fundamentales, inherentes a la dignidad de la persona humana, son universales y se tienen por ser hombre con independencia de cualquier condición o estado.

Quizás un ejemplo puede expresar plásticamente esta idea. Si hablásemos de la dignidad divina, esta dignidad habría que referirla a la Esencia divina, de modo que, imitando el Símbolo Atanasiano, deberíamos decir que digno es el Padre, digno es el Hijo y digno es el Espíritu Santo, pero no hay tres dignos, sino un solo digno. Como en Dios las Personas son relaciones subsistentes, la dignidad no inhiere primariamente en las Personas, sino en la Esencia divina.

Es obvio, en consecuencia, que la índole absoluta de la dignidad de la persona humana, tal como la entendemos, es algo bien distinto de lo que el término absoluto significa en el contexto de una concepción moral inmanentista al estilo de la kantiana, sin que sea éste el lugar adecuado para extenderse en este punto. Baste resaltar una vez más que la índole absoluta de la dignidad humana debe interpretarse según hemos repetidamente indicado, como algo que se refiere a la esencia dentro de la concepción del hombre propia de la filosofía realista clásica.

5. EL DEBER-SER

Visto lo anterior, debemos ahora tratar de un punto a mi juicio fundamental para comprender la persona humana y su dignidad: el deber-ser. Ya advierto que la relación entre la dignidad ontológica y el deber-ser, siendo pacífica en sus consecuencias, pues se admiten sin dificultad los derechos y deberes inherentes a la dignidad humana, no siempre se ve con claridad en sí misma. Sin embargo, personalmente me resulta indudable.

Al describir la dignidad de la persona indicábamos que la dignidad comporta en Dios el acto puro y el deber-ser en la persona creada. Con la mayor brevedad posible, porque no es tema propio de esta ponencia, bastará decir que la

mayor intensidad de ser que puede darse y, por tanto, la suprema eminencia de ser consiste en el acto puro. Por lo tanto, la suprema dignidad proviene del acto puro y es propia del Ser subsistente.

En la persona creada, y más específicamente en la persona humana, el acto puro se refleja –como semejanza e imagen– en la exigencia de ser. La persona humana es un ser que exige ser, es un ser exigente (exigencia cuya última radicalidad reside en la ordenación de la persona creada a Dios). La dignidad de su ser comporta que ni pueda obrar ni pueda ser tratada *ad libitum*, sino según unos modos determinados, según su naturaleza. En el ámbito moral se trata de las virtudes y en el ámbito jurídico de los derechos y deberes fundamentales.

Cuando hablamos de que la persona humana es *imago Dei*, junto a la inteligencia, la voluntad y la libertad, habría que añadir el carácter exigitivo o exigencia de ser, que es el modo como la persona humana participa del acto puro propio de Dios. Lo que en Dios es, en el hombre debe ser, siempre salvando la analogía. Por ejemplo, Dios es Amor, el hombre debe amar.

No parece necesario aclarar que cuando hablamos de la exigencia de ser de la persona humana, tal exigencia de ser existe en ella según su naturaleza finita y mortal. Se trata, pues, de una exigencia finita y limitada que va desde la intangibilidad de su ser y de su vida, hasta la búsqueda de sus fines. Se trata, en definitiva, de ser y obrar según naturaleza, teniendo en cuenta que la naturaleza implica la finalidad.

Así, pues, la dignidad humana comporta el deber-ser, que en el plano jurídico se revela en los derechos y deberes inherentes a la condición de persona.

Con ello terminamos el anunciado rodeo o excursus y pasamos ya a tratar de la dignidad del cristiano.

6. LA DIGNIDAD DEL CRISTIANO

Desde el momento en que, según el II Concilio Vaticano, la *dignitas filiorum Dei*, la dignidad del cristiano, constituye la condición constitucional de los fieles, es obvio que se está refiriendo a una dignidad ontológica, no a la dignidad moral o de oficio.

¿De dónde procede esa dignidad ontológica? Es obvio que la dignidad del cristiano procede de la participación en la naturaleza divina, según leemos en la II Epístola de San Pedro, 1, 4. Ahora bien, esta participación en la naturaleza divina nos viene a través de Cristo y se realiza en cada hombre por la cristoconformación, por la conformación en Cristo, de quien recibimos toda gracia. Por lo tanto, la participación en la naturaleza divina se hace a través del Verbo Encarnado, del Hijo hecho hombre, que nos une a El y nos conforma con El, que es el Hijo de Dios, por lo que nos hace partícipes de la naturaleza divina a su seme-

janza, como hijos: es la gracia de la filiación divina. Gracia creada, que hace al hombre hijo de Dios¹⁷.

Esta gracia de la filiación divina no es una simple imputación extrínseca, sino una verdadera participación ontológica creada, que eleva y perfecciona la naturaleza en cada hombre, representando una verdadera regeneración o nuevo nacimiento en Cristo. Supone, pues, un enriquecimiento ontológico de la persona humana que sana su naturaleza –según el modo establecido en la economía de la salvación– y, por lo tanto, enriquece su esencia sin transformarla. De esta manera, se produce una elevación y enriquecimiento de la ontología del hombre y, en consecuencia, de su dignidad. No se trata, pues, de una nueva dignidad sumada o añadida a la dignidad humana (como si el cristiano tuviese dos dignidades), sino de una elevación y sobreeminencia de la dignidad del hombre. Para que pudiese hablarse de dos dignidades sería preciso que la gracia de la filiación divina no tocara la naturaleza humana y fuese un añadido extrínseco a ella. Pero esto no es así. La gracia penetra en el ser del hombre sanándolo, elevándolo y perfeccionándolo, sin cambiarlo en su esencia. Por eso: *a)* lo natural adquiere una dimensión cristiana y divina, pero sin dejar de ser natural; *b)* se añade además una dimensión estrictamente sobrenatural al ser del hombre. Del mismo modo ocurre en la relación entre la dignidad humana y la dignidad cristiana. La dignidad humana, sin dejar de ser natural y operar en el plano de la naturaleza, es penetrada por la dignidad cristiana de modo que la eleva en lo que tiene de natural y le añade además una dimensión sobrenatural, que opera en el ámbito sobrenatural del Cuerpo Místico de Cristo, del Pueblo de Dios. La relación entre la dignidad humana y la dignidad cristiana (o *dignitas filiorum Dei*) es la misma que existe en el hombre entre naturaleza y gracia.

7. DIGNIDAD CRISTIANA Y CARÁCTER BAPTISMAL

La gracia de Cristo, que conforma al cristiano con El, en su acepción genérica se descompone –como es bien sabido– en dos realidades, conexas entre sí pero diferentes: la gracia santificante y el carácter sacramental.

La *dignitas filiorum Dei* o dignidad cristiana se infunde en el hombre por la gracia bautismal. Mediante el bautismo el hombre se hace cristiano, esto es, se conforma con Cristo y se hace miembro del Pueblo de Dios. Por lo tanto, la *dignitas* que es la condición del pueblo cristiano, es la dignidad bautismal.

Ahora bien, esta dignidad, ¿dónde inhiere? ¿en el carácter bautismal o en la gracia habitual? Teniendo en cuenta la teología sacramental y la eclesiología (no se pierde la condición de miembro del Pueblo de Dios ni el oficio o ministerio

17. Cfr. Ioh 1, 12 y Rom 8, 14-17.

por el pecado mortal, que causa la pérdida de la gracia habitual)¹⁸, resulta claro que la dignidad cristiana reside en el carácter bautismal, por el cual el hombre se hace indeleblemente cristiano. Es el carácter bautismal aquello por lo que el hombre se constituye en fiel cristiano.

El carácter bautismal, el sello o *signaculum* del cristiano, es una realidad ontológica en cuya virtud el hombre recibe la primera y más básica cristoconformación, por la que ya es hijo de Dios y miembro de la Iglesia¹⁹. La plenitud de esa condición exige también la *communio* y la gracia habitual, pero ambas están contenidas en el carácter bautismal como en su raíz, en cuanto el carácter las exige, pues es su título exigitivo. Para el canonista tienen principal interés tres características del carácter bautismal: 1º) Es una dimensión ontológica que eleva al cristiano al orden sobrenatural; 2º) es indeleble y por lo tanto cristoconforma a la persona humana de una vez para siempre, lo que revela una mutación en la naturaleza humana, no esencial desde luego, sino en su *estado* (estados de naturaleza); 3º) es título exigitivo, esto es, comporta un deber-ser. Todos estos rasgos ponen de relieve que el carácter bautismal es el origen de la dignidad del cristiano como eminencia sobrenatural del ser humano, que comporta un deber-ser.

¿En qué sentido, podemos preguntarnos ahora, la dignidad cristiana inherente al fiel en virtud del carácter bautismal es algo absoluto y no relativo? La respuesta hay que buscarla en el significado de la indelebilidad. Ya hemos dicho que la indelebilidad del carácter bautismal supone que la conformación en Cristo que opera el carácter incide en la naturaleza del hombre, en su estado ontológico (recuérdese de nuevo la doctrina teológica de los estados de la naturaleza), de modo intrínseco elevando a la persona al orden sobrenatural y viniendo acompañada de nuevas potencias y capacidades; estas capacidades y potencias son sobrenaturales, pero se asientan en la naturaleza, puesto que ella es en el hombre el principio de operación. De qué modo ocurre esto es cosa de los teólogos; en todo caso es cierto que comporta un nuevo estado de la naturaleza. Debemos ahora recordar que la naturaleza es la esencia como principio de operación. Por lo tanto, la dignidad cristiana se refiere a la esencia, en la dimensión sobrenatural que recibe, siempre conforme con la doctrina católica sobre las relaciones entre lo natural y sobrenatural que aquí doy por sabida y recordada. La dignidad cristiana es, pues, algo absoluto. En consecuencia se trata de una dignidad ontológica que no se pierde por la vida no virtuosa, al menos *in hoc saeculo*, donde permanece el carácter con toda su virtualidad, como título exigitivo, que comporta un deber-ser y, por ello, permanece la vocación al fin sobrenatural y la posibilidad de penitencia.

18. Vide, por ejemplo, J. AUER-J. RATZINGER, *Curso de Teología Dogmática, IV, Sacramentos* (Barcelona 1975).

19. Según Santo Tomás de Aquino el carácter bautismal es como la forma de la nueva criatura (III, q. 69, a. 10) y su principio de acción (III, q. 63, a. 2 ad 4).

Todo ello nos da una clave para interpretar realidades como vocación bautismal, vocación al fin sobrenatural, etc. Se trata de la finalidad en el orden sobrenatural. Pues bien, de lo dicho se desprende que tal vocación y finalidad no son extrínsecas al ser cristiano, a la condición de fiel, sino una ordenación intrínseca, inherente al carácter bautismal y, por lo tanto, al ser del hombre bautizado.

8. LA PARTICIPACIÓN EN CRISTO

La dignidad cristiana procede de la participación en Cristo. Si en el orden natural los entes poseen el ser por participación del Ser subsistente, el hombre posee su dimensión sobrenatural y su dignidad de hijo de Dios por su participación en Cristo.

