

8
AVC

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
SANTA MARIA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE DERECHO CANONICO
“SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO”

Anuario

Argentino de Derecho

Canónico



Vol. I

1994

ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANONICO

Editado por la Facultad de Derecho Canónico "Santo Toribio de Mogrovejo", de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Santa María de los Buenos Aires.

DIRECTOR:

Ariel David Busso ... (Decano *pro tempore*)

CONSEJO DE REDACCION:

**Ariel David Busso
José Bonet Alcón
Rodolfo Nolasco
Nelson Carlos Dellafererra
Alejandro W. Bunge
Víctor Pinto
Alfredo Di Pietro
Alejandra Rayneli
Alejandro W. Bunge**

SECRETARIO DE REDACCION:

Agradecemos especialmente a los alumnos de la Facultad de Derecho Cánonico "Santo Toribio de Mogrovejo", la colaboración que prestaron en la corección de las pruebas del Anuario.

Con las debidas licencias

Queda hecho el depósito que marca la ley Nº 11.723

ISBN: 950-523-013-3

Editor responsable: Facultad de Derecho Canónico "Santo Toribio de Mogrovejo"

Dirección y Administración: Anuario Argentino de Derecho Canónico

Córdoba 1739 - Tel.: (541) 812-4032

1055 Buenos Aires - Rep. Argentina

Suscripción ordinaria en el país: \$ 40

Suscripción ordinaria para el exterior: U\$S 80

Suscripción extraordinaria de apoyo: \$ 80

INDICE

ARTICULOS

- | | | |
|----|--|-----|
| 1. | I. Anderegg, <i>La ley y la gracia según Santo Tomás de Aquino</i> ... | 7 |
| 2. | J. M. Serrano Ruiz, <i>Algunas sugerencias para la interpretación del canon 1095, 2º</i> | 65 |
| 3. | N. C. Dellaferreira, <i>El Concilio Plenario Latinoamericano y los Sínodos Argentinos de principios del siglo XX</i> | 87 |
| 4. | A. D. Busso, <i>Las Fuentes del Derecho Público Eclesiástico en el Concilio Vaticano II y en el Código de Derecho Canónico</i> | 141 |

JURISPRUDENCIA

- | | | |
|----|---|-----|
| 1. | c. J. M. Serrano Ruiz, Tribunal de la Rota Romana, Sentencia del 26 de marzo de 1993, P.N. 15.831, incapacidad para asumir los derechos y obligaciones del matrimonio | 157 |
| 2. | c. A. Stankiewicz, Tribunal de la Rota Romana, Sentencia del 17 de julio de 1992, P.N. 15.244, exclusión de la indisolubilidad | 175 |
| 3. | c. A. Stankiewicz, Tribunal de la Rota Romana, Sentencia del 17 de julio de 1992, P.N. 15.288, exclusión de los bienes de la indisolubilidad y de la prole | 199 |

ACTUALIDAD

- | | | |
|----|--|-----|
| 1. | Jornadas sobre el servicio pastoral de los Tribunales Eclesiásticos en Argentina, 12 al 14 de octubre de 1993: Card. A. Quarracino, <i>Los Tribunales Eclesiásticos y la Nueva Evangelización</i> | 219 |
| 2. | J. Bonet Alcón, <i>La jurisprudencia rotal de 1992 sobre las causas psíquicas de nulidad matrimonial (c. 1095)</i> | 226 |
| 3. | Curso de la Facultad de Derecho Canónico con ocasión del próximo Sínodo de los Obispos, "La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo", del 2 al 6 de mayo de 1994: A. Bunge, <i>Contenido esencial y diversos tipos de vida consagrada</i> | 237 |
| | | 238 |

DOCUMENTOS

- | | | |
|----|--|-----|
| 1. | Aporte de la Conferencia Episcopal Argentina para la reforma de la Constitución Nacional | 253 |
|----|--|-----|

LEGISLACION PARTICULAR ARGENTINA

- | | | |
|----|--|-----|
| 1. | Presentación de la legislación particular promulgada por la Conferencia Episcopal Argentina hasta el momento | 269 |
|----|--|-----|



ARTICULOS



LA LEY Y LA GRACIA SEGUN SANTO TOMAS DE AQUINO

IGNACIO ANDEREGGEN

1. El objeto del presente artículo es principalmente especulativo. Se dirige a comprender una aspecto esencial de la vida humana con la ayuda del *Doctor Común*, pero atendiendo sobre todo a la realidad misma. Por eso se prestará especial atención a los modos de entender los mismos temas por parte de los grandes autores que determinaron la cultura y la vida concreta de los hombres en la modernidad contemporánea.

Centraremos nuestra reflexión en los problemas cruciales correspondientes a la concepción de la ley en el orden natural (I), y a la tendencia intrínseca de la consideración propiamente teológica a resolverlos en un orden superior, sobrenatural (II). Además del concepto de ley (a), consideraremos especialmente la ley eterna (b), la ley natural (c) y la epikeia (d), sin referirnos directamente a la ley humana.

Al tratar acerca de la gracia (II) lo haremos de un modo no exhaustivo, sino como punto de llegada último de la recta concepción filosófica y teológica de la ley. Así consideraremos la ley divina evangélica como *un aspecto* de la gracia de Dios.

Se trata, pues, de un estudio de filosofía y teología del derecho que, sin dialogar directamente con las posiciones filosóficas y teológicas contemporáneas en este campo, pretende hacerlo en cambio, de modo radical, con las concepciones filosóficas fundamentales que a veces las inspiran.

I. LA LEY

a. *El concepto de ley*

2. Recordemos la situación del tratado de la ley en la I-II de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. El centro hacia el que se dirige todo el tratamiento del tema es la gracia; también la *ley nueva o Evangelio* es secundaria respecto de la gracia.

Entraremos, en primer lugar, en la cuestión 90, con la cual inicia el

tratado de la ley. El texto nos presenta una primera definición, que será perfeccionada en adelante: la ley es una cierta regla y medida de los actos humanos.

"Debe decirse que la ley es una cierta regla y medida de los actos según la cual alguien es inducido a obrar, o es retraído del obrar; *ley* se dice de *ligar*, porque obliga a obrar. La regla y la medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos, como es manifiesto por lo dicho, pues es propio de la razón ordenar al fin, que es primer principio en lo operativo, según el Filósofo. Pero en cualquier género lo que es principio es también medida y regla de aquel género, como la unidad en el género del número, y el primer movimiento en el género de los movimientos. Por lo cual resulta que la ley es algo que corresponde a la razón".¹

Pareciera que al hacer referencia a una *regla* y *medida* Santo Tomás redujese los términos de la cuestión a una dimensión cuantitativa. Debemos recordar, sin embargo, que para la metafísica clásica los números son algo más importante que para nuestra cultura: tiene un valor más profundo que viene, históricamente, desde los pitagóricos, continúa con Platón y Aristóteles, permanece en los estoicos, neoplatónicos, en la filosofía medieval, y renace en el *Renacimiento*.

Cuando en la concepción metafísica clásica se trata de esta medida no es cuestión de algo exterior, sino de la esencia misma de las cosas. Significa su certeza. La paz no existe sin la distinción, y ello implica la exactitud de los confines de los entes²; Dios es justo metafísicamente antes de serlo *moralmente*...

En el caso que nos ocupa, se trata, pues, de captar la *exactitud de los actos humanos*, que, en su substancia, es aún más precisa que la de otras realidades.

La ley es la precisión de los actos no como algo puramente reflexivo o

¹ S.Th. I-II, q.90, a.1, c.a.: "Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem."

² Cfr. In Dionysii De Divinis Nominibus, c.11, 1.1: "Ostendit autem quod [Deus] supervenit rebus et ad conservandam unitatem pacis et ad instituendam, Unitas autem pacis in tranquillitate ordinis consistit, ut Augustinus dicit, XIX *De civit Dei*, ad quam quidem tranquillitatem ordinis, tria requiruntur: primo quidem ut ab invicem distinguantur: non enim potest esse ordo nisi distinctorum; et ideo dicit quod omnia diffinit. Secundo, necesse est ad tranquillitatem ordinis ut rerum distinctiarum nulla exeat limitem sua naturae; et ad hoc pertinet quod dicit: terminat. Tertio, requiritur quod haec diffinitio et terminatio stabiatur; et ad hoc pertinet quod dicit: et firmat; alioquin si rerum diffinitio et terminatio non esset firma, sed una res a termino suo egrediens, alterius fines invaderet, confunderetur ordo rerum et sic non esset tranquillitas ordinis."

intencional *abstracto*, sino como algo real, que está en ellos mismos. Lo cual es contrario a nuestra concepción espontánea de ley, calcada sobre la de la cultura contemporánea. Podemos resumir nuestra posición inconsciente de fondo con la ayuda del pensamiento kantiano.

"Las categorías son conceptos que prescriben *leyes a priori* a las apariencias y a la naturaleza como un conjunto de todas las apariencias... pero no son deducidas de la naturaleza".³

Estas leyes —las categorías— no surgen de la naturaleza, según el filósofo de Königsberg. Esta afirmación es importante para entender bien, por contraste, lo que diremos sobre todo respecto de la ley natural.

Para Santo Tomás la ley es un *modo de ser* preciso de los actos humanos que no es meramente estático, sino algo que tiene energía causal.

La ley es regla de la razón. Tendemos a pensar, al captar este aserto, que la razón nada mueve. No es así para el Aquinatense, siempre que se entienda que la razón no lo hace en el sentido de la causalidad eficiente sino en el sentido de la causalidad final. La cual mueve más que la otra, es más dinámica.

La razón mueve *atrayendo*. Este modo de moción es más profundo que el del producir. La creación misma, metafísicamente, en su dimensión más honda no es sólo, ni principalmente, un producir, sino un atraer hacia Dios. Y aquí, sobre todo, radica su condición teologal. En el atraer hacia la causa final está *incluido*, desde luego, el producir propio de la causalidad eficiente.

Es que la razón, en la concepción del realismo tomista, es realidad muy verdadera, lo contrario de lo que Kant llamaba apariencia. El hecho, pues, de que los actos humanos en su parte principal estén puestos en la razón humana no es sorprendente, porque ésta es más real, existente, que cualquier otra parte del hombre, a la que la ley ordena asimismo, participándose en ella. Todo el hombre, según Aristóteles, podía ser llamado *intelecto*. No olvidemos que la realidad espiritual es siempre más real que la corporal, y la *contiene* para nuestro Santo.⁴

³ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, § 26. Cfr. IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe herausgegeben von Raymund Schmidt, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, [Transz. Ded. d. reinen Verstandesbegriffe {nach Ausg. B}] p. 183 b: "Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (natura materialiter spectata), Gebetze a priori verschreiben, und nun fragt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihr als ihrem Muster richten (weil sie sonst blob empirisch sein würden), wie es zu begreifen sei, *dab die Natur sich nach ihnen richten müsse, d.i. wie sie die Verbindung des Mannigaltigen der natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen können. Hier ist die Auflösung dieses Rätsels...*"

⁴ Cfr. In IV Sententiarum, d.44, q.1, a.2, c.a.: "Quidquid in partibus corporis appareat, totum originaliter, et quodammodo implice, in anima continetur." In IV

La ley, pues, se refiere a los actos humanos que están en la mente —aunque no sólo allí—, e implica una operación de la persona en cuanto tal.

Al ser medida, la ley es *un principio*. Pero que los actos humanos procedan de la razón como determinados por ella no quiere decir que no procedan también de otros principios, como la voluntad, la afectividad, etc. Más aún, la razón como primer principio pide que los otros principios sean respetados y seguidos consecuentemente. La razón es el primero de los principios pero no es el único ni es excluyente, sino todo lo contrario, y esto justamente por ser el *primer*.

Debemos tener cuenta aquí una doctrina fundamental, la de la distinción entre la razón y el intelecto. Es éste una perfección de la razón pero no indica una potencia diversa de ella, sino el estado de tranquilidad de lo que ha alcanzado el fin. Es más importante la *visión* o entendimiento que el razonar, o sea el moverse para entender. Nosotros, en cambio, culturalmente, identificamos la vida intelectual con el razonar como movimiento.

Santo Tomás, siguiendo a los neoplatónicos y a Dionisio Areopagita⁵ decía

Sententiarum, d.44, q.1, a.2, c.a.: "...nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicetur..." S.Th, I, q.8, a.1, ad 2: "Spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res." S. Th, I, q.76, a.3, c.a.: "Magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso". De Veritate, q.25, a.7, c.a.: "Quod enim homini in primostatu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, no fuit ex virtute principiorum naturalium..." De Spirit. Creaturis, a.3 s.c.5: "Praeterea, Philosophus dicit in I *De Anima*, quod corpus non continet animam, sed magis anima corpus." De Dpirit. Creaturis, a.6 s.c.6: "Praeterea, anima continet corpus cui unitur, secundum Philosophum in I *De Anima*." Super Ep. Ed. Romanos, c.5, 1.3: "Supplevit potentia divina quod deerat naturae humanae, dans animae virtutem continendi corpus incorruptibiliter." In Aristotelis *De Anima*, L.I, 1.14, n.8: "Corpus non unit eam et continet, immo magis anima continet corpus." In Palmos, Ps. 17, n.6: "Anima enim continet corpus, et est quasi fundamentum ejus."

⁵ Cfr. el capítulo séptimo del *De Divinis Nominibus*, que Santo Tomás utiliza abundantemente para fundar su teoría del conocimiento, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, edición preparada por Teodoro H. Martín, presentación por Olegario González de Cardenal, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1990, *De la Sabiduría, Inteligencia, Razón, Verdad y Fe*: "... [868 B] 2. Los inteligentes e inteligibles poderes de las mentes angélicas reciben de la Sabiduría sus simples y santas ideas. No obtienen todos los conocimientos divinos fragmentariamente por sensaciones o raciocinando. Ni están sujetas a percepciones o razonamientos. Libres del peso de la materia y multiplicidad, piensan pensamientos de señorío. Purificadas de toda materia y pluralidad, captan por intuición en un solo acto los inteligibles divinos. Tienen inteligente potencia y energía que resplandece con inmaculada pureza. Por la carencia de división y de materia, además de la unidad deiforme, se asemejan en cuanto es posible a la divina y más que sabia inteligencia y razón. Lo cual sucede gracias a la actuación de la Sabiduría divina. De ella también reciben las almas la facultad de razonar y por eso buscan la verdad de las cosas por medio de ciertos giros y rodeos.

[868 C] Por la fragmentaria y variada naturaleza de sus múltiples operaciones se hallan en nivel inferior a las inteligencias unidas. Pero cuando desde la variedad se concentran en un solo objeto, entonces se acercan a las inteligencias angélicas, en cuanto esto es posible para las almas. Las mismas percepciones sensibles pueden también describirse con propiedad como eco de la sabiduría y pueden alcanzar la verdad."

que el razonar es una imperfección, propia del que está en sombras. La razón surge en la sombra del intelecto; es como un intelecto oscurecido⁶. Cuando los medievales habla de razón en general, normalmente, incluyen los dos: razón e intelecto, pero *subrayan la presencia participada del intelecto en ella*⁷.

Se trata, además, en la concepción tomista, de los dos aspectos: el objetivo y el subjetivo. Lo inteligible en acto es el intelecto en acto, como en Aristóteles⁸. Lo cual es así no solamente para lo inteligible, sino también para lo sensible. La razón es entendida, en Santo Tomás, como lo que es conocido y también como la capacidad de conocer. La ley es una plenitud de los actos humanos como algo de tal rica razón *en acto*.

Para nuestro Santo la *razón* es lo luminoso de la realidad, pacífica, ordenada, en la cual las cosas tienen sus contornos precisos. Esta distinción exacta no sólo está en la razón, sino también, y por lo mismo, en las cosas. Lo cual significa, en el caso del hombre, que está en el intelecto, y, derivadamente, en todo el resto, hasta en su propia carne.

Para entender este punto mejor, podríamos recordar nuevamente la visión renacentista, que Santo Tomás anticipa desde la herencia neoplatónica: el hombre es un microcosmos⁹, en él se repite lo que sucede en el mundo entero. A la ley corresponde principalmente que sea principio de los actos humanos. Como principio, en último término está la beatitud. Se requiere, por tanto, que la ley tenga relación con la beatitud, que ilumina, por medio de ella, toda la vida humana como su última *razón*. La más verdadera de las realidades humanas es

⁶ Cfr. In I Sententiarum, d.25, q.1, a.2, ad 4: "...Obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur umbra intelligentiae. Quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas..." In II Sententiarum, d.3, q.1, a.2, c.a.: "Secundum Isaac in lib. de definit., ratio oritur in umbra intelligentiae." In II Sententiarum, d.7, q.1, a.2, c.a.: "...secundum quod dicit Isaac in lib. de definitionibus, quod ratio oritur in umbra intelligentiae". In IV Sententiarum, d.49, q.2, a.6, ad 4: "...Quia in eo est lux intelligibilis obumbrata; unde dicit Isaac, quod ratio oritur in umbra intelligentiae." Autographi Deleta, G.1 Pág. 23B: "Cui consonat verbum Yssac dicentis quod ratio oritur in verbo intelligentiae." De Veritate, q.8, a.3, ad 3: "... Et discurrendo de uno in aliud; propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentiae."

⁷ Lo que diremos más adelante acerca de la imperfección de la universalidad del pensamiento humano tiene aquí su raíz. Cfr. De Veritate, q.15.

⁸ Cfr. In Libros De Anima II ET III, L.3, 1.9 n.5: "Si accipiamus intelligibilia actu, idem est intellectus et quod intelligitur." In Libros De Anima II ET III, L.3, 1.10 n.13 "Scientia in actu, estidem rei scietae." In Libros De Anima II ET III, L.3, 1.13 n.2 "Sensus in actu, et scientia vel intellectus in actu, sunt scibilia et sensibilia in actu." In Libros De Anima II ET III, L.3, 1.13 n.3 "Dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu..." In Libros De Anima II ET III, L.3, 1.13 n.8: "Species intellecti est species intellectus in actu."

⁹ Cfr. In Dionysii de Divinis Nominibus, c.1, 1.3; c.4, 1.5: c.4 1.6: "Non solum ex Pulchro sunt mansiones rerum in seipsis, sed etiam communiones omnium in omnibus secundum proprietatem uniuscuiusque; non enim uno modo omnia sunt in omnibus, sed superiora quidem in inferioribus participatione, inferiora vero in superioribus excellenter."

la dirigida a la beatitud; no puede estar ausente como fin directo o indirecto, y por tanto como constitutiva, en ninguna ley que sea digna de tal denominación.

La razón práctica, en la que con rigor está puesta la ley para el Aquinatense, implica una *consideración* —en sentido etimológico—, diversa de la teórica; una cosa es contemplar la realidad y otra conocer los principios que nos empujan a realizar estos actos humanos a modo de finalidad, que es el modo en el que principalmente ser realizan los actos humanos como tales.

Hay una plenitud de la razón, entonces, según la cual todo el resto que conforma la persona está dispuesto *políticamente*¹⁰. Esta es la ley de la razón práctica. El acto bueno, recordemos, es aquél según el cual todas las dimensiones humanas están ordenadas a la realidad más profunda de la persona, que depende de la razón.

2. Pero hay otro elemento: la comunidad, no explicado en lo dicho hasta ahora respecto de la ley, la cual está dirigida precisamente al *bien común*.

Tendemos, por el influjo de la cultura ambiental, a concebir la ley como algo *general*, universal: la ley es igual para todos. Más aún, subrayamos que la ley es más ley cuanto más genérica es. Esta concepción no responde al bien común al cual se refiere Santo Tomás como núcleo fundamental, causal, de su realidad.

Este bien significa algo existente. Una comunidad de personas en su plena realidad. La ley, porque es perfección de la razón, se refiere no sólo al individuo,

¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, Política, Libro I: "Es, pues, posible, decimos, observar primero en el ser vivo el mando despótico y político, porque el alma ejerce sobre el cuerpo un mando despótico, y la inteligencia sobre el apetito un mando político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte afectiva por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de sus relaciones son pejiciales para todos." *Sententia libri Politicorum*, L.1, L.3, n.64: "Ostendit autem consequenter quod principatus qui est in partibus animalis, habet quammdam similitudinem exterioris principatus. Possumus enim in animali quod est homo, considerare duplicem principatum ad partes eius: scilicet despoticum quo dominus principatur servis, et politicum quo rector civitatis principatur liberis. Invenitur enim inter partes hominis quod anima dominatur corpori, sed hoc est despoticus principatus in quo servus innullo potest resistere domino, eo quod servus, id quod est simpliciter est domini, ut supra dictum est; et hoc videmus in membris corporis, scilicet manibus et pedibus, quod statim sine contradictione ad imperium animae applicantur ad opus. Invenimus etiam quod intellectus seu ratio dominatur appetitu, sed principatu politico et regali qui est adliberos, unde possunt in aliquibus contradicere: et similiter appetitus aliquando non sequitur rationem. Et huius diversitatis ratio est: quia corpus non potest moveri nisi ab anima, et ideo totaliter subiicitur ei; sed appetitus potest moveri non solum a ratione, sed etiam a sensu; et ideo non totaliter subiicitur rationi. In utroque autem regime manifestatum est, quod subiectio est secundum et expediens. Est enim naturale et expediens corpori, quod regatur ab anima: et similiter est naturale et expediens parti pasibili, id est appetitu qui subiicitur passionibus, ut regatur ab intellectu vel ratione; et utrobique esset nocivum, si id quod debet subiici se haberet ex aequo, vel e contrario ei quod debet principari: corpus enim corrumperetur nisi subiiceretur animae, et appetitus esset inordinatus nisi subiiceretur rationi."

sino a él en relación con todos los otros, y con todo el orden del universo, que es un bien.

El sujeto de la metafísica es el ente *común*, el ente en cuanto ente, que no es algo meramente pensado¹¹; es real por excelencia. Del mismo modo, en la razón práctica tenemos que ver el bien *común*, que es real, tan real que influye en el bien de cada persona, y lo incluye.

La ley mira a la persona en su perfección, en cuanto tiene que ver con todos como parte de algo ordenado, de una sociedad. Se refiere, pues, a los actos humanos de la persona que está en *comunión*. Por la comunidad la vida humana se cumple en plenitud.

El concepto de comunidad está muy ligado al de *comunicación*, uno de los más importantes de toda filosofía y la teología de Santo Tomás, porque se refiere a la donación del ser en la creación¹². La comunicación del ser a nivel teológico no es otra cosa que la donación de la gracia.

Esta comunicación nos permite entender el sentido cabal de la comunidad de los hombres. En la comunión con Dios nuestra personalidad es descubierta y desarrollada en modo inmensamente más amplio que naturalmente. Así también descubrimos la noción de bien común en la apertura teologal a las tres divinas Personas.

Si, como es concebida en la actualidad, la ley tiende a ser un ordenamiento extrínseco de la sociedad, es justamente porque no se ve esta noción. Y es que no se puede tener la idea de bien común en modo claro sin la visión teológica.

Sin el bien de la gracia no hay *connaturalidad suficiente para captar el bien pleno del universo*. Porque la gracia —en sentido último— incluye la caridad como amor no sólo a Dios, sino a los hombres *en Dios*, que engendra el verdadero y pleno conocimiento —especialmente en el don de Sabiduría del Espíritu Santo— de las cosas divinas y humanas¹³. Así, la sabiduría práctica de la

¹¹ Cfr. el *Proemio del Comentario de Santo Tomás a la metafísica de Aristóteles*.

¹² Cfr. *Summa contra Gentiles*, L.I, c.37, n.5: "Communicatio esse et nomitatis ex bonitate procedit. Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius, Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit."

¹³ Cfr. In Isaiam Expositio c. XI. In I Ad Corinthios Expositio II, 15; 1.3 n. 118. S. Th.II-II, q.45, a.1. S. Th. II-II q. 45, a.2 ad 2. In B. Dionysii De Divinis Nominibus Expositio c. II, 1.4 n. 192. Si la causa de la Sabiduría como don es la caridad, entonces la caridad es superior a la Sabiduría, como lo es también a la fe. S. Th. II-II, q.23, a.6. ¿Significa esto que el hábito del amor sobrenatural que perfeciona la voluntad produce un efecto en el orden del conocimiento? De algún modo sí, el cual modo implica el misterio de la unión misma con Dios. Una comunicación que el entendimiento, dada la creaturallidad no puede absolutamente concebir, no se viola así el principio de causalidad, porque Dios mismo contiene en sí el conocimiento y lo produce en aquél que le está unido por amor. Este amor no sólo causa la Sabiduría, sino que de algún modo (que no conocemos porque es divino) *anticipa* la misma fe, en cuantose participa (porque ya presente en la eternidad

ordenación de la vida hacia el bien común es más difícil de alcanzar sin la comunicación de la gracia que cualquier conocimiento especulativo, y aun que la mera adhesión a las verdades de fe.

3. De la referencia de la ley al *bien común* derivan las otras dimensiones suyas.

¿Quién puede ordenar a tal bien?

Aquí tratamos de la ley en sentido más amplio. La ley eterna es la razón de Dios en cuanto gobierna todas las cosas, y la ley natural es la participación de ella en nosotros. El autor de la ley natural no es el pueblo ni el individuo, sino Dios mismo, el Creador de toda la realidad. Hacer la ley humana corresponde a toda *la multitud* o a la persona que está al cuidado de todos.

La participación de la ley eterna como ley natural no debe entenderse a modo de enunciación preceptiva sino, como estructura real del hombre, que después es enunciada mentalmente, del mismo modo que los principios especulativos no son ante todo enunciación que tenemos en la mente, sino que están en la realidad. El principio de contradicción es un modo de ser de las cosas mismas. No existe primariamente en la mente, salvo por lo que se refiere a la naturaleza inferior al hombre.

Así, la ley natural es un modo de ser del propio hombre que se ordena directamente al bien común.

Fin y bien para Santo Tomás, como hemos recordado ya, son la misma cosa. En nuestra cultura contemporánea, al hablar de fin, pensamos en algo extrínseco; bien o fin, en cambio, para el Aquinatense, es lo más real, de lo cual todo el resto toma existencia. Por ello de Dios se empieza a tratar en primer lugar como Bien en la *Suma*¹⁴.

La ley es un ordenamiento hacia el bien como algo que existe que, en último análisis, es Dios mismo, o una perfección derivada de El como el Ser subsistente que las contiene todas. La ley natural es una participación en la creatura

divina) en aquel impulso amoroso por el cual la voluntad hace asentir al entendimiento lo que no entiende ("... principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum"). S. Th. II-II q.6 a.1 ad 1. Ningún conocimiento natural, sensible o intelectual, puede causar ese impulso. Sólo Dios locausa. Esta obra se apropia al Espíritu Santo, como los dones que siguen: la fe, el amor, la Sabiduría... como hábitos. Más aún, la reflexión sobre esos mismos dones nos hace afirmar al Espíritu Santo, que ya nos llevaba al Padre por la fe y el amor al Hijo. El descubrimiento del espíritu Santo es la vuelta sobre la experiencia que al cristiano *le pasaba* ya por los dones de la fe, el amor y la Sabiduría, precedidos por el impulso a creer. Esa misma vuelta implica el ejercicio del don de sabiduría. Porque estos dones son amor y frutos del amor, descubre al espíritu Santo como Amor en una inefable experiencia que anticipa realmente la vida eterna. Cfr. I. ANDEREGGEN, *El don de Sabiduría del Espíritu Santo en Santo Tomás de Aquino*, en: *Revista Eclesiástica Platense*, año XCII (1991), nº 7-9, págs. 631-636.

¹⁴ Cfr. S. Th. I, q.IV y V.

racional de este bien que está en Dios, y por tanto que tiene una realidad absoluta en El. A partir de lo cual aparece el pecado como un actuar contra el bien, como un acto de violencia, porque lo natural es ser atraído por el bien.

Ordenar el fin es propio de quien es aquél fin. La ley eterna ordena todas las cosas desde el punto de vista de Dios, lo cual quiere decir, entre otras cosas, que Dios no fracasa en su propia creación.

Cuando Dios crea el mundo, la realidad divina no aumenta, por eso Dios no depende de lo que El mismo produce. Dios es verdaderamente perfecto, por ello Dios sin el mundo no deja de ser Dios. Si no fuera así Dios no sería Dios.

¿Cuál es su realidad? Es la de ser tres Personas, inteligente, Señor. Esto lo comunica y por eso somos *personas*. Pero ser persona no es un derecho nuestro, es fruto, justamente, de una donación. La ley natural que es el modo de ser humano como principio de operación, deriva de Dios. Por ser imagen de Dios la persona tiene la realidad de sus actos en sus propias manos como el mismo Dios¹⁵.

Que la ley viene de Dios significa, pues, ante todo una realidad de naturaleza, y no meramente pensada. Por eso, después de la eterna, la ley fundamental es la natural.