Como se ha dicho antes, la participación en la naturaleza divina –que es lo que genera la dignidad cristiana– se realiza en el fiel cristiano –en el bautizado– por la participación en Cristo (esto es, el Verbo Encarnado, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Hijo) a través de la gracia creada (carácter bautismal y gracia santificante). Por eso es una participación que hace al fiel hijo de Dios.

Esta participación en Cristo implica ante todo una conformación del ser del hombre, de su persona, al ser de Cristo, asimilándolo a Él, de modo que lo hace *alter Christus* y en cierto sentido *ipse Christus*²⁰. Justamente por esto, un segundo modo de participación es el ser hecho partícipe de la misión de Cristo, profética, sacerdotal y real²¹. El fiel cristiano tiene, por tanto, no recibida de la jerarquía, sino de Cristo mismo, la misión de hacer apostolado y de santificar las realidades terrenas²². El tercer modo de participación, que es el primero en el orden de la intención de la economía salvífica y el fin de la Iglesia, al que todo lo demás está subordinado, es el de la santidad²³. El fiel cristiano está llamado a la santidad y para ello es necesario que reciba abundantemente –como recalca el II Concilio Vaticano²⁴– los medios de salvación y santificación. El fiel es *destinatario* de los medios salvíficos, especialmente la Palabra y los sacramentos. De este modo el fiel se configura como *destinatario* y *partícipe*. Destinatario de los medios de santificación y partícipe de la misión de Cristo. Todo ello como consecuencia y reflejo de la radical cristoconformación de su ser por el carácter bautismal.

Así pues, la dignidad cristiana es la eminencia de ser propia de la persona humana, que por estar conformada en Cristo, participa en la filiación divina. Esta dignidad comporta la misión apostólica y que le estén destinados a ella los medios santificadores.

20. Cfr. Gal 2, 19 y 20.

21. Canon 204. Cfr. II CONCILIO VATICANO, decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

22. II CONCILIO VATICANO, decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

23. II CONCILIO VATICANO, const. *Lumen gentium*, nn. 39 y 40.

24. Const. *Lumen gentium*, n. 37.

De esto se deduce que cuando el n° 3 de la const. *Lumen gentium* y el c. 208 hablan de una igualdad de los fieles en la dignidad y la acción común, hay ahí una reduplicación (sin duda explicable y útil, no la critico) porque la misión es parte de la dignidad cristiana.

Todo ello pone de relieve el punto principal que quisiera dejar claro con mis palabras. La *dignitas filiorum Dei* o dignidad cristiana no es una atribución extrínseca al fiel al modo de un honor o como recurso retórico para señalar la grandeza y alteza del ser cristiano. La dignidad cristiana es una realidad ontológica, la eminencia de ser partícipe de Cristo por la filiación divina. Hablar de dignidad es hablar de una realidad ontológica, que es la nueva creatura en la que queda mudado el bautizado por la regeneración bautismal.

9. DIGNIDAD CRISTIANA Y DEBER-SER

La dignidad ontológica, decíamos antes, comporta un deber-ser, porque se trata de una eminencia de ser, uno de cuyos rasgos esenciales es el ser exigente. Lo mismo ocurre con la dignidad cristiana; hay modos de actuar y de ser tratado que son *dignos*, conformes con esa dignidad del fiel; y hay comportamientos *indignos*, que lesionan la dignidad cristiana. La dignidad cristiana actúa a modo de criterio de conductas individuales e intersubjetivas. Las dignas son legítimas y buenas o morales; las indignas son ilegítimas y malas o inmorales. La dignidad es, pues, un criterio inherente al ser cristiano de la conformidad de las conductas individuales e intersubjetivas, esto es, un criterio nativo y connatural de moralidad y de juridicidad.

Este criterio ofrecido por la dignidad cristiana es un criterio de exigibilidad, esto es, de deber-ser. En efecto, el ser cristiano –y por lo tanto, la dignidad cristiana– comporta una vocación que es un mandato divino. Este mandato divino y la vocación cristiana son un llamamiento divino, pero no se quedan en un llamamiento extrínseco, sino que se hallan grabados intrínsecamente en el ser cristiano como exigencia del don ontológico recibido, como exigencia de la dignidad cristiana. El ser cristiano contiene inherentemente un deber-ser, que es, a la vez, el deber-ser inherente a la dignidad cristiana.

¿En que consiste este deber-ser? Me parece innecesaria una relación exhaustiva de los elementos que lo componen. Prefiero sintetizarlos así: 1°. la conservación del don recibido en el bautismo, mediante la vida virtuosa; 2°. su aumento por la tendencia a la santidad; y 3°. el apostolado. En breves palabras, podemos resumirlos en la vida conforme con la ascética cristiana –que comprende la búsqueda de la santidad– y la participación activa en los fines de la Iglesia de acuerdo con la condición de fiel, esto es, la *actio communis* de la que habla el Concilio Vaticano II. En fin, la santidad y el apostolado.

No cabe duda de que cuanto acabamos de decir tiene su reflejo en la comprensión del carácter bautismal. Cuando la teología sacramentaria afirma que el carácter es título exigitivo se refiere a la gracia santificante: título exigitivo de la gracia santificante. Esto es verdad, pero es poco. El análisis de la dignidad cristiana nos pone ante la vista una realidad más honda y más amplia. El carácter bautismal, sin dejar de ser un sello o *signaculum*, es la radical conformación en Cristo que recibe el ser de la persona humana en su naturaleza o esencia como principio de operación –la forma de la *nueva creatura*²⁵ según Santo Tomás–, que por eso es indeleble. Al propio tiempo, lo exigido por el carácter bautismal, aquello de lo que es título exigitivo, es más amplio: es el deber-ser inherente al ser cristiano, esto es, el deber-ser que comporta la dignidad cristiana.

10. LOS DERECHOS Y DEBERES INHERENTES A LA DIGNIDAD CRISTIANA

De cuanto llevamos dicho se desprende con claridad que el fiel cristiano, dotado de la dignidad cristiana según la hemos ido describiendo, se integra en el Pueblo de Dios, no como un ser vacío de normatividad y deber-ser, sino con un ser exigitivo. Por lo tanto, el Pueblo de Dios se constituye de fieles dotados de dignidad: la dignidad de los hijos de Dios está, pues, en la base de la constitución de la Iglesia. O en otros términos, en términos conciliares, la dignidad es la condición del pueblo cristiano. Y como la Iglesia tiene la dimensión de una sociedad externa de naturaleza jurídica, la dignidad cristiana es la condición constitucional del fiel.

Esta condición constitucional es jurídica, como sociedad jurídica que es la Iglesia y, por lo tanto, la dignidad inherente al fiel tiene una dimensión jurídica constitucional. En otras palabras, el deber-ser propio de la dignidad cristiana contiene un conjunto de derechos y deberes jurídicos, que son constitucionales.

Nos encontramos, pues, con la existencia de una serie de derechos y deberes inherentes a la dignidad cristiana, que son los que se suelen llamar, con toda justeza, los derechos y deberes fundamentales del fiel, los cuales forman parte de la constitución de la Iglesia²⁶.

Estos derechos y deberes son inherentes a la dignidad cristiana, lo que quiere decir que son inherentes al carácter bautismal. Por eso son perpetuos. *Inherente*, según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, es lo que por su naturaleza está de tal manera unido a otra cosa, que no se puede separar; e *inherencia* es la unión de cosas inseparables por su naturaleza. Se trata, por lo tanto, de derechos y deberes que se contienen en la dignidad cristiana –y en el carácter bautismal– por su propia entidad ontológica: son *iura et officia na-*

25. Gal 6, 15; 2 Cor 5, 17; Col 3, 9-10.

26. Cfr. J. HERVADA, *Los derechos fundamentales del fiel a examen*, cit.

tiva, o derechos y deberes connaturales a la condición de fiel, de la que son inseparables por su propia naturaleza.

Reciben el nombre de fundamentales por dos razones. En primer lugar, porque están en la base del orden jurídico, configurando sus rasgos básicos y prevaleciendo sobre el resto del ordenamiento canónico. En segundo lugar, son fundamentales porque son unos *iura et officia nativa* que tienen la naturaleza de derechos y deberes constitucionales. En definitiva, estos derechos y deberes son fundamentales porque configuran la condición y la posición básica del fiel en el Pueblo de Dios.

Se puede, pues, observar, en conclusión por lo que se refiere a la dignidad, que la dignidad cristiana es un factor básico estructural del ordenamiento canónico, como uno de los dos elementos principales de la estructura jurídica. El otro elemento principal es el principio jerárquico.

11. LA LIBERTAD CRISTIANA

Además de la dignidad, el Concilio señala la *libertas filiorum Dei* o libertad cristiana como segundo elemento de la condición del Pueblo de Dios en lo que se refiere al *populus christianus*. Ya antes hemos aludido a que hay en esto una reduplicación –sin duda conveniente y laudable por lo que tiene de aclarador–, pues la libertad cristiana está contenida en la dignidad como dimensión, por una parte, de la eminencia del ser cristiano y, por otra, del deber-ser. Pero al nombrar expresamente la libertad cristiana como condición constitucional del fiel, el Concilio ha recalcado una dimensión que de otra manera podría quedar oscurecida. De este modo queda claro que el fiel cristiano no se presenta como siervo, sino como hijo de Dios y, por lo tanto, como hombre libre también en la *caelestis civitas* o Pueblo de Dios. Esto es consecuencia de la filiación divina, del modo como Dios ha querido relacionarse con el hombre: a éste le quiere no como siervo, sino como hijo, *domesticus Dei*, de la familia de Dios.

Puesto que la *conditio Populi Dei* de la que habla el Concilio no se refiere sólo al aspecto externo de la Iglesia, la libertad cristiana tampoco se posee sólo en relación al ámbito social y jurídico. Pero como a nosotros nos interesa fundamentalmente este último ámbito, nos limitaremos a enunciar el resto, que interesa en cuanto es el fundamento y la raíz de la libertad cristiana en el ámbito social y jurídico.

La libertad cristiana, respecto a lo que ahora nos interesa, comprende tres aspectos: En primer lugar, la liberación de la esclavitud del pecado o libertad frente al pecado. La gracia de Dios es más fuerte que el pecado y habilita al hombre para superar el *fomes peccati*. Esto tiene relación con la vocación a la santidad –impensable sin esta libertad frente al pecado– y el derecho del fiel a los medios salvíficos. En segundo término, la libertad cristiana consiste en la liberación de

la ley mosaica y su sustitución por la ley de la gracia, que es la acción del Espíritu Santo, el cual es espíritu de libertad (el fiel no es siervo sino hijo), porque el motor de toda la vida cristiana es el amor, que es un movimiento esencialmente libre. También esto tiene un reflejo social y jurídico. Principalmente se manifiesta en que la relación jerarquía-fieles no es una relación de dominio, sino una relación funcional; la jurisdicción o mando es una función de servicio, no un dominio, que debe ser obedecida según la *oboedientia christiana*, que es una obediencia racional, un *obsequium rationale* y no la obediencia servil. Por eso, la relación jerarquía-fieles es una dimensión de la *communio* –la *communio hierarchica*– que si bien tiene, como corresponde a la *communio*, una forma o estructura jurídica, debe estar informada por la caridad, tanto en el que manda como en el que obedece.

La mayor relevancia jurídica de la libertad cristiana en el ámbito social, la tienen dos aspectos suyos, que son la libertad de autonomía y la libertad de iniciativa.

La libertad de autonomía es la inmunidad de coacción. Fuera del derecho penal –que, por otra parte, más que coactivo debe ser medicinal– el cual presupone el delito y por lo tanto una conducta indigna, la dignidad cristiana impide toda suerte de coacción. Es esto efecto de la filiación divina; en el Pueblo de Dios se es hijo, no siervo y por tanto hombre libre. El fiel es autónomo en el sentido de que se rige por su razón y su voluntad perfeccionadas por las virtudes y el *sensus Ecclesiae*; no puede ser sometido a fuerzas coactivas, esto es, que sustituyan su libre actuar por presiones externas, que la muevan extrínsecamente. Son lícitos el consejo y la persuasión, pero no la coacción. El fiel vive su vida cristiana según sus decisiones libres y no por coacciones.

El segundo aspecto al que hemos hecho referencia es la libertad de iniciativa. Para comprenderla es necesario no perder de vista dos cosas. Primeramente que hay una esfera de vida y acción cristianas que son vocación y mandatos de Cristo al fiel, no mandatos de la jerarquía. Se trata de una esfera de elección de los medios de santidad y de un ámbito de apostolado personal, privado, que se rigen por la libre elección e iniciativa del fiel. Es importante recalcar que se trata de un ámbito de libertad, de libre iniciativa ajena a autorizaciones previas de la jerarquía. Siempre la jerarquía conserva su función de juicio de conformidad evangélica, pero su función no va más allá, salvo, con palabras del n. 24 del decr. *Apostolicam actuositatem*: «prestar los principios y subsidios espirituales, ordenar el desarrollo del apostolado al bien común de la Iglesia y vigilar que se cumplan la doctrina y el orden».

En segundo término, la Iglesia se asienta en la *lex gratiae* y por lo tanto en la acción del Espíritu Santo y *Spiritus, ubi vult, spirat*²⁷. Esto da lugar a la variedad

27. Ioh 3, 8.

en la Iglesia, que es un principio constitucional como el de igualdad²⁸. Lo cual supone libre iniciativa y espontaneidad en los caminos de santidad y en las formas de apostolado.

Todo cuanto acabamos de decir sobre la libertad cristiana se refleja jurídicamente en una serie de derechos, que son libertades fundamentales, esto es, esferas de autonomía que dimanar de la dignidad cristiana y, por lo tanto, son constitucionales.

Y esto es todo lo que, con la brevedad y la concisión que requieren las circunstancias, me ha parecido oportuno decir aquí. Mucho más es lo que podría decirse, pero no es éste el momento adecuado. En todo caso he procurado presentar un estudio lo más científico y técnico que me ha sido posible, huyendo de toda concesión literaria a la que tanto se prestaba el tema. Por eso sin duda mis palabras habrán resultado áridas, pero confío que la aridez se haya compensado por el interés intrínseco del asunto.

28. Cfr. II CONCILIO VATICANO, const. *Lumen gentium*, n. 32.

EL SIGNIFICADO ORIGINAL DEL TÉRMINO *PRAELATUS**

1. INTRODUCCIÓN: UN CASO EXTRAÑO

En estas líneas trato de mostrar cuando *praelatus* adquirió el significado vulgar de superior en general, que con el transcurso de los siglos dio lugar al término canónico.

No recuerdo qué filósofo griego afirmó que el principio de la sabiduría es la admiración. No me las doy de sabio, pero puedo decir que en mi caso el principio de la investigación fue esa forma especial de admiración que es la extrañeza. Si el latín clásico hubiese seguido una evolución normal, no se hubiese usado la palabra *praelatus* en el sentido de superior con jurisdicción, sino *praefectus*. El término *praelatus* significando superior es en su origen una palabra singular y anómala. Y consiguientemente también lo es *praelatura*.

Mi extrañeza vino por dos vías. En primer lugar su ausencia de los diccionarios de latín, que se limitan al latín clásico o acaso al latín tardío, omitiendo toda referencia a las palabras del latín de la *media et infima latinitas*, que cuenta con sus vocabularios o diccionarios propios. Al comenzar la investigación, me extrañó, como es lógico, no encontrar *praelatus* ni *praelatura* en los mejores diccionarios como el *Raimundo de Miguel*, el *Oxford Latin Dictionary*, el *Thesaurus linguae latinae*, el *Lewis-Short* o el tan utilizado *Forcellini*, junto a otros que omito en honor a la brevedad.

La segunda vía fue la definición que Ferraris da de *praelatus* y *praelatura* en su *Prompta Bibliotheca*: 1) «Praelati generatim dicuntur illi, qui aliis cum honore et iurisdictione praeferuntur, vel praeficiuntur»; 2) «Praelatura est gradus honorificus cum iurisdictione in subditos». Se trata, como es fácil verlo, de las dignidades eclesiásticas con poder de jurisdicción. De los dos verbos utilizados es evidente que *praeferuntur* se refiere al honor o dignidad y *praeficiuntur* a la jurisdicción. Pero como le hubiese ocurrido a cualquiera que sepa algo de latines, me resultó llamativo y me causó perplejidad la conjunción entre el verbo *praeficere* y el sustantivo *praelatus*. Si prelado es el dignatario con jurisdicción, naturalmente que a *praelatus* le conviene el verbo *praeficere*, que significa estar pues-

* Publicado en «Ius Canonicum», XLIII (2003), n. 85, págs. 169-183. También en AA.VV., *Urbos Aeterna* (Pamplona 2003), págs. 825-834. Escrito en homenaje y agradecimiento a la ilustre Profesora Carmen Castillo, Catedrática de Filología Clásica, con motivo de su jubilación. Aprovecho la ocasión para agradecer a la Profesora Concepción Alonso del Real su inestimable ayuda en alguno de mis libros.

to al frente de una institución, comunidad, territorio, etc., para dirigir, presidir, gobernar. Sí, le conviene *praeficere* a *praelatus*, pero ambas palabras no casan, no se corresponden. Lo lógico sería que los preladados se hubiesen llamado *praefecti*, que es el sustantivo que deriva del participio pasivo de *praeficere*.

Sin duda, estamos ante una anomalía del lenguaje latino, que me llevó a investigar sus orígenes.

2. LATÍN CLÁSICO

Praelatus es, en latín clásico, el participio pasivo del verbo *praeferre*, cuyo significado básico, que admitió muchos matices y por tanto múltiples posibilidades de traducción, es la de «preferir» en el sentido de «poner delante». Este verbo se aplicó a personas y a cosas y tuvo tanto un sentido afectivo como un sentido local. En consecuencia, *praelatus* tuvo esa variedad de matices, siempre en sentido pasivo: ser preferido, ser puesto delante, ser pasado de largo, etc. Es importante advertir que fue siempre pasivo, como corresponde a su índole de participio pasivo.

Pondré algunos ejemplos, pocos, que espero que sirvan para mostrar ese uso clásico.

En el sentido de «preferido» podemos ver un verso de Lucano (*Belli civilis libri decem*) dirigido a Julio César:

«... Te, cum statione peracta
astra petes serus, praelati regia caeli
excipiet gaudente polo...» (I, 45-47).

Y a ti, cuando cumplida tu misión, subas tardíamente a los astros, te acogerá la mansión del cielo preferido en medio de un celestial regocijo.

Como preferido por amor de predilección aparece en el mismo autor:

«quo fugis exclamat meritorum auctore relictas,
o patriae praelatae meae, praelate parenti» (8, 108-109).

¿A dónde huyes dejando abandonada a aquella a quien tanto debes, oh tú a quien puse por delante de mi patria, por delante de mi progenitor?

Ovidio, en sus *Metamorphoses*, 4, 56, tiene unos versos en los que *praelata* tiene el sentido de «más admirada», o sea, puesta delante en admiración sobre otras mujeres:

«Pryamus et Thisbe, iuvenum pulcherrimus alter,
Altera, quas Oriens habuit, praelata puellis
Contiguas tenuere domus, ubi dicitur altam
Coctilibus muris cinxisse Semiramis puellis».

Dijimos antes que *praelatus* tenía también un sentido local. Un ejemplo lo encontramos en Ovidio en su *Ars amatoria* (II, 3, 4):

«Laetus amans donat viridi mea carmina palma
Praelata Ascraeo Maenonioque seni».

El amante gozoso corona de un verde laurel mis poemas, puestos encima de las obras del viejo de Ascra.

También se encuentran no pocos textos en los cuales *praelatus* significa ser llevado por delante en las manos extendidas. Quizás sea el más conocido aquel en el que Marco Antonio presentó al pueblo romano la ensangrentada toga pre-texta de Julio César después de su asesinato según cuenta Quintiliano. Pero para esta ocasión he elegido un paso del *Hercules Furens* (855-857) de Séneca.

«His datum solis, minus ut timerent
igne praelato relevare noctem;
ceteri vadunt per opaca tristes».

Se trata de una huida nocturna en la que sólo a los niños, para que tuvieran menos miedo, se les concedió aliviar la noche llevando por delante antorchas encendidas.

Posiblemente sea Tito Livio, en su *Ab urbe condita*, el autor que usó más veces *praelatus*. Al narrar los cortejos con que entraban en Roma los generales a quienes se concedía el triunfo por sus victorias o las incidencias de las batallas con la consiguiente huida de los vencidos, tuvo ocasión de usar *praelatus* con cierta profusión. En el caso de los triunfos, *praelatus* es lo que iba delante del cortejo. Así, al narrar el controvertido triunfo de Quinto Minucio, dice sobriamente: «Praelata in eo triumpho sunt signa militaria» (37.46.3). Esto era lo frecuente, pero otras veces los *praelati* eran los expolios, el botín: «Consul triumphans in urbem redit, Cluilio duce Volscorum ante currum ducto praelatisque spoliis quibus dearmatum exercitum hostium sub iugum miserat».

Con el sentido de ser llevados por delante por el pavor («pavore praelati») (si se me permite la mala sintaxis española), Tito Livio lo usa diversas veces para indicar que los vencidos en su huida pasaron de largo de su campamento. Contaré sólo una. Cuando al principio de la expansión de Roma, los prenestinos y los romanos lucharon en lo que fue la batalla decisiva, los vencidos prenestinos huyeron con tanta prisa y tan aterrorizados que pasaron de largo su campamento y no pararon hasta Preneste: «Primo impetu ac clamore dissipati ordines sunt dein, postquam nullo loco constabat acies, terga vertunt consternatique et praeter castra etiam sua pavore praelati non prius se ab effuso curso sistunt quam in conspectu Praeneste fuit» (6. 29-34).

Otros muchos textos se podrían aducir pero no voy a alargarme. Sólo añadiré que *praelatus* se usó también para designar al elegido en unas elecciones por

el mayor número de votos. O, como encontramos en Virgilio, tuvo el sentido de anticipado (*Aeneidos*, V, 350):

«nec bonus Eurytion praelato invidit honore».

El buen Euricion no deseó honores anticipados.