La filosofía posmoderna (desarrollada explícitamente como tal sobre todo en Francia e Italia) ha desenmascarado ciertos aspectos del pensamiento moderno, útiles para captar nuestra propia situación. La contraposición entre dispersión y unidad es característica en aquella visión del mundo, dando la primacía a la primera sin suprimir la tensión dialéctica.

La cultura posmoderna, a pesar de las apariencias, no acentúa la importancia del sujeto; es muy objetivista. Cuando nos referimos, además, al sujeto trascendental kantiano, de cuya descomposición nace el posmodernismo, es necesario recordar que no es lo mismo que la persona de la cual nos ocupamos teológicamente y en realismo filosófico.

Bien común no es lo mismo que el bien general. Es necesario eliminar esta concepción de la ley centrada en la generalidad objetivista, a la que nos referimos al principio. Es que nuestros conceptos no son válidos porque son *generales*, sino porque reflejan —y son— la realidad. La universalidad no es en el hombre sólo una perfección, sino también —en otro aspecto— una imperfección. Dios no piensa así.

¹⁵ Cfr. S. Th., I-II, prólogo: "Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem." Cfr. S. Th. II-II, q.66, a.1, c.a.: "Naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione."

Recordábamos ya a Kant y la ley a priori. Antes de continuar podemos referirnos también a nuestro modo de pensar a veces inconsciente con la ayuda de un gran investigador del inconsciente.

Sigmund Freud —una de las fuentes principales de la posición posmoderna— en *Totem y Tabú*, de modo filosófico ingenuo, refleja la realidad humana que tenía delante, la del hombre caído. Según el psicólogo, en la mitología cristiana el pecado original deriva de una ofensa cometida contra Dios Padre. Si Cristo ha liberado los hombres del pecado original con el sacrificio de la propia vida, se debe concluir que este pecado consistió en un homicidio, pues, en efecto, según “*la ley del talión*”, profundamente radicada en el espíritu humano, un homicidio puede ser expiado sólo con el sacrificio de otra vida.

Así, en el cristianismo la humanidad confiesa francamente la acción delictiva primitiva. La reconciliación con el padre que proclama pone de manifiesto “*la fatalidad psicológica de la ambivalencia*”. Con el mismo acto, el hijo, que ofrece al padre la expiación más completa, realiza sus deseos contra el padre. Deviene él mismo dios en lugar del padre. La religión del hijo se sustituye a la religión del padre¹⁶.

En este pensamiento se muestra el inconsciente del hombre contemporáneo. El autor lo expresa *teológicamente*. Hay en él una concepción ética y una concepción de la ley muy difícil de quitar de nuestra propia mente. Semeja a la ley del talión que se encuentra hondamente establecida en el espíritu humano, según el propio testimonio del psicoanalista de Viena.

Interesa la consideración de esta ley porque es generadora de un modo de pensar que se ilustra en el texto de Freud, pero que rige culturalmente también, y más, en nuestra época. Se trata de un pensamiento verdaderamente a priori.

¹⁶ S. FREUD, *Totem y Tabú*. Cfr. *Obras completas*, XIII, Buenos Aires, 155-156. Subrayado mío: “En el mito cristiano, el pecado original deriva incontestablemente de una ofensa cometida contra Dios Padre. Pues bien, si Cristo ha liberado los hombres del peso del pecado original con el sacrificio de la propia vida, debemos concluir que este pecado consistió en un homicidio. Según *la ley del talión*, profundamente radicada en el espíritu humano, un homicidio puede ser expiado sólo con el sacrificio de otra vida; el sacrificio en sí mismo significa la expiación por un acto suicida. Y cuando este sacrificio de la propia vida debe llevar a la reconciliación con el Dios Padre, el crimen que debe ser expiado no puede ser sino el homicidio del padre.”

Así, en la doctrina cristiana, la humanidad confiesa francamente la acción delictuosa primitiva, porque sólo en el sacrificio de este único hijo ha encontrado plena expiación. La reconciliación con el padre es tanto más completa en cuanto, contemporáneamente al sacrificio se proclama la renuncia a la mujer, que fue la causa de la rebelión contra el padre. Pero, en este punto, se manifiesta nuevamente, la *fatalidad psicológica de la ambivalencia*. Al mismo tiempo, y con el mismo acto, el hijo, que ofrece al padre la expiación más completa, realiza sus deseos contra el padre. Deviene él mismo dios junto al padre, o mejor en lugar del padre. La religión del hijo se sustituye a la religión del padre. Y para sellar esta sustitución se pone nuevamente en vida el antiguo banquete totémico en forma de Comunión, en el cual los hermanos reunidos se alimentan con la carne y la sangre del hijo, y no del padre, para santificarse e identificarse con él.”

Este encuentra siempre delante una contraparte y es la que se indica en *la fatalidad psicológica de la ambivalencia...*

De este modo se pone más en claro el origen humano del pensamiento dialéctico, que se relaciona con la formulación deficiente, rebajada, temporalizada y materializada, del principio de no contradicción, que pretendidamente supera: aquí está la conexión entre el ser y el tiempo (Heidegger), según la cual hay aspectos distintos y contrarios de lo real que subsisten, *al mismo tiempo*, en algo que sólo puede ser el mundo material captado por una humanidad distorsionada.

En la base del pensamiento dialéctico está la contraposición entre *ley genérica* y la fatalidad de la ambivalencia. La oposición entre lo general y el fondo misterioso —confuso, negativo— es lo que refleja nuestro pensamiento no redimido por la gracia.

“Mucho más que el principio o la prescripción interna de las conductas, ella (la ley) es el afuera que las envuelve, y por ahí las hace escapar a toda interioridad; es la noche que las limita, el vacío que las cierne, devolviendo, a espaldas de todos, su singularidad a la gris monotonía de lo universal, y abriendo a su alrededor un espacio de malestar, de insatisfacción, de celo multiplicado. De transgresión también... (Esta) no hace otra cosa más que reforzarla en su debilidad, en esa volubilidad de la noche, que es su irresistible, su impalpable substancia”.¹⁷

Es evidente que la generalidad de la ley así concebida no responde al bien común de la comunidad¹⁸. La comunidad es, en cambio, un profundo orden, unidad de las cosas que son distintas. Orden implica contraposición, mejor, lo contrario, a la fatalidad de la ambivalencia de Freud, a la transgresión y la diabólica noche substancial de Foucault. Ese, el bien común, es el corazón verdadero de la ley en el hombre, y no la generalidad como contrapuesta a la

¹⁷ MICHEL FOUCAULT, *La pensée du dehors*, París, 1986, trad. esp. *El pensamiento del afuera*, Valencia 1989, 45-46 (Punto 4: ¿Dónde está la ley, qué hace la ley?) 39. Cfr. *ibidem*, 45-46 (Punto 7: El compañero). 64-65: “Prestar oídos a la voz argentina de las sirenas, volverse hacia el rostro prohibido que hurta la mirada, no es únicamente saltarse la ley para afrontar la muerte, como tampoco abandonar el mundo ni el olvido de la apariencia, es sentir de repente crecer en uno mismo un desierto, al otro extremo del cual (aunque esta distancia sin medida es tan delgada como una línea) espejea un lenguaje sin sujeto assignable, una ley sin dios, un pronombre personal sin expresión y sin ojos, un otro que es el mismo.” Cfr. también MICHEL FOUCAULT, *Les mots et les choses*, París, Gallimard 1966, trad. esp. *Las palabras y las cosas*, México 1977, 351: “La noción de conflicto muestra cómo la necesidad, el deseo o el interés mismo, si no se dan a la conciencia que los experimenta, pueden tomar forma en la representación; y el papel del concepto inverso de regla es mostrar cómo la violencia del conflicto, la insistencia aparentemente salvaje de la necesidad, el infinito sin ley del deseo, de hecho están ya organizados por un impensado que no sólo les prescribe su regla, sino que los hace posibles a partir de una regla.”

¹⁸ Así lo señalaba claramente Alfred Adler contraponiéndose de modo frontal a Freud.

supuesta *realidad ambigua y oscura* (que no es sino el corazón del hombre caído).

Regresemos a la Suma:

"Hay que decir: la ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo, ya a alguien que haga sus veces. Por tanto, la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo. Porque también en cualquier otro ámbito de cosas el ordenar a un fin compete a aquél de quien es propio este fin".¹⁹

4. Para completar la noción de ley podemos atender a la q.92.

"Como ya vimos, la ley no es otra cosa que el dictamen de la razón que hay en el que preside y con el que gobierna los súbditos. Ahora bien, la virtud de cualquier súbdito consiste en someterse prontamente a quien lo gobierna; y así vemos que la virtud de los apetitos concupiscente e irascible está en obedecer dócilmente a la razón... Mas las leyes se ordenan a ser cumplidas por quienes les están sujetos. Resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud. Por otra parte, la virtud es la que hace bueno a quien la posee. Luego, el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, sea en un sentido absoluto, sea en un sentido meramente relativo. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto. Si, en cambio, lo que el legislador se propone no es el bien verdadero, sino un bien útil o deleitable para él mismo, o no acorde con la justicia divina, entonces la ley no hace buenos a los hombres en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo, es decir, buenos para un determinado régimen. De esta manera, en efecto, el bien se encuentra incluso en cosas de suyo malas; y así decimos de un individuo que es un buen ladrón, porque sabe obrar de acuerdo con sus fines".²⁰

¹⁹ S. Th., I-II, q.90, a.3, c.a.

²⁰ S. Th. I-II, q.92: *De effectibus legis*, a.1., *Utrum effectus legis sit facere homines bonos*, c.a.: "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex nihil aliud est quam dictamen rationis in praesidente, quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur, sicut videmus quod virtus irascibilis et concupisibilis in hoc consistit quod sint bene odedientes rationi. Et per hunc modum virtus cuiuslibet subjecti est ut bene subiiciatur principanti, ut Philosophus dicit, in *I. Polit.* Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis, unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid. Si enim intentio fermentis legem tendat in verum bonus, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, acilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis: sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accomode ad finem."

Si la ley está en el que manda podríamos pensar que no está en los que obedecen. Mas no debemos olvidar la noción precisa de causalidad. Bien es causa final: la causa tiene realidad en sí pero también en los efectos; en los efectos hay algo de la causa. En la mente humana hay algo de la ley absoluta de Dios y esto es precisamente la ley natural como su efecto.

Ley natural y ley divina son algo del bien divino en la razón que la constituye, pero no sólo como razón teórica, sino también como razón práctica. La cual no es menor que la teórica. Ni hay contraposición entre razón práctica y la pura; la práctica es verdadera y propia razón. Constituye al hombre porque éste tiene su realidad más alta en el intelecto.

La ley natural es así algo que está en la parte más elevada de nosotros, *en el intelecto agente*; el cual no es una mera luz genérica trascendental que ilumina los fantasmas. En él está la ley divina participada, y por tanto está la realidad nuestra y la menor que nosotros en su principal consistencia. Es el centro del hombre, su corazón; y, a través del hombre, corazón y motor de toda la realidad del cosmos material.

Así la concepción tomista resulta ser profundamente concordante, o idéntica en lo más hondo, con la agustiniana, como el mismo Santo Tomás hace notar con sus abundantes citas del Doctor de Hipona.

Las ideas participadas en la mente del hombre no son sólo teóricas sino también prácticas, y éstas son también participación de la razón divina²¹. Pues la razón práctica, como dijimos, es verdadera razón, participación de la mente de Dios. Algo que penetra el corazón. La teología es esta luz en plenitud estampada en la mente del hombre.

El drama fuerte de la vida humana está en la contraposición entre la luz y las tinieblas, y no en la conflictividad de la que habla Freud, y, en el fondo, todo el idealismo; se puede salir de esa contraposición, pero sólo con la gracia divina, que plenifica y vigoriza la ley.

La ley nos hace buenos en este sentido. Bueno es el ser del hombre en plenitud desarrollado en las virtudes. No es algo teórico aplicado. Por el

²¹ Cfr. S. Th I, q.84, a.5: *Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis*: "...Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necessse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim limen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam queadam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternas. Unde in Psalmo IV, dicitur, *multi dicunt, quia ostendit nobis bona? Cui quaestioni pasalmista respondet, dicens, signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur. Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitias habemus..."

contrario, la ley nos induce, nos empuja hacia el bien produciendo hábitos buenos. Inducción no es organización desde fuera o *pensamiento del afuera* (Foucault) que nos constituye.

El efecto de la ley es la virtud, que hace buenos a los hombres ²² y no un comportamiento extrínseco. Las virtudes son como emanaciones de la persona, como signos del alma producidas por la ley que en ella opera.

Santo Tomás explica el caso de la ley hecha por quien es malo; es una ley mala como ley, limitada, deficiente, que no produce bondad.

La ley de la concupiscencia ²³, la más profundamente mala, es la manifestada, en última instancia, por la ley del talión. Su racionalidad, muy bien entendida, la expresan Hegel, Heidegger, Freud, Foucault...

5. ¿Qué es, pues, en definitiva, la ley en su sentido más legítimo?

“Así como la enunciación es un dictamen de la razón en forma enunciativa, así la ley es un dictamen de la razón en forma preceptiva. Por otra parte, es propio de la razón conducirnos a una cosa en virtud de otra. Y así, al igual que en las ciencias demostrativas, la razón nos induce a aceptar las conclusiones en virtud de los principios, también (en el orden práctico) nos induce a admitir los preceptos de la ley en virtud de algo.

Ahora bien, los preceptos de la ley versan sobre los actos humanos, de los cuales la ley es guía, según ya vimos ²⁴. Pero hay tres categorías de actos

²² S. Th. I-II, q.92: *De effectibus legis*, a.1: *Utrum effectus legis sit facere homines bonos*: ‘Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex nihil aliud est quam dictamen rationis in praesidente, quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gobernatur, sicut videmus quod virtus irascibilis et concupisibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiiciatur principanti, ut Philosophus dicit, in I Polit. Ad hoc autem ordinatur unaquaque lex, ut obediatur ei a subditis, unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutes. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentes, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonus commune secundum institutum divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis: sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accomode ad finem.’

²³ S. Th. III, q.31, a.7, c.a.: ‘Manifestum est autem quod alia fuit conditio patrum, et alia Christi, nam patres fuerunt subiecti peccato, Christus autem fuit omnino a peccato immunis. Dupliciter ergo in hac comparatione errare coontingit. Uno modo, ut attribuamus Christo, vel carni eius, conditionem quae fuit in patribus, puta si dicamus quod Christus in Adam peccavit quia in eo aliquo modo fuit. Quod falsum est, quia non eo modo in eo fuit ut ad Christum peccatum Adae pertineret; quia non derivatur ab eo secundum concupiscentiae legem, sive secundum rationem seminalem, ut supra dictum est.’

²⁴ III, q.90 a.1.2.; 1.91 a.4.

humanos. Algunos de ellos, como vimos anteriormente son buenos por naturaleza²⁵. Tales son los actos de las virtudes, respecto de los cuales se asigna a la ley el acto de mandar o imperar, pues según se dice en V *Ethic.*, la ley manda cumplir todos los actos de las virtudes. Otros actos son malos por naturaleza. Estos son los actos de los vicios, respecto de los cuales a la ley le corresponde prohibir. Otros, en fin, son por naturaleza indiferentes, y respecto de ellos toca a la ley permitir. Teniendo en cuenta que como indiferentes pueden también considerarse a este propósito los que no son ni muy buenos ni muy malos. Finalmente, aquello por lo que la ley induce a que se la obedezca, es el temor del castigo, y es lo que da lugar a un cuarto efecto de la ley, que es el de castigar".²⁶

Santo Tomás establece un paralelismo entre razón práctica y la especulativa. Los principios de la razón especulativa producen el asentimiento. En la razón práctica la ley produce ciertos actos que hacen al hombre bueno. Un precepto que induce a actos buenos es ley. Los actos viciosos son prohibidos, además, por la misma ley.

La ley se constituye como tal perfectamente con su promulgación concreta, visible. La ley verdadera no es ley meramente a priori. En la promulgación está lo natural de las cosas sensibles y por tanto del hombre. En los sacramentos de la Iglesia y en las Escrituras tenemos la promulgación de la ley del modo más perfecto posible.

Respecto de los preceptos se presenta la importante cuestión de la diferencia entre los positivos y los negativos. Nosotros, hombres contemporáneos, tendemos a centrar nuestra concepción de la ley en esta universalidad genérica de la razón moderna, y por ello no la entendemos en plenitud sino como contrapuesta a otra realidad, que, en definitiva, sería la más auténtica.

La afirmación es más extensa que la negación. Hay en esta verdad una concepción metafísica profunda. No podemos saber de Dios qué cosa es sino qué cosa no es; el fundamento de lo cual se participa a toda la realidad. Las cosas creadas en cuanto creadas tienen como propio el no ser Dios, y esto se refleja en todas sus dimensiones. La negatividad no es el constitutivo de Dios; como tal, está en la creación.

²⁵ I-II, q.18 a.3.

²⁶ S. Th. I-II, 1-92, a.2, c.a.: *Utrum legis actus convenienter assignentur*: "Respondeo dicendum quod, sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praecipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstratibus scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quaedam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis pracepto per aliquid. Praecepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est. Sunt autem tres differentiae humanorum actuum. Nam sicut supra dictum est, quidam actus boni ex genere, qui sunt actus virtutum, et respectu horum, ponitur legis actus preacipere vel imperare; praecipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V. *Ethic.* quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indiferentes; et respectu horum lex habet permittere. Et possunt etiam indiferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae: et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire."

Pero puede decirse con verdad que en Dios hay algo que es participado en la creación como negatividad; por ejemplo la distinción de las normas del actuar, la distinción entre las personas mismas. Estas distinciones son todas afirmativas desde el punto de vista del ser, son de Dios, provienen de su bondad. Es algo que no podemos conocer adecuadamente; sí, podemos conocer adecuadamente los efectos. Estos por el hecho de ser efecto tienen algo de limitación, de negatividad porque no son Dios. Cuando esta captación es absolutizada nos encontramos con el núcleo del pensamiento idealista. Para Hegel, por ejemplo, lo negativo es el motor de la dialéctica²⁷.

¿Por qué los preceptos negativos son más numerosos? ¿Por qué son más universales que los afirmativos? ¿Por qué comandan siempre y para siempre?

En la base de estas afirmaciones está la profundidad de la creación divina; desde la consideración de la creación se ve claramente que las cosas no son Dios.

El hecho de ser algo afirmativo es un don, un regalo. Lo expresado en la afirmación es don, es algo que Dios nos da, y que no debía darnos. Por eso supera lo que es propio de nosotros, lo propio de la creación. La negación es más exacta porque es proporcionada a ella, pero la afirmación tiene que ver con algo que supera la condición creada.

En el orden de la naturaleza somos hechos para Dios; por tanto, en el alabar a Dios, y más en el respetar al Padre -que corresponde a la sobrenaturaleza-, hay algo que supera nuestra mente, porque en ello encontramos los signos de la divinidad, de nuestro origen y destinación superior, del algo más del cual provenimos.

El ser y la esencia no son ante todo en sí mismos el *no ser Dios*, sino algo positivo, una participación del ser divino, que es la realidad absoluta y plena.

Por lo tanto, en todo acto de respeto y alabanza a Dios vamos más allá de la condición creada en cuanto creada, porque en ello se encuentran los vestigios de nuestro origen divino. Ningún acto de alabanza a Dios es adecuado a Dios; ningún acto de respeto al Padre es adecuado a todo lo que recibimos del Padre y por tanto ningún precepto universal puede alcanzar lo que se alcanza en el precepto positivo (su reflejo en el cuarto mandamiento)²⁸.

²⁷ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, trad, esp. Buenos Aires 1976, Tercera parte.

²⁸ S. Th. I-II, q.100, a.1 *Utrum praecepta decalogi convenienter tradantur*, ob. 1: "Praecepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum, praecepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia... inconvenienter ponuntur quaedam affirmativa et quaedam negativa..." *Ibidem*, ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi, non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim, si est album, non est nigrum, non tamen sequitur, si non est nigrum, ergo est album, quia ad plura sese extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod non esse faciendum iniuruam, quod pertinet ad praecepta negativa, ad

Los preceptos negativos son universales no porque se refieren a la realidad más perfecta, sino porque son adecuados a nuestra creaturalidad, los otros tienen que ver con algo más, con nuestra destinación, que es *predestinación*.

b. La ley eterna

6. “Como ya expusimos²⁹, la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el principio que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, como expusimos en la *Parte I*³⁰, es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernanza de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley. Y como la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepto es eterno, según se dice en Prv. 8,23, síguese que la ley en cuestión debe llamarse eterna”.³¹

La ley eterna es la divina providencia, la mente de Dios que dirige todas las cosas hacia el fin. Aquí también se habla de una comunidad real y no meramente pensada; es la comunidad efectiva del universo.

La ley eterna es el gobierno de las cosas por la mente divina como Providencia; es Dios mismo. Lo cual pone el problema de su conocimiento.

“Aunque la ley eterna nos es desconocida como está en la mente divina, no obstante, se nos da a conocer de algún modo mediante la razón natural que procede de ella como su propia imagen, o mediante alguna revelación sobreañadida”.³²

Dios no es conocido nunca en su esencia misma; es conocido siempre a través de los signos, de los efectos creados; esto lo decía ya con mucha claridad y

plures personas se extendit, secundum primum dictamen rationis, quam esse debitum ut alicui obsequium vel beneficium impedatur. Inest autem primo dictamen rationis quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, ni nondum homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo autem sunt quorum beneficiorum sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in VIII *Ethic*. Et ideo sola duo praexcepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum: aliud de celebrazione sabbati in commemorationem divini beneficii.”

²⁹ S. Th. I-II, q.90 a.1.

³⁰ Q.22 a.1 y 2.

³¹ S. Th. I-II, q.91, a.1. “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.”

³² S. Th. I-II, q.19, a.4 ad 3: “Licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam.”

precisión el maestro de Tomás de Aquino, Alberto Magno, ¿Cuáles son los signos? Las cosas creadas. En el orden superior son los efectos de la gracia, que van desde las palabras del Evangelio hasta los sacramentos, y la vida de los cristianos. Desde aquí partimos, en un modo superior, para conocer a Dios.

La ley eterna es, entonces, el gobierno de las cosas en Dios. Podemos referirnos, en definitiva, a esta ley eterna, porque es participada a la creatura racional en la ley natural y en la gracia misma, y así nos es cognoscible por analogía.

"Así como en cualquier artífice preexiste la razón de cuanto produce con su arte, así en el gobernante tiene que preexistir la razón directiva de lo que han de hacer los que están sometidos a su gobierno. Y al igual que la razón de lo que se produce mediante el arte se llama precisamente arte o idea ejemplar de la obra artística, así la razón directriz de quien gobierna los actos de sus súbditos es lo que se llama ley, habida cuenta de las demás condiciones que el concepto de ley entraña, según ya vimos³³. Ahora bien, Dios es creador de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación semejante a la del artífice respecto de sus artefactos, según expusimos en la *Parte I*³⁴. El es, además, quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas, como también dijimos en la misma *Parte I*³⁵. Por consiguiente, la razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento."³⁶

En Dios está el arte como principio de las obras creadas. También es gobernador como director de todas ellas hacia su fin. La ley eterna no es sólo Dios en cuanto factor creador eficiente, sino también Dios en cuanto mueve las cosas hacia el fin, y ello se manifiesta de modo especial en las criaturas racionales. Se trata de Dios que opera de modo tal que con su mente dirige las criaturas menores que el hombre y también las criaturas racionales superiores hacia su fin³⁷.

³³ Q.90.

³⁴ Q.14, a.8.

³⁵ Q.103, a.5

³⁶ S. Th. I-II, q.93, a.1: "Sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut rerum fiendarum per artes vocatur ars vel exemplar rerum artificiarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quae supra esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in primo habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est diretiva omnium actuum et motionum."

³⁷ Esto mismo quería expresar Hegel con su concepción de la Historia. Conocería-

Esta racionalidad es en realidad accesible a nosotros sólo por participación; no podemos conocerla como ley eterna, como voluntad de Dios, providencia divina y predestinación tal como es en sí. Podemos conocerla sólo por los efectos. El no comprender esta verdad nos hace encontrar frente a problemas insolubles, como por ejemplo el de la libertad en su concordancia con el conocimiento absoluto de Dios.

La ley eterna es Dios mismo que dirige, ordena todas las cosas con su mente exactamente. La razón de Dios no es sólo contemplativa sino también práctica, tiene la omnipotencia e infalibilidad de Dios.

La ley eterna dirige las mociones que son los actos internos del hombre de un modo especial. Y los dirige de modo preciso por la gracia, por las virtudes, y por los dones del Espíritu Santo.

“Una cosa puede ser conocida de dos maneras: en sí misma y en sus efectos, en los que siempre se contiene cierta semejanza de ella. El que, por ejemplo, no ve el sol en sí mismo, puede conocerlo en su irradiación. Ahora bien, es indudable que la ley eterna nadie la puede conocer tal como es en sí misma, a no ser los bienaventurados, que contemplan a Dios en su esencia. Sin embargo, toda criatura racional la conoce en una irradiación suya más o menos perfecta, pues todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna, que es la verdad incommutable, como dice San Agustín en su obra *De vera relig.* Y la verdad es de alguna manera conocida por todos, al menos en cuanto a los principios comunes de la ley natural. En lo demás, unos participan más y otros menos en el conocimiento de la verdad y, a tenor de estos, conocen más o menos la ley eterna”.³⁸

Entre los rayos de luz que vienen de Dios está la Sagrada Escritura. La ley eterna es participada también como rayo de luz. Algunos la conocen más, otros menos. Todo conocimiento de la verdad es participación de la ley eterna, es un rayo de luz; todo lo dicho como verdadero, aunque lo diga alguien malo, viene del Espíritu Santo, según Santo Tomás³⁹.

mos, en el fondo, según él, la mente divina en cuanto está moviendo con clarividencia absoluta todas las cosas. Para su racionalismo absoluto el *espíritu* conoce la ley eterna en sí, porque es *ella*.

³⁸ S. Th. I-II, q.93, a.2: “Dupliciter aliquid cognosci potest, uno modo, in seipso; alio modo, in suo effetu, in quo aliquis similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videntes solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est. nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitionis veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit, in libro *de Vera Relig.* Veritatem autes omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam.”

³⁹ In I Sententiarum, d.19, q.5, a.2, ad 5: “Quamvis malum non sit bonum, nec sit a deo, nihilominus intelligere malum bonum est, et a deo est; et ideo veritas quae consistit in commensuratione intellectus ad privationem existetem extra animam, bona est, et a Deo; et ideo dicit Ambrosius, quod omne verum, a quo cumque dicatur, a Spiritu Sancto est.” *Ibidem*, d.46, q.1, ex.

La verdad la conocen todos de alguna manera, al menos en cuanto a los *principios comunes* de la ley natural. Hay ciertos principios que no se pueden borrar de la mente humana. La ley natural, que los contiene, no se puede borrar porque está en nuestra naturaleza, nos constituye, es nuestra realidad.

Este es el drama, el verdadero drama moral, el de la contraposición dialéctica de lo que no se puede cancelar, y la mentira artificial.

¿Deriva toda ley de la ley eterna?

"Según vimos, la ley es el destino o razón por el cual los actos son dirigidos a un fin. Ahora bien, en una serie ordenada de motores el impulso del segundo tiene que derivarse del impulso del primero, puesto que el segundo no mueve sino en cuanto es movido por el primero. Por eso esto sucede también en los distintos niveles de la gobernación, donde vemos que las normas de gobierno se derivan del jefe superior a sus subalternos. Por ejemplo, las disposiciones relativas al gobierno de un Estado derivan del rey mediante las órdenes que imparte a sus ministros. E igual acontece en el campo de la técnica, donde la dirección de la obra procede del arquitecto y se transmite a los oficiales inferiores que la han de realizar con sus manos. Así, pues, siendo la ley eterna la razón o plan de gobierno existente en el supremo gobernante, todos los planes de gobierno existentes en los gobernantes inferiores necesariamente han de derivar de la ley eterna. Y estas razones o planes de los gobernantes inferiores son todas las demás leyes menos la ley eterna. Por consiguiente, toda ley, en la medida en que participa de la recta razón, se deriva de la ley eterna. Por eso dice San Agustín en *I De lib. arb.* que nada hay justo y legítimo en la ley temporal que no hayan tomado los hombres de la ley eterna".⁴⁰

Todas las leyes participan de la ley eterna. Más aún, todas las cosas están sujetas a ella.