Con este mismo sentido hay dos pasajes del Digesto:

2, 13, 1: «Editiones sine die et consule fieri debent, ne quid excogitetur edicto die et consule et praelato die fiat».

48, 10, 28: «Si, a debitore praelato die, pignoris obligatio mentiatur, falsi crimini locus est».

Decía antes que hubo dos excepciones poco significativas. Una de ellas es que en lugar de participio pasivo, *praelatus* fue usado por Tertuliano (*Adversus Marcionem*, I, 9, 4) como adjetivo, en este caso en sentido comparativo: *praelatior*. La otra excepción es el uso de *praelatus* en sentido no pasivo: los que llegaron primeros, los que se adelantaron. El paso es de Tito Livio (29. 32. 8-9) y narra una fuga, en la que los *praelati*, o sea, los primeros que atravesaron cierto río –los que se adelantaron a atravesarlo– quedaron presos de un remolino: «Amnis ingens fugientes accepit –neque enim cunctantes, ut quos maior metus urgeret, inmiserat equos– raptique gurgite in obliquum praelati».

Con los textos aducidos creo que hemos visto una panorámica del significado clásico, suficiente para advertir los distintos matices de su condición de participio pasivo del verbo *praeferre*. Hay un hecho singular: en este sentido no pasó a sus derivados de ninguna de las lenguas romances o de fuerte influencia latina. En cambio pasó en otro sentido: el de jefe o superior en general, en los tiempos primerizos, sentido que posteriormente evolucionó hasta los tiempos actuales en los que prelado, además del sentido propio en la lengua vulgar, tiene una precisa noción canónica en el Código de 1983: el Pastor que rige una circunscripción eclesiástica con la *potestas sacra* y la capitalidad *vere episcopalis*, esto es, con capitalidad y jurisdicción episcopal, que se diferencia del obispo diocesano en que éste recibe sus funciones y potestades directamente de Cristo y el prelado las recibe del Papa. Obispo diocesano y prelado tienen jurisdicción de la misma naturaleza, aunque no siempre en los mismos ámbitos.

El hecho singular señalado proviene de una anomalía, al menos aparente, en la significación de *praelatus*. No se trata de una nueva palabra homónima. Un homónimo de *praelatus*, ya existió en el latín clásico: *praelatus*, *us* compuesto de *prae* y de *latus* que significó «más amplio». Es el mismo participio pasivo de *praeferre* el que recibió una nueva significación, un nuevo uso, con un sentido completamente distinto. Pasó a ser un sustantivo con el significado que acabo de indicar.

Lo aparentemente anómalo es que no se encuentran precedentes de ese cambio en la literatura; no se percibe una evolución de *praelatus* que explique el nuevo sentido, sino que aparece bruscamente, lo cual no deja de ser anormal. El lenguaje no acostumbra a conocer estos cambios bruscos.

3. EL CAMBIO DE SENTIDO. LOS TEXTOS CLAVE

Praelatus como jefe de un pueblo o jefe militar –en general como el superior– aparece con seguridad en el siglo VI con Jordanes. Pero existe un posible precedente. Digo posible porque los autores de las ediciones críticas no se han puesto de acuerdo.

El escritor de referencia es Claudio Claudiano en su *De bello pollentino sive gothico*, del que Quincherat en su *Thesaurus poeticus linguae latinae* da esta versión de los versículos 582-583:

«... mortem petendam
Pro Latio, docuit gentes praelatus Alanae»

El jefe de los Alanos es designado con *praelatus*. Lo que ocurre es que los *Monumenta Germaniae Historica*, en su aparato crítico, nos informan de que existen cuatro manuscritos de esta obra de Claudio Claudiano y los cuatro presentan variantes: *praeclarus*, *praefectus*, *praelatus* y *dux clarus*. Y a su vez los editores dan también transcripciones distintas. Birt (MGH) prefiere *praeclarus*, Platnauer (LOEB) se inclina por *praefectus* y Quincherat por *praelatus*. Lo que nos deja en una duda hasta ahora no resuelta. Este asunto tiene su importancia porque Claudio Claudiano es autor de latín tardío, pero no de baja latinidad, que es la tacha que desde el Renacimiento los latinistas han puesto a *praelatus* sustantivado y se empeñan –a mi juicio sin razón– en sustituirlo por *antistes* o *praesul*. Esto es una larga historia, que llega hasta el Card. Bacci y después de cierto tiempo ha resurgido en algunos escritos de la Curia Romana con *praesul*; pero no vamos a entrar en ello. Solamente quede clara mi disconformidad con los documentos curiales en latín que usan *praesules* donde debían poner *praelati*, o los documentos en italiano que ponen *presuli* en lugar de *prelati*, resucitando un término que había desaparecido de la lengua italiana desde muchos siglos antes, hasta el punto de que no aparece ni en el antiguo *Vocabolario degli Accademici de la Crusca* (siglo XVII) ni en modernos diccionarios.

El sustantivo *praelatus* se encuentra ya en tres pasos de Ennodio, en los que Vogel (MGH) le da el sentido de *nobiles* y Hartel (CSEL) lo vierte por el equivalente *virii insignes*. Lo más resaltable es que *praelatus* se refiere a dignatarios o personajes notables civiles.

Uno de los textos es de su *Panegyricus dictus clementissimo regi Theodorico*, VI: «Suspecta enim est oboedientia quae famulatur indignis, et quotiens praelatos

convenit conscientia stirpis ultimae, et illud metuunt, quod timentur». (MGH, 206). El otro es del opúsculo CCCIV (Epist. 7, 9), carta a Avieno: «Sed miseriis meis evenire nulla consolatio potest, quando ante oculos sunt locata quae merui, et quantum praelatus indignior extiterit tantum in aperto fiunt peccata superati» (MGH, 235). El tercero es del opúsculo CDLXIV (Dict. 6), que es un sermón o discurso: «Nos praecipue, quos praelati ceteris hortatur pondus obsequii, decet aut bona facientes elevare aut mala comprimere» (MGH, 322). Del primero dan referencia Vogel y Hartel; de los otros dos, Vogel.

No hay ninguna duda de que *praelatus* en este nuevo sentido se aplicó primeramente a los dignatarios civiles y sólo más tarde se usó para los eclesiásticos. Y durante algunos siglos se aplicó a ambos, de modo que todavía en el siglo XIV hay textos latinos y sobre todo romances en los que prelado se refiere a los prelados civiles, algo que no ocurrió en España, donde desde los primeros balbuceos del castellano prelado o más concretamente «perlado» se aplicó siempre a los eclesiásticos.

En Ennodio está presente el significado de *praelatus* como dignatario o persona notable. Fijémonos en que, hasta hoy, *praelatus* –y sus correlativos derivados romances– ha asumido dos contenidos semánticos: alto dignatario y persona dotada de jurisdicción y mando. En Ennodio aparece ya lo primero, pero hay que advertir –y ello es importante– que los *nobiles* lo eran en aquella época por ser jefes de distinto rango. También es resaltable que Ennodio es autor de latín tardío pero no de baja latinidad.

El texto en el que directamente *praelatus* significa caudillo, jefe o superior –en este caso caudillo o jefe militar– es de Jordanes, del siglo VI, en su obra *De origine actibusque Getarum*; la edición que he utilizado es la de Mommsen (MGH). Este es el texto: «Qua necessitate suorum Domitianus cum omni virtute sua Illyricum properavit et totius pene rei publicae militibus ductore Fusco praelato cum lectissimis viris amnem Danubii consertis navibus ad instar pontis transmeare coegit super exercitum Dorpanei» (XIII, pág. 76, líns. 7-10).

Praelatus asumirá el contenido semántico de superior: los superiores, entendiendo por tales quienes gozan de jurisdicción o mando y aparecerá en consecuencia la contraposición *praelatus-subditus*. El autor conocido que usó *praelatus* en este sentido y lo aplicó no sólo a los superiores civiles, sino también a los superiores eclesiásticos, es San Gregorio Magno, sobre todo en sus epístolas y en su *Expositio in primum librum Regum*. Los textos son numerosos y sólo escogeré algunos.

La contraposición *praelatus-subditus* se ve en este texto del *Registrum Epistolarum*: I, 24, 300-303: «Sic autem servanda est virtus humilitatis, ut non solvantur iura regiminis, ne, dum praelatus quisque plus se quam decet deicit, subditorum vitam restringere sub disciplinae vinculo non possit». El sentido de superior se observa también en una serie de textos de su *Expositio in primum librum Regum*. Veamos tres ejemplos: II, 93, 1909-1911: «Brachium ergo contemptoris et

domus patris eius praeciditur, cum interveniente morte carnis praelatus et subditi violentiam suae tyrannidis pariter amittunt». IV, 18, 361-363: «Quae sunt enim quadrigae regis nisi perversae mentes malorum subditorum, in quorum consiliis praelatus reprobis requiescit?» VI, 65, 1492-1495: «Haec autem ad litteram tetigimus; nunc sub litterae narratione praelatorum nostrorum electionem videamus. Quid est, quod cornu oleo implere praecipitur, nisi quia talis in sancta ecclesia pastor eligendus est...». Este último texto tiene cierto interés porque en él *praelatus* aparece como sinónimo de *pastor*. El sentido genérico de *praelatus* como jefe o superior se observa en un pasaje de sus *Moralia in Job* (lib. XXIII, XX, 37) en el que por esa palabra se refiere a Moisés como jefe o caudillo del pueblo hebreo: «Rursus Israelitici populi turbis praelatus, ut legis praecepta percipiat, in montem ducitur, atque ut interna penetret, ab externis tumultibus occultatur».

También en este caso hay que aclarar que San Gregorio Magno fue autor de latín tardío, pero no de baja latinidad.

Sólo añadiré que cuando San Gregorio Magno se refiere al superior eclesiástico por el texto y el contexto se observa –como hemos visto– que *praelatus* es intercambiable con *pastor*, igual que ya en esta época ocurre con la palabra *antistes*. Por eso *praelati* y *antistites* pueden traducirse a veces por «Sagrados Pastores».

Creo que está claro que con San Gregorio Magno se cierra el ciclo genético de *praelatus* como sustantivo: alto dignatario, superior en general, jefe o caudillo. Referido en su origen a la vida civil y después a la eclesiástica, en la Edad Media se perdió su aplicación a la vida civil y quedó el sentido de prelado eclesiástico. Otra cosa es clara: *praelatus* no es en su origen un término técnico, sino una palabra del lenguaje vulgar y así persistirá hasta nuestros días. Al propio tiempo, en el campo del derecho canónico se irá perfilando –sobre todo por obra de Antonio de Butrio y el Abad Panormitano– una noción jurídica y técnica que convivió y sigue conviviendo –evolucionada– con el lenguaje vulgar.

4. UN INTENTO DE EXPLICACIÓN: LA EVOLUCIÓN SEMÁNTICA DE *PRAELATIO*

Hemos visto que *praelatus*, sin dejar de seguir teniendo su sentido propio del latín clásico, derivó a un nuevo uso semántico muy distinto en el latín tardío. Este paso lo hemos calificado de brusco, porque en las fuentes no se observa una evolución del significado de la palabra. Esto es en sí un fenómeno anómalo, porque en el lenguaje estos saltos no suelen darse. A su tiempo, cuando estudié la evolución de *praelatus*, investigué también *antistes* y *praesul* y en ambos términos aparece con claridad cómo fueron lentamente mudando de significado hasta llegar a significar obispo, también en el latín tardío. Nada de eso –lo hemos visto– se observa en *praelatus*. Sin embargo, entiendo que alguna explicación tiene que haber, aunque sea indirecta, para que el cambio semántico de *praelatus*

sea menos brusco de lo que parece. Mi hipótesis es que ese cambio se debió a la evolución del sustantivo *praelatio* que influyó en el uso de *praelatus*.

Praelatio en latín clásico es el sustantivo que corresponde al verbo *praeferre* y, por tanto, enlaza con el participio pasivo *praelatus*. ¿Cuál es el sentido de *praelatio*? Como es bien sabido, su significado es la acción de preferir y se traduce por preferencia. Pero algo se prefiere porque es considerado superior a lo no preferido por alguna razón que es la causa de la preferencia. Ello llevó consigo que *praelatio* llegase a significar una superioridad ontológica. Pero veamos una serie de textos que muestren esa evolución.

El primer autor en el que he encontrado signos de la evolución de *praelatio* es Tertuliano, que usa con frecuencia *praelatio* en sentido clásico, pero a veces utiliza giros que en mayor o menor grado se separan de él. Uno de ellos se encuentra en *De monogamia*, III, 8 (CCH, II, 1232): «Igitur si omnia ista obliterant licentiam nubendi, et condicione licentiae inspecta et praelatione continentiae imposita...». Aquí *praelatio*, aún significando preferencia, designa la objetiva preferibilidad de la continencia; el giro es *praelatio continentiae*, lo que no puede designar directamente el acto de preferir, pues no va esto con continencia; la continencia no prefiere, es preferida u objeto de preferencia. Hay aquí un deslizamiento de *praelatio* hacia designar una condición de excelencia.

Otro pasaje de Tertuliano, que ofrece dificultades de traducción por el giro utilizado que es *propter fidei praelationem*, es de *Adversus Marcionem*, V, 4, 11 (CCH, I, 674): «Porro quia et circumcisio et praeputiatio uni deo deputabantur, ideo utraque in Christo vacabant propter fidei praelationem, illius fidei, de qua erat scriptum: *et in nomine eius nationes credent...*». Evans (Tertullian, *Adversus Marcionem*, Oxford 1972, pág. 533) vierte: «la fe alcanzó o ganó la preferencia», pero es una traducción demasiado forzada. Tertuliano está diciendo que la circuncisión quedó vacía en Cristo a causa de la *praelatio* de la fe. Aquí *praelatio* no es el acto de preferir, sino una condición de la fe: ser prevalente o preferente por su mayor excelencia o superioridad. Hay un corrimiento de *praelatio* desde ser el acto del que prefiere a designar la condición de preferente propia de lo preferido.

Lo más indicativo a nuestro objeto es que el mismo autor tiene un texto en el que *praelatio* tiene ya el sentido de superioridad, algo de naturaleza superior. En *De resurrectione mortuorum (carnis)*, V, 6-7 (en *Opere scelte di Q.S.F. Tertulliano*, a cura di C. Moreschini, Torino 1974, pág. 784) escribe: «Ad distantias enim provocamur: primo quidem, quod omnia sermone dei facta sunt et sine illo nihil, caro autem et sermone dei consistit propter formam, ne quid sine sermone, –Faciamus enim hominem ante praemisit– et amplius mane propter praelationem, ne universitati compararetur: Et finxit, inquit, deus hominem. Magnae sine dubio differentiae ratio, pro condicione scilicet rerum». El *propter praelationem* lo traduce Moreschini así: «grazie alla sua natura superiore».

No es extraño, pues, que Tertuliano use en una ocasión *praelatus* como adjetivo en forma comparativa indicando una condición superior, *praelatior*, en *Adversus Marcionem*, I, 9, 4 (CCH, I, 499 s.): «Sed breviter proponam et plenissime exequar, praescribens deum ignorari nec potuisse nomine magnitudinis nec debuisse nomine benignitatis, praesertim in utroque praelatiorem nostro creatore». Por este texto puede verse que la evolución de *praelatio* no dejó de tener influencia en *praelatus*.

Algunos textos intermedios en los que *praelatio* alude a una condición o grado superior que da lugar a una prelación, es decir, en los que la razón de la prelación es la superioridad, los encontramos en Paulo Orosio (*Liber apologeticus*, 18, 5: CCH, V, 631) y en San Ambrosio (*De fide*, II, 12, 105; III, 19, 67; V, 18, 226; CSEL, LXXVIII, 96, 133, 302 s.).

La evolución de *praelatio*, significando, sin género de dudas, superioridad en sentido ontológico, se decanta definitivamente en Mario Victorino, que usa *praelatio* para referirse a la superioridad del Ser subsistente, de Dios, respecto de las demás criaturas, de la superioridad en cuanto al ser. En *Ad Candidum Arianum*, 13 (TEUB, 18) leemos: «Necessario per praelationem et per eminentiam *ton on-ton* deum dicemus supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem existentiam omne *on* et *ontos onta*». El texto es claro y no lo es menos el que se encuentra en *Adversus Arium liber quartus*, 19 (TEUB, 152): «Verum esse primum ita inparticipatum est, ut nec unum dici possit nec solum, sed per praelationem ante unum et ante solum, ultra simplicitatem, praesistentiam potius quam existentiam, universalium omnium universale, infinitum, interminatum, sed aliis omnibus, non sibi, et idcirco sine forma».

Todo parece indicar –y el texto de Tertuliano antes citado sobre el adjetivo *praelatior* es un indicio–, que la evolución de *praelatio* influyó en el modo de entender *praelatus* y, por lo tanto, que el salto semántico aludido no fue tan brusco como aparenta. Si *praelatio* pasó a significar superioridad resulta bastante lógico que *praelatus*, por mimetismo, llegase a significar el superior, aunque carezcamos de textos que muestren esa posible influencia de *praelatio* y la evolución de *praelatus*. En fin, es una hipótesis, que me parece plausible, sobre todo si se tiene en cuenta que entre *praelatio* y *praelatus* existió una relación, como lo muestra el hecho de que una vez que *praelatus* significó superior, *praelatio* adquirió un nuevo sentido: la condición, dignidad y oficio de *praelatus*. Y otros derivados como el acto de asumir la prelación, el tiempo de duración del mandato de un prelado y la circunscripción prelatia. Su relación con *praelatus* duró hasta el siglo XIV, en que se perdió la palabra *praelatio* con este nuevo sentido y fue sustituida por *praelatura*, término sin duda de la llamada ínfima latinidad, que aparece ya en Gerbert (el Papa Silvestre II) a fines del siglo X (*Epist 95*, c. 255 D).

BIBLIOGRAFÍA

I. Colecciones de autores

- BL Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris.
- BML Fundació Bernat Metge, Scriptorum Ilatins, Barcelona.
- CHGL Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos, Ediciones Alma Mater S.A., Barcelona.
- CCH Corpus Christianorum, series latina, Turnholti.
- CCHCM Corpus Christianorum, continuatio medioevalis, Turnholti.
- CIL Corpus Inscriptionum Latinorum, 2ª ed., Berolini.
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae.
- CSLP Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, G. B. Paravia S.A., Torino.
- GLOSS Corpus Glossariorum Latinorum a G. Loewe inchoatum... edidit G. Goetz, Stuttgart, reprod. Amsterdam 1965.
- GL Glossaria Latina iussu Academiae Britannica edita, Paris, reprod. Hildesheim 1965.
- LOEB The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass., y William Heinemann Ltd, London.
- MGH Monumenta Germaniae Historica.
- PL Migne, G.B., Patrologia latina.
- SCBO Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford.
- SHA Scriptores Historiae Augustae, ed. E. Hohl.
- TEUB Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae, Stuttgartiae.

II. Principales diccionarios o enciclopedias consultados

- BAZZARINI, A.-VALLAURI, T., *Vocabolario universale latino-italiano* (Torino 1850).
- BERNINI, B., *Dizionario della lingua latina*, 3ª ed. (Torino 1945).
- BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Turnhout 1954).
- ERNOUT, A.-MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (Paris 1979).
- FORCELLINI, AE., *Totius latinitatis lexicon*, 3ª ed. por J. Furlanetto (Patavii 1827-31).
- GEORGES, K.E., *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch* (Hannover 1962).
- LEWIS, Ch.T.-SHORT, Ch., *A New Latin Dictionary* (New York 1907).
- DE MIGUEL, R., *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, 9ª ed. (Madrid 1889). *Oxford Latin Dictionary* (Oxford 1968).
- Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.
- PERUGINI, A., *Dizionario italiano-latino* (Libreria Editrice Vaticana 1976).
- Thesaurus linguae latinae*, Lipsiae (TLL).
- QUINCHERAT, L.-DAVELUY, A., *Dictionnaire latin-français*, 53ª ed. (Paris s.f.).

III. *Diccionarios de latín tardío y de media e ínfima latinidad*

- BLAISE, A., *Lexicon latinitatis Medii Aevi (Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Age)*, CCHCM (Turnholti 1975).
- DU CANGE, Ch., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. nova por L. Favre, 5 vols. (Graz 1954).
- NIERMEYER, J.F., *Mediae latinitatis lexicon minus*, 2 vols. (Leiden 1976).
- SOUTER, A., *A Glossary of later latin to 600 A.D.*, 2ª ed. (Oxford 1964).
- MAIGNE D'ARNIS, W.H., *Lexicon manuale ad scriptores mediae et infimae latinitatis* (Paris 1890).
- PRINZ, J.-SCHNEIDER, O., *Mittelateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13 Jahrhundert*, I Band, Lieferung 5 (München 1972).

IV. *Léxicos, índices y concordancias*

- BENNETT, A.W., *Index verborum sallustianus* (Hildesheim 1970).
- BERKOWITZ, L., *Index Arnobianus* (Hildesheim 1967).
- BONNELLUS, E., *Lexicon quintilianicum* (New Haven 1912, reprod. Hildesheim 1962).
- BUSA, R.-ZAMPOLLI, A., *Concordantiae senecanae*, 2 vols. (Hildesheim 1975).
- CLAESSON, C., *Index tertullianus*, 3 vols. (Paris 1974-75).
- DEFERRARI, R.J.-FANNING, M.W.-SULLIVAN, A.S., *A Concordance of Lucan* (Washington 1940, reprod. Hildesheim 1965).
- DEFERRARI, R.J.-CAMPBELL, J.M., *A Concordance of Prudentius* (Cambridge 1932, reprod. Hildesheim 1966).
- DEFERRARI, R.J.-BARRY, M.I.-MCGUIRE, M.R.P., *Concordance of Ovid*, 2 vols. (Washington 1939, reprod. Hildesheim 1968).
- ESTEFANÍA, D., *M. Val. Martialis Epigrammaton concordantia*, 2 vols. (Santiago de Compostela 1979 y 1980).
- GERBER, A.-GREEF, A., *Lexicon taciteum*, 2 vols. (Hildesheim 1962).
- GONZÁLEZ LODGE, *Lexicon plautinum*, 2 vols. (Hildesheim 1962).
- HOWARD, A.A.-JAKSON, C.N., *Index verborum C. Suetoni Tranquilli* (Cambridge, Mass., 1922, reprod. Hildesheim 1983).
- KELLING, L.-SUSKIN, A., *Index verborum Iuvenalis* (Hildesheim 1977).
- MERGUET, H., *Lexikon zu Vergilius* (Leipzig 1912, reprod. Hildesheim 1960).
- MERGUET, H., *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, 3 vols. (Jena 1887-1894, reprod. Hildesheim 1961).
- MERGUET, H., *Lexikon den Reden des Cicero*, 4 vols. (Jena 1877, reprod. Hildesheim 1962).
- LESSING, C., *Scriptores Historiae Augustae lexicon* (Leipzig 1901-1906, reprod. Hildesheim 1964).
- OTÓN, E., *Léxico de Valerio Máximo*, 2 vols. (Madrid 1977 y 1978).
- PACKARD, D.W., *A Concordance to Livy*, 4 vols. (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1968).
- QUINCHERAT, L., *Thesaurus poeticus linguae latinae*, rev. y corr. por E. CHATELAIN (Hildesheim 1967).
- ROBERTS, L., *A Concordance of Lucretius* (New York 1977).