"La ley eterna, como dijimos antes⁴¹, es la razón directriz del gobierno divino. Por lo tanto, todo lo que está sujeto al gobierno de Dios está también sometido a la ley eterna; mas lo que no le está sometido tampoco lo está a la ley eterna. Esta distinción puede esclarecerse con lo que sucede en nuestro ámbito. Pues bajo el gobierno humano caen aquellas cosas que los hombres pueden hacer; pero no las que pertenecen a la naturaleza del hombre, como, por ejemplo, el que tenga alma, manos o pies. Así pues, está sujeto a la ley eterna todo lo

⁴⁰ S. Th.- I-II, q.93, a.3: "Lex importat rationem quandam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi, quia movens secundum non movet nisi in quantum movetur a primo. Unde et in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores. Et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit, in *I de Lib. Arb.*, quod in temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt."

⁴¹ A.1.

que hay en las cosas creadas por Dios, ya sean contingentes y necesarias; pero lo que pertenece a la naturaleza o esencia divina no está sometido a la ley eterna, sino que es realmente la misma ley eterna".⁴²

Contingente en Santo Tomás quiere decir lo que pertenece al orden de la realidad material, lo que puede ser de un modo o de otro, aquello que existe en el tiempo. *Necesario* es lo opuesto, lo que no está en el tiempo.

A Dios están sujetas todas las cosas, las necesarias y también las contingentes, los entes físicos.

"Las condiciones de la ley eterna, que es la ley de Dios, son distintas a las de la ley humana. En efecto, la ley humana no se extiende más que a las criaturas racionales sometidas al hombre. Esto se debe a que la ley se propone dirigir los actos de quienes están sujetos al gobierno del legislador, por lo que nadie, estrictamente hablando, dicta una ley para sus propios actos. En cambio, toda la actividad desplegada en el uso de las cosas irracionales subordinadas al hombre se reduce a los actos con que el hombre mismo las mueve, ya que estas criaturas irracionales no obran movidas porsí mismas, sino que son movidas por otro, como anteriormente se expuso⁴³. Por eso el hombre es incapaz de imponer leyes a los seres irracionales, por más que le estén sujetos. Puede, en cambio, poner leyes a los seres racionales, que le están sometidos, imprimiendo en sus mentes, como un mandato o indicación cualquiera, una regla o principio de operación. Ahora bien, así como el hombre, mediante una indicación, implanta en un súbdito un principio interior de acción, así Dios imprime en todas las cosas naturales los principios de las operaciones propias de cada una de acuerdo con aquello del salmo 148,6: *Estableció un precepto que no pasará*. Y por eso mismo todos los movimientos y acciones de toda la naturaleza están sujetos a la ley eterna. Y, en consecuencia, las criaturas irracionales caen bajo la ley eterna de otro modo, en cuanto son movidas por la divina providencia, y no porque captén intelectualmente el precepto divino como las criaturas racionales".⁴⁴

⁴² S. Th. I-II. q.93, a.4: "Legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia sive sint necessaria, ea vero quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna."

⁴³ Q.1 a.2.

⁴⁴ S. Th. I-II, q.93, a.5: "Aliter dicendum est de lege hominis, et aliter de lege aeterna, quae est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturem rationalem quae homini subiciuntur. Cuius ratio est quia lex est directiva actuum qui convenient subiectis gubernationi alicuius, unde nullus, propterea loquendo, suis actibus legem imponit. Quaecumque autem agunt circua usum rerum irrationalium homini subditarum, agunt per actum ipsius hominis moventis huiusmodi res, nam huiusmodi irrationalies creatureae non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est. Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei suiciantur. Rebus autem rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, inquantum suo pracepto, vel denuntiatione quacumque, imprimis menti earum quandam regulam quae est principium agendi. Sicut autem homo imprimis, denuntiando, quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto, ita etiam Deus imprimis toti naturae principia propriorum actuum. Et ideo per hunc modum dicitur Deus praecipere toti naturae; secundum ilius Psalmi 148,6: Praeceptum posui, et non praeteribit. Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur. Unde alio modo creatureae irrationalies subduntur legi aeternae, inquantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini pracepti, sicut creatureae rationales."

Las cosas naturales no están sujetas a las leyes humanas. Dios estampa en toda la naturaleza los principios de todo acto porque va a lo interno con absoluta eficacia; imprime en el corazón del hombre un impulso hacia el bien, hacia el fin, que es algo intríseco, constitutivo de la realidad propia de la persona.

El acto de crear de Dios, que no es sólo de ejercicio de la causalidad eficiente sino también de la final, justamente porque es divino alcanza a todas las cosas. Dios está en ellas y las conoce por esencia, por presencia y por potencia ⁴⁵, y como las conoce las mueve. Ley natural y divina son el efecto íntimo de la presencia de Dios en la creatura racional, y porque tal efecto depende del mismo Dios no puede ser borrado de la mente humana.

c. *La ley natural*

7. En primer lugar, es necesario traducir provisionalmente algunas afirmaciones de Santo Tomás, porque cuando leemos la expresión *ley natural* no entendemos tal vez lo que él pensaba.

El término no es una invención suya, se halla en la tradición escolástica anterior ⁴⁶. Santo Tomás usa más la expresión *ley de la naturaleza* (*lex naturae*) que *ley natural* (*lex naturalis*). En un lenguaje contemporáneo podríamos definirla como una *estructura inteligible real de los actos humanos en cuanto humanos*.

Con la palabra *inteligible* entendemos inmediatamente algo contrapuesto a lo real, lo cual no es lo que quiere manifestar nuestro autor. Al referirse al ente inteligible se refiere al ente real. La ley natural corresponde al hombre en cuanto racional y esto no es en absoluto contrapuesto a lo real. Se trata de la realidad humana considerada operativamente en su propio ser.

Ley natural significa un modo de ser de la realidad humana que se desarrolla desde dentro, espontáneamente, con una energía propia. Aquí comienzan los análisis del Aquinatense.

En primer lugar, se pregunta si la ley natural es un hábito. Es necesario entender qué es hábito. No es, en este contexto, una de las diez categorías de Aristóteles sino que corresponde a la cualidad como una especie suya (que sí es una de esas categorías).

"Hay que decir: El hábito puede entenderse de dos maneras. Primero, en sentido propio y esencial; y así la ley natural no es un hábito. Porque vimos

⁴⁵ Cfr. S. Th. I, q.8: *De existentia Dei in rebus*, a.3.

⁴⁶ Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Liber Sententiarum*, Liber IV, Dist. 11, Cap. 11. [Quarracchi] p.240, n.2: "Christus autem venire noluit antequam homo de lege naturali et scripta convinceretur quod neutra iuvare posset."

arriba⁴⁷ que la ley es un producto de la razón, como en el orden especulativo lo es también la proposición. Mas no es la misma cosa algo que se hace y aquello con que se hace, pues, por ejemplo, con el hábito de la gramática se construye una oración correcta. Así pues, como el hábito pertenece al orden de los medios de acción, es imposible que una ley sea hábito propia y esencialmente hablando.

En segundo lugar, puede llamarse hábito al contenido de un hábito, como cuando se llama fe a lo que se admite por fe. Y, como los preceptos de la ley natural a veces son considerados en acto por la razón y a veces están en la razón sólo de manera habitual, en función de esto último puede decirse que la ley natural es un hábito. Pasa como con los principios indemostrables del orden especulativo, que no son el hábito mismo de los principios, sino el objeto o contenido de este hábito".⁴⁸

Santo Tomás, como los clásicos, no concibe el hombre como un bloque compacto, sino como substancia que se desarrolla dinámicamente a partir de estas cualidades. *Habitus* es algo intermedio entre la potencia y el acto.

La ley natural es *habitus* que perfecciona el intelecto humano principalmente. El Aquinatense formula un paralelismo con respecto al orden especulativo.

Podría entenderse adecuadamente la ley natural como lo correspondiente, en el orden práctico, a los principios especulativos: el de no contradicción, o el de causalidad, o principios menos universales: el hombre es racional, por ejemplo.

Todos ellos son principios especulativos; lo cual no significa que sean meramente algo a través de lo cual se piensa. Tenemos la tendencia, por nuestra inserción en la cultura contemporánea, a pensar los principios como un instrumento para controlar lo real. No es así para Santo Tomás. Principio es, en cambio, una estructura real.

Real y racional coinciden aquí⁴⁹. La ley natural es una estructura real y racional de los actos humanos. Esta se refleja y se entiende, a través

⁴⁷ Q.90 a.2.

⁴⁸ S. Th. I-II, q.94, a.1, c.a.: "Aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo, proprie et essentialiter, et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit, aliquis enim per habitum grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quo habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus."

⁴⁹ La concepción del Hegel en la *Filosofía del Derecho*, prefacio, según la cual todo lo real es racional y todo lo racional es real, consiste en convertir la ley natural en ley eterna, pero así pervertirla.

del hábito. Hábito es en este caso una disposición del intelecto para comprender la estructura inteligible y luego —aunque no en último término— para realizarla, sea en su actualización especulativa en las cosas inferiores, físicas, sea en su concreción práctica a través de las otras potencias.

La ley natural como estructura real no es un producto de la razón humana, sino de la divina, como una cierta participación de la luz divina en nosotros.

No sucede que estemos delante de la naturaleza humana, la veamos, y después pensemos como actúa, y así formulemos la ley natural. Ella implica algo más profundo: no es ante todo un hábito, sino un modo de ser del hombre en sus actos y potencias.

Esa estructura inteligible, racional, es luego entendida por el intelecto posible; pero la ley natural antes de ser algo del intelecto posible es del intelecto agente, según la teoría general del conocimiento de Santo Tomás.

La participación de la ley eterna, que es la razón de Dios en el gobierno de todas las cosas —y en última instancia la predestinación (= destinación de las criaturas)—, en las criaturas racionales, es algo constitutivo del hombre mismo. Por eso no puede ser abolida o destruida.

Una vez considerado cómo Santo Tomás se refiere a la ley natural, se puede entender en qué sentido habla, bíblicamente, de ley de la concupiscencia: la cual nos obliga a actuar, en cierto modo, en contra de Dios. La ley natural nos constituye en la realidad al modo humano; es decir, al modo según el cual el hombre es patrón de sus propias operaciones. Es constitutivo del hombre, pero podemos actuar en contra de sus principios.

Más aún, podemos disturbar más la realidad práctica que la especulativa, porque por el pecado original somos heridos más en la voluntad que en el intelecto.

Así como son las diversas ideas en Dios así son en el intelecto agente del hombre; estas ideas y sus relaciones, con expresiones si bien imperfectas, no son algo que venga *solamente* de afuera, en el contacto con la realidad material, sino anterior, esto no es concordante con una concepción aristotélica radical que indique que el hombre puede conocer todo a través de los sentidos. Quiere decir más bien que en los sentidos no está toda la realidad inteligible; se requiere la luz del intelecto agente que actúa en el orden especulativo, y también en el práctico.

La ley natural no es, pues, algo que tomamos principalmente de afuera, sino que es algo que constituye nuestra razón práctica; por tanto, no puede ser quitada del corazón humano.

Ciertamente en esta ley hay diversos niveles: son niveles de *comunidad* como los hay en los principios especulativos. Los primeros principios en el orden práctico son más conocidos, y lo son por más personas como lo son los especulativos. El principio de no contradicción es entendido por más personas porque es

más universal (y exacto) justamente porque es negativo. Así también, en el orden práctico, los principios negativos son más proporcionados a la mente humana, mientras los principios positivos son más importantes, pero menos asibles.

A través de los principios positivos nos ponemos en contacto con Dios. Amar a Dios es amar a Dios en el presente. En cambio los principios negativos nos empujan a nivel más amplio, más grande, más universal, pero menos *intenso*.

La cosa natural, dice el Angélico en el *de Veritate*, está constituida entre dos intelectos: uno, el intelecto humano, y otro, el intelecto divino. El principio de no contradicción, y el de causalidad —el influjo real recíproco entre las cosas— constituyen la realidad aun si no existimos, porque dependen del intelecto divino. Los principios están así en la realidad aún antes de que los conozcamos.

Una vez conocidos suceden dos cosas. Una a nivel real: el mundo sensible se alza ante nosotros; la relación entre las formas, el principio, es más real, para nosotros —lo cual no le quita realidad sino al contrario— cuando lo conocemos. Otra a nivel *intencional*: que lo conocemos en acto nuestro. Sigue algo de parte de lo real y otra de parte nuestra. Estas dos cosas para Santo Tomás no están lejanas como parecen: porque el inteligible en acto es el intelecto en acto, como había dicho Aristóteles.

Para el Santo el *habitus* de la ley natural surge en nosotros cuando estamos en contacto con la realidad en el acto de entender. Quiere decir dos cosas, que nos ponemos en contacto con la realidad, y que existen ya en la realidad. Al conocer los principios los hacemos ser en acto.

Importante es pues la afirmación que los principios no son el hábito del principio. Del mismo modo la ley natural no es el hábito de la ley natural; es algo más profundo; lo es como estructura humana creada por Dios cuyo centro está en el intelecto, y, por otra parte, en la actualización que hace el hombre, de la cual se puede decir que añade realidad a la que ya existe. Ese crecimiento sucede en nosotros (en lo creado, no en Dios).

Lo cual se da a través de la acción intelectual cognoscitiva del hombre y se da prácticamente. Lo contemplativo, en sentido propio, no es de esta vida, es un antípodo de la vida eterna.

La ley natural, ¿comprende muchos preceptos o uno solamente?

“Como ya dijimos⁵⁰, los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos. Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto. Así, por

⁵⁰ Q.91 a.3.

ejemplo, la enunciación *el hombre es racional* es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre. De aquí que, según expone Boecio en su obra *De hebdomad.*, hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquéllas cuyos términos son de todos conocidos, como *el todo es mayor que la parte o dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí*. Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa, resulta evidente que el ángel no está circunscripto a un lugar; mas no así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos.

Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que *no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa*, principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos demás principios, según se dice en *IV Metaphys.* Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación: porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción, y se formula así: *el bien es lo que todos apetecen.* En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: *El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse.* Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como evitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto".⁵¹

⁵¹ S. Th. I-II, q.94, a.2: "Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota, dicitur autem aliquid per se notum

Los principios son los que el intelecto tiene adelante como objeto; algunos principios se conocen por sí: aquéllos en los que el predicado está incluido en el sujeto. Todos los principios que tienen que ver con Dios, de él vienen, aunque no los conocemos con claridad en esta condición suya, porque no conocemos lo que es Dios.⁵²

De las cosas creadas conocemos los principios proporcionalmente, y éstos son los principios negativos prácticos: no robar, no fornigar. Es decir que

dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione suiecti, contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis poropositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale, et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro *de Hedbomad.*, quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi inviem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant: sic ut intelligenti quod antelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, estens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV *Metaphys.* Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensiones simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia pracepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad pracepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contraria, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de deo, et ad hoc in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinentea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, ut pote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant."

⁵² Cfr. S. Th. I, q.1, a.7 ad 1 "Licit de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina consideramur: sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae".

respecto de la conciencia son más claros, no más importantes. Los principios negativos son más exactos que los positivos por un defecto de la realidad creada y de nuestra mente.

Pero es necesario tener en cuenta, también, que la negatividad no es sólo una falta de valor, un límite, sino que expresa imperfectamente algo que en Dios está perfectamente. La negatividad de los principios morales manifiesta algo que hay en la mente de Dios en modo *positivo*. Naturalmente, esto no se entiende si no se tiene una clara percepción del bien, y no se la tiene cuando no se es bueno. Por eso la ley natural no es percibida claramente cuando no se tiene la ayuda de la gracia.

Entre los principios algunos son más comunes que otros. Los más comunes se llaman *dignidades*. Sus términos son conocidos por todos los hombres: el todo es mayor que la parte. Pero hay un orden en lo que es conocido por todos: en el plano de las cosas especulativas lo primero que se conoce es el ente, de lo cual se sigue el principio especulativo más conocido y universal: no es posible al mismo tiempo afirmar y negar (el ente), el cual está fundado sobre las razones de ente y de no ente. Sobre este principio, a su vez, se fundan los otros principios en el orden especulativo. No quiere decir que se deduzcan del ente. *Todo mamífero tiene cuatro extremidades* no se deduce del principio de no contradicción.

Los principios están en la realidad ⁵³, son constitutivos de la realidad en orden. Ver los principios significa ver el *orden*. Pero no se da que porque se conozcan los principios más universales se conozcan los otros. Si los principios son *primeros* es porque los otros tienen algún aspecto de ellos.

Toda cosa y todo aspecto de toda cosa participa de la realidad personal divina *distinta*. El reflejo de este ordenamiento de todas las cosas está en la riqueza de los principios ⁵⁴. Todas las cosas tienen un ordenamiento por medio de ellos a la Persona del Verbo.

Lo cual acaece, para el cosmos, material, a través del intelecto humano; así todo confluye, teológicamente, en la personalidad del Verbo, tiene su cumplimiento en la Persona de Cristo.

Pasemos al orden práctico. Razón de bien quiere decir realidad del bien, su realidad propia. El primer principio práctico es el bien que atrae las cosas realmente, y se formula en la afirmación de que el bien debe ser buscado. Nosotros no conocemos adecuadamente los principios positivos, como éste,

⁵³ Cfr. De Veritate, q.3, a.3, ad 7: "Pro tanto dicuntur eadem esse principia essendi et cognoscendi, quia quaecumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi; non autem e converso, cum effectus interdum sint principia cognoscendi causas, unde nihil prohibet formas intellectus speculativi esse tantum principia cognoscendi; formas autem intellectus practici esse principia essendi et cognoscendi simul."

⁵⁴ Cfr. In I Sententiarum, d.8, q.5, a.2, ad 5.

porque no conocemos a Dios, y en ellos está el reflejo de la realidad divina. El primer principio del orden práctico es que toda cosa es atraída por Dios.

Esta constitución de la realidad llega a ser perfecta cuando su reflejo en la persona actúa, hace operar, conocer, decidir. ¿Dónde está este perfeccionamiento? No en Dios sino en el hombre.

Ahora bien, cuando somos atraídos por Dios sucede algo que tiene que ver no solamente con nosotros individualmente, sino también con los demás, y con todas las cosas, porque Dios es Bien común de todo el universo. Hay otros principios prácticos que expresan una ordenación a otros bienes, creados, y no al Bien último.

El primer principio de la ley es que el bien debe ser buscado y el mal evitado, o más simplemente, que lo recto es lo racional. Y sobre éste se fundan las otras leyes de la naturaleza humana, dirigidas a bienes humanos. Los principios comunes de la ley natural son los mismos para todos e igualmente conocidos⁵⁵.

⁵⁵ Cfr. S. Th. I-II, q.94, a.4, c.a.: "Respondo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I Physic. Alter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et alter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est alter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operaciones humanae, et ideo, etsi in communib[us] sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota, apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales doubus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Ethocquidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo, quanto enim plures conditiones particulares aponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddeendo. Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibles

¿Cuáles son esos bienes humanos? Bien humano significa siempre bien racional⁵⁶.

Así como todas las cosas tienden a la conservación del ser, en primer lugar, así también el hombre tiende a la conservación de la vida. Esto no se da porque en el hombre haya algo de una especie infrasensible, que después sea dominado por la razón. La ley natural y lo racional no son opuestos, como en Kant⁵⁷ y muchos otros.

deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; ethoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro *de Bello Gallico*."

⁵⁶ Cfr. *supra*, el texto de S. Th. I-II, q.94, a.2.

⁵⁷ Cfr. I. KANT, *Crítica a la razón práctica* (parte I, libro I, cap. II), trad. esp. México 1977, 139-140: "A la ley natural, como ley a la cual están sometidos los objetos de intuición sensible como tales, tiene que corresponder un esquema, es decir, un procedimiento universal de la imaginación (exponer a priori a los sentidos el concepto puro del entendimiento determinado por la ley).

Pero bajo la ley de la libertad (como causalidad no condicionada sensiblemente y, por lo tanto, también bajo el concepto del bien mencionado, no puede ponerse ninguna intuición, por consiguiente, ningún esquema para su aplicación *in concreto*). Consiguientemente la ley moral no tiene más facultad de conocimiento, que le proporcione aplicación a objetos de la naturaleza, que el entendimiento (no la imaginación) el cual puede poner para el juicio, debajo de una idea de la razón, no un *esquema* de la sensibilidad, sino una ley, pero sin embargo, una ley tal, que pueda ser expuesta *in concreto* en objetos de los sentidos, por lo tanto, una ley de la naturaleza, pero sólo según su forma, y esa ley podemos, pues nombrarla el *tipo* de la ley moral.

...Como de todo lo inteligible no hay absolutamente nada más que la libertad (por medio de la ley moral) que tenga realidad para nosotros, y aún sólo en cuanto la libertad es una suposición inseparable de la ley moral... esta razón está autorizada y obligada a usar la naturaleza (según las formas puras del entendimiento de la misma) como tipo del juicio..." Cfr. IMMANUEL KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Herausgegeben von Karl Vorlander, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, *Ester Teil, I. Buch, 2. Hauptstück: Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft*, 81-82: "Dem Naturgesetze als Gesetze, wechem die Gegenstände sinnlicher anschauung als solche unterworfen sind, muss ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen) korrespondieren. Aber dem Gesetze der Freiheit (als einer gar nicht sinnlich bedingten Kausalität), mithin auch dem Begriffe des Unbedingt-Guten kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung *in concreto* untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welvhier einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das am Gegenständen der Sinne *in concreto* dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen.

...Ubrigens, da von allem Intelligibelen schlechterdings nichts als (vermittelt des moralischen Gesetzes) die Freiheit, und auch diese nur, sofern sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligibelen Gegenstände, auf welche uns die Vernunft nach Anleitung jenes Gesetzes etwa noch führen möchte,

En segundo lugar, la ley natural contiene preceptos referentes a la conservación de la especie. Podría parecer, según el modo de expresarse de Santo Tomás, que la sexualidad es una especie de apéndice de la naturaleza humana, si lo separamos del contexto. Sin embargo es algo diferente; es así porque somos racionales. La sensibilidad está elevada a nivel del espíritu racional.

En el hombre hay, en tercer lugar, una inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que le es propia o exclusiva. Y según esta inclinación también la ley natural ordena los actos humanos.

No se trata de niveles de mayor o menor naturalidad, mayor o menor racionalidad, sino de distintos niveles de comunidad y de especialidad. La ley natural es siempre racional.

d. *La epikeia*

8. Recordemos un texto clásico de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles referente a la virtud:

"El que tiene equidad (*tō epiēikēs*), aún siendo superior a un cierto tipo de justo, es él mismo justo, y es superior al justo, aun no constituyendo otro género... El que tiene equidad es, sí, justo, pero no es el justo según la ley, sino un correctivo del justo legal. El motivo es que la ley es siempre una norma universal, mientras que en algunos casos singulares no es posible tratar correctamente de modo universal... El que tiene equidad, en efecto, es quien no es mezquino en el aplicar la justicia hasta lo peor, sino que más bien se inclina a echarse atrás, aun si tiene la confortación de la ley. Esta disposición es la equidad".⁵⁸

La epikeia o equidad tiene gran importancia. Para Santo Tomás, no hay excepción respeto de la ley natural, no hay dispensa humana posible de la ley natural en sus preceptos más comunes; solamente puede haber una dispensa divina.

Como no podemos entender la ley eterna, expresamos esta imperfección en el comprender la ley natural con el término *dispensa*, pero en verdad todo lo que comanda Dios es natural. No es dispensa en el sentido de la epikeia según la cual encontramos dispensas humanas porque el legislador no puede prever todos los casos, y de la cual tratamos aquí.

wiederum für uns keine Realität weiter haben als zum Behuf desselben Gesetzes und des Gebrauches der reinen praktischen Vernunft, diese aber zum Typus der Urteilskraft die Natur (der reinen Verstandesform derselben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benötigt ist: so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, dass, was bloss zur Typik der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde."

⁵⁸ ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco* V, 1137 b.

Regresemos al orden principal del pensamiento de Santo Tomás en la *Suma*:

"Como ya vimos ⁵⁹, toda ley se ordena al bien común de los hombres, y de esta finalidad recibe su poder y condición de ley, y pierde su fuerza vinculante en la medida en que de ella se aparta. Por eso advierte el Jurisconsulto que *ni las normas de derecho ni el sentido de la equidad permiten extremar la severidad en la dureza de la interpretación, convirtiendo en perjudicial lo que ha sido saludablemente instituido para la utilidad común de los hombres*. Ahora bien, sucede con frecuencia que cumplir una norma es provechoso para el bien común en la generalidad de los casos, mientras que en un caso particular es sumamente nocivo. Pero como el legislador no puede atender a todos los casos singulares, formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando a lo que es mejor para la utilidad común. En consecuencia, si surge un caso en que esta ley es dañosa para el bien común, no se debe cumplir. Si, por ejemplo, durante un asedio se establece la ley de que las puertas de la ciudad permanezcan cerradas, esto resulta provechoso para la salvación común en la generalidad de los casos. Pero si acontece que los enemigos vienen persiguiendo a algunos ciudadanos de los que depende la defensa de la ciudad, sería sumamente perjudicial para ésta que no se les abrieran las puertas. Por tanto, en este caso, aun contra la letra de la ley, habría que abrir las puertas para salvar la utilidad común intentada por la ley.

Hay que advertir, sin embargo, que, si la observancia literal de la ley no da pie a un peligro inmediato al que se haya de hacer frente sin demora, no compete a cualquiera interpretar qué es lo útil o lo perjudicial para el Estado, sino que esto corresponde exclusivamente a los gobernantes, que, con vistas a estos casos, tienen autoridad para dispensar de las leyes. Pero si el peligro es inmediato y no da tiempo para recurrir al superior, la necesidad misma lleva aneja la dispensa, pues la necesidad no se sujet a la ley". ⁶⁰

Es necesario subrayar la oportunidad de distinguir las palabras de la ley respecto de la ley misma. La cuestión, cuando se trata de la epikeia, no es la de si se puede actuar más allá de la ley, sino la de *si se puede actuar más allá de las palabras de la ley*. Las palabras son el signo de lo que es inteligible, son signos de la ley, que es racional.

⁵⁹ A.4.

⁶⁰ S. Th. I-II. q.96, a.6 *Utrum ei qui subditur legi liceat praeter verba legis agere*: "...Omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet... Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo onservatio talis legis sit damnsa communi saluti, non est observanda... Si observatio legis secundum verba non habeat subitum periculum, cui oportet statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile civitati et quid inutile: sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam: quia necessitas non subditur legi."

Sucede muchas veces que observar una ley es útil al bien de la mayoría, pero en algunos casos es nocivo. Siempre en el caso de la ley humana y no de la ley natural. ¿Cuál es la razón? Que el legislador no puede intuir todos los casos particulares y por eso propone la ley según lo que sucede en general.

En la Edad Media el legislador era el principio; en nuestro ordenamiento jurídico nadie tiene plena facultad porque hay poderes diversos: ejecutivo, legislativo, judicial, lo cual vuelve más compleja y matizada, en la práctica, la cuestión.

De cualquier modo, el fondo del tema es que no hay ningún legislador humano que pueda producir una ley en la cual se puedan encontrar contempladas todas las posibles excepciones, por eso éstas permanecen tales. Es que la universalidad del pensamiento no es sólo una virtud suya, sino también una imperfección, como ya notamos. Porque no tenemos intuición intelectual propiamente dicha de lo particular.

Lo cual se puede ver de un modo más nítido en la práctica que en la pura contemplación. Porque nuestro pensamiento está más arruinado en el aspecto práctico que en el especulativo. La causa es el pecado original y los pecados personales; por eso en el orden de la praxis nuestro conocer es defectuoso, lo cual se refleja en las leyes.

Aristóteles, como todos los filósofos de la antigüedad, no podía tener suficiente idea de lo que es la ley natural -aunque la conoció excelentemente-, porque la luz de la razón humana no estaba bastante encendida, o sea, liberada de la tenebrosidad del pecado. Como en la actualidad sucede para muchos: si su intelecto no está suficientemente iluminado por la fe no pueden saber, por ejemplo, por qué la fornicación es mala, verdad que corresponde a la razón natural.

"La ley natural no admite dispensa en lo tocante a los preceptos comunes indefectibles. Pero en los demás preceptos, que son como conclusiones de los preceptos generales, es a veces dispensada por la autoridad, concediendo, por ejemplo, que el depósito no sea devuelto al traidor de la patria, o cosas así. A su vez, ante la ley divina, un hombre cualquiera se encuentra en la misma condición que una persona privada frente a la ley pública a la que está sujeto. Por eso, como de la ley humana no puede dispensar más que aquél de quien la ley depende o un delegado suyo, tampoco de los preceptos de la ley de Dios puede dispensar nadie que no sea Dios mismo o, si acaso, alguien especialmente encargado por él".⁶¹

9. Los ejemplos que pone Santo Tomás para ilustrar el acto de epikeia son

⁶¹ S. Th. I-II, q.97, a.4 ad 3: "Lex naturalis, inquantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per homines dispensatur: puta quod mutuum non reddatur proditori patriae, vel aliquid huiusmodi..."

siempre —si analizados más allá de las apariencias— de acciones positivas, y no de preceptos negativos, porque en aquéllas está la participación más perfecta de la ley eterna, objeto de una elevación por parte del mismo Dios.

Justamente por ser más perfectas no están sujetas a la universalidad, pues la universalidad no es suficiente para expresar todo el significado de tales preceptos que las implican. Nunca sabremos, por ejemplo, completamente lo que significa *amar a Dios sobre todas las cosas*. Los preceptos negativos son, en cambio, más proporcionados a la mente humana.

El legislador no puede poner un precepto que no se pueda dejar de lado en algunos casos⁶². Lo cual, como vimos, se refiere esencialmente no a la ley misma, sino a las palabras de la ley, a la ley como suena.

Pero se presenta un problema más profundo. Tomás de Aquino, como más tarde Kierkegaard, al leer el Antiguo Testamento, no podía dejar de preguntarse: ¿cómo la acción de Abraham que quería matar a su hijo podría ser buena? ¿Como Dios manda el adulterio o la fornicación?

"En principio todos los hombres mueren de muerte natural, tanto los inocentes como los culpables. Y esta muerte es infligida por el poder divino a causa del pecado original, según la expresión de Re 2,6: *El Señor da la muerte y la vida*. Debido a lo cual, por mandato divino se puede dar la muerte a cualquier hombre, inocente o culpable, sin ninguna injusticia. A su vez, el adulterio es la unión carnal con una mujer que, si pertenece a otro, es en virtud de una ley establecida por Dios. Y, en consecuencia, el hombre no comete adulterio ni fornicación cualquiera que sea la mujer a que se une por mandato de Dios. La misma razón vale también para el robo, que consiste en apropiarse lo ajeno. Pues cualquier cosa que se tome como propia por mandato de Dios, que es dueño de todas las cosas, ya no se toma, como en el robo, contra la voluntad de su dueño. Y esto no sucede sólo en las cosas humanas, donde lo que Dios manda es, por eso mismo, obligatorio, sino también en el orden físico, donde todo lo que Dios hace es en cierto modo natural, según se expuso en la *Parte I*".⁶³

⁶² In IV Sent. dist. XV q.3 a.2 qla.3: "Ius positivum a iure naturali procedere dicitur, in quantum per ius positivum modus observandi jus naturali determinatur; quia intentio cuiuslibet legislatoris est inducere homines ad virtutes, ut dicitur in II Ethicorum (c.1), quae pertinent ad ius naturale. Modus autem observandi ea quae sunt de lege naturali, non potest esse uniformis in omnibus propter diversitatis quae in singularibus continentur, sicut nec idem modus curationis potest adhiberi omnibus laborantibus eadem aegritudine; et ideo legislator non potest aliquod praeceptum ponere quod non oporteat in casu aliquo praetermitti..."

⁶³ S. Th. I-II, q.94, a.5, ad 2: "Ad secundum dicendum quod naturali morte moriuntur omnes communiter, tam nocentes quam innocentes. Quae quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale; secundum illud U Reg. II, Dominus mortificat et vivificat. Et ideo absque aliqua iniustitia, secundum mandatum Dei, potest infligi mors cuicunque homini, vel nocenti vel innocentio. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quae quidem est ei deputata secundum legem divinitus traditam. Unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienae. Quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est Dominus universorum, non accipit absque voluntate Domini, quod est furari. Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum, sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est quodammodo naturale, ut in Primo dictum est (q.105 a.6 ad 1)."

En el caso del sacrificio de Isaac no se trata de una acción absurda, sino de una acción que se refiere a Dios como verdadero Señor de todas las cosas.

Como instrumento de la Providencia divina, cualquier hombre puede dar la muerte a otro hombre, como Abraham a su hijo. Lo cual no es lo mismo que sostienen los nominalistas o los protestantes respecto de la potencia divina. Se trata de ver dentro de la fe una racionalidad que supera la proporción de nuestra razón, pero que no es absurda.

Dios es Señor de la vida de todos como de la muerte de todos (especialmente como pena infligida por el pecado original que afecta a *toda* la humanidad como *comunidad*). Si esto fuera ley humana sería una excepción, pero no es tal.

No podemos actuar nunca contra la ley natural. No hay acto de *epikeia* posible respecto de ella. Lo contrario supondría un defecto suyo. Pero la ley natural no es defectuosa, porque es constituida por el mismo Dios. No hay pues tampoco dispensa humana posible de la ley natural.

La acción de Abraham no va contra la ley natural porque la acción de matar es buena e incluso santa como mandato de Dios. Se podría precisar mayormente esta afirmación de la siguiente manera: Abraham no ha interpretado excepcionalmente el precepto universal de no matar al inocente, sino que ha cumplido un mandamiento divino al tiempo que aquél quedaba suspendido, o divinamente dispensado (caso distinto del mandamiento de no robar o no cometer adulterio, que implican ya en su formulación la contradicción, que en el orden práctico es la injusticia).

Respecto del adulterio la situación es semejante, pues, pero no idéntica. Lo que hacían los padres en el Antiguo Testamento no era adulterio. No es que el adulterio no fuese adulterio, sino que aquella acción era legítima por mandato divino.

Nosotros tenemos otro mandamiento de Dios: la ley de Cristo, que aclara la ley natural, elevándonos a un nivel superior, y dándonos la posibilidad, con la ayuda de la gracia, de cumplirla efectivamente. Nadie puede decir después de la Encarnación que tiene una visión o una inspiración que le ordena el adulterio con la mujer de otro, o actos semejantes. Tenemos no sólo la ley natural, sino también los mandamiento de la ley divina nueva, la manifestación de la mente divina en su realidad más íntima, que certifica la ley natural en nuestra captación.

10. Hagamos, a manera de *excursus*, una referencia a la raíz de nuestro modo de pensar contemporáneo, que nos ilustrará acerca de la concepción clásica representada por la filosofía y la teología de Santo Tomás.

En Hegel, como en el Aquinatense, la moral de Aristóteles es muy importante. Podemos recordar un texto para adquirir mayor claridad acerca de nuestra situación.

"La eticidad es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y a través de su acción su actualidad (Wirklichkeit), así como esta acción tiene en el ser ético su fundamento existente en y para sí y su fin moviente, es decir, la eticidad es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia".⁶⁴

Encontramos de nuevo la contraposición entre la eticidad y la *naturalidad*, que significa algo así como lo material-ecológico en todos los órdenes, vegetativo, animal y humano —en cuanto animal—. Lo ético es superior a lo natural. Aquí se refiere Hegel a la concepción moral kantiana, a la cual adhería al inicio de su carrera filosófica.⁶⁵

"Por otra parte, ellas [las leyes éticas] no son para el sujeto algo extraño, sino que en ellas se da como en su propia esencia, el testimonio del espíritu, en que tiene su orgullo y allí vive en su elemento, pero no se diferencia de sí mismo; es una relación inmediata, más idéntica aún que la de la fe y la confianza.

La fe y la confianza pertenecen a la reflexión inicial y suponen una representación y una diferencia, como se diferencia, por ejemplo, creer en la religión pagana y ser un pagano. Esta relación, o más bien la identidad sin relación, en la que lo ético es la vitalidad de la autoconciencia, puede convertirse por cierto en una relación de fe y convicción, y en algo mediado a través de una reflexión ulterior, una evidencia por medio de razones que pueden comenzar en cualquier fin, interés o consideración particular, en el temor o la esperanza, o en supuestas historias. El conocimiento adecuado de esas razones corresponde sin embargo al concepto pensante".⁶⁶

Encontramos las cosas naturales en el mismo espíritu. Hegel parte de la concepción kantiana, pero la critica porque el filósofo de Königsberg, según él, no ha visto que en nosotros mismos está el testimonio del Espíritu, que incluye lo natural como superado. Los escolásticos habrían comprendido mejor esto, según él, porque buscaban y veían la racionalidad de todo.

Ética en este contexto quiere decir la concreción de los griegos, que estaban

⁶⁴ Cfr. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, trad. esp. Buenos Aires 1987, § 142, p.167.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, § 144, p.167-168: "a) Lo ético objetivo, que aparece en lugar del bien abstracto es, mediante la subjetividad con la forma infinita, la sustancia concreta. Ella pone, pues, en su interior diferencias que son determinadas por el concepto, y así lo ético tiene un contenido fijo que es para sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho, *las instituciones y leyes existentes en y para sí*." § 146, p.167: "(B) En esta su autoconciencia real la sustancia se sabe a sí misma y es por tanto objeto del saber. La sustancia ética, sus leyes y fuerzas tienen, para el sujeto, por una parte, como objeto, la relación de que *ellas son* en el más elevado sentido de la independencia una autoridad y un poder absolutos infinitamente más firmes que el ser de la naturaleza.

El sol, la luna, las montañas, los ríos, en general los objetos naturales que nos rodean son ellos también, por poseer una naturaleza particular que ella admite, y según la cual se rige en su relación con ellos y en su uso. La autoridad de las leyes éticas es infinitamente más elevada porque las cosas naturales presentan la racionalidad de un modo por completo exterior y singularizado y la ocultan en la figura de la contingencia."

⁶⁶ *Ibidem*, §.147, p.168.

en el mundo, en este mundo así como es. Esta condición la expresaban culturalmente en sus tragedias.

El bien, según Hegel, como se lo concibe en la teología moral católica, es siempre abstracto, es decir, negativo; si esto es así, la consecuencia lógica es que la moralidad es estar fuera de la existencia concreta.

El fondo de la realidad en Hegel es la *epikeia* a la que la ley natural está sujeta; el hecho de que la subjetividad se constituye como excepción respecto a lo general. Somos más sujetos para su concepción en cuanto devenimos más excepcionales, pero así también más deficientes respecto de la realidad, de la idea absoluta... La subjetividad de cada uno es más subjetividad cuanto más realiza esta *epikeia* absoluta esencial. Cada sujeto es una excepción autogenerada respecto de lo general, que es el fondo de la realidad, y que en definitiva vuelve a abarcar todo, la eticidad.⁶⁷

Esta visión será intensamente desarrollada por Kierkegaard. Ningún pensador la expresa mejor que el filósofo danés, por ejemplo, en el famoso *Temor y temblor* —con términos propiamente teológicos—. Kierkegaard también retorna a los griegos.⁶⁸

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, p.154, p.172: "El derecho de los individuos a su particularidad está asimismo contenido en la sustancialidad ética, porque la particularidad es la manera fenoménica exterior en que existe el éthos [das Sittliche]".

⁶⁸ S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, trad. it. *Timore e Tremore*, Milano 1962, 101-103: "El héroe trágico está todavía dentro de los límites de la moral. Para él cada expresión de la moral tiene su *télos* en una expresión superior de la moral; él reduce la relación moral entre padre e hijo o entre hijo y padre a un sentimiento, cuya dialéctica se refiere a la idea de moralidad. No es posible, por lo tanto, que aquí se trate de una suspensión teleológica de la moral, en cuanto tal."

Con Abráham, es una cosa muy distinta. Con su acto él pasó los límites de toda la espera moral. Su *télos* es más alto, por encima de la ética; en vista de este *télos* él suspende la moral. Porque quisiera saber yo cómo es posible reconducir su acción a lo General, y si es posible descubrir, entre su conducta y lo General, una relación cualquiera que no sea la de haber pasado este último...

¿Por qué, entonces, lo hace Abraham? Por voluntad de Dios, como también en modo absolutamente idéntico, por voluntad propia, porque Dios exige esta prueba por parte de su fe, y por voluntad propia, para poder dar, la prueba. La unidad de esta doble situación está bien indicada por la palabra que la ha designado siempre: es una prueba, una tentación. ¿Pero qué cosa quiere decir tentación? Quiere decir que pretende, normalmente, apartar al hombre de su deber. Pero aquí ella es la moralidad misma, deseosa de impedir a Abraham el cumplir la voluntad de Dios. ¿Qué cosa es entonces el deber? La expresión de la voluntad de Dios...

Si Abraham quiere expresarse en lo General, debe decir que su situación es la de la duda religiosa; porque no hay ninguna expresión más alta, sacada de lo General, que esté por encima de lo General que él trasgrede...

¿Pero el que renuncia a lo General para aferrar una cosa más elevada que no es lo General, qué realiza? ¿Y si no fuese nada más que una crisis? ¿Y si la cosa es posible, pero el individuo se engaña, qué salvación puede haber para él? El sufre todo el dolor del héroe trágico, aniquila su alegría terrestre, renuncia a todo, y tal vez al mismo instante, se cierra la vía de la alegría sublime, tan preciosa a sus ojos que la quiso conquistar a

Abraham, según Kierkegaard, ha ido más allá de la moral, del éthos ⁶⁹; su télos es más alto; ha ido mas allá de la ética. En vista de ese télos suspende la moral. Ser cristiano es superar la moral. ¿Cuál es el significado de estas afirmaciones?

A nivel moral, para el filósofo, es incomprendible la intención de Abraham: hay en ella una contradicción lógica. Más bien: hay verdadera contradicción dialéctica. ¿Por qué lo hace Abraham? Por voluntad de Dios. La voluntad de Dios es idéntica a la voluntad propia. La prueba que Dios da a Abraham es una tentación; la prueba por parte de Dios es tentación. ¿Qué significa tentación? Sacar al hombre de su deber. El deber, con todo, es la expresión de la voluntad de Dios. En el método universal, aquí utilizado, consiste el pensamiento dialéctico. Ahora bien, la fe de la que habla Kierkegaard no es la fe cristiana; es el resultado de una situación angustiosa del hombre estrecho en los límites de este mundo, y sobre todo de su propio corazón. La gracia es, en cambio, don de Dios que viene de fuera, de fuera de estos límites.

El resultado es la falta de esperanza. El padre de la fe resulta ser el que tiene menos esperanza de todos.

Lo que en Kierkegaard es central —la fe y confianza del cristiano— no lo es en Santo Tomás, para el cual lo más importante es la caridad que procede de la gracia como su fruto más pleno. Es importante subrayarlo porque estamos en un horizonte de pensamiento diverso: estamos en una cultura de la falta de esperanza, de fe. La posmodernidad es la exageración de esa falta de esperanza: vivir lo fragmentario, lo pasajero; no hay sistema superior a otro. ⁷⁰

toda costa. El espectador no puede absolutamente comprenderlo, ni contemplarlo con confianza. Tal vez lo que está en las intenciones del hombre de fe no puede ser cumplido, porque no puede ser concebido..."

⁶⁹ *Ethos*, palabra griega —que origina el término ética— asumida por Hegel y Kierkegaard, se usa mucho hoy en la teología moral; significa: la costumbre en sentido de contraposición a la abstracción del pensamiento; podría decirse: la costumbre en cuanto supera la abstracción de las leyes categoriales, en el lenguaje de Kant, al que Hegel se opone.

⁷⁰ El pensamiento es seducción de la realidad. En el fondo, el mensaje del Génesis... al revés, la seducción como centro. Cfr. JEAN BAUDRILLARD, *De la séduction*, París 1979, trad. esp. *De la seducción*, Madrid 1987, 10. "La seducción vela siempre por destruir el orden de Dios, aun cuando éste fuese el de la producción o el del deseo. Para todas las ortodoxias sigue siendo el maleficio y el artificio, una magia negra de desviación de todas las verdades, una conjuración de signos, una exaltación de los signos en su uso maléfico. Todo discurso está amenazado por esta repentina reversibilidad o absorción en sus propios signos, sin rastros de sentido. Por eso todas las disciplinas, que tienen por axioma la coherencia y la finalidad de su discurso, no pueden sino conjurarla. Ahí es donde seducción y feminidad se confunden, se han confundido siempre. Cualquier masculinidad ha estado siempre obsesionada por esta repentina reversibilidad de lo femenino. Seducción y feminidad son ineludibles en cuanto reverso mismo del sexo, del sentido, del poder.

Hoy el exorcismo se hace más violento y sistemático. Entramos en la era de las soluciones finales, la de la revolución sexual, por ejemplo, de la producción y de la gestión

Santo Tomás trata del tema de las aparentes infracciones de la ley natural por mandato divino un poco secundariamente, es decir, en respuesta a las objeciones formuladas en los artículos. Lo cual indica ya la diferencia respecto de nuestra cultura, que se obsesiona por él.

11. Pasemos a otro punto de capital importancia que ilumina todo lo anterior. Los preceptos del decálogo son *primeros preceptos*, por eso no están sujetos a dispensa.⁷¹

“...los preceptos del decálogo contienen la misma intención del legislador, esto es, de Dios, pues los preceptos de la primera tabla que se refieren a Dios, contienen el mismo orden al bien común y final, que es Dios. Los preceptos de la segunda tabla contienen el orden de la justicia que se debe observar entre los hombres, a saber, que a ninguno se haga perjuicio y que se dé a cada uno lo que le es debido. En este sentido se han de entender los preceptos del decálogo. De donde se sigue que absolutamente excluyen la dispensa”.⁷²

El precepto que ordena amar a Dios sobre todas las cosas no es dispensable, porque no lo es el precepto de buscar el bien, el primero de todos. Los preceptos del decálogo contienen el orden de las cosas hacia Dios como bien, y en esta condición no pueden ser derogados en absoluto.

de todos los goces liminales y subliminales, microprocesamiento del deseo cuyo último avatar es la mujer productora de ella misma como mujer y como sexo. Fin de la seducción.

O bien triunfo de la seducción *blanda*, feminización y erotización blanca y difusa de todas las relaciones en un universo social enervado.

O incluso nada de todo esto. Pues nadie podría ser más grande que la misma seducción, ni siquiera el orden que la destruye.”

⁷¹ S. Th. I-II, q.104, a. ad 2: “Praecepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est...”

⁷² S. Th. I-II, q.100, a.8 c.a.: “Tunc in praeceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus in quo, si verbum legis observetur, contrariatur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem, ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo praecepta dentur quae contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem iustitiae et virtutis; huiusmodi praecepta continent intentionem legislatoris, et ideo indispensabilia sunt. Puta si poneretur hoc praeceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret Rempublicam, neque proderet Civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid iniuste vel male; huiusmodi praecepta essent indispensabilia. Sed si aliqua alia praecepta traderentur ordinata ad ista praecepta, quibus determinantur aliqui speciales modi, in talibus praeceptis dispensatio posset fieri; in quantum per omissionem huiusmodi praceptorum in aliquibus casibus, non fieret praeiudicium primis praeceptis, quae continent intentionem legislatoris. Puta si, ad conservationem Reipublicae, statueretur in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiā civitatis obsessae; posset cum aliquibus dispensari propter aliquam maiorem utilitatem. Praecepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam praecepta primae tabulae, quae ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est; continent ipsum ordinem iustitiae inter homines observandae, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuiuslibet reddatur debitum, secundum hanc enim rationem sunt intelligenda praecepta decalogi. Et ideo praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia.”

"Se prohíbe en el decálogo el homicidio en cuanto implica una injuria, y, así entendido, el precepto contiene la misma razón de la justicia. La ley humana no puede autorizar que licitamente se dé muerte a un hombre indebidamente. Pero matar a los malhechores, a los enemigos de la república, eso no es cosa indebida. Por tanto, no es contrario al precepto del decálogo, ni tal muerte es el homicidio que se prohíbe en el precepto del decálogo, como dice San Agustín en *I De lib. arb.* Igualmente, que se quite a uno lo que es suyo cuando ha merecido perderlo, eso no es el hurto o la rapiña prohibidos en el decálogo.

Y así, cuando, obedeciendo a Dios, los hijos de Israel se apoderaron de los despojos egipcios, no cometieron hurto, pues les eran debidos esos bienes en virtud de la sentencia divina. Asimismo, cuando Abraham consintió en sacrificar a su hijo, no consintió en un homicidio, pues era un deber el sacrificarlo en virtud del mandato de Dios, que es señor de la vida y de la muerte. El mismo fue quien decretó la muerte de todos los hombres, tanto justos como injustos, por el pecado del primer padre. Si el hombre con autoridad divina ejecuta esta sentencia, no comete homicidio, como tampoco Dios.

Oseas, llegándose a una mujer dada a la prostitución, o a una mujer adultera (*Os 1,2*), no cometió adulterio ni fornicación, porque se llegó a la que era su mujer en virtud del mandato de Dios, que es el autor de la institución del matrimonio.

En fin, que los preceptos del decálogo, atendida la razón de justicia en ellos contenida, son inmutables; pero en su aplicación a casos singulares, en que se discute si esto o aquello es homicidio, hurto o adulterio, son mudables, sea por sola la autoridad divina en las cosas establecidas por solo Dios, como en el matrimonio y otros semejantes, sea por la autoridad humana, como en las cosas encomendadas a su jurisdicción. En esto los hombres hacen las veces de Dios, pero no en todas las cosas".⁷³

⁷³ S. Th. I-II, q.100, a.8, ad 3: "Ad tertium dicendum quod occisio hominis prohibetur in decalogo secundum quod habet rationem indebiti, sic enim praeceptum continet ipsam rationem iustitiae. Lex autem humana hoc concedere non potest, quod licite homo indebito occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur praecepto decalogi, nec talis occisio est homicidium, quod praecepto decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit, in *I de Lib. Arb.* et similiter si alicui auferatur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quae praecepto decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel praecepto dei tulerunt Aegyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter etiam Abraham, cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, que est Dominus vitae et mortis. Ipse enim est qui poenam mortis infligit omnibus hominibus, iustis et iniustis, pro peccato primi parentis, cuius sententiae si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee, accedens ad uxorem fornicariam, vel ad mulierem adulteram, non est moechatus nec fornicatus, quia accessit ad eam quae sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur praecepta ipsa decalogi quantum ad rationem iustitiae quam continent, immutabilia sunt. Sed quantum ad aliquam determinationem per applicationes ad singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non, hoc quidem est mutabile; quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quae a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio, et in aliis huiusmodi; quandoque autem auctoritate humana, sicut in his quae sunt commissa hominum iurisdictioni. Quantum enim ad hoc, homines gerunt vicem Dei: non autem quantum ad omnia."

Respecto de la inmutabilidad recordemos lo que decía Santo Tomás refiriéndose a Dios. El es inmutable porque tiene la plenitud de la vida, del movimiento, del ser de todas las cosas. Lo es por ser perfecto, no por ser imperfecto —e *inmutable*— como una piedra. Podemos decir, por eso, con el mismo Santo: Dios es *tiempo*⁷⁴ y *movimiento*⁷⁵, en cuanto contiene en sí lo que de perfecto en ellos hay. La inmutabilidad de la ley no nos debe hacer pensar inmediatamente en algo extrínseco, rígido.

Si los preceptos del decálogo son inmutables, no es en contraposición a lo concreto, como en Hegel. Por su condición de inmutables significan en cambio, la *estabilidad* de la obra divina participada en la mente humana.⁷⁶

Las leyes participan de la inmutabilidad de Dios, y en primer lugar lo hace la ley natural, con sus preceptos, en sus distintos niveles. Matar al inocente no es nunca lícito, excepto en el caso de Abraham, porque Dios es el autor de la ley natural. La universalidad de la ley natural no depende de nosotros, sino de Dios. Porque nosotros no somos la medida de todas las cosas (como decía el sofista Protágoras).⁷⁷

En caso de necesidad grave sabemos que es lícito tomar lo que no nos pertenece en condiciones normales; eso no significa que haya una excepción al

⁷⁴ Cfr. In Dionysii De Divinis Nominibus, c.5, 1.1: "Sicut enim se habet tempus ad motum, ita se habet aevum ad ipsum esse; et ideo subdit quod Deus causaliter est tempus eorum quae fiunt et ipse est esse causaliter omnibus quocumque modo existentibus; in quo excludit opinionem platonicorum qui ponebant et tempus et ipsum esse quasi separata subsistere sub Deo." In Dionysii De Divinis Nominibus, c.10, 1.2: "Cum dicimus Deum esse tempus vel aliquam partem temporis, ut puta diem et quartam partem anni et cum dicimus ipsum esse aevum, oportet hoc intelligere eo modo quo Deo convenit, non quidem ita quod Deus sit aliquid cuius esse sit aliquid successivum et divisibile aut alteri adiacens, sed dicitur aevum, quod est mensura permanentis, inquantum Upse est intransmutabilis secundum omnem motum, quia scilicet nullo alio motu movetur. Dicitur autem tempus, quod est numerus motus, ex hoc quod ipse Deus semper movetur eo modo quo supra in cap. 9 de motu dictum est. Non tamen sic movetur quod in motu eius sit aliqua successio, qualis est in motu qui numeratur per tempus, sed ipse Deus semper est permanens in seipso."

⁷⁵ In Dionysii De Divinis Nominibus, c.9 1.4: "Sic, dum circa diversa suam praesentiam exhibit, quaedam similitudo motus in eo appetit: nos enim diversis adesse non possumus, nisi moveamur. Alia ratione, propter praedictos effectus dicitur moveri, inquantum operationes et processiones donorum, quae ex sua providentia rebus confert, ad omnia existentia perveniunt. Et sic quadam similitudine motus in Deo appetit, dum primo consideratur essentia aut sapientia aut aliquid huiusmodi in Deo sicut in summo rerum vertice et deinde derivatur, quasi per quemdam defluxum, ad alias res. Et non solum theologi [los autores sagrados] motum Deo attribuunt, sed et nobis permittitur ut decenter laudemus motum Dei immobilis."

⁷⁶ Cfr. In Psalmos, Ps.32, n.10: "Deinde cum dicit, consilium autem, ponitur stabilitas Dei, que consilium suum stat, et cogitatio sua perseverat... Scientia enim in nobis importat discursum, in Deo vero certitudinem."

⁷⁷ "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son".

precepto de no robar o una mutación suya, sino que, en realidad, en esas circunstancias lo del otro nos pertenece.⁷⁸

Debemos agregar una distinción todavía. En los preceptos *comunes* de la ley natural puede haber dispensa de dos modos; en uno de parte de Dios y en otro modo de parte del hombre por concesión de Dios.

Pero esto no es dispensa en el mismo sentido de la *epikeia*. Dios puede hacer que ciertos principios de la ley natural en un caso no valgan. Ciento es que la ley natural está en la razón humana, pero no la ha hecho el hombre.

Dios no puede hacer nunca que el homicidio injusto sea justo, que la fornicación no sea fornicación, como tampoco nosotros. Dios no puede producir la contradicción. Lo contrario de las cosas al mismo tiempo y en el mismo aspecto. ¿Estamos ante un límite de la omnipotencia de Dios? No, se trata en cambio de un defecto de nuestra manera de pensar; existe en nosotros, que tenemos las facultades debilitadas; por ello actuamos en modo contradictorio. Pero propiamente hablando tampoco la razón humana puede pensar la contradicción.

Dios no puede hacer la contradicción porque la contradicción no puede ser hecha. Es ella resultado de un funcionamiento defectuoso del sujeto humano. Somos contradictorios en nuestra conducta práctica, y éste es el origen psicológico y moral del pensamiento dialéctico, basado sobre la contradicción puesta a toda costa.

En este sentido los objetos morales, es decir, los fines, son inmutables: el robo no puede ser convertido en no robo. El problema es saber qué cosa es robo, qué cosa es adulterio o fornicación.

Los preceptos del decálogo son primeros⁷⁹. Nadie, ni Dios, puede dispensar del mandamiento no robar, o no cometer homicidio injustamente, pues así formulados contienen una injusticia.

Dios puede dispensar, en cambio, del mandamiento, por ejemplo, no dar muerte al inocente, o no tomar lo que no está en nuestro poder, porque se trata de una acción positiva que tiene un significado que va más allá de la universalidad contenida en los preceptos negativos, y puede ser buena, en cuanto positiva, por mandato divino. Es posible también una dispensa de las autoridades humanas a las cuales Dios da ese poder en ciertos ámbitos, en vistas del bien común. Pero no se trata de una dispensa propiamente dicha, en el sentido de la

⁷⁸ Cfr. S. Th. II-II, q.66, a.2, ad 1: "Communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum, sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condicium, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae."

⁷⁹ S. Th. I-II, q.104, a.4, ad 2: "Praecepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est..."

epikeia, sino de una participación superior del poder divino en los casos en que Dios lo concede.

12. Volvamos a mirar nuestro tema con una perspectiva más amplia. El problema arduo para alcanzar la vida eterna no está propiamente a nivel de la ley natural sino a nivel de la gracia. Por no robar, por no cometer adulterio, nadie se salva; la salvación depende de la gracia, no de la ley natural, aunque implica eminentemente su cumplimiento. Refiriéndonos a la ley natural no estamos todavía, estrictamente hablando —si considerada aisladamente—, en *teología moral*; la teología moral está más allá. Es el tema que sigue el propiamente teológico.

II. LA GRACIA

13. Comenzamos pues con el estudio del tema más importante. Hemos dejado para esta parte la consideración de la ley nueva, que es un aspecto de la gracia. El presente no es más que el tratado sobre el cristianismo.