- ROMEO, I.M., *Index verborum et locutionum quae in sancti Cipriani De Lapsis libro reperiuntur* (Tarrasa 1977).
- SIEDSCHLAG, E., *Martial-Konkordanz* (Hildesheim 1979).
- TORDEUR, P., *Concordance de Paulin de Pella* (Bruxelles 1973).
- WARWICH, H.H., *A Vergil Concordance* (University of Minnesota Press, Minneapolis 1975).
- WETMORE, M.N., *Index catullianus* (New Haven 1912, reprod. Hildesheim 1961).
- WETMORE, M.N., *Index verborum vergilianus* (Hildesheim 1961).

V. Monografías

- HERVADA, J., «*Tempus otii*». *Fragmentos sobre los orígenes y uso primitivo de los términos «praelatus» y «praelatura»* (Pamplona 1992).
- MIRAS, J., *Noción canónica de «praelatus». Estudio del «Corpus Iuris Canonici» y sus primeros comentadores (siglos XII al XV)* (Pamplona 1987).

QVOD ESSE POTVIT
NONDVM EST
TEMPORE ENIM VINI RECENTIS
VETERES VTRES
NOVIS REIECTIS ELECTI SVNT.
VENIET AVTEM
TEMPVS ACCEPTABILE
ET LUX SAPIENTIAE
DOCEBIT SEMITAS RECTAS
A.D.XI-KAL-IAN-MCMLXXXIII
AD TABERNAS VRRICENSES

In laudem et honorem Almae Redemptoris Matris

Dabam Pompeloniae a.d. VIII Kal. apr. MMV

OTRAS OBRAS DEL MISMO AUTOR

- Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2ª ed. revisada y puesta al día por J. Bernal (Pamplona 2001). Trad. italiana de G. Lo Castro, *Diritto costituzionale canonico* (Milano 1989).
- Pensamientos de un canonista en la hora presente*, 2ª ed. (Pamplona 2004).
- «*Una caro*». *Estudios sobre el matrimonio* (Pamplona 2000).
- Studi sull'essenza del matrimonio* (Milano 2000).
- Los eclesiasticistas ante un espectador*, 2ª ed. corregida y aumentada (Pamplona 2002).
- Tres estudios sobre el uso del término laico* (Pamplona 1973).
- ¿Qué es el derecho? La moderna visión del realismo jurídico. Una introducción al derecho* (Pamplona 2002). Hay ed. colombiana (Santa Fe de Bogotá 2004).
- Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, 3ª ed. (Pamplona 2000).
- Escritos de derecho natural*, 2ª ed. (Pamplona 1996).
- Introducción crítica al derecho natural*, 10ª ed. corregida (Pamplona 2001). Hay eds. colombiana (Santa Fe de Bogotá 2000), peruana (Piura 1999) y mexicana (3ª ed., México 1997). Trads. portuguesa (Porto 1993), italiana (Milano 1990), francesa (Bordeaux 1991), inglesa (2ª ed., Pamplona 1990) y húngara (Budapest 2004).
- Carta sobre el divorcio*, 2ª ed. (Pamplona 1999).
- Coloquios propedéuticos sobre el Derecho Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 2002).
- Pueblo cristiano y circunscripciones eclesiásticas* (Pamplona 2003).
- «*Tempus otii*», *Fragmentos sobre los orígenes y el uso primitivo de los términos «praelatus» y «praelatura»*, 2ª ed. (Pamplona 2004).

INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. COLECCIÓN CANÓNICA

La *Colección canónica*, comenzada en el año 1959, está integrada por monografías sobre temas de Derecho canónico y eclesiástico. Hasta el momento han sido publicados estos títulos:

1959	J. HERVADA	<i>La impotencia del varón en el Derecho matrimonial canónico</i> [Publicaciones del Estudio General de Navarra]
1960	J. HERVADA	<i>Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial</i> [Publicaciones del Estudio General de Navarra]
1963	A. DE LA HERA	<i>El regalismo borbónico en su proyección indiana</i> [RIALP]
1963	R. LLANO	<i>Naturaleza jurídica de la «fictio iuris»</i> [RIALP]
1965	A. D'ORS, J. ORLANDIS, A. DE LA HERA	<i>Tres estudios históricos sobre la colegialidad episcopal</i> [RIALP]
1965	J.M.º GONZÁLEZ DEL VALLE	<i>La plenitud del Derecho canónico</i> [RIALP]
1965	L.J. DE LA PEÑA	<i>La legislación mexicana en relación con la Iglesia</i> [RIALP]
1965	A. GARCÍA RUIZ	<i>La obediencia de los clérigos en los documentos pontificios</i> [RIALP Navarra]
1965	V. DE REINA	<i>El sistema benefical</i> [RIALP Navarra]
1965	P. MADRENYS	<i>La impericia y la enfermedad como causas de remoción del párroco</i> [RIALP Navarra]
1965	J.M. CASADO	<i>Influjo de las amenazas de suicidio en el consentimiento matrimonial</i> [RIALP Navarra]
1966	A. DE FUENMAYOR	<i>El Convenio entre la Santa Sede y España sobre Universidades de estudios civiles</i> [RIALP Navarra]
1966	A. DE LA HERA	<i>Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal</i> [RIALP Navarra]
1966	J. HERVADA	<i>El ordenamiento canónico. Aspectos centrales de la construcción del concepto</i> [RIALP Navarra]
1966	J. ARIAS	<i>El «consensus communitatis» en la eficacia normativa de la costumbre</i> [RIALP Navarra]
1966	C. LÁZARO	<i>Influencia del proceso extraordinario en la noción de juicio canónico</i> [RIALP Navarra]

- 1967 G. PORRAS *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)* [RIALP Navarra]
- 1967 F. MARTÍ *La primera Misión de la Santa Sede a América* [EUNSA]
- 1967 E. LABANDEIRA *Las presunciones en Derecho canónico* [RIALP Navarra]
- 1967 V. DE REINA *Error y dolo en el matrimonio canónico* [EUNSA]
- 1968 A. DE MIER *La buena fe en la prescripción y en la costumbre hasta el siglo XV* [EUNSA]
- 1969 A. DEL PORTILLO *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos (vide infra, 3.ª ed., 1991)*
- 1969 P.J. VILADRICH *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos* [EUNSA]
- 1970 P.A. PERLADO *La libertad religiosa en las Constituyentes del 69* [EUNSA]
- 1971 J.M. FLADER *Los matrimonios mixtos ante la reforma del Código de Derecho Canónico* [EUNSA]
- 1971 J.M. RIBAS *Incardinación y distribución del clero* [EUNSA]
- 1971 E. SALDÓN *El matrimonio, misterio y signo. Desde el siglo I a S. Agustín* [EUNSA]
- 1971 T. RINCÓN-PÉREZ *El matrimonio, misterio y signo. Siglos IX-XIII* [EUNSA]
- 1971 E. TEJERO *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI* [EUNSA]
- 1971 G. DELGADO *Desconcentración orgánica y potestad vicaria* [EUNSA]
- 1971 J.M.ª GONZÁLEZ DEL VALLE *Libertad en la ordenación* [EUNSA]
- 1971 P.A. PERLADO *Los Obispos españoles ante la amnistía de 1817* [EUNSA]
- 1971 REDACCIÓN «IUS CANONICUM» *El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia* [EUNSA]
- 1971 J.A. SOUTO *La noción canónica de oficio* [EUNSA]
- 1971 J.M.ª GONZÁLEZ DEL VALLE *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia* [EUNSA]
- 1972 M. BAHIMA *La condición jurídica del laico en la doctrina canónica del s. XIX* [EUNSA]
- 1972 A. LEDESMA *La condición jurídica del laico del C.I.C. al Vaticano II* [EUNSA]
- 1972 M.ª M. GÓMEZ CARRASCO *La condición jurídica del laico en el Concilio Vaticano II* [EUNSA]
- 1972 F. VARELA DE LIMIA *La separación convencional de los cónyuges y el Derecho español* [EUNSA]
- 1972 A. DÍAZ DÍAZ *Derecho fundamental de asociación en la Iglesia* [EUNSA]
- 1972 A. QUINTELA *El atentado en el proceso canónico* [EUNSA]
- 1972 J.M.ª GONZÁLEZ DEL VALLE *El sacramento de la penitencia. Fundamentos históricos de su regulación actual* [EUNSA]
- 1973 M. FALÇAO *Las prohibiciones matrimoniales de carácter social en el Imperio romano* [EUNSA]
- 1973 J.A. SOUTO *Notas para una interpretación actual del Derecho canónico* [EUNSA]
- 1973 J. HERVADA *Tres estudios sobre el uso del término laico* [EUNSA]
- 1973 L. DEL AMO *Interrogatorio y confesión en los juicios matrimoniales* [EUNSA]
- 1973 G. DELGADO *La Curia Romana. El gobierno central de la Iglesia* [EUNSA]
- 1973/90 C. DE DIEGO-LORA *Estudios de Derecho procesal canónico.*
 I. *Temas sobre el ejercicio de la «potestas judicialis»* [EUNSA]
 II. *Temas sobre causas matrimoniales* [EUNSA]
 III. *La función de justicia en la Iglesia* [EUNSA]
 IV. *Función pastoral y Justicia* [EUNSA]
- 1973/91 P. LOMBARDÍA *Escritos de Derecho canónico (Vols. I, II y III)* [EUNSA]
Escritos de Derecho canónico y de Derecho eclesiástico del Estado (Vols. IV y V) [EUNSA]