En primer lugar analicemos el tema desde la perspectiva general que se encuentra implicada en la Suma teológica⁸⁰.

Sin la gracia de Dios no se puede realizar en plenitud la ley natural. Expresa el Santo sin embargo que aun sin la gracia el hombre puede conocer la verdad⁸¹.

⁸⁰ S. Th. I-II, q.108 y siguientes.

⁸¹ S. Th. I-II, q.109, a.1: "Respondeo dicendum quod cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus, intellectualis lumenis, quia secundum Apostolum, *ad Ephes. V*, omne quod manifestatur, lumen est. Usus autem quilibet quandam motum importat, large accipiendo motum secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in *III de Anima*. Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma quae est principium motus vel actionis; sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus caeleste, unde quantumcumque ignis habeat perfectum calorem, non alteraret nisi per motionem caelestis corporis. Manifestum est autem quod, sicut omnes motus corporales reducuntur in motum caelestis corporis sicut in primum movens corpore; ita omnes motus tam corpore quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem; non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis caelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente; sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus, et cuiuscumque entis creati, dependet a Deo quantum ad duo, uno modo, in quantum ab ipso habet formam per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquaque autem forma indita rebus creatis a Deo, habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem, ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam

El tratado acerca de la gracia no comienza con la descripción de lo que es ella misma, sino de lo que somos nosotros, para llevarnos poco a poco a tener claridad racional acerca de la afirmación anterior -el hombre se cumple por la gracia-, que es propiamente teológica. La teología procede helicoidalmente, de lo universal a lo particular y viceversa, siempre avanzando hacia arriba. Santo Tomás trata la cuestión como verdadero teólogo.

El intelecto humano no puede alcanzar a Dios sólo por sus propias fuerzas como es en sí, pero tiene constitutivamente una apertura infinita. Es que si el intelecto pudiera captar a Dios totalmente sin ninguna ayuda habría una contradicción en Dios. Es como si pudiese crear lo que no puede crear. Lo cual, por supuesto, no es un límite de Dios, sino del funcionamiento de nuestra mente.

Nuestro intelecto con su fuerza natural no puede entender a Dios ni en ésta, ni en la otra vida. El está más allá de lo que puede comprender proporcionadamente. Se requiere algo más. Si Dios no produce algo en nuestro intelecto que lo eleve a su nivel no lo podemos ver. Si Dios no alza el intelecto no podemos tener la beatitud y no podemos alcanzar nuestro fin: la visión intelectual de El.

El hombre está naturalmente ordenado a Dios; todo tiende hacia El. Nada escapa a su atracción. Pero por sus propias fuerzas no lo puede alcanzar.

La visión beatífica significa ni más ni menos que *entender a Dios* (todo, pero no totalmente, lo cual, por supuesto es un misterio que supera nuestra capacidad de distinguir). El problema es mirar profundamente lo que esto significa.

El pecado original hace que el hombre no sólo no pueda alcanzar el bien sobrenatural sino tampoco el bien natural⁸². Así como somos, no podemos no sólo

intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum. Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem. Et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quae per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quaedam quae natura facere potest."

⁸² Cfr. *Quaestiones disputatae de Malo q.IV, De Peccato originali, a.1: Utrum aliquid peccatum ex origine contrahatur. Cuestiones Disputadas Acerca del Mal q.IV, del Pecado original, a.1: Si algún pecado sea contraído desde el origen:*

"Los pelagianos negaron que algún pecado pueda ser transmitido por el origen.

Pero esto en gran parte excluye la necesidad de la Redención hecha por Cristo, la cual parece ser máximamente necesaria para abolir la infección del pecado que derivó del primer padre a toda su posterioridad...

Un hombre singular puede ser considerado doblemente: de un modo en cuanto es una cierta persona singular, de otro modo en cuanto es parte de alguna comunidad... En cuanto es parte de alguna comunidad le puede corresponder algún acto que él no hace por sí ni por propio arbitrio, sino que es hecho por toda la comunidad o por muchos de ella o por su principio... Tal comunidad de hombres es considerada como un hombre, de

llegar a la vida eterna sino tampoco ser verdadera y plenamente hombres al nivel de nuestra operatividad natural.

Se requiere una acción especial de Dios por medio de la gracia: la redención, la liberación. Que el hombre sea hecho libre. Es liberación porque si uno no tiene

modo que los diversos hombres constituidos en los diversos oficios son como diversos miembros de un cuerpo. Toda la multitud de los hombres que reciben la naturaleza humana del primer padre debe ser considerada como una comunidad, o mejor como un cuerpo de un hombre; en la cual multitud cualquier hombre, también el mismo Adán, puede ser considerado como un miembro de esta multitud, que se deriva de uno por origen natural.

Mas hay que considerar que al primer hombre le fue dado un cierto don sobrenatural, esto es la justicia original por la cual la razón estaba sujeta a Dios, y las potencias inferiores a la razón, y el cuerpo al alma. Pero este don no fuedado al primer hombre sólo como persona singular, sino como a cierto principio de toda la naturaleza humana, para que de él por el origen se derivase a los posteriores. Pero el primer hombre, pecando por el libre albedrío, perdió este don según el mismo tenor con que le había sido dado, esto es para sí y para toda la posteridad. Por lo tanto toda su posteridad adquiere el defecto de este don; y así es transmitido a los posteriores este defecto como es transmitida la naturaleza humana; la cual es transmitida no según ella misma entera, sino según alguna parte suya, esto es: según la carne, a la cual Dios infunde el alma; y así como el alma infundida divinamente corresponde a la naturaleza humana derivada de Adán a causa de la carne a la cual se une que es propagada desde Adán no sólo según la substancia corporal, sino también según la razón seminal, esto es: no sólo materialmente, sino como a partir de un principio activo; así es pues como el hijo recibe la naturaleza humana del padre.

[Pelagiani negaverunt aliquod peccatum per originem posse traduci.

Sed hoc ex magna parte excludit necessitatem redemptionis factae per Christum, quae maxime videtur necesaria fuisse ad abolendam infectionem peccati, quae a primo parente in totam eius posteritatem derivata est...

Aliquis homo singularis dupliciter potest considerari: Uno modo secundum quod est quaedam persona singularis; alio modo secundum quod est pars alicuius collegii...

In quantum est pars collegii potest ad eum pertinere actus aliquis quem per se ipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a pruribus de collegio vel a principi collegii... Huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiae, I Cor. XII, 12. Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unus hominis consideranda est; in qua quidem multitudo unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi aliquod membrum huius multitudinis, quae per naturalem originem derivatur ab uno.

Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis iustitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animae. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personae tantum, sed ut cuidam principio totius humanae naturae, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteris. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritate. Defectus ergo huius doni totam eius posteritatem consequitur; et sic iste defectus eo modo traducitur in posteris quo modo traducitur humana natura; quae quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit; et sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam, propter carnem cui coniungitur; ita et defetus praedictus pertinet ad animam propter carnem, quae ab Adam propagatur non solum secundum corpulentam

esta ayuda divina es esclavo. La libertad para ser plenamente hombre, para obrar bien, no la tiene del todo.

El hombre tiende naturalmente hacia Dios. No hay ninguna opción fundamental respecto del fin a hacer, porque ya estamos constituidos así. La opción fundamental para el último fin es —si analizada a fondo— absurda⁸³. Tendemos naturalmente hacia Dios por el hecho de ser creados⁸⁴. Si queremos hacer una opción en este campo, en última instancia estamos poniendo a Dios al mismo nivel de todas las otras cosas. Estamos constituidos para tender hacia Dios lo queramos o no.

El hombre, por naturaleza está destinado a amar a Dios sobre todas las cosas, pero no puede hacerlo de hecho, en la medida humana, sin la ayuda de la gracia; sin su ayuda hay una finalidad preconcebida, un prejuicio sobre el fin, dice Santo Tomás⁸⁵.

El verdadero fin que tenemos no lo podemos concebir, está mas allá del pensamiento. Todo, cuando pensamos bien, se refiere a Dios. Cuando pensamos bien estamos orientados hacia Dios; pero cuando queremos concebir el fin mismo no lo logramos.

Antes del pecado original el hombre podía cumplir las acciones que emanaban de su estructura intelígible; pero aun así no podía entender a Dios sin la gracia. Y después del pecado no puede, ni esto, ni realizar el ordenamiento de su naturaleza hacia Dios.

El hombre sin la gracia santificante, habitual, no puede evitar los pecados

substantiam, sed etiam secundum seminalem rationem, id est non solum materialiter, sed sicut ab activo principio; sic enim filius accipit a patre naturam humanam.]”

Santo Tomás conoce —entre los pensadores neoplatónicos— a Porfirio. De éste toma, por ejemplo, un importante concepto que le permitirá una clara formulación del dogma del pecado original: el de la solidaridad de todos los miembros de la humanidad, participantes de una misma naturaleza. Cfr. S. Th. I-II, q.81, a.1; *Super Epistolas S. Pauli ad Romanos Lectura*, c.V 1.3. Cfr. C.SPICQ, *Saint Thomas exègète*, en el artículo *Thomas d'Aquin*, D.Th.C. col. 694-738, aquí 720.

⁸³ Cfr. I-II, q.13, a.3, sed contra: “Philosophus dicit, in *III Ethic.*, quod voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem.”

⁸⁴ I-II, q.17, a.9, ad 2: “A voluntate finis naturaliter desiderati, derivatur electio eorum quae sunt ad finem.”

⁸⁵ Cfr. I-II, q.109, a.7: “Rationi hominis non existente subiecta Deo, consequens est ut contingent multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurruunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo pracepta ipsius, et ita peccat mortaliter: praecipue quia repentinis homo operatur secundum finem praecognitum, et secundum habitum praecognitum, ut Philosophus dicit, in *III Ethic.*; quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praecogniti, et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinata a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur...”

mortales en toda su vida. Y aun con el bautismo no puede evitar totalmente los pecados veniales.

La vida eterna a la cual estamos destinados sin la gracia de Dios no la podemos merecer como tal aun sin el pecado, y mucho menos con el pecado. Para merecer a Dios se requiere la *gracia santificante*. Y el mismo merecer proviene de Dios.

Por la gracia somos nuevas criaturas dice San Pablo; y Santo Tomás lo considera muy importante: significa tener un nuevo ser, un super-ser⁸⁶; quien está en gracia tiene una riqueza que trasciende la riqueza del ser⁸⁷. Por ello de la gracia se habla de modos diversos y diferentes, así como el ser se dice de muchos modos (Aristóteles)⁸⁸.

Es necesario, pues, tener el cuidado de no reducir el tratado de la gracia a una consideración metafísica o antropológica.

La gracia posee propiamente una dinamicidad que supera nuestra noción de movimiento, que tomamos de las cosas físicas; es más elevada, y al expresarla la reducimos. La dinamicidad de la gracia —por ser participación de la dinamicidad de las procesiones divinas— es algo que va más allá de nuestro pensamiento⁸⁹.

Se requiere, pues, el empuje divino. Dios mueve la voluntad porque es el fin, de un modo no sólo ni principalmente eficiente sino sobre todo final.

En el orden natural nada es querido si no es conocido, pero con la gracia se supera esta verdad sin anularla. Cuando Dios envía a la vida eterna no puede fallar. Sin el empuje de la gracia no podemos ir a Dios que nos atrae.

Siempre necesitamos de Dios de una u otra forma. El hombre podría con sus fuerzas naturales querer el bien: la justicia a la cual puede llegar por sí; ésta es virtud adquirida con el ejercicio. Pero en el estado de naturaleza *caída* el hombre es 'deficiente respecto a lo que podría su naturaleza sin defecto. Mas la

⁸⁶ Cfr. Super Ad Galatas, c.6, 1.4: "Creati namque et producti sumus in esse naturae per Adam; sed illa quidem creatura vetusta iam erat, et inveterata, et ideo Démirus producens nos, et constituens in esse gratiae, fecit quamdam novam creaturam, Iac. I, 18: *ut simus initium aliquod creaturae eius*, Et dicitur nova, quia per eam renovamur in vitam novam; et per Spiritum Sanctum, Ps. CIII, 30: *emitte spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae*. Et per crucem Christi, II Cor. V, 17: *si qua est in Christo nova creatura*, etc. Sic ergo per novam creaturam, scilicet per fidem Christi et Charitatem Dei, quae diffusa est in cordibus nostris, renovamur, et Christo coniungimur."

⁸⁷ Cfr. sermones, N.-6, PS 1: "Omnis affluentia gratiarum procedit ex plenitudine divinitus thesauri, qui est in abscondito divitiarum Dei, nec potest aliquis cognoscere de illo nisi Deo".

⁸⁸ Libro IV de la Metafísica.

⁸⁹ Cfr. In IV Sententiarum, d.3, q.1, a.5 A, c.a.: "Secundum Hugonem de Sancto Victore, oportuit ut secundum processionem temporum spiritualium gratiarum signa magis ac magis evidenter darentur".

naturaleza humana no está totalmente corrompida, por eso no todo lo que hace el hombre sin gracia es pecado.

La caída es un símbolo de gran riqueza. Significa la *ley del pecado*⁹⁰, no es algo meramente sensible, sino algo que tenemos en nuestro intelecto, en nuestra voluntad, y en el intelecto conformado por la voluntad, y que traspasa, gobernándolo, todo nuestro ser.

Esta ley establece una *lógica de la caída*. Los filósofos la conocen muy bien; y los contemporáneos, más precisamente, porque dialogan con la cultura cristiana contemporánea, que es una cultura caída⁹¹.

⁹⁰ Rom 7, 22: "Mecomplazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros". Cfr. Super Epistolam ad Romanos, c.7, 1.3: "Consentio legi Dei quoniam bona est, et iterum dominium peccati in homine, cum dicit hic si autem quod nolo illud facio, non ego operor illud."

⁹¹ Cfr. por ejemplo JEAN-PAUL SARTRE, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Editions Gallimard, París 1943. Trad. castellana, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, traducción de Juan Valmar, Barcelona 1993, 67-68: "En una palabra: para evitar el miedo, que me presenta un porvenir trascendente rigurosamente determinado, me refugio en la reflexión, pero ésta no tiene otra cosa que ofrecerme sino un porvenir indeterminado. Esto significa que, al constituir cierta conducta como *possible*, me doy cuenta, precisamente porque ella es *mi* posible, de que *nada* puede obligarme a mantener esa conducta. Empero, yo estoy, por cierto, allí en el porvenir; ciertamente, tiendo con todas mis fuerzas hacia aquél que seré dentro de un momento, al doblar ese recodo; y en este sentido, hay ya una relación entre mi ser futuro y mi ser presente. Pero, en el seno de esta relación, se ha deslizado una *nada*: yo no soy aquél que seré. En primer lugar, porque lo que yo soy no es el fundamento de lo que seré. Por último, porque ningún existente actual puede determinar rigurosamente lo que voy a ser. Como, sin embargo, soy ya lo que seré (si no, no estaría interesado en ser tal o cual), yo soy el que será en el modo del *no serlo*. Soy llevado hacia el porvenir a través de mi horror y éste se nihiliza en cuanto que constituye al porvenir como posible. Llamaremos *angustia*, precisamente, a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo. Y precisamente la nihilización del horror como *motivo*, que tiene por efecto reforzar el horror como *estado*, tiene por contrapartida positiva la aparición de las demás conductas (en particular la consistente en arrojarme al precipicio) con mis *posibles* posibles. Si *nada* me constríe a salvar mi vida, *nada* me impide precipitarme al abismo. La conducta decisiva emanará de un yo que todavía no soy. Así, el yo que soy depende en sí mismo del yo que no soy todavía, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía no depende del yo que soy. Y el vértigo aparece como la captación de esa dependencia. Me acerco al abismo y mis miradas me buscan en su fondo a mí. Desde este momento juego con mis posibles. Mis ojos, al recorrer el precipicio de arriba abajo personifican mi caída posible y la realizan simbólicamente; al mismo tiempo, la conducta de suicida, por el hecho de convertirme en *mi posible* posible hace aparecer a su vez motivos posibles para adoptarla (el suicidio haría cesar la angustia). Felizmente, estos motivos, a su vez, por el solo hecho de ser motivos de un posible, se dan como ineficientes, como no-determinantes: no pueden producir el suicidio en mayor medida que mi horror a la caída puede determinarme a evitarla. En general, esta contra-angustia hace cesar la angustia transmutándola en indecisión. La indecisión, a su vez, llama a la decisión: uno se aleja bruscamente del borde del precipicio y retorna al camino.

El ejemplo que acabamos de analizar nos ha mostrado lo que podríamos llamar *angustia ante el porvenir*. Existe otra: la angustia ante el pasado. Es la del jugador que ha decidido libre y sinceramente no jugar más y que, cuando se aproxima al *tapete verde*, ve de pronto *naufragar* todas sus resoluciones..."

Pero para hacer obras buenas, además de la *gracia santificante*, se requiere de otra gracia, la *actual*.

Muchas personas —sin embargo— que tienen gracia actual suficiente no hacen obras buenas; resisten la gracia que viene de Dios para obrar en lo concreto. Más aún, muchos reciben la gracia habitual pero después la pierden en este resistir. La de Santo Tomás es verdaderamente una *fenomenología teológica*, anclada profundamente en la realidad.

¿En qué cosa consiste la gracia en sí, más allá de la consideración del estado actual del hombre?⁹²

La gracia pone al hombre, en primer lugar, en un *estado nuevo*. Estado significa condición de firmeza. Ella no sustituye nuestro corazón de hombre, sino que lo perfecciona. Lo cual no significa que la gracia no sea más elevada, como origen, que la substancia misma de nuestra alma, aunque no la substituya.

Retomemos en este punto los textos de Santo Tomás en particular siguiendo la línea principal de la I-IIae de la *Suma*:

“Como se ha visto antes⁹³, la principalidad de la nueva ley está en la gracia del Espíritu Santo. Esta se manifiesta en la fe, que obra por el amor. Ahora bien, los hombres consiguen esta gracia por el Hijo de Dios hecho hombre, cuya humanidad llenó Dios de gracia, y de ella se derivó en nosotros. Por eso se dice en Jn 1,14: *El Verbo se hizo carne*; y luego añade: *Lleno de gracia y de verdad*; y más abajo (v. 17): *De su plenitud recibimos todos nosotros, y gracia por gracia*. Por eso añade que la gracia y la verdad fueron hechas por Jesucristo. Y así conviene que la gracia que se deriva del Verbo encarnado, llegue a nosotros mediante algunos signos sensibles y exteriores, y que de la gracia interior, por la cual es sometida la carne al espíritu, emanen algunas obras sensibles.

Así, pues, las obras exteriores pueden pertenecer a la gracia de dos modos: uno, como causadoras de la gracia, y tales son las obras de los sacramentos que han sido instituidos en la nueva ley, como es el Bautismo, la Eucaristía y los demás. Pero hay otras obras exteriores que son producidas por el instinto de la gracia. Más, aun en éstas, hay alguna diferencia; pues algunas tienen una necesaria conveniencia o contrariedad con la gracia interior, que consiste en la fe que obra mediante la caridad, y tales obras exteriores son las mandadas o prohibidas en la nueva ley, como, por ejemplo, está mandada la confesión de la fe y prohibida su negación, pues en Mt 10,32s se dice: *Al que me confesare ante los hombres, yo le reconoceré ante mi Padre, pero al que me niegue ante los hombres, también yo le negaré ante mi Padre*. Pero hay otras obras que no tienen esa necesaria contrariedad o conveniencia con la fe que obra mediante la caridad, y tales obras o están mandadas o prohibidas en la nueva ley desde la primera promulgación de la ley, sino que han sido dejadas por el legislador, que es Cristo, a cada uno en la medida en que cada cual debe tener cuidado de otro. En este sentido, cada cual es libre para determinar lo que le conviene hacer o evitar en tales casos, y lo mismo cualquier prelado para ordenar a sus súbditos en esta materia lo que han de hacer o evitar. Y por eso también

⁹² Cfr. S. Th. I-II, q.110.

⁹³ Q.106 a.1.2.

la ley del Evangelio se llama *ley de libertad*, pues la ley antigua determinaba muchas cosas y eran pocas las que dejaba a la libertad de los hombres".⁹⁴

Lo que de principal hay en el Nuevo Testamento es la gracia misma. Está siempre presente la tentación de materializar la ley nueva, y materializada mata. El Evangelio como letra, sin la gracia, puede matar.

Las virtudes teologales son el primer florecimiento de la gracia: la fe que opera por medio de la caridad, que engendra la esperanza. Esta gracia la reciben los hombres por el Hijo de Dios hecho hombre. La gracia en Cristo se llama *gracia capital* porque se deriva a los miembros de su cuerpo.

No hay gracia que no sea sacramental en su raíz, porque surge de Dios encarnado —aunque Dios puede producirla sin los sacramentos—. La gracia tiene una relación con lo sensible que no se puede interpretar arbitrariamente. Implica por sí misma tal relación.

Perdemos hasta el sentido de la ley natural si no tenemos el punto de referencia de la gracia que llega al hombre humanadamente, es decir, la gracia de Cristo, del Verbo hecho hombre que ha tomado la carne de María. Tener la gracia en nosotros significa tener una determinada relación con lo sensible a partir de esta primordial relación.

Lo cual es difícil de entender porque el pesamiento humano, cuando no está

⁹⁴ S. Th. I-II, q.108, a.1: "Principalitas legis nova est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cuius humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Ioan. I, *Verbum caro factum est; et postea subditur, plenum gratiae et veritatis; et infra, de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia*. Unde subditur quod gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo Incarnato profluens in nos deducatur; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo, sicut inducentia aliqualiter ad gratiam. Et talia sunt opera sacramentorum quae in lege nova sunt instituta, sicut Baptismus, Eucharistia, et alia huiusmodi. Alia vero sunt opera exteriora quae ex instintu gratiae producuntur. Et in his est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quae in fide per dilectionem operante consistit. Et huiusmodi exteriora opera sunt praecepta vel prohibita in lege nova, sicut praecepta est confessio fidei, et prohibita negatio; dicitur enim Matth. X, *qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo. Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram patre meo*. Alia vero sunt opera quae non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem. Et talia opera non sunt in Nova Lege praecepta vel prohibita ex ipsa prima legis institutione; sed relicta sunt a legislatore, scilicet Christo, unicuique, secundum quod aliquis curam gerere debet. Et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expedit facere vel vitare; et cuicumque praesidenti, circa talia ordinare suis subditis quid sit intalibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex evangelii lex libertatis, nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda."

redimido tiende al preconcepto, al prejuicio, al idealismo⁹⁵. La raíz verdadera del idealismo filosófico es teológica: una finalidad diversa de la de Dios, lo cual sucede aun cuando se pretende *elegir el fin en una opción fundamental*. La finalidad diversa de la de Dios no puede ser sino solamente pensada, no real. Lo malo comienza en el pensamiento cuando se pone como absoluto, y así como producto de un sentido *último* distinto de Dios.

La gracia no sólo viene sacramentalmente de la humanidad de Cristo, y de los sacramentos de la nueva ley, sino que produce además obras sensibles; termina en lo material. Si no finalizara así no sería verdadera realidad que pudiera tocar el corazón del hombre. La gracia tiene ordenación intrínseca a lo sensible, pero con la libertad propia de la nueva creación.

"Como vimos⁹⁶, la nueva ley, tratándose de cosas exteriores, tan sólo debió mandar o prohibir lo que a la gracia nos lleva o lo que necesariamente pertenece al buen uso de la gracia. Y como no podemos conseguir la gracia por nuestras propias fuerzas, sino solamente por Cristo, por eso el mismo Señor instituyó por sí mismo los sacramentos, con los cuales conseguimos la gracia, esto es, el Bautismo, la Eucaristía, el Orden de los ministros de la nueva ley —instituyendo a los apóstoles y a los setenta y dos discípulos—, la Penitencia y el Matrimonio indisoluble. También prometió la Confirmación mediante el envío del Espíritu Santo. Asimismo se dice que, por institución suya, curaron los apóstoles a los enfermos ungíéndoles con óleo, como consta por Mc 6,13; todos los cuales son sacramentos de la nueva ley.

Ahora bien, el recto uso de la gracia se verifica mediante las obras de la caridad, las cuales, en cuanto necesarias a la virtud, pertenecen a los preceptos morales, que también existían en la ley antigua. Y por eso, en esta parte, no debió añadir la ley nueva precepto alguno acerca de las obras exteriores. La determinación de esas obras en orden al culto de Dios pertenece a los preceptos ceremoniales de la ley, y en lo tocante al prójimo, a los judiciales, como se ha dicho antes⁹⁷. Y como estas determinaciones no son, hablando en absoluto, necesarias a la gracia interior, en la cual consiste la ley, por eso no caen bajo precepto alguno de la nueva ley, sino que se dejan al arbitrio humano. De éstos, unos se dejan al juicio de los súbditos, y son los que pertenecen a cada uno en particular, y otros a los prelados temporales o espirituales, y son lo que pertenecen a la común utilidad.

En resumen: la nueva ley no debió determinar ninguna otra obra, mandándolas o prohibiéndolas, a no ser los sacramentos y los preceptos morales, que de suyo pertenecen a la esencia de la virtud, como, por ejemplo, que no se debe matar a nadie, que no hay que robar y otras cosas por el estilo".⁹⁸

⁹⁵ Cfr. S. Th., I-II, q.109, a.7.

⁹⁶ A.1.

⁹⁷ Q.99 a.4.

⁹⁸ Cfr. S. Th., I-II, q.108, a.2: "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex nova in exterioribus illa solum praecipere debuit vel prohibere, per quae in gratiam introducimur, vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucaristiam, Ordinem ministrorum novae legis, instituendo Apostolos et Septuaginta duos

Así como en el orden natural se es bueno cuando se hace en concreto lo bueno en sí, así se tiene la gracia no sólo cuando ella comienza por el Verbo encarnado, y llega por la Iglesia, sino cuando termina en la operatividad exterior.

Es cierto, naturalmente, que la gracia es algo espiritual que arriba primero al espíritu y después desciende a la carne. Aquí justamente es donde *la carne que lucha contra el espíritu*, según el dicho paulino⁹⁹ (y donde verdaderamente se engendra la dialéctica del idealismo filosófico-psicológico-cultural).

Las obras exteriores pertenecen a la gracia de modo doble. En primer lugar por los consejos, como por ejemplo el referido a la castidad perfecta por el Reino de los cielos. Son *consejos*, porque no puede haber una ley plenamente inteligible, necesaria, respecto de cosas que superan el intelecto. En segundo lugar por los preceptos que pertenecen a la virtud, pero que la ley nueva aclara y certifica.

La ley nueva justifica en el sentido verdadero¹⁰⁰. En el Nuevo Testamento la ley es dada intrínsecamente para que los injustos sean santificados. Lo que es principal de la gracia es interior, verdaderamente espiritual. Aun el Evangelio mataría si no tuviese interiormente la gracia de la fe que sana.

Porque el Evangelio no consiste principalmente en palabras; es en cambio la realidad, la gracia de Dios que llega. Y ésta es muy rica. Por eso dice el Aquinatense que el sentido literal en la Escritura no es sólo uno, porque tal sentido no es lo mismo que la letra, sino la realidad inmediatamente significada

discipulos, et Poenitentiam, et Matrimonium indivisible. Confirmationem etiam promisit per Spiritus Sancti missionem. Ex eius etiam institutione Apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Marc. VI. Quae sunt novae legis sacramenta. Rectus autem gratiae usus est per opera caritatis, quae quidem secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad praecepta moralia, quae etiam in Veteri Lege tradebantur. Unde quantum ad hoc, lex nova super Veterem addere no debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem praedictorum operum in ordine ad cultum Dei, pertinet ad praecepta caeremonialia legis; in ordine vero ad proximum, ad iudicialia; ut supra dictum est. Et ideo, quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit; idcirco non cadunt sub praecepto novae legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent singillatim ad unumquemque; quaedam vero ad praelatos temporales vel spirituales, quae scilicet pertinent ad utilitatem communem. Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit praecipiendo vel prohibiendo, nisi sacramenta, et moralia praecepta quae de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia huiusmodi."

⁹⁹ Gal. 5,17. Cfr. In II Sententiarum, d.21, q.1, a.3, ad 4: "...Secundum corruptionem status praesentis, ex qua sequitur pugna carnis adversus spiritum, quae tentatio dicitur." In II Sententiarum, d.32, q.1, a.2, c.a.: "... Necessitas moriendi, possibilitas, rebelio carnis ad spiritum, et huiusmodi; quae omnia ex principiis naturae causantur."

¹⁰⁰ Cfr. S. Th., I-II, q.106, a.2, c.a.: "Ad legem Evangelii duo pertinent, unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interius data. Et quantum ad hoc, nova lex iustificat. Unde Augustinus dicit, in libro *de Spiritu et Littera*, ibi, scilicet in Veteri testamento, lex intrinsecus posita est, qua iniusti ternerentur, hic, scilicet in novo testamento, intrinsecus data est, qua iustificantur."

en las palabras de la Escritura, lo cual es tan pleno que no se puede abarcar en un solo sentido.