- 1974 E. MOLANO *La autonomía privada en el ordenamiento canónico* [EUNSA]
- 1974 M. CABREROS DE ANTA *Vigencia y estado actual de la legislación canónica* [EUNSA]
- 1974 G. DELGADO *El Consejo diocesano de gobierno* [EUNSA]
- 1974 A. DE FUENMAYOR *La libertad religiosa* [EUNSA]
- 1975 J. ARIAS *La pena canónica en la Iglesia primitiva* [EUNSA]
- 1975 J. FORNÉS *La noción de «status» en Derecho canónico* [EUNSA]
- 1975 S. PANIZO ORALLO *Persona jurídica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Fieschi (Inocencio IV)* [EUNSA]
- 1975 G. DELGADO *Error y matrimonio canónico* [EUNSA]
- 1975 M. CABREROS DE ANTA *Iglesia y Derecho hoy. Estudios canónicos posconciliares* [EUNSA]
- 1976 C. DE DIEGO-LORA *Poder jurisdiccional y función de justicia en la Iglesia* [EUNSA]
- 1976 A.J. GOMES MARQUES *O Bispo Diocesano na gênese do «Christus Dominus»* [EUNSA]
- 1977 L. DEL AMO *La demanda judicial en las causas matrimoniales (2.ª ed.)* [EUNSA]
- 1977 J. EUGUI *La participación de la comunidad cristiana en la elección de los Obispos (siglos I-V)* [EUNSA]
- 1977 C. LARRÁINZAR *Una introducción a Francisco Suárez* [EUNSA]
- 1977 R.J. REY *El Obispo Diocesano en la génesis de la «Lumen Gentium». Aspectos jurídicos de su función pastoral* [EUNSA]
- 1977 A. VILLAR *La prueba documental pública en las causas matrimoniales* [EUNSA]
- 1977 J. CALVO *Concordato y acuerdos parciales: Política y Derecho* [EUNSA]
- 1977 E. MOLANO *Contribución al estudio sobre la esencia del matrimonio* [EUNSA]
- 1977 L. DEL AMO *Sentencias, casos y cuestiones en la Rota Española* [EUNSA]
- 1978 L. DEL AMO *La clave probatoria en los procesos matrimoniales (Indicios y circunstancias)* [EUNSA]
- 1979 R. GARCÍA LÓPEZ *Decisiones matrimoniales eclesíásticas. Efectos canónicos en los esposos y en los hijos* [EUNSA]
- 1979 G. DELGADO *Los Obispos auxiliares* [EUNSA]
- 1979 VV.AA. *La norma en el derecho canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico. Pamplona, 10-15 de octubre de 1976 (2 vols.)* [EUNSA]
- 1980 A. GÓMEZ LÓPEZ *El impedimento de impotencia en Tomás Sánchez* [EUNSA]
- 1980 J. FORNÉS *El nuevo sistema concordatario español (Los Acuerdos de 1976 y 1979)* [EUNSA]
- 1980 A. GONZÁLEZ MARTÍN *La prueba documental privada en el proceso canónico* [EUNSA]
- 1980 J. OTADUY *Un exponente de legislación postconciliar. Los directorios de la Santa Sede* [EUNSA]
- 1982 J.F. MUÑOZ GARCÍA *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XVII- XVIII* [EUNSA]
- 1982 E. BELENCHÓN *La prueba pericial en los procesos de nulidad de matrimonio. Especial estudio de la jurisprudencia del Tribunal de la Sagrada Rota Romana* [EUNSA]
- 1982 L. MADERO *La intervención de tercero en el proceso canónico* [EUNSA]
- 1982 A. FERNÁNDEZ *Munera Christi et Munera Ecclesiae. Historia de una teoría* [EUNSA]
- 1983 J. ROGGENDORF *El sistema del impuesto eclesíástico en la República Federal de Alemania* [EUNSA]
- 1983 J. CALVO *Orden público y factor religioso en la Constitución española* [EUNSA]
- 1984 J.A. FUENTES *El divorcio de Constantino VI y la doctrina matrimonial de San Teodoro Estudita* [EUNSA]

- 1984 M.I. CASTAÑOS-MOLLOR *La secularidad en los escritores cristianos de los dos primeros siglos* [EUNSA]
- 1984 J. FORNÉS *La ciencia canónica contemporánea (Valoración crítica)* [EUNSA]
- 1985 M.ª L. JORDÁN *Mala fe y acción de nulidad en el matrimonio canónico* [EUNSA]
- 1985 F. YARZA *El Obispo en la organización eclesiástica de las Decretales pseudoisidorianas* [EUNSA]
- 1985 J. DE OTADUY *La extinción del contrato de trabajo por razones ideológicas en los centros docentes privados* [EUNSA]
- 1985 A. VIANA *Los acuerdos con las confesiones religiosas y el principio de igualdad* [EUNSA]
- 1985 A. MARZOA *La censura de excomunión. Estudio de su naturaleza jurídica en ss. XIII-XV* [EUNSA]
- 1985 J.T. MARTÍN DE AGAR *El matrimonio canónico en el Derecho civil español* [EUNSA]
- 1986 J. MARTÍNEZ-TORRÓN *La configuración jurídica de las Prelaturas personales en el Concilio Vaticano II* [EUNSA]
- 1986 A. CATTANEO *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf* [EUNSA]
- 1987 J.L. GUTIÉRREZ *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia* [EUNSA]
- 1987 J.I. ARRIETA *El Sínodo de los Obispos* [EUNSA]
- 1987 J. MIRAS *La noción canónica de «praelatus»* [EUNSA]
- 1988 E. TEJERO (ed.) *Estudios sobre el Doctor Navarro. En el IV centenario de la muerte de Martín de Azpilcueta* [EUNSA]
- 1989 R. RODRÍGUEZ-OCAÑA *Las asociaciones de clérigos en la Iglesia* [EUNSA]
- 1989 S. DUBROWSKY *Los diezmos de Indias en la legislación (ss. XVI y XVII)* [EUNSA]
- 1989 A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J.L. ILLANES *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma (3.ª ed.)* [EUNSA]
- 1989 J. HERVADA *Pensamientos de un canonista en la hora presente* [EUNSA]
- 1990 S.B. SANG LEE *Relaciones Iglesia-Estado en la República Popular China* [EUNSA]
- 1991 A. DEL PORTILLO *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos (3.ª ed.)* [EUNSA]
- 1991 C. PURROY Y TURRILLAS *Un libro inédito de Lebrón sobre diezmos de Indias* [EUNSA]
- 1991 G. LO CASTRO *Las prelaturas personales. Perfiles jurídicos* [EUNSA]
- 1991 D. CENALMOR *La Ley Fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo* [EUNSA]
- 1991 J.M.ª VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA *Leyes autonómicas de servicios sociales. Su repercusión sobre las entidades eclesiásticas* [EUNSA]
- 1991 J.A. FUENTES (ed.) *Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales* [EUNSA]
- 1992 A. DE FUENMAYOR *Escritos sobre prelaturas personales* [EUNSA]
- 1992 A. VIANA *Territorialidad y personalidad en la organización eclesiástica. El caso de los ordinariatos militares* [Editado por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra]
- 1992 E. LABANDEIRA *Cuestiones de Derecho administrativo canónico* [EUNSA]
- 1992 P.J. LASANTA *La Iglesia frente a las realidades temporales y el Estado: el juicio moral* [EUNSA]
- 1992 L. CRESPO DE MIGUEL *La secularización del matrimonio. Intentos anteriores a la Revolución de 1868* [EUNSA]

- 1992 J.M.^a VÁZQUEZ
GARCÍA-PEÑUELA *Las capellanías colativo-familiares (Régimen legal vigente)* [EUNSA]
- 1993 M.^a J. ROCA *Naturaleza jurídica de los convenios eclesiásticos menores* [EUNSA]
- 1993 C. SOLER *Iglesia y Estado (La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho público externo)* [EUNSA]
- 1993 J. MANTECÓN *El impedimento matrimonial canónico de parentesco legal* [EUNSA]
- 1994 J.I. BAÑARES (ed.) *Simulación matrimonial en el Derecho canónico* [EUNSA]
- 1994 P. PULIDO-ADRAGÃO *Garantias da liberdade de opinião na Igreja (Os processos para juízo de livros na Congregação para a Doutrina da Fé)* [EUNSA]
- 1994 F. PÉREZ-MADRID *Derecho Administrativo sancionador en el ordenamiento canónico. Una propuesta para su construcción* [EUNSA]
- 1995 M.A. ORTIZ *Sacramento y forma del matrimonio. El matrimonio canónico celebrado en forma no ordinaria* [EUNSA]
- 1996 J.I. BAÑARES (ed.) *Error, ignorancia y dolo en el consentimiento matrimonial* [EUNSA]
- 1996 J. MANTECÓN *El derecho fundamental de libertad religiosa* [EUNSA]
- 1997 T. RINCÓN-PÉREZ *Estudios Canónicos:*
I. *El matrimonio cristiano. Sacramento de la Creación y de la Redención. (Claves de un debate teológico-canónico)* [EUNSA]
II. *Relaciones de justicia y ámbitos de libertad en la Iglesia. Nuevos perfiles de la ley canónica (Diversas manifestaciones canónicas)* [EUNSA]
- 1997 P. MAJER *El error que determina la voluntad. (can. 1099 del CIC de 1983)* [EUNSA]
- 1997 T. BLANCO *La noción canónica de contrato. Estudio de su vigencia en el CIC de 1983* [EUNSA]
- 1998 J. ORLANDIS *Estudios de historia eclesiástica visigoda* [EUNSA]
- 1998 J. MIRAS *«Praelatus»: de Trento a la primera codificación* [EUNSA]
- 1998 R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.) *Forma jurídica y matrimonio canónico* [EUNSA]
- 1998 V. GÓMEZ-IGLESIAS *Libertad y Derecho constitucional en Pedro Lombardía* [EUNSA]
- 1999 J. CALVO-ÁLVAREZ *Los principios del Derecho eclesiástico español en las sentencias del Tribunal Constitucional* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 1999 M.^a del M. MARTÍN GARCÍA *Conflictos de jurisdicción entre la Iglesia y el Estado: el caso italiano* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 1999 V. PRIETO *Iniciativa privada y subjetividad jurídica* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 1999 A. MARZOA *Comunión y Derecho. Significación e implicaciones de ambos conceptos* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 1999 A. VIANA (ed.) *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 1999 T.J. ZÁRRAGA *El dolo en el derecho matrimonial canónico y su fundamentación jurídica* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 1999 E. TEJERO-C. AYERRA *La vida del insigne Doctor Navarro, hijo de la Real Casa de Roncesvalles. Texto manuscrito de Martín Burges y Elizondo* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 1999 J. MIRAS *Escritos en honor de Javier Hervada* [Ius Canonicum. Vol. especial] [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2000 G. NÚÑEZ GONZÁLEZ *Tutela penal del sacramento de la penitencia. La competencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2000 V. GÓMEZ-IGLESIAS
A. VIANA-J. MIRAS *El Opus Dei, Prelatura personal. La Constitución Apostólica «Ut sit»* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]