“Ya que el sentido literal es el que intenta el autor, y el autor de la Sagrada Escritura es Dios, que comprende todas las cosas al mismo tiempo en su intelecto, no hay inconveniente en que, como dice Agustín en el libro XII de las *Confesiones*, aun según el sentido literal haya muchos sentidos en una letra de la escritura (si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus)”.¹⁰¹

La ley nueva es más ligera que la antigua porque es verdaderamente ley de libertad; con ella realmente somos libres (la redención que trae es llamada por Santo Tomás *Liberación*)¹⁰². Porque sólo con la gracia del Espíritu Santo podemos actuar fuera de la lógica de este mundo, santamente. La lógica de este mundo, la lógica de la caída, no es absoluta; algo se escapa: justamente la vida santa; el hombre no es patrón de la realidad con el concepto, aunque sea la deficiente ley que gobierna la coherencia del descenso hacia lo absurdo.

“La diferencia entre consejo y precepto está en que el precepto implica necesidad; en cambio, el consejo se deja a la elección de aquél a quien se da. Por eso muy bien se añaden a los preceptos ciertos consejos en la nueva

¹⁰¹ S. Th. I. q.1, a.10, c.a.

¹⁰² Cfr. In III Sententiarum, d.1, q.1, a.3, c.a.: “Super illud Matth, 1: *ipse enim salvum faciet populum suum*, Augustinus: *si homo non peccasset, virgo non peperisset*. Alii vero dicunt, quod cum per incarnationem Filii Dei non solum liberatio a peccato, sed etiam humanae naturae exaltatio, et totius universi consummatio facta sit; etiam peccato non existente, propter has causas incarnatio fuisse: et hoc etiam probabiliter sustineri potest.” (Esto último es opuesto a lo que había de sostener en la *Summa*). In III Sententiarum, d.19, q.1, prologus: “In prima [parte] ostendit quomodo per passionem Christi liberamur a malis; in secunda de causa passionis Christi sumus liberati a malo; secundo determinat de his quae dicuntur de Christo ratione hujus liberationis, ibi: unde ipse vere dicitur mundi Redemptor. Prima in duas: primo ostendit quomodo per passionem Christi liberati sumus a malo culpae, et a potestate instigantis ad culpam, scilicet daemonis; secundo ostendit quomodo per dictam passionem sumus liberati a malo poenae, ini: a poena redemit.” In III Sententiarum, d.20, q.1, a.4, c.a.: “Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quantum ex parte Dei est, fuit aliis modus nostrae liberationis possibilis, quia ejus potentia limitata non est, quem si elegisset, convenientissimus fuisse: non tamen habuisse rationem redemptionis, sed liberationis tantum, quia liberatio non fuisse facta per solutionem pretii. Ex parte autem hominis non fuit aliis modus possibilis nisi quem Deus ei dedit...” S. Th. III, q.46, a.3, c.a.: “Respondeo dicendum quod tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt quae sunt expedientia fini. Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa occurrerunt ad salutem hominis pertinentia, praeter liberationem a peccato, primo enim, per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanae salutis consistit. Unde Apostolus dicit, Rom. V, *commendat suam caritatem deus in nobis, quoniam, cum inimici essemus, Christus pro nobis nortuus est*. Secundo quia per hoc dedit nobis avamplum obedientiae humilitatis...” S. Th. III, q.48, a.4, ad 3: “Ad tertium dicendum quod, quia redemptio requirebatur ad hominis liberationem per respectum ad Deum, non autem per respectum ad diabolum; non erat pretium solvendum diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostrae redemptionis, non dicitur obtullisse diabolo, sed Deo.”

ley, que es ley de libertad, lo cual no se hacía en la antigua, que era ley de servidumbre. Y así hay que decir que los preceptos del Evangelio versan acerca de las cosas necesarias para conseguir el fin de la eterna bienaventuranza, en la que nos introduce la nueva ley inmediatamente; en cambio, los consejos versan acerca de aquellas cosas mediante las cuales el hombre puede mejor y más fácilmente conseguir ese fin.

Ahora bien, el hombre se halla colocado entre las cosas de este mundo y los bienes espirituales, en los que consiste la eterna bienaventuranza, de tal modo que cuanto más se adhiere a uno de ellos, tanto más se aparta del otro, y recíprocamente. Por lo tanto, el que totalmente se apega y adhiere a las cosas de este mundo, poniendo en ellas su fin y teniéndolas como normas y reglas de sus obras, se aparta del todo de los bienes espirituales. Tal desorden se rectifica mediante los mandamientos. Mas, para llegar a ese fin último, no es necesario desechar en absoluto las cosas del mundo, ya que usando el hombre de ellas, puede aún llegar a la bienaventuranza eterna con tal de no poner en ellas su último fin; aunque llegará más fácilmente abandonando totalmente los bienes de este mundo. Por eso el Evangelio propone ciertos consejos acerca de este particular.

Ahora bien, los bienes de este mundo que sirven para la vida humana son de tres clases. Unos pertenecen a la *concupiscencia de los ojos*, y son las riquezas; otros, a la *concupiscencia de la carne*, y son los deleites carnales, y otros, por fin, a la *soberbia de la vida*, que son los honores, como se dice en 1 Jn 2,16.

Pero abandonar del todo estas tres cosas, en lo posible, es propio de los que siguen los consejos evangélicos. En ellos también se funda todo el estado religioso, que profesa vida de perfección, pues las riquezas se renuncian por el voto de pobreza; los deleites de la carne, por la perpetua castidad, y la soberbia de la vida, por la sujeción a la obediencia. Estas tres cosas, rigurosamente observadas pertenecen a los consejos propuestos absolutamente; pero, en cambio, el cumplir cada una de ellas en casos particulares pertenece al consejo en cierto sentido tan sólo; es decir, en casos determinados. Por ejemplo: al dar a un pobre limosna, cuando uno no está obligado, el hombre sigue el consejo de aquel caso particular; y lo mismo cuando, por un tiempo determinado, se abstiene de los placeres de la carne para vacar en la oración, sigue el consejo por aquel tiempo. Y cuando no hace uno su voluntad en algún caso en que podría lícitamente hacerla, sigue el consejo en aquel caso particular, como, por ejemplo, si hace bien a sus enemigos cuando a ello no está obligado; si perdona una ofensa de que pudiera exigir satisfacción. Y, en este sentido, aun todos los consejos particulares se reducen a los tres generales y perfectos".¹⁰³

¹⁰³ S. Th., I-II, q.108, a.4: "Praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur. Et ideo convenienter in lege nova, quae est lex liertatis, supra praecepta sunt addita consilia, non autem in veteri lege, qua erat lex servitutis. Oportet igitur quod praecepta novae legis intelligentur esse data de his quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit. Consilia vero oportet esse de illis per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum. Est autem homo constitutus inter res mundi huius et spiritualia bona, in quibus beatitudo aeterna consistit, ita quod quanto plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhaeret rebus huius mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis. Et ideo huiusmodi inordinatio tollitur per praecepta. Sed quod homo totaliter ea quae sunt mundi abiiciat, non est necessarium

La ley nueva es ley de libertad y la ley vieja, ley de esclavitud. Hasta aquí llega del modo más sutil la lucha entre la carne y el espíritu. Su superación se realiza únicamente por otra distinción, la del precepto y el consejo.

Si se sigue la ley de la carne se permanece fuera del espíritu; al cual se puede adherir siguiendo los preceptos y consejos del Nuevo Testamento; que se refieren no sólo a lo espiritual, sino también a lo sensible. Una vida que no es ordenada en todas sus dimensiones, también corporales, no es vida de gracia.

Los preceptos ordenan al fin en lo que es necesario. Los consejos ordenan al fin en todo el resto, que es más profundo y elevado. ¿Por qué los consejos son tales y no preceptos? Porque la ley nueva supera el intelecto, lo que entendemos cuando leemos el Evangelio. Está en ellos el espacio para el empuje del Espíritu Santo.

Buscar la voluntad de Dios significa ir más allá de lo que podemos entender con nuestra mente. Se trata de ser conscientes de la voluntad de Dios, y de recibirla voluntariamente. Es lo que dice aquí Santo Tomás respecto de aquello para lo cual no hay precepto, hay libertad.

Más allá del precepto está la acción de la gracia que supera la ley del precepto por el consejo, que va allende la realidad misma del precepto. Sólo la propia gracia resuelve esta contraposición estableciendo la verdadera distinción. Sin la gracia efectiva esa misma oposición se hace cada vez más estricta e insuperable, engendrándose la dialéctica que enceguece la vida. Por eso la verdadera liberación viene del Evangelio, que es *ley de libertad*.

14. La idea anterior es esencial para entender el tema actual de la evangelización de la cultura. Algunos se refieren a él como si la cultura cristiana

ad pervenientum in finem praedictum, quia potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire. Sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando. Et ideo de hoc dantur consilia evangelii. Bona autem huius mundi, quae pertinent ad usum humanae vitae, in tribus consistunt, scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quae pertinent ad concupiscentiam oculorum; in deliciis carnis, quae pertinent ad concupiscentiam carnis; et in honoribus, quae pertinent ad superbiam vitae; sicut patet I Ioan, II. Haec autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quae statum perfectionis profitetur, nam divitiae abdicantur per paupertatem; deliciae carnis per perpetuam castitatem; superbia vitae per obedientiae servitutem. Haec autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita. Sed observatio uniuscuiusque eorum in aliquo speciali casu, pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo. Puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi quam dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud. Similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo. Similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto quod licite posset facerem, consilium sequitur in casu illo, puta si benefaciat inimicis quando non tenetur, vel si offensam remittat cuius iuste posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta ruderuntur."

fuese algo automático y realizable sólo objetivamente: como si transformando el ambiente en algo cristiano hubiese cristianismo necesariamente. En realidad, que haya una cultura cristina no quiere decir que el hombre particular sea bueno, que se llegue a la gracia. Existe también, por supuesto, el peligro opuesto, el de cerrarse, el pseudo-espiritualismo: como si el cristianismo no tuviese nada que ver con la realidad sensible.

El cristianismo no es ante todo una doctrina, sino un *hecho*. Es lo que pasa realmente en el mundo porque algunos, muchos, hombres siguen incondicionalmente a otro hombre, al que creen *Dios*. La relevancia política y cultural del cristianismo sólo puede captarse desde esta perspectiva.

Debemos distinguir en primer lugar entre el cristianismo en su expresión plena y cabal, con su esencia desarrollada según su exigencia intrínseca, del cristianismo considerado en su influencia más o menos lejana en la vida y la historia de los hombres y las diversas organizaciones políticas de la sociedad.

El cristianismo en su naturaleza es la aceptación *cordial* por parte de los hombres de un *misterio* en el sentido más pleno. Ese misterio está todo contenido en una Persona: Jesucristo.

Esa aceptación supone la inclusión de *todo el hombre*, con la dimensión social de su naturaleza, en un dinamismo que tiende a un fin accesible desde y en la Persona divina de Cristo, y que puede ser conocido sólo en ella, en la medida en que lo revela.

El fin del cristianismo, naturalmente, manifiesta su esencia. Ahora bien, ese fin está radicalmente *más allá de la cultura*. Esto implica una transformación de toda concepción cultural y por ende política que pudiere concebirse a partir de la naturaleza humana tal como la razón del hombre la alcanza en su situación concreta (de pecado).

En efecto, seguir a Cristo implica la adhesión absoluta a su Persona, dejar todos los bienes por El¹⁰⁴. No debe entenderse esto de manera estoica, o naturalista, o al estilo de una sabiduría oriental.

El evangelio es más radical, seguir a Cristo implica aceptar el sufrimiento, perder lo bueno y legítimo como El lo perdió en su muerte. Esto es el comienzo de lo nuevo del cristianismo, que supera la razón, y que para la razón en su condición pecadora es un escándalo. Pero hasta aquí estamos en el orden de los medios. En este sentido las *bienaventuranzas*, que tienen carácter de desprendimiento, no sólo activo, sino también pasivo, son la última disposición terrenal para alcanzar la vida eterna¹⁰⁵.

El fin es la visión misma de Dios cara a cara¹⁰⁶, sin concepto ni imagen,

¹⁰⁴ Lc 18,18-23; 9,23-26.

¹⁰⁵ Mt 5,1-12.

¹⁰⁶ 1 Cor 13,12.

directamente; lo absolutamente superior. El fin no es entonces **cultural**, entendiendo por cultura, de modo general, el desarrollo de las potencias humanas tanto **espirituales** como **sensitivo-espirituales**, y también las realidades exteriores por ellas modificadas en el orden individual y **social**. El fin es ser como Cristo resucitado que goza eternamente de la contemplación de Dios, también con su naturaleza humana, en unión verdaderamente social con los que reciben la participación de su naturaleza divina (la gracia) en su cuerpo que es la Iglesia (cuyo comienzo está en este mundo), por encima de todo medio creado.

De este modo el cristianismo implica verdadera revolución. Porque toda nuestra energía humana está desplegada en la vida cultural y el evangelio tiende esencialmente, *como fin último*, al despojo de toda cultura. El cumplimiento del hombre está en Otro, y por eso también, y propiamente, en él mismo.

Pero el cristianismo, con la mirada puesta en el fin, exige también, intrínsecamente, el desarrollo de la cultura, y entonces de la dimensión social de la naturaleza humana. El fundamento último de esta afirmación es muy simple: somos verdaderos *hombres* (animales culturales y sociales) y tendemos a nuestro fin como somos.

No puede entenderse rectamente la relación entre cristianismo y política sino desde la elevación de esta perspectiva. Lo contrario implica la cerrazón en la dialéctica de la razón (entenebrecida) que no puede salir de la contradicción entre *lo que es de Dios y lo que es de César*¹⁰⁷, porque en el fondo concibe a ambos al mismo nivel: el suyo.

Dada la elevación del fin es inevitable que el *hecho* cristiano se dé individual y políticamente en la historia de la humanidad en medio de múltiples e imprevisibles tensiones.

En el orden político es la prudencia del gobernante (cristiano) la que en concreto debe ver y ordenar la dirección de la sociedad hacia su fin (intramudano) de modo tal que no impida sino que ayude al alcance de su fin último supercultural, tanto en su dimensión personal como en su carácter social (Iglesia).

Sentado este principio, debe afirmarse también que no puede deducirse del cristianismo una imagen concreta de relación con la sociedad política, pues, aún dentro del orden de la naturaleza, ella implica muchas posibilidades legítimas de realización; y en concreto —y esto es más importante—, la libertad humana se actúa en lo social de modo múltiple.

El cristianismo es un hecho real en las sociedades reales. Es algo muy distinto su incidencia política en una sociedad cuyo núcleo fundamental está formado por no-creyentes, o por creyentes, o por creyentes que abandonaron lo más profundo y vital de su fe; en un momento o en otro de la historia.

¹⁰⁷ Mt 22,21.

No abrazando ninguna cultura (*en el sentido más determinado*) el cristianismo, cuyo núcleo es la gracia, tiende por su naturaleza *misionera* a evangelizar en su raíz más profunda toda cultura ¹⁰⁸ y a transformar desde dentro, como la levadura, como el bien que es *difusivo de sí mismo* —a modo de atracción desde su plenitud de sentido y realidad y no *en primer lugar* como eficiencia— la condición real política de la vida de los hombres ¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cfr. PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n.20.

¹⁰⁹ La traducción castellana de la *Suma* corresponde a la de la “Biblioteca de Autores Cristianos” de Madrid.

ALGUNAS SUGERENCIAS PARA LA INTERPRETACION DEL CANON 1095, Nº 2

JOSÉ MARÍA SERRANO RUIZ

Anticipadamente aclaro que mis observaciones no serán, en ningún modo, referentes a las técnicas sicológicas sino limitadas al punto de vista jurídico. Por lo tanto presentaré ciertos criterios para sopesar y dirigir la investigación de los expertos sin que ellos hayan de apartarse innecesariamente de lo que es de su exclusiva competencia; porque creo que un abuso en el uso de las nociones y términos científicos en estos casos podría acabar con el propósito jurídico del canon e igualmente podría interpretar mal su sentido original¹.

También quiero puntualizar que estas ideas no pretenden ser una investigación académica o un estudio de la Jurisprudencia. Más bien espero que abran horizontes y una mayor profundidad de discusión para quienes son serios estudiosos del Derecho Canónico y, de modo muy especial, para quienes están implicados en el trabajo de tribunales, a los cuales se les presentan casos concretos.

He tratado de detenerme más bien en principios básicos que se extienden a todos los supuestos de nulidad, aunque, de acuerdo con el título, los apliquemos de forma especial al n.º 2 del can. 1095.

I. El defecto de la debida discreción de juicio y la nulidad del matrimonio

La incapacidad síquica para el matrimonio constituye, en mi opinión, un tema bien definido en sí mismo. Ahora bien, mientras tal afirmación podría ser considerada poco relevante para los n.º 1 y 3 de la misma norma por motivos diametralmente opuestos, tal vez necesitara mayor claridad cuando se refiere al n.º 2. Pues el número 1 puede ser visto en sus orígenes como más afín a la jurisprudencia tradicional; y el n.º 3 constituiría una sorprendente innovación con una mayor autonomía en su aplicación a las

¹ Tendremos la oportunidad de hablar de esto cuando consideraremos el papel de los expertos. A veces las Sentencias judiciales están llenas de términos y citas científicas; y en cambio los informes periciales se extienden en consideraciones canónicas. Es éste un intercambio de papeles que puede disminuir la claridad y la fuerza de las decisiones judiciales.

situaciones actuales². En cambio el n.º 2, creo, está llamado a servir de puente entre los dos, también en el sentido conceptual, y abre más amplias perspectivas de comparación con los temas clásicos de la exclusión y otras formas de defecto del consentimiento. Ello puede ser significativo cuando estas otras formas de derecho del consentimiento –exclusión, coacción,...– no son tan usadas, como bien sabemos en la jurisprudencia de algunos tribunales nacionales o regionales. Obviamente, de las formulaciones del n.º 2 y n.º 3, se sigue precisamente que las consecuencias del consentimiento son consideradas en el n.º 3, mientras que el n.º 2 trata del consentimiento en sí mismo y por tanto hay una unión más fuerte con la exclusión y otros capítulos de nulidad que también tienen una más estrecha relación con el consentimiento más que con sus consecuencias.

II. La singular capacidad para el consentimiento matrimonial

Cualquier reflexión referente a la capacidad para el matrimonio, pienso, tiene que tomar como punto de partida el hecho y naturaleza del matrimonio en su origen. Puesto que el matrimonio originalmente (cronológicamente) precede en el tiempo a la institución; y, ontológicamente, hay una prioridad de la esencia real de matrimonio sobre el instituto matrimonial. Esto significa que toda analogía del matrimonio debe partir del matrimonio mismo y no al contrario³.

Comencemos por excluir la analogía contractual. Solamente ahora estamos descubriendo cuántas dificultades hemos padecido por la analogía con la imagen contractual genérica en el tratamiento jurídico y judicial del matrimonio. Supone una ventaja inesperada, especialmente desde la mentalidad cristiana, para J. J. ROUSSEAU, pretender que la analogía del contrato puede explicar el matrimonio. El matrimonio, por supuesto, existe antes de cualquier contrato; y por ello debemos tratar de entender el matrimonio primero desde su naturaleza. Por consiguiente el entender la capacidad para el matrimonio ha de surgir de la naturaleza del matrimonio en sí mismo.

Esta insistencia en rechazar la concepción contractual del matrimonio no es simplemente para abandonar la pasada visión del matrimonio sino para ser fieles a la doctrina del Concilio Vaticano II. Por otra parte se debe tener en cuenta la verdadera esencia de la relación interpersonal dentro del matrimonio, que prohíbe tomar el contrato como modelo. En un contrato, cada uno de los dos implicados, que dan el consentimiento está buscando su propia ventaja o conveniencia de frente y como a costa de la otra persona; en el matrimonio, es

² Sobre la relación entre los tres números del can. 1095, cf. una c. SERRANO de 10 febrero 1994, aún inédita.

³ Acerca de la originalidad del matrimonio tuve ocasión de presentar algunos rasgos en SERRANO RUIZ, José M., *Acerca de algunas notas específicas del derecho y deber conyugal*, Revista Española de Derecho Canónico, 1974, pp. 14-16.

al contrario, debe darse él/ella a la otra parte sin reservas ni por mero interés personal⁴. Es muy significativo e importante notar que ninguna vez el Concilio llamó *contrato* al matrimonio; un ejemplo que he observado siempre escrupulosamente en mis escritos y en mis Sentencias. Este mismo principio se encuentra en el nuevo Código de Derecho Canónico para las Iglesias Orientales⁵.

Pero la mera exclusión de la analogía contractual no va a facilitar del todo el problema. Pues con la certeza de que el matrimonio pertenece al orden natural (cf. GAUDIUM ET SPES, nº 47), el examen de la esencia del matrimonio se encontrará siempre con la dificultad de su punto de partida. Porque el matrimonio habrá existido en su ser y en el tiempo con la propia naturaleza esencial antes que las personas jurídicas y sociales lo expresen en sus normas.

Dando un paso más, la investigación de la Jurisprudencia precedente a la publicación del nuevo Código del 1983, el cual ciertamente recibió mucho del Vaticano II tanto en su inspiración como en su presentación formal, no puede ignorar los precedentes a las recientes normas en el trabajo de la Rota. Si queremos identificar un principio guía en las Decisiones preconciliares y precodiciales, tendremos que empeñarnos en encontrar modos de expresar la particular naturaleza del matrimonio dentro de la estricta terminología y razonamiento metódico de la teoría contractual. De hecho, un acuerdo de la voluntad puede ser común a ambos: el matrimonio y el modelo típico de un acto negocial consensual. Pero para que se llegue a un progreso fue necesario indicar las notables y relevantes diferencias al considerar el acto específico de la voluntad en el matrimonio y en el contrato. Mientras se sostiene la substancial autonomía de la voluntad y su acto específico, en el matrimonio se da una disponibilidad interpersonal muy singular, y esta dimensión particular abrió el camino para abandonar la ya constante expresión inadecuada *ius in corpus*, que era la terminología del Código del 1917 y que muy significativamente no aparece en las normas concernientes al consentimiento matrimonial del Código de 1983.

De hecho, expresiones no tan recientes sino presentes ya en la Jurisprudencia a partir de la década de 1950 –como *insania in re uxoria immoralitas constitutionalis, defectus discretionis iudicij matrimonio proportionatae, matu-*

⁴ Es fácil de ver la diferencia del contrato de compraventa, donde el vendedor busca el más alto precio en contra del comprador, y el comprador trata de obtener el más bajo precio del comprador. Sería lo ideal pensar que los esposos no buscan sus propios intereses, a través del matrimonio, pero hay que reconocer que en el orden de la realidad no siempre todas las motivaciones son desinteresadas. Pero no cabe duda que no se puede llegar al punto que suele ser común en las transacciones comerciales a que antes aludímos.

⁵ Por este motivo es laudable el recientísimo Código que en las Iglesias Orientales conserva la tradición del carácter *sacro* del matrimonio y lo hace así más evidente. Pero el argumento sirve también para la disciplina latina, donde el matrimonio es el mismo sacramento, realmente el nombre y el considerarlo como contrato no favorece la visión cristiana del matrimonio como un sacramento, que está muy lejos de los motivos de conveniencia o provecho como sucede en los contratos.

*ritas maior quam in ceteris negotiis*⁶... – se usaron para tratar de superar las dificultades de la analogía contractual.

Aun cuando esta tendencia hubiera continuado, ha sido un inesperado retorno a un let-motiv genérico de la teoría contractual fundamental el que abrió el camino para un definitivo progreso, para una clara aceptación del acto consensual específicamente conyugal de la voluntad al tratar del matrimonio. Y así fue la máxima “*ad impossibilia nemo tenetur*” o “*impossibilium nulla est obligatio*”⁷ la que introdujo una nueva visión del acuerdo conyugal. Fue la frecuentemente citada Sentencia c. ANNÉ del 25 de febrero de 1969⁸ el primer paso en la nueva dirección y esta decisión ciertamente será ya fundamental para el futuro.

No obstante el mérito de esta decisión, hay que tener también en cuenta el amplio uso en la Jurisprudencia de la Constitución Pastoral GAUDIUM ET SPES del Vaticano II y, sin duda, el haber reconocido su significado jurídico por el apoyo en el derecho natural⁹. Después de esta decisión, mucho antes de la nueva codificación, esta específica capacidad para el matrimonio, deducida directamente de los textos conciliares, fue aceptada como válida y operante.

Hay otros dos aspectos principales, centrales para reconocer la naturaleza única del consentimiento matrimonial, que la Sentencia anteriormente citada toma del Documento Conciliar: la proximidad entre las nociones tradicionales de *matrimonium in fieri* y *matrimonium in factu esse*, y el carácter interpersonal del matrimonio. Ambos se complementan mutuamente el uno al otro. En efecto, si en el momento de consentir el matrimonio, la voluntad debe integrar no solamente el acuerdo sicológico sino también la aceptación y la donación mutua de las personas –él y ella– para constituir el *consortium totius vitae*, queda claro que no se requiere solamente la inteligencia individual –personal– y abstracta. Además, las personas no se dan y se aceptan a través de un acto de la voluntad solamente. Porque existen también otros canales de comunicación interpersonal total, los cuales deben, en algún modo, estar presentes en el momento de tal consentimiento. Sin plantearse teóricamente el problema, ANNÉ mismo responde implícitamente a una importante pregunta: ¿Cómo puede el momento del consentimiento, el cual, por definición, es un instante, un *ictus temporis* recoger

⁶ Cf. por ejemplo, S.R.R. Dec. seu Sent. vol. XLVI (1954), pp. 82-83, 156-157, 283-286...

⁷ “Ninguno puede ser obligado a hacer lo imposible” - “nadie está obligado a imposibles”.

⁸ Cf. S.R.R. Dec. seu Sent., vol. LXI (1969), pp. 174-192.

⁹ Es bien sabido que al tiempo que esta decisión apareció, había una fuerte discusión acerca del carácter de las enseñanzas del Concilio Vaticano II _es decir si había de ser interpretado sólo en un sentido pastoral o también en un sentido jurídico_. Esta controversia, que también tocó la naturaleza del derecho en la Iglesia perdió mucho de su fuerza después de la promulgación del nuevo Código. La decisión c. ANNÉ claramente fue la primera en afirmar el significado jurídico. Cf. DE JORIO, O. *Il Diritto Ecclesiástico*, 81 (1970) II, p. 219.

en sí mismo la duración en el tiempo, o mejor dicho la exigencia de perpetuidad propia del *matrimonium in facto esse*? La respuesta a esta pregunta siempre habrá de estar presente en las nuevas y claras formulaciones del acto del consentimiento matrimonial. ANNÉ dice: "El matrimonio *in fieri* debe estar al menos implícitamente presente –*intentum* en latín–, en la intención consensual para el matrimonio"¹⁰.

Y como quiera que el consentimiento matrimonial es término obligado tanto para la capacidad como para su deliberada realización, me permito notar aquí un punto sobre el cual regresaremos: que ANNÉ usa una palabra que se refiere a la intención de los esposos. Ello es significativo porque, mientras es cierto que antes (como hemos visto) y aún después de la publicación del Código de 1983, la cuestión de la capacidad para el matrimonio en nuestros juicios ha tenido presente la naturaleza específica de la alianza nupcial, no es posible decir lo mismo acerca del modo con el cual las causas de exclusión han sido tratadas en cuanto tocan la estructura del consentimiento matrimonial deliberado¹¹. Y es precisamente a propósito de esta *discreción de juicio*, de esta *madurez global* de la persona, cuando podremos reflexionar de modo renovado y más completo sobre un acto *personal* no menos que *positivo* de la voluntad.

Acerca de esta capacidad singular, hoy más clara, para el consentimiento matrimonial, podremos agregar como un argumento más el hecho de que en la Jurisprudencia de la Rota las viejas expresiones de amentia o demencia están completamente ausentes en las causas de incapacidad psíquica; en las decisiones de la Rota no se encuentra más ninguna de las nociones como "*lucida intervalla*" o semejantes; el punto de referencia vinculado a una capacidad mínima o a la analogía con la discreción de juicio necesaria para cometer pecado mortal, o con la que es requerida para negocios jurídicos comunes, o con la responsabilidad penal han desaparecido o están desapareciendo en nuestras decisiones que recaban al menos implícitamente cada vez una exigencia mayor de especificidad. Por el contrario, las expresiones que antes fueron casi excepcionales como *discretio iudicii matrimonio proportionata* o *maturior aestimatio* –discreción de juicio proporcionada al matrimonio o evaluación más madura–

¹⁰ Cf. Sent. cit. n.13: S.R.R. Dec. seu Sent. vol, LXI (1969), p. 183.
Cf. también una c. SERRANO, cit. supra nota 2.

¹¹ Justamente el c. 1099 dice que el error *speculativus* acerca de las propiedades del matrimonio no vicia el consentimiento matrimonial pues él no determina la voluntad: el *actus positivus voluntatis*. Creo que a menudo se piensa en el concepto teórico y abstracto de la unidad, la indisolubilidad, sin dar la debida atención al contenido *total* del acto de voluntad personal, y a la creación de una alianza interpersonal entre los esposos. Sin la atención al contenido total del acto de voluntad y a la peculiar naturaleza de éste, como venimos considerando, la conexión entre los casos de incapacidad y otros capítulos de nulidad resulta más alejada.

Sobre toda la problemática del *acto positivo de voluntad* está en fase de publicación un artículo en la Revista Española de Derecho Canónico (año 1994), acerca del acto por el que se crea o se frustra el matrimonio.

son ahora afirmadas como de las mayor importancia para determinar la naturaleza del consentimiento con una aplicación mucho más inmediata al matrimonio.

Sería imposible desarrollar todas las teorías del *acto personal* y de la *relación interpersonal* que están implicadas en la unicidad del consentimiento matrimonial y por consiguiente en la capacidad para éste¹². Mas ciertamente podemos mencionar la *totalidad*, *unicidad* (irrepetibilidad) e historicidad, como tres elementos siempre presentes en la *fenomenología de lo personal*. De donde se ve claro cómo puede ser complejo el análisis del acto personal del consentimiento matrimonial y cómo puede estar alejado de la simple consideración del acto de la mente o la voluntad como comúnmente ha sido entendido hasta ahora¹³.

Cuanto llevamos dicho nos servirá para identificar los puntos de una específica capacidad para el matrimonio, denominador común para todos los supuestos del can. 1095, en las notas siguientes:

– Es una capacidad única, diferente de cualquier otra y más o menos cualificada por la característica de su *personalidad*¹⁴.

– Tal capacidad (*potentia*) –en razón del acto que está llamada a realizar– implica toda la persona y no solamente el entendimiento y la voluntad, como son comúnmente consideradas, como facultades de la aprehensión abstracta de la realidad y de la decisión determinada por tal aprehensión.

– De aquí que la realización de esta capacidad, su término –el *acto* referido al *possible*– sobre el cual está llamada a existir no es el simple acuerdo de voluntades sobre nociones teóricas claras y distintas, sino el tejido de una vida conyugal que se expresa en la donación y aceptación de las personas en la realidad del matrimonio¹⁵.

¹² Algunas indicaciones de la materia pueden ser vistas en SERRANO RUIZ, J.M., *El carácter personal del matrimonio en relación con las casuas canónicas de nulidad: presupuestos y consecuencias*, en Festsgsabe für Paul Wesemann, Essen, 1990, pp. 311-329.

¹³ Esto no significa que la nueva revisión de la naturaleza personal e interpersonal del acto del consentimiento conyugal vaya a llevar consigo un mayor número de declaraciones de nulidad. Ciertamente será ahora más complejo encontrar las razones y en ocasiones serán de algún modo distintas de las invocadas hasta ahora. En cambio, en algunos casos de defectos sicológicos o de la voluntad, perderá claridad e impedirá la posibilidad de la declaración de nulidad el método seguido hasta ahora. Y esta falta de claridad para la nulidad podrá estar más llena de dudas con la presencia de otras razones que se refieren a la *personalidad* total del acto; pero a su vez se reforzará la necesidad de una certeza moral de la decisión.

¹⁴ En diversas ocasiones he insistido en la interpretación de este término, en nuestra materia, como sinónimo de la que ZUBIRI llamaba *personería*, es decir, formalidad por la que la *persona* se configura como tal, antecedentemente a todo el sentido caracteriológico que comúnmente atribuimos a la palabra *personalidad*.

¹⁵ La dificultad otra vez surge del discernir el momento del consentimiento como algo que no será simplemente un acto de la mente o de la voluntad. Mas otra vez

– Además, en el análisis de esta capacidad se debe dar importancia a las cualidades a través de las cuales los efectos de una comunicación interpersonal, íntima y total con otra persona de distinto sexo se hace posible y las cuales, ellas mismas, están llamadas a perpetuarse en el tiempo: sensibilidad, afectividad, simpatía, empatía, amistad, capacidad de la donación de uno mismo, madurez en el tomar decisiones, responsabilidad...

– Otro aspecto muy particular de esta capacidad para el matrimonio es la *dualidad*, en el sentido atribuido por los griegos a esta forma especial de referirse a la otra persona cualitativamente diferente de la simple referencia a un *individuo* o a una *pluralidad* más o menos indiferenciadas¹⁶.

– Siguiendo estas conclusiones, pienso, es justo decir que el consentimiento matrimonial es un acto plenamente humano pero, mejor todavía, es un acto personal e interpersonal con todas las condiciones que son propias de lo personal e interpersonal¹⁷.

Para completar esta primera aproximación a nuestro tema quisiera hacer una afirmación que, a mi modo de ver, no admite excepción: Las características arriba mencionadas son adecuadas al consentimiento matrimonial, puesto que a través de ellas la capacidad necesaria es puesta en acto. Ellas son además propias del consentimiento matrimonial en todos los casos y bajo todas las condiciones; ellas son, en cuanto tales, verificables y si están presentes existe el consentimiento matrimonial; si están ausentes, es inválido. De este modo, aunque identificadas a propósito de las Causas de incapacidad, serán en sí mismas identificables, presentes o ausentes, en todas las cuestiones de invalidez. Así se aplicarán a todos los grados de incapacidad, y también a los casos de exclusión, defecto de la voluntad debido a coacción, dolo, error...

La importancia del principio propuesto es evidente.

Sin embargo alguien podría todavía presentar una doble objeción:

– Mientras en el caso de incapacidad tales características son en un cierto

debemos responder que para que la *capacidad* sea actuada totalmente *en acto* y por supuesto en cualquier acto de la mente y de la voluntad y mucho más en el consentimiento matrimonial, habrán de estar presentes muchos factores no puramente del *entendimiento* o simplemente explicados por la palabra *voluntad*: así las circunstancias existenciales de afecto, emoción, responsabilidad... Cf. inmediatamente infra en el texto.

¹⁶ Es de notar que fueron los griegos que disponían de este singular medio de expresión, quienes escribieron las más altas e importantes piezas maestras de literatura de poesía y dramas de amor.

¹⁷ Con referencia a este aspecto y sin tener la posibilidad de entrar ahora en un detallado análisis de la materia, en una de mis Decisiones se afirma que igual que la Iglesia pide el uso de la razón para la recepción de la Eucaristía – un sacramento de iniciación cristiana – la misma Iglesia podría requerir el uso de la *personalidad* para el matrimonio (sacramento de madurez cristiana); cf. coram Serrano, Decisión del 23 de Mayo de 1980 (S.R.R. Dec. seu Sent., vol. LXII (1980), pp. 366-377).

modo reconocidas por el derecho positivo, ¿por qué no se advierte en otros casos que el derecho pida tanto? ¹⁸

Esta es una correcta observación. Mi respuesta es que la naturaleza, única, particular, del consentimiento matrimonial, ensuesencia, es siempre la misma. Y por tanto debe ser reconocida idéntica lo mismo en los casos de incapacidad que en cualquier otro caso. Mas aún, el consentimiento matrimonial es una *res psychologica*, de naturaleza moral y jurídica. Por tanto en él es tan importante considerar lo que procede de la libre voluntad de la persona (*intentio*) que lo que procede de la capacidad misma, o de la restricción *ab externo* ¹⁹ de las características esenciales de acto. Finalmente todas estas características son esenciales al matrimonio y, en cuanto tales, ninguna tangible ni cambiante por el derecho positivo.

— La segunda dificultad estaría en relación a la misma norma positiva del can. 1095. Si la capacidad para el matrimonio en su real unicidad es siempre la misma, ¿por qué hay tres tipos de incapacidad mencionados en el canon?

También encuentro justificada esta objeción ²⁰. Y no tengo nada que decir excepto que el derecho trata, a través de la norma ²¹, de clarificar los casos y dirigir las pruebas hacia los diferentes grados de la misma incapacidad, es decir de la incapacidad para el consentimiento en matrimonio. Ella, por supuesto, puede ser más o menos seria según sea subsumible en el ca. 1095, n. 1, 2 ó 3.

III. La inmadurez de la persona y la falta de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio

Es esta única capacidad para el matrimonio, que hemos tratado de identi-

¹⁸ Esta cuestión debe ser considerada seriamente, porque, por ejemplo, si uno toma la capítulo de la exclusión (can. 1101), están incluidos los derechos y deberes del matrimonio tal como están en el can. 1095. Pero la diferencia está en que la norma que considera la incapacidad incluye estos derechos y deberes como consecuencia y fruto del acto del consentimiento no en el acto del sujeto, sino en el sujeto mismo. Este se considera antecedentemente al acto de la mente o la voluntad.

¹⁹ Si se insiste tanto en la capacidad es precisamente porque sin consentimiento no hay matrimonio (can. 1057). Pero el consentimiento tanto procede de la naturaleza como requisito previo como de la deliberada voluntad como término último.

²⁰ No se olvide que el can. 1095 es completamente nuevo, como lo es el can. 1055, al cual se refiere. Es posible que el can. 1095 y también el can. 1055 estuvieran presentes en el Código de 1917 si, como a menudo decimos, la materia es de derecho natural. La presente norma podría dar al juez más oportunidad para la valoración de la situación existencial para medir la capacidad para el consentimiento matrimonial de que se habla en el canon 1055.

²¹ Esta es una característica pedagógica de la norma en el Derecho, que resulta todavía mayor cuando las Decisiones de la Rota, aunque no son ellas mismas legislación en la Iglesia, están al servicio de la unidad de la Jurisprudencia y representan una interpretación cualificada (cf. can. 19 y Const. *'Pastor Bonus'*, art. 126). Esta enseñanza es muy importante en la aplicación de las normas en los Tribunales regionales. También se debe notar que el carácter de una Sentencia de nulidad es declarativa no constitutiva.

ficar previamente, la que tenemos que hallar por tanto en la aplicación del n.º 2 del can. 1095. Y dado el uso abundante hecho de la inmadurez en tales casos, procuraremos encontrarla en conexión con la así llamada inmadurez de la persona ²².

Si alguien tuviera que establecer cuáles son las premisas indispensables para la existencia del intercambio del consentimiento conyugal en un contexto filosófico y, de algún modo, también en el sicológico además del jurídico, podría afirmar que las dos personas implicadas deben tener una clara imagen de ellos mismos además de mecanismos abiertos de comunicación. Mejor dicho, ellos deben tener y ser capaces de transmitir su propia imagen y recibir la de la otra persona. En efecto, se trata de una mutua donación y aceptación de ellos mismos que hacen los esposos. La conexión entre esta afirmación y el correcto desarrollo de la persona surge del hecho de que conocerse uno mismo y usar este conocimiento y reconocer al otro en su unicidad personal y aceptarlo/la como tal, son dos de los criterios principales para el identificar el nivel adulto de la personalidad. HARRY S. SULLIVAN ²³ tiene claras reflexiones sobre esta materia y advierte que se trata de tendencias innatas y estructurales de la persona que conducen a su realización en cuanto tal. En los casos reales, la precisión con certeza moral es difícil. No es fácil distinguir las tendencias estructurales que hacen posible aplicar un juicio de *madurez* o *normalidad* en la persona ordinaria como distintas de las que corresponderían a una deficiencia, portadora de causas graves de naturaleza psíquica que fueran capaces de invalidar el pacto conyugal. Esto es importante ya que la persona normal, madura, tiene el inalienable derecho al matrimonio, *ius nubendi* ²⁴.

En medio de la variedad casi infinita ofrecida por la ciencia psiquiátrica y sicológica ²⁵, la expresión *inmadurez de la persona* estaría indudablemente asociada más a una deficiencia genérica en el desarrollo de la personalidad que a un desorden síquico específico y parcial. A pesar de ello la inmadurez es generalmente imputada a la inmadurez afectiva ²⁶. Esto no pareciera sin fundamento pues la afectividad es, como se dice, una facultad humana de segundo grado, una facultad que va más allá de la razón que la precede y de la voluntad que la apoya. Es cierto además que la afectividad adquiere una lógica

²² Nos sólo por la evidente genericidad del término, sino también por la multiplicidad de formas que adopta, ya desde ahora cabe advertir que se trata de una designación muy convencional.

²³ Cf. *The interpersonal theory of the psychiatry*, New York, 1953.

²⁴ Los casos de nulidad siempre empiezan con la dificultad de que cada uno debió considerarse capaz del matrimonio cuando él/ella se casó. Solamente cuando el matrimonio se rompe, se pueden buscar las razones del fracaso y, dentro de la clase de casos que estamos viendo, si falló por una incapacidad.

²⁵ Es importante ver el tan utilizado repertorio americano "DMS" en sus diferentes ediciones para tener alguna visión de la magnitud del problema. Cf. por ejemplo DMS III, Washington 1980, pp. 23 ss.

²⁶ Cf. EY-BERNARD-BRISSET, *Psiquiatría*, ed. española, Barcelona 1975, p. 558.

y singular importancia en la relación interpersonal, y es obvio el interés respecto a la materia del matrimonio. De acuerdo con la autorizada descripción de los expertos, "los rasgos básicos de la inmadurez afectiva han de ser encontrados en una obsesión exagerada con la imagen paterna o materna y, además, en un cúmulo agobiante de dependencias. Ello no significa que tal obsesión sea razonable sino que comporta (generalmente de modo inconsciente) la necesidad de protección; implica la pérdida de autonomía, el exagerado interés en sí mismo (narcisismo, egocentrismo) o de alguna actividad o interés propio. Un particular tipo de egocentrismo comprende la supersensibilidad, la vanidad, y la obstinación. Tal deficiencia mental en la persona hace más difícil y algunas veces absolutamente imposible para ésta resolver sus propios conflictos. Soluciones infructuosas producen lo que es semejante a los mecanismos de defensa neuróticos, una brusca descarga de su tensión emocional causada por su inestabilidad instintivo-afectiva, la agresividad y grande tensión, inhibiciones, contrariedad, obstinación, provocación, inactividad, mecanismos primitivos de compensación (mitomanía, pillaje, delincuencia)..." Es fácil ver cuánto pueden estos aspectos influir en la capacidad para hacer un compromiso total y perpetuo en un consorcio con las cualidades de un matrimonio real. Y a la vez cuán difícil ha de ser distinguir y estimar cada uno de ellos o su conjunto en nuestras Causas.

Está claro que no se trata de hacer una diagnosis *a priori*, ni de encontrar siempre los mismos síntomas del desorden –aspectos que deben ser cuidadosamente examinados por un experto– sino que es importante recordarlos cuando se evalúan los contenidos de las pruebas. Desde un punto de vista jurídico estamos más interesados en establecer los dos elementos que, como sabemos, son características que prueban la incapacidad que estamos estudiando: gravedad y antecedencia al matrimonio.

Espero que después de estas afirmaciones específicas, el problema de identificar tales incapacidades en los casos reales no cree dificultades particulares, por lo menos en lo que se refiere a su aspecto teórico.

Otra consideración no obstante sería de interés. Es verdad que la inmadurez afectiva es un rasgo de la personalidad y por esto influyente en la conducta individual. La pregunta que puede surgir, sin embargo, es si los patrones de verificación de conducta anormal son una medida necesaria en todas las aplicaciones al caso particular, o si es sólo necesario mostrar que tal modelo simplemente se presentó en el momento en que se celebró el matrimonio. En otras palabras, ¿es aún posible encontrar un acto de inmadurez en el consentimiento si éste es dado por una persona que no es inmadura o por lo menos no es de las que podíamos llamar seriamente inmadura? La pregunta envuelve todos los problemas que de cualquier modo, por muchas razones, pueden ser reconocidos como incapacidad relativa, e.d. una incapacidad que no necesariamente se identifica en los análisis de la personalidad, de modo aislado del uno o del otro, de una de las partes que ha dado el consentimiento, sino en toda la valencia existencial de cada caso real. En una palabra, una incapacidad para el matrimo-

nio, limitada a un caso particular, puede encontrarse, además de en el estudio de las personalidades de los esposos, en el análisis de la dualidad de la relación y en las circunstancias del acto del consentimiento²⁷.

Es importante profundizar en la *madurez* y en la *complejidad*²⁸ de este acto del consentimiento que debe ser *conyugal* e.d. interpersonal y de relación.

No conozco otro modo más fácil de explicar este aspecto que como hice hace algunos años en una conferencia en Clearwater para la Asociación Americana de Derecho Canónico. Entonces usé una historieta de Schultz que, como hace frecuentemente en sus celebrados *Peanuts*, tiene mucha más profundidad que la que uno pudiera imaginar de una interpretación frívola y humorística propia de la vida ordinaria. En aquella pequeña fábula, Schroeder, el músico de un grupo, está concentrado en su piano cuando Lucía, la niña coqueta, se acerca y se queja de que el joven nunca le ha dicho que ella tiene una bonita sonrisa. El niño sin levantar los ojos de la partitura y del piano dice: "Lucy, tu sonrisa es la más bella desde que el mundo fue creado". Pero la chica, obviamente sintiendo la falta de afecto y compromiso emocional detrás del cumplido dicho, replica: "Aunque lo ha dicho, no lo ha dicho"²⁹. De modo semejante en el consentimiento matrimonial la percepción intelectual no es suficiente si se da la ausencia de un compromiso afectivo, emocional y empático. Por supuesto que esta infraestructura personal e interpersonal es ciertamente muy delicada y compleja y debe ser estudiada con seriedad y precisión técnica. Es no obstante claro que la realidad que está bajo investigación va mucho más lejos que el análisis intelectual o de la voluntad en una *opción sólo racional*.

Sin duda éstas son las mismas premisas que ya se encontraron en la evaluación del consentimiento matrimonial como un *complejo* acto humano³⁰. Como un acto humano, que ha sido expresado externamente debemos pensar no solamente en las responsabilidades personales y sociales que el consentimiento matrimonial impone, sino también, y muy en particular, al carácter y naturaleza esencial de esas mismas responsabilidades: su identidad irremplazable. Estamos esperando que la jurisprudencia haga una mayor y más explícita referencia a los *iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda* (c. 1095,2)

²⁷ Puedo dar ejemplos de ambos, En la Decisión del 13 de Diciembre de 1991 (Mexicana), coram SERRANO, uno puede encontrar la *inmadurez del acto* por circunstancias muy particulares en las cuales se dio el consentimiento. Y además esta Decisión muestra la más incompatible *dualidad* de la pareja.

²⁸ Como es bien sabido *complejidad* y *madurez* son notas por lo común concurrentes en la calidad de las vivencias; desde luego en las humanas.

²⁹ Cf. SERRANO RUIZ, José M. *Le droit à la communauté de vie et amour dans le consentement conjugal*, Studia Canonica, Ottawa, 1976, p. 289.

He aquí en una pequeña anécdota una inesperada resurrección del vetusto brocado idealista de la palabra como *flatus vocis*. Y a fe que lo es en una relación interpersonal que no va más allá de los planteamientos semánticos del lenguaje.

³⁰ Cf. una c. SERRANO de 5 de abril de 1973, muchas veces citada, n.11 (cf. SRR. Dec. seu Sent., vol. LXV (1973), p. 330).

y no se detenga tan sólo en la estimación de la *psique* de la persona, en su mayor o menor valor en sí³¹. Ciertamente no es ésta la misma consideración que hacemos en la aplicación del número 3 de este canon de acuerdo con lo que esta norma requiere: es decir, que tales derechos y deberes sean asumidos para toda la vida. Mas debemos reconocer la misma necesidad que la persona tiene de juzgar *personalmente* —con la totalidad y complejidad que hemos reconocido en el término— y por consiguiente con clara referencia a tales derechos y obligaciones que han de ser asumidos con cualificada responsabilidad. El Prof. GOZZANO, un eminentísimo psiquiatra italiano, dice desde su punto de vista profesional que cuando un mensaje presenta componentes emocionales y afectivos además del sentido de reproducción, su recepción se hace más compleja³². Es cabalmente lo que exige la mutua entrega y aceptación interpersonal propia del consentimiento conyugal.

Es absolutamente indispensable agregar el corolario que la decisión al matrimonio es un juicio dirigido a la realización y no solamente al entendimiento teórico del matrimonio y a lo que éste compromete, sino mucho más: abarca la totalidad de las personas y desde el momento mismo en que realiza la alianza. Y en ese momento se ha de evaluar su capacidad de darse y aceptarse en la vida común.

De este modo la inmadurez para el consentimiento tiene relación con las motivaciones y percepciones que subyacen al acto y aquí siento que es necesario examinar la materia de incapacidad relacionada al consentimiento matrimonial en mucho mayor detalle sobre todo en cuanto se refiere a su tratamiento procesal en las Causas de Nulidad. Establezcamos en seguida una distinción. La conducta de la persona —o al menos su *personaeidad*, su irrepetible realización existencial— ciertamente adquiere una gran relevancia en el juicio y puede servir, desde la perspectiva de un diagnóstico, para determinar la extensión y profundidad necesarias correspondientes a un grado de gravedad. Una inmadurez real y grave, reconocida por los expertos, más o menos significará que no se requieren muchos más indicios: sólo reconocer como alegados y probados los fundamentos de la pericia³³. Pero por otra parte, donde hay menor certeza desde el punto de vista pericial, al menos refiriéndose a la gravedad y sus orígenes, probarlo requerirá una mayor evidencia circunstancial. Sin embargo, lo que indicamos como signos de inmadurez podrán ser definitivamente importantes a la hora de señalar un camino a la prueba cuando valorando las motivaciones y decisiones de las dos personas particulares en el contexto real de su matrimo-

³¹ Es decir se trata de pasar del concepto del matrimonio como un acto humano *grave* al de un acto *personal*, que es grave, pero en el que hay que tener en cuenta las profundas razones por las que lo es.

³² Cf. en la bastante conocida *Novae Aureliae Decision*, c. SERRANO, 5 abril 1973, S.R.R. Dec. seu Sent. vol. LXV (1973), p. 330.

³³ En tal caso podría hablarse de una presunción, que, de no ser aceptada, requeriría la prueba *in contrario* de parte del Juez; cf. SERRANO RUIZ, José M., *Perizie e Periti nel processo matrimoniale canonico*, Torino, 1993, pp. 78-79.

nio, se haga referencia a cómo ellos conciben y realizan su darse y recibirse en una relación que tiene las características del matrimonio.

Además de esta *inmadurez* vinculada a una consideración global de la persona, está claro que otra figura de inmadurez de la personalidad puede ser encontrada en situaciones que son nosológicamente diferentes, debido al predominio de algún rasgo particular que, sin embargo, afecta la totalidad de la habilidad de la persona para relacionarse con otros. Así pueden clasificarse bajo el concepto de personalidad sicopática: la narcisista, histriónica, con alteraciones de ansiedad, personalidad explosiva, etc.; o con referencia a síntomas particulares como la falta de libertad interna, falta de mecanismos de comunicación, etc. En tales casos, la terminología usada habrá de ser más precisa por las repercusiones que puede tener en la evaluación de las pruebas.

El mismo DSM III, como se ha dicho desde un principio, afirma que esos desórdenes de personalidad derivan en todo caso de un desequilibrio entre los componentes de la personalidad o se deben a la prevalencia de rasgos anómalos y que diagnósticos diversos pueden ser usados de acuerdo con el caso³⁴: “*La personalidad es anormal en el desequilibrio de sus componentes, su cualidad y expresión o en su aspecto total. Por esto es algunas veces llamada personalidad sicopática, pero si esto es determinado principalmente por un mal funcionamiento del cerebro, no entrará en esta clasificación... Cuando el paciente muestra una anomalía de personalidad directamente relacionada a su neurosis o sicosis que es evidente será diagnosticado por añadidura*”³⁵. Se debe notar que nuestro principal interés no está en todo caso en la diagnosis o la terapia, sino en los efectos de los desórdenes de la personalidad en el matrimonio. Por tanto todos esos análisis, tan minuciosos y complejos, pueden ser exagerados o marginales. Todos sin embargo muestran aspectos que, según los casos, pueden ser tomados en cuenta durante la evaluación de los expertos y en la decisión judicial.

IV. La falta de discreción, la exclusión y otros capítulos reconocidos de nulidad de matrimonio

Otra de las conclusiones de este trabajo pudiera ser dar una cierta explicación de un hecho, que es verdaderamente signo de nuestros tiempos: es decir, la sobreabundancia de causas de nulidad debidas a la incapacidad y una respectiva disminución de esas causas que tradicionalmente se consideraban bajo el título de exclusión, coacción o la falta de libertad y hasta impotencia.

Aquí también me limitaré a señalar algunos puntos de reflexión que, en mi opinión, podrían ayudar a valorar la situación.

³⁴ Cf. la programación previa de la obra en DMS cit., pp. 23 ss.

³⁵ Ibid. App. D. 301, pp. 427-429.

– Primero debemos reconocer que las causas de incapacidad son más frecuentes que otras que hasta ahora eran más comunes. Y ello por dos razones: a) debido al método usado; b) por la materia.

a) En el método, porque su ejecución requiere normalmente la intervención de expertos y la presencia de tales expertos, si ellos son entendidos y debidamente utilizados, garantizará una alta calidad no sólo en las pruebas sino también en el proceso mismo.

b) En la materia, porque como antes se ha dicho, las causas de incapacidad llegan a la esencia misma del matrimonio. Y por encima de todas las afirmaciones y dificultades teóricas que pueden ser presentadas respecto al derecho natural y su aplicación en el caso del matrimonio, la infraestructura natural del matrimonio mismo surge con mucho mayor fuerza en los estudios de la sicología y la psiquiatría de la personalidad de los esposos y del acto del consentimiento que por cualquier otro camino. No hay duda de que las ciencias del hombre llegan a la esencia del hombre previamente a la consideración que de él pudiera hacer cualquier otro tratamiento más apoyado en el derecho positivo.

También es verdad que los argumentos tradicionales para la nulidad, en particular la exclusión, a menudo dan la impresión de que la persona que obtiene la declaración de nulidad es premiada injustamente ya que engañando a la otra o frustrada la armonía deliberadamente, por medio de su intención simulada, se libra de una obligación que le era gravosa. Una cierta sinceridad en las personas y en su consentimiento es en cambio característica de la incapacidad de la persona que puede ser completamente ajena a sus propias deficiencias sicológicas, aunque generalmente esas deficiencias condicione su conducta y hasta su propio matrimonio.

Pero por otra parte, no es difícil reconocer aspectos contrarios:

– Tal vez los casos de incapacidad hacen demasiado responsables a los expertos del sentido y fin de la sentencia judicial. De este modo se atenta completamente, al menos considerablemente, a la naturaleza jurídica y judicial de la decisión.

– Existe también el riesgo de que los principios del proceso canónico no sean escrupulosamente valorados por los profesionales de la ciencia quienes podrían lógicamente dejarse llevar ellos mismos por los planteamientos exclusivos de su propia disciplina.

– Por último, y paradójicamente, en las causas que se refieren a la incapacidad, el énfasis se pone en un aspecto irreal del acto de consentimiento pues tal es precisamente la vivencia de la persona que lo frustra; y además en los casos de incapacidad se trata solamente de un defecto, en el inconsciente, el cual hace surgir la invalidez del matrimonio. Por el contrario las Causas de defecto deliberado de consentimiento permiten un estudio más jurídico y completo tanto del acto que crea como del que frustra el matrimonio.

Sin embargo, no debemos olvidar que es común en las personas que hoy van

al matrimonio, si no están bien preparados, que pueda surgir una situación a mitad de camino entre una cierta incapacidad, al menos para el acto del consentimiento y sus consecuencias, y la implícita exclusión de la verdadera naturaleza del matrimonio³⁶.

Volviendo ahora al tema que nos hemos propuesto examinar en detalle —la falta de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio— queda claro que el hecho en que debemos hacer hincapié es el momento del consentimiento, que nos lleva de por sí más cerca de las definiciones clásicas y de otros capítulos de nulidad. Pero surge una precisión importante: de hecho ha sido siempre un principio en nuestra jurisprudencia y también un requisito con una cierta justificación lógica, que la exclusión requiere mayor deliberación que la necesaria que determinar el acto de la voluntad que lleva a un verdadero consentimiento matrimonial. De una parte ha de atender al modelo matrimonial correcto; de otra ha de detraer de él un componente esencial. De ahí que el lugar adecuado para focalizar estas posibilidades de aproximación sea el can. 1095, n.2. En sana lógica, la aplicación del n.1 del canon 1095 se excluiría por un menor grado de deliberación correspondiente a un *defecto de uso de razón*; el n.3 del mismo canon por una mayor atención al futuro que podría en algún modo desviar el centro de interés fuera del momento del consentimiento, que es cronológica y conceptualmente el punto donde se detecta la nulidad en los capítulos clásicos de exclusión, coacción y otros.