- 2001 J. GONZÁLEZ AYESTA *La naturaleza jurídica de las «facultades habituales» en la codificación de 1917* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2001 J. OTADUY (ed.) *Diálogo sobre el futuro de la ciencia del Derecho eclesiástico en España. Trabajos de la Reunión organizada por el «Instituto Martín de Azpilcueta»* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2001 Z. COMBALÍA *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2001 A. LIZARRAGA ARTOLA *Discursos pontificios a la Rota romana* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2002 J. HERVADA *Los eclesiasticistas ante un espectador. Tempus otii secundvm* (2.ª ed. corregida y aumentada) [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2002 J. HERVADA *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico* (2.ª ed. corregida y aumentada) [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2002 R. RODRÍGUEZ-OCAÑA *La demanda judicial canónica* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2002 A. VIANA *Derecho canónico territorial. Historia y doctrina del territorio diocesano* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2002 J. OTADUY *Fuentes, Interpretación, Personas. Estudios de Derecho canónico* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2003 J. OTADUY; E. TEJERO; A. VIANA (eds.) *Migraciones, Iglesia y Derecho. Actas del V Simposio del Instituto Martín de Azpilcueta sobre «Movimientos migratorios y acción de la Iglesia. Aspectos sociales, religiosos y canónicos»* (Pamplona, 16 y 17.IX.2002) [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2003 J. HERVADA *Pueblo cristiano y circunscripciones eclesiásticas* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2003 M. RODRÍGUEZ BLANCO *Los convenios entre las administraciones públicas y las confesiones religiosas* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2004 M. AREITIO *Obediencia y libertad en la vida consagrada* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2004 F. PUIG *La esencia del matrimonio a la luz del realismo jurídico* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2004 J. HERVADA *Pensamientos de un canonista en la hora presente* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2004 J. HERVADA *Tempus otii. Fragmentos sobre los orígenes y el uso primitivo de los términos «praelatos» y «praelatora»* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2004 I. JIMÉNEZ-AYBAR *El Islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2005 J.I. BAÑARES, J. BOSCH (eds.) *Consentimiento matrimonial e inmadurez afectiva. Actas del VI Simposio Internacional del Instituto Martín de Azpilcueta* (Pamplona, 3-5.XI.2004) [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2005 E. TEJERO *¿Imposibilidad de cumplir o incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio? Historia, jurisprudencia, doctrina, normativa, magisterio, interdisciplinariedad y psicopatología incidentes en la cuestión* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
- 2005 J. HERVADA *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho canónico y afines (1958-2004). Segunda edición remodelada* [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]

2. MANUALES Y TRATADOS

2.1. *Manuales de Derecho canónico y eclesiástico*

Se han editado Manuales generales y Tratados de Derecho canónico y Derecho eclesiástico, y de algunas disciplinas concretas, orientados a los alumnos de la Cátedra de la especialidad en las Facultades de Derecho, y a los de Derecho canónico. Entre otros:

1955	V. DEL GIUDICE (traduc. P. LOMBARDÍA)	<i>Nociones de Derecho canónico</i>
1970/73	J. HERVADA-P. LOMBARDÍA	<i>El Derecho del Pueblo de Dios.</i> I. <i>Introducción. La constitución de la Iglesia</i> [EUNSA] III. <i>Derecho matrimonial</i> [EUNSA]
1975	CATEDRÁTICOS DE DERECHO CANÓNICO DE UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS	<i>Derecho canónico</i> (2. ^a ed.) [EUNSA]
1980	G. FELICIANI (traduc. E. MOLANO)	<i>Elementos de Derecho canónico</i> [EUNSA]
1987	J. HERVADA	<i>Elementos de Derecho constitucional canónico</i> [EUNSA] (agotado)
1991	J. CALVO (Coor.)	<i>Manual de Derecho canónico</i> (2. ^a ed.) [EUNSA]
1993	E. LABANDEIRA	<i>Tratado de Derecho administrativo canónico</i> (2. ^a ed.) [EUNSA]
1994	J. DE OTADUY (Coor.)	<i>Tratado de Derecho eclesiástico</i> [EUNSA]
1995	J.M. ^a GONZÁLEZ DEL VALLE	<i>Derecho canónico matrimonial</i> (7. ^a ed.) [EUNSA]
1996	J. FERRER (Coor.) J. FORNÉS, J.M. ^a GONZÁLEZ VALLE, P. LOMBARDÍA, M. LÓPEZ ALARCÓN, R. NAVARRO VALLS, P.J. VILADRICH	<i>Derecho eclesiástico del Estado español</i> (4. ^a ed.) [EUNSA]
2001	J. HERVADA	<i>Elementos de Derecho constitucional canónico</i> (2. ^a ed.) [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]

2.2. *Manuales del Instituto Martín de Azpilcueta*

Esta nueva Colección se propone, ante todo, ofrecer a los alumnos de los cursos de Licenciatura en Derecho canónico un instrumento básico para preparar específicamente el programa de las distintas disciplinas que la integran. La orientación no es sólo docente, ya que los diversos títulos, que irán apareciendo sucesivamente, están concebidos para permitir a un público amplio introducirse con un nivel asequible en el conocimiento de las respectivas materias.

1997	A. VIANA	<i>Organización del gobierno en la Iglesia</i> (2. ^a ed.) [EUNSA]
1998	T. RINCÓN-PÉREZ	<i>La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia</i> [EUNSA]
2001	J. MIRAS, J. CANOSA, E. BAURA	<i>Compendio de Derecho Administrativo Canónico</i> [EUNSA]
2001	T. RINCÓN-PÉREZ	<i>La vida consagrada en la Iglesia Latina. Estatuto teológico-canónico</i> [EUNSA]
2002	T. RINCÓN-PÉREZ	<i>La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia</i> (2. ^a ed.) [EUNSA]
2003	C DE DIEGO-LORA, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA	<i>Lecciones de derecho procesal canónico. Parte general</i> [EUNSA]
2003	J. ORLANDIS	<i>Historia de las instituciones de la iglesia católica. Cuestiones fundamentales</i> [EUNSA]

3. TEXTOS LEGISLATIVOS Y COMENTARIOS

— *Código de Derecho Canónico. Edición anotada* (6.ª ed. 2001). Los cambios introducidos en esta 6ª edición son, debido al tiempo transcurrido, abundantes. En primer lugar, el texto normativo (cfr. cc. 750 y 1371) ha sido ampliado y retocado por el m. p. *Ad tuendam fidem*. En segundo lugar, se ha sustituido la antigua ley de elección del Romano Pontífice por la nueva Const. Ap. *Universi Dominici gregis*. En tercer lugar, se han recogido también las nuevas interpretaciones publicadas por el Consejo Pontificio de los Textos Legislativos. Los comentarios a los diversos cánones se han adaptado convenientemente.

Se han publicado ediciones en francés, italiano, portugués, inglés y catalán. También varias ediciones castellanas en México.

— *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico* (3.ª edición, 2002), obra dirigida y coordinada por los Profs. ÁNGEL MARZOA, JORGE MIRAS y RAFAEL RODRÍGUEZ-OCAÑA, 5 volúmenes (8 tomos). Publicado por EUNSA.

4. REVISTAS

— *Ius Canonicum*

Revista de investigación, semestral (unas 800 páginas por año) que se edita desde el año 1961. En ella publican sus artículos científicos, además de Profesores de la *Facultad de Derecho Canónico* y miembros del *Instituto Martín de Azpilcueta*, numerosos especialistas de otras Facultades nacionales y extranjeras.

Junto a estudios monográficos, *Ius Canonicum* suele publicar también los textos legislativos de mayor interés para el canonista promulgados por la Santa Sede, la actividad del CP-TIL, y sentencias de los Tribunales de la Santa Sede, todo ello habitualmente comentado por algún especialista en la materia. Completan cada volumen un apartado de reseñas sobre libros considerados de especial interés y reseñas de libros recibidos en la Dirección de la Revista, además de crónicas sobre congresos y reuniones científicas.

— *Cuadernos Doctorales (Derecho canónico. Derecho eclesiástico del Estado)*

Comenzó a editarse en 1983. Hasta el momento han aparecido 20 volúmenes. En ellos han sido publicados más de un centenar de extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra, con un total de unas 6.000 páginas. La cabecera de *Cuadernos Doctorales* se adopta a partir del vol. 10, 1992 (los nueve primeros volúmenes aparecieron bajo el título *Excerpta e Dissertationibus in Iure Canonico*).

— *Fidelium Iura*

Anuario dedicado a la publicación de estudios relacionados con los derechos y deberes fundamentales del fiel. En Apéndice recoge además otros artículos de temática diversa. Nació en 1991.

La base de datos que recoge los contenidos de las publicaciones periódicas del Instituto Martín de Azpilcueta, desde su inicio, puede consultarse en la dirección web: <http://www.unav.es/canonico/ima/fimapres.html>.

5. CUADERNOS DEL INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA

Es una colección de estudios sobre temas relacionados con el Derecho canónico, el Derecho eclesiástico del Estado y otros afines, dirigida a informar, con brevedad y rigor, a lecto-

res no siempre especializados académicamente en estas cuestiones. Esta iniciativa pretende divulgar, casi en forma de prontuarios, el trabajo sobre temas de actualidad de especialistas en las diversas materias, para ponerlo al alcance de un público amplio, amigo de tener opiniones fundadas, y que no siempre dispone del tiempo necesario para acudir, en busca de información, a publicaciones científicas, normalmente lejanas de su quehacer habitual.

1998	J. HERVADA	<i>Carta sobre el divorcio</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
1998	I. DURANY PICH	<i>Objeciones de conciencia</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
1999	J.I. BAÑARES	<i>Reserva y culto de la Eucaristía: ¿cómo, cuándo, dónde?</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
1999	J. CARRERAS	<i>Situaciones matrimoniales irregulares. La solución canónica</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
1999	M. GUERRA F. AZCONA-SAN MARTÍN J.L. LORDA	<i>Sectas: ¿de qué hablamos? Historia de las religiones. Sociología. Evangelización</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
1999	F. ALTAREJOS, A. POLAINO-LORENTE E. LÓPEZ-ESCOBAR	<i>Tres reflexiones sobre sectas. Educación. Psiquiatría. Opinión pública</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
2000	C. BURKE	<i>¿Qué es casarse? Una visión personalista del matrimonio</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
2000	J. MIRAS	<i>Fieles en el mundo. La secularidad de los laicos cristianos</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
2000	A. DE FUENMAYOR	<i>Revisar el divorcio. Tutela de la indisolubilidad matrimonial en un Estado pluralista</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
2001	C. SOLER, C. GARCÍA	<i>El papel de la Santa Sede en la ONU</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
2001	A. OLLERO	<i>Democracia y convicciones en una sociedad plural</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
2002	A.M. ^a VEGA	<i>Políticas familiares en un mundo globalizado. Protección internacional de la familia en las conferencias de Naciones Unidas</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
2003	A. DE FUENMAYOR	<i>La inspiración cristiana de las leyes. Para una pedagogía del inconformismo ambiental</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
2003	A. LIZARRAGA	<i>Persona, sexualidad, amor, matrimonio. Una selección de textos de Juan Pablo II</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
2004	A. DÍAZ DE TERÁN VELASCO	<i>Hijos a la carta... ¿un derecho? Problemas bioéticos y jurídicos de la selección de embriones «in vitro»</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]
2005	P. MARINA	<i>El trasplante de órganos y tejidos humanos. Un reto jurídico y ético para el siglo XXI</i> [NAVARRA GRÁFICA EDICIONES]