A la luz de lo que se ha dicho, podemos hacer un intento de presentar paralelamente ambos argumentos para la nulidad, teniendo presentes algunas consideraciones, pero antes permítasenos hacer una observación de tipo general.

El consentimiento matrimonial es un hecho único y personal, síntesis existencial de muy variados elementos. Entre ellos los de índole natural no son siempre claramente distintos y percibidos desde la deliberación consciente. Por ello en algunos casos, los aspecto inconscientes y estructurales serán más importantes, y por el contrario en otros será más discernible y digno de consideración la disposición de la mente y la decisión de la voluntad. De ahí que en los casos difíciles no se pueda descartar a priori uno u otro camino.

— Con referencia a los casos de exclusión, entre los indicos —“*praesumptio-*nes”— que sirven para probar la falta de intención³⁷, es clásica la personalidad —“*indoles*”— del presunto excluyente, que puede haberle llevado a excluir —“*causa exclusionis*”—. Por consecuencia no es difícil encontrar una conexión con

³⁶ Así por ejemplo en el caso de un matrimonio celebrado con futilidad, por seguir las convenciones sociales: cf. una c. SERRANO de 2 de junio de 1989.

³⁷ Como es bien sabido, el defecto de intención, por ser un acto interno y hasta íntimo no admite prueba inmediata sino que ha de ser deducido de *presunciones*. De acuerdo con una muy afirmada Jurisprudencia éstas se organizan en tres bloques: confesión-prueba testifical, causa de la exclusión, circunstancias del matrimonio.

la inmadurez que incide, por supuesto, en el modo de ser y obrar de la persona. Como quiera que además hay que probar la *prevalencia* determinante de la causa de la exclusión, con frecuencia una prevalente “*intentio excludendi*” puede originarse en la personalidad afectada que ha aumentado inmoderadamente en egoísmo, incertezza y pesimismo, etc.

– Lo mismo se diga en cuanto a la materia del consentimiento forzado. La *falta de libertad interna* –supuesto de incapacidad– aun en el caso de que ella ensí misma no fuera suficiente para invalidar el pacto o alianza por incapacidad, puede, en una circunstancia particular, provocar un “*metus relative gravis*”. Y no dudo que la dependencia patológica de la figura paterna puede ser altamente relevante cuando debemos considerar el “*metus reverentialis*”³⁸.

– En cuanto a la impotencia, día a día la *imposibilidad de asumir los “onera coniugalia”* llegará a ser frecuentemente propuesta como un eco del tradicional “*defectus discretionis iudicii in re sexuali*” en los supuestos de anomalías sexuales. En efecto la prueba podrá ser más clara y menos circunscrita a problemas fisiológicos³⁹. Y en cuanto se refiere a la impotencia sexual y la inmadurez síquica no sería inapropiado notar en la convergencia de las nociones y realidades del matrimonio “*in fieri*” y del matrimonio “*in factu esse*”, la también más o menos clara convergencia de las nociones de *impedimento* de la persona y la de *vicio del consentimiento* en la disciplina actual⁴⁰. De alguna manera, el consentimiento como lo hemos visto, ha sido personalizado; por otra parte las restricciones al ‘*ius nubendi*’ han disminuido visiblemente⁴¹. También en los casos de impotencia, después del Decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 13 de Mayo de 1977, los requisitos físicos y fisiológicos del impedimento han disminuido notablemente. Y ello es una buena razón para privilegiar los aspectos sicológicos, donde se puede converger mucho más fácilmente con la incapacidad.

– Finalmente cabría hacer referencia a las raíces del error en la cualidad de la persona y a las del dolo, puesto que las características que son peculiares a la inmadurez de la persona o permanecen ocultas para la otra parte o son disimuladas por la parte que las padece.

A propósito de la controversia suscitada por la conocida Sentencia c. CANALS

³⁸ Cf. una c. SERRANO de 7 de junio de 1971 (en SRR. Dec. seu Sent., vol. LXIII (1971), p. 487).

³⁹ Llama la atención que casos que la Congregación de Sacramentos no ha admitido a trámite por inconsústion los Tribunales los hayan decidido afirmativamente por *impotencia* (que supone la inconsústion no sólo como ausente de hecho sino hasta como imposible). Una unificación de criterios que evitara la discordancia que ya se produjo a propósito del *verum semen*, podría alcanzarse con la remisión de estos casos al can. 1095, n.3.

⁴⁰ Cf. SERRANO RUIZ, José M., *Visión personal del matrimonio: cuestiones de terminología y de fondo*, Granada, 1993, Actas del IX Simposio de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico (en publicación).

⁴¹ Cf. AA.VV., *Gli impedimenti al matrimonio canonico*, Vaticano, 1989.

de 21 de abril de 1970⁴² he observado que el verdadero problema, por lo que hace al matrimonio, no es sólo y una vez más, el concepto especulativo de persona, sino la trascendencia que para el pacto conyugal tiene la '*imagen intencional*'⁴³ que cada esposo tiene del otro, como base para el mutuo darse y aceptarse en la alianza nupcial.

En cualquier caso, las concomitancias entre *incapacidad* y *error o dolo* no serán fáciles. Pues si las características de la persona, susceptibles de fundar una duda sobre su capacidad, son evidentes, habrá que presumir que la otra parte que ha de dar el consentimiento las ha reconocido y las ha aceptado; y si aquéllas no son evidentes, entonces no serán tan graves como para causar el error en la otra pareja. En cualquier caso, los motivos de la nulidad, en cuanto tal, queda claro que probablemente no serán reconocidos por la persona si es incapaz.

V. La función de los peritos

El punto final que deberá ser considerado es el papel de los expertos en estas causas.

Ya desde el principio indiqué que la misión de los jueces es esencialmente una decisión jurídica, a la que han de llegar no como técnicos cuales, en cambio, son los peritos. Esta afirmación, sin embargo, no significa que el Juez ha de ser completamente excluido de la cuestiones sicológicas, puesto que él tiene que moderar, como todo el resto del proceso, las pruebas periciales⁴⁴. Esta dirección además está obligado a hacerla dentro las directrices propias del procedimiento estrictamente canónico.

1. De acuerdo con los discursos de Juan Pablo II a la Rota Romana⁴⁵, los expertos tienen que desarrollar su cometido desde premisas en armonía con los principios fundamentales del procedimiento canónico. A este respecto se requiere para el Juez tener al menos una suficiente preparación sicológica capaz de valorar las afirmaciones y conclusiones de los peritos. Por tanto, sino es capaz de valorar las afirmaciones del perito, será sobremanera difícil que él mismo sea capaz de dar razón de los motivos que habrán de apoyar su propia opinión en la decisión final de la Causa.

2. Los informes del perito son como la relación de un intérprete al servicio del juez, y traen consigo una evaluación de las diferentes pruebas y en un

⁴² Cf. SRR. Dec. seu Sent., vol. LXII (1970), pp. 370-375.

⁴³ Yo mismo en un segundo momento he reparado en la fuerza, hasta semántica, que tiene el vocablo *intencional* aplicado al matrimonio. Pero en principio me limito a su sentido habitual de representación cognoscitiva.

⁴⁴ Es de todos conocido el brocado canónico, *Iudex, peritus peritorum*.

⁴⁵ Alocuciones del 1987-1988.

lenguaje con suficiente precisión y garantía como para que sirva de fundamento para la decisión⁴⁶. Los hechos deben ser claros para convencer al juez; y aun tener tal claridad como para que la sentencia sea comprensible a las partes—que tienen derecho a conocer y entender lo que se refiere a algo tan suyo como es el matrimonio—y en general inteligible como corresponde a un documento público eclesiástico con fuerza de ley (entre los litigantes⁴⁷). Por tanto la claridad del lenguaje y la precisión de los argumentos son requisitos indispensables del informe del perito. La conclusión no se ha de basar sólo en el prestigio profesional personal, al menos como principio metodológico.

– Tampoco un lenguaje excesivamente sencillo o una argumentación demasiado elemental (circunstancias que podrían hacer pensar que se trata de una persona no cualificada, cuya intervención es innecesaria⁴⁸) son aceptables. La aportación del perito, además de ser de tipo técnico, de algún modo es una prueba cualificada y no simplemente parte integrante de un conjunto de pruebas⁴⁹. A este respecto sucede algunas veces que el perito da una información demasiado superficial o presenta conclusiones que podrían ser hechas por una persona inexperta, sin rigor científico y con una excesiva concesión al sentido común o a un pretendido interés pastoral.

4. El trabajo del perito debe estar bajo la supervisión del juez por dos razones:

– Es propio del juez, al comienzo, verificar la verdad *procesal* de los hechos tomados en consideración por el perito—de acuerdo con el bien conocido axioma “*quod non est in actis non est in mundo*”⁵⁰—y admitidos por él mismo como una base para el informe pericial⁵¹.

– Y, en cuanto a las conclusiones, de nuevo es propio del mismo juez establecer si lo afirmado por el perito es deducción legítima de las premisas de

⁴⁶ Cf. SERRANO RUIZ, José M., *Características y valoración de la pericia psíquica en los Tribunales Eclesiásticos a la luz de los Discursos de Juan Pablo II*, en Curso de derecho matrimonial y procesal canónico (VIII), Salamanca, 1989, pp. 311 ss. Cf. también *La pericia sobre las actuaciones en las Causas canónicas de nulidad de matrimonio por incapacidad psíquica*, ibid (IX), Salamanca, 1992.

⁴⁷ Cf. CIC, can. 1642 par. 2.

⁴⁸ Cf. cc. 1574, 1680.

⁴⁹ Por consiguiente, si bien para la *certeza moral*, el juez puede apoyarse en la evidencia del testimonio o las pruebas documentales como un *conjunto*; con relación a la prueba pericial, como precisamente dice el can. 1579 par. 2 comúnmente habrá de valorar punto por punto las conclusiones de los peritos.

⁵⁰ Y como pide el Derecho que el juez debe tener presente *no solamente las conclusiones de los peritos, aun cuando ellos estén de acuerdo, sino también otras circunstancias – “adiuncta”, como pruebas del caso* (can 1579).

Acerca de la pericia realizada sobre las actuaciones por imposibilidad de tener acceso personalmente a las partes, cf. SERRANO RUIZ, José M., *La pericia psicológica realizada solamente sobre los autos de la Causa*, X Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico, Salamanca, 1992, pp. 525-555.

⁵¹ Cf. can. 1577.

los hechos, y si los principios usados de los cuales derivan las conclusiones están de acuerdo con los principios de las normas canónicas.

5. Nunca se debiera pedir directamente al experto hacer una declaración o dar su opinión acerca la validez del consentimiento pues sus afirmaciones habrán de indicar implícitamente que ésta podría ser su conclusión. Justamente el perito declara el nombre y la fenomenología de la causa grave de una disfunción síquica como se requiere por el Derecho para declarar nulo un matrimonio. El también evaluará, si tal es el caso, la influencia de tales causas en el momento del consentimiento, pero no de modo que se haya a él decidir sobre el efecto invalidante. Esta valoración es sólo responsabilidad del juez y es el resultado no solamente del informe del perito, sino también de otros elementos de las pruebas ⁵².

Es verdad que en ocasiones, solicitado o no, el perito se pronuncia sobre la incidencia de la anomalía síquica sobre la validez del pacto conyugal. Pero aun entonces el Juez tomará el parecer del perito como un indicio más, si se quiere cualificado, aunque en ningún caso determinante ni justificante por sí solo de la decisión.

6. Pienso que el trabajo del experto es más necesario cuando un caso es particularmente difícil y cuando no hay documentos evidentes a mano ⁵³.

7. Está claro que el juez, quien tiene la responsabilidad de la decisión, debe explícitamente establecer por qué razones ha adoptado o rechazado las del perito ⁵⁴.

Resumen de la relación

Las conclusiones básicas de esta exposición son:

– El consentimiento matrimonial requiere una capacidad específica que es diferente a cualquier otro acuerdo de voluntades. Se trata de una capacidad –discreción de juicio– que debe estar abierta a la relación interpersonal y a las características fundamentales de la alianza nupcial.

⁵² La Sentencia no es, por supuesto, un documento de información técnica, ni un reporte médico. Aquella tiene la forma de una decisión y es un documento jurídico y, respondiendo a la legítima pregunta en sus varias partes, es un documento público: cf. can. 1611. La decisión no responde directamente a una pregunta que se refiera a la salud mental de las partes, sino a la validez o nulidad de su matrimonio.

⁵³ El can. 1680 parte del principio que el uso de peritos en los casos de incapacidad psíquica es generalmente necesario. La razón para no seguir el principio general debe ser por lo obvio de las circunstancias. El juez, por esta razón, no debe ligeramente eliminar la necesidad de pruebas periciales o declararse satisfecho con los argumentos de un perito incompetente.

⁵⁴ Cf. ca. 1579 par. 2 _ Es en la Decisión donde el juez asume su función judicial sobre el trabajo de los peritos.

– Tal capacidad debe ser verificada en el momento del consentimiento tanto en razón de las peculiaridades de él como para descubrir su adecuación a los derechos y deberes de la vida conyugal.

– Tal rigurosa precisión específica se ha visto surgir ya en la jurisprudencia preconciliar y ha sido formalmente formulada en el Código de 1983.

– De cara a esta unicidad del matrimonio y del consentimiento conyugal la inmadurez de la persona se debe encontrar preferentemente en los mecanismos que se refieren a la comunicación. Y a través de ella a los que hacen posible un mutuo darse y aceptarse de los esposos para la comunión de vida y amor conyugal.

– Alguna vez teniendo en cuenta las raíces de tal comunicación puede presentarse una *unión difícil* que sea imperfecta o causa de sufrimiento pero que, no obstante, sea soportable. En tal caso, la inmadurez no influirá en una capacidad de discreción de juicio adecuada a los derechos y deberes esenciales del matrimonio. Por consiguiente, no sería inválido el consentimiento matrimonial⁵⁵. Solamente en los casos donde defectos sicológicos graves de personalidad, anteriores al matrimonio, impidan con imposibilidad moral cualquier llevadera comunicación será posible considerar un matrimonio nulo.

– Por esta razón, los argumentos clásicos para la nulidad del matrimonio –exclusión, coacción, impotencia, error...– y la falta de la debida discreción pueden estar muy relacionados y esto hará posible que la causa sea propuesta como una consciente falta de deliberación o como un caso de incapacidad y viceversa.

– Así como las nociones de *matrimonium in fieri* y *matrimonium in facto esse* significativamente han convergido, así las nociones de impedimento –*an obex personae*– y defecto de consentimiento –*an infectus actus*– tampoco están tan separadas una de la otra. Y por ello no es imposible encontrar un fácil intercambio entre los varios capítulos de invalidez. La afinidad será más probable en los casos que están muy unidos a aspectos sicológicos tales como la exclusión basada en la naturaleza de la persona que se presume sea la causa de la exclusión; la coacción o el temor reverencial; el error y el dolo; la impotencia... La precisión, sin embargo, de las razones para fundamentar la nulidad y la claridad de las pruebas puede requerir que sean presentadas de un modo o de otro⁵⁶.

⁵⁵ Cf. Alocución de Juan Pablo II a la Rota Romana, 1987. No obstante, el sufrimiento debe ser *indictum* de la incompatibilidad, primero porque el sufrimiento sin una causa razonable es un signo de una salud mental enferma; segundo, porque el matrimonio _como enseña la Const. GAUDIUM ET SPES, n.48_ debe traer alegría a los esposos y un insopportable sufrimiento sería contrario a la genuina naturaleza del matrimonio.

⁵⁶ Cf. SERRANO RUIZ, José M., *La determinación del capítulo de nulidad en las causas matrimoniales canónicas*, en Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico (VII) Salamanca, 1987.

– El papel del perito en los casos de incapacidad para el consentimiento se puede considerar como intermedio entre los testigos y el juez. El no es un juez y debería abstenerse de dar su opinión acerca de las cuestiones referentes inmediatamente a la nulidad o validez del matrimonio; y sin embargo está llamado a ser más que un testigo y sus afirmaciones deben ser examinadas muy cuidadosamente por el juez. En cualquier caso él es el asistente del juez y puede interpretarle tanto el lenguaje no jurídico como la argumentación basada particularmente en un método y deducciones científicas.

– Los peritos son una ayuda válida y necesaria para el juez, especialmente en casos difíciles. Su trabajo debe ser considerado con gran respeto por su preparación científica, pero se debe dar la debida atención a los aspectos procesales y doctrinales del proceso matrimonial canónico.

EL CONCILIO PLENARIO LATINOAMERICANO Y LOS SINODOS ARGENTINOS DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

Nelson Carlos Dellaferra

La raíz de esta incipiente y trunca experiencia sinodal argentina de principios de siglo es la preponderante gravitación ejercida por el Concilio Plenario de la América Latina¹.

En efecto, el 28 de mayo de 1899, día de la Santísima Trinidad, trece arzobispos y cuarenta obispos latinoamericanos, reunidos en Roma, ingresaban a la capilla del Colegio Pío Latino Americano de la vía Gioacchino Belli, Nº 3 dando inicio a la primera sesión solemne del concilio². Después de veintinueve congregaciones generales y nueve sesiones solemnes, los Padres aprobaban los decretos del primer concilio que la Iglesia haya realizado a nivel continental³. Era el 9 de julio de 1899. Por las letras apostólicas *Iesu Christi Ecclesiam* del 1 de enero de 1900, León XIII publicaba y promulgaba los decretos del Concilio Plenario de la América Latina⁴.

¹ Límito la investigación a estos cuatro sínodos diocesanos, porque son los únicos que se han celebrado en el lapso que corre entre el Concilio Plenario de la América Latina de 1899 y la promulgación del Código de derecho canónico de 1917. Descarto los posteriores porque ya sufren la influencia de la codificación piano-benedictina.

² "A la lista anterior, debe hasta cierto punto añadirse el nombre del Ilmo Rmo Señor Don Fernando Arturo de Merino, Arzobispo de Santo Domingo, quien viniendo al Concilio, cayó gravemente enfermo en París, de donde envió a su secretario a Roma, a manifestar su fraternal unión a los Padres del Concilio, y su plena adhesión a los Decretos sinodales que promulgaran" (*Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, traducción oficial, Roma 1906, pp. XLIX y LII). Las actas dejan constancia de que los superiores y alumnos asistieron a la primera sesión solemne, realizada en la iglesia del Colegio Pío Latino Americano (IB).

³ En el sermón en la primera sesión solemne del concilio, Mariano Soler, arzobispo de Montevideo, dice textualmente: "[...] este Concilio Plenario, que no ha tenido otro igual en su género, en tantos siglos como ha existido la Iglesia de Cristo, ha podido por fin verificarse" (*Actas y Decretos... oc*, p. LXIV).

⁴ Cfr. *Actas y Decretos... oc*, pp. XV-XVII.

I. Antecedentes del Concilio Plenario Latinoamericano

1. La situación general. El acontecimiento que acabo de señalar reviste particular trascendencia, si se tiene presente la difícil situación religiosa en que se hallaban la mayoría de los países del continente. Cumplida la gesta emancipadora, los nuevos estados se debaten en luchas intestinas. El largo y penoso camino emprendido para concretar la organización nacional está marcado por los embates de un regalismo declinante, pero aún poderoso en las tradiciones político-religiosas de las antiguas colonias peninsulares. Por otra parte, la Iglesia comienza a afrontar las dificultades que le va creando el liberalismo dominante en sus primeros intentos de laicización del Estado. Con escasas variantes, y casi al mismo tiempo, el sustrato ideológico liberal ha cubierto el continente. *La nueva cristiandad de las Indias* soñada por Santo Toribio de Mogrovejo en la segunda mitad del siglo XVI se ha quebrado.

Lenta y trabajosamente, la Iglesia latinoamericana del siglo XIX se irá introduciendo en una nueva etapa histórica. El ministerio de Pedro la impulsará y guiará en esta difícil empresa. Las guerras de la independencia impusieron a la Iglesia la ruptura con Madrid, centro de la decisiones eclesiástico-civiles durante tres siglos. Librada a sus solas fuerzas, con sus cuadros jerárquicos semidestruidos, con un clero más que escaso, clausuradas las facultades de teología en casi todas las universidades y en permanente lucha con los gobiernos nacionales que aspiran a imponerle el viejo patronato español, la Iglesia habría llegado a un empobrecimiento peligroso.

Es un período de claroscuros, de lucha sorda y sin personajes descollantes que concentren en torno a sí el brillo anecdotico de los pormenores. Es una lucha de ideas, de a ratos pálida e incolora que cuesta trabajo describir, pero gigantesca si se miden los resultados del concilio. La visión de León XIII y el esfuerzo de los episcopados, decididos y vacilantes al mismo tiempo, permiten vislumbrar el aporte histórico de esta primera reunión de los obispos latinoamericanos.

2. La fundación del Pontificio Colegio Pío Latinoamericano. La erección de este colegio reviste particular importancia en la historia de la Iglesia latinoamericana. La idea surgida del celo y la constancia admirable del sacerdote chileno Ignacio Víctor Eyzaguirre, tuvo todo el apoyo del Papa Pío IX. Ante la dificultad de los seminarios cerrados o casi, y la imposibilidad de otorgar formación y grados universitarios al clero, brotó la idea de educar en Roma a seminaristas selectos. Estos jóvenes provenientes de toda América Latina y Filipinas, cumplida una sólida formación humana, espiritual e intelectual, regresarán a sus países para ejercer el ministerio junto al pueblo cristiano y convertirse en los formadores y docentes de los seminarios del continente. El colegio abrió sus puertas el 21 de noviembre de 1858, fiesta de la presentación de la Santísima Virgen⁵.

⁵ La primera sede del colegio estuvo junto a los teatinos en Sant'Andrea della Valle, desde 1858 hasta 1861. Desde 1861 hasta 1867, los estudiantes latinoamericanos habitaron en la casa de los dominicos de Santa María Sopra Minerva. Dado el

El Pío Latino, desde su fundación en 1858⁶, hasta fines del año lectivo de 1899, educa y forma a 628 jóvenes. Los estudios se cumplen en la Pontificia Universidad Gregoriana. Esto da la medida de la obra llevada a cabo por el Episcopado y la Compañía de Jesús⁷, en sólo cuarenta y un años. Los Padres que participaron en el concilio fueron cincuenta y tres, de los cuales doce habían recibido su educación en el Pío Latino y en la Universidad Gregoriana, esto es 24% de los obispos asistentes a la asamblea⁸.

3. *La visión del papa León.* En este lapso, me parece descollante la perspectiva de León XIII. Este papa, a quien se puede llamar el primer papa moderno, ha visto la gravedad del problema. Más allá de las normales relaciones que Roma debe mantener con cada una de las iglesias, la visión del papado hacia América Latina se hace más amplia y englobante. Es una línea de pastoral continental que hay que saber leer, más allá de los comunes errores, marchas y contramarchas propios de toda actividad humana.

La actividad de la Santa Sede no se contrapone ni minimiza los esfuerzos realizados en el continente, es importante marcarlo porque a veces se ha afirmado que el concilio nace en Roma, es preparado por teólogos y canonistas de la escuela romana y que a la postre consagra la influencia de la curia sobre las iglesias de la América Latina. Las investigaciones más recientes demuestran que hubo una sugerencia hecha al papa por Mariano Casanova, arzobispo de Santiago de Chile. Así como un pedido de *estudios preparatorios para el eventual futuro sínodo plenario*, solicitado por el cardenal Rampolla al sacerdote chileno y eximio canonista, Rafael Fernández Concha, en carta del 5.III.1890⁹.

creciente número de alumnos, debieron trasladarse al colegio del noviciado de la compañía de Jesús en Sant'Andrea al Quirinale, donde permaneció por veinte años, hasta la inauguración del nuevo edificio de vía Gioacchino Belli 3 (cfr. *Catalogus Pontificii Collegii Pii Latinorum Americanorum*, Romae 1917, pp. III-XII; L. MEDINA ASCENCIO, *Historia del Colegio Pío Latino Americano (Roma 1858-1978)*, México 1979, pp. 37-58; 71-85).

⁶ Los alumnos fundadores del Colegio Pío Latino Americano fueron diecisiete: diez argentinos, seis colombianos y un peruano. Los argentinos son: Juan Agustín Boneo, Mariano Honorio Boneo, Milcifades Echagüe (diócesis de Paraná, el resto eran todos bonaerenses), Torcuato González, Pedro Machado, Fermín Migoya, Benjamín Poucel, Eugenio Poucel, Juan Romero y Federico Tobal (cfr. *Catalogus Pontificii...* oc, p. 2; L. Medina Ascencio, *Historia del Colegio...* oc, p. 300).

⁷ El Padre General, Pedro Boeckx, aceptó la sugerencia que le formulara Pío IX, y los padres de la Compañía de Jesús se hicieron cargo del régimen y de la disciplina del Colegio desde un comienzo. Su primer rector fue el R.P. José Fondá.

⁸ De estos 628 alumnos latinoamericanos, 76 fueron argentinos. De acuerdo con el número de diócesis existentes entre 1858 y 1899, se distribuyeron de la siguiente manera: Buenos Aires: 47; Córdoba: 13; Salta: 9; San Juan de Cuyo: 1; Paraná: 1; Santa Fe: 2; La Plata: 3; Tucumán: no envió alumnos en ese período. Téngase en cuenta que las diócesis de Santa Fe, La Plata y Tucumán habían sido erigidas en 1897, apenas dos años antes de la iniciación del concilio (cfr. *Catalogus Pontificii...*, pp. 2-40).

⁹ Cfr. M. CAMUS IBACACHE, *Fuentes inéditas para el conocimiento del Concilio Plenario de la América Latina en 1899*, ponencia presentada en el IIIº Seminário

Los aspectos sobresalientes de la actividad romana pueden resumirse en los siguientes puntos cronológicos:

a) En 1884, vacante la sede arzobispal de Guatemala, Roma encarga al obispo de San Salvador la misión de reunir a los obispos de América Central. La asamblea debía ser absolutamente privada, pero en ella se tratarían todos los problemas que angustiaban a esas iglesias¹⁰. Los puntos sugeridos al episcopado centro-americano eran los siguientes:

La formación del clero y la promoción de la vida espiritual y científica de los sacerdotes. Enseñanza del catecismo a los niños y cuidado de la fe del pueblo; la corrección de las costumbres y la remoción de los errores que se divulgaban contra la religión. La buena prensa que debía editarse frecuentemente, si no se podía a diario; el reordenamiento y aumento de las misiones para los infieles. La organización para impedir la sanción de leyes contrarias a la Iglesia y las relaciones con la autoridad civil. Finalmente, todo aquello que condujera al mejoramiento de cada una de las diócesis¹¹.

b) Cinco años más tarde, en carta del 18.III.1889, la Secretaría de Estado envía una circular a los metropolitanos del continente comunicándoles el propósito de abrir los trabajos preparatorios para un concilio de los obispos

Latino-americano, "A Evangelização no século XIX", 26-29 marzo, Curitiba. El seminario se realizó con el auspicio del CELAM, de la CNBB y de la Pontificia Universidade Católica do Paraná. Se trata de una fotocopia de 25 fojas entregada durante el mismo seminario. Quiero agradecer la gentileza del Prof. Camus Ibacache, quien recientemente ha tenido a bien enviarle desde Chile el manuscrito de su trabajo, que será publicado en el próximo mes de marzo en el *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, bajo el título: "Los aportes de la Iglesia chilena al Concilio Plenario de la América Latina, 1899" y que empleo en esta nota.

¹⁰ Los cinco estados que componían la América Central, unificados a partir de la Asamblea de 1823-1824, tenían como metropolitano al arzobispo de Guatemala. Las relaciones con la Santa Sede se complicaron con la presencia de José Matías Delgado, obispo semi-cismático de San Salvador. Disuelta la república de América Central en 1838-1839 no hubo cambios en la jerarquía eclesiástica. La sede arzobispal de Guatemala estaba vacante a raíz de los graves acontecimientos ocurridos a partir de 1871. En esa fecha cae derrocado el presidente Lerna de Guatemala y es elegido el jefe del partido liberal, García Granados. Los jesuitas fueron enviados al exilio y se realizaron actos hostiles a la Iglesia, que culminaron con la expulsión del arzobispo Bernardo Piñol por decreto del 17.X.1871. Se confiscaron los bienes de la Iglesia; se prohibió el uso del hábito eclesiástico y se desterró al vicario general de Guatemala. La constitución del 11.XII.1879 sancionó las ideas liberales. El arzobispo García Piñol murió en el exilio en 1881. De aquí en adelante, la Santa Sede adoptó las disposiciones necesarias para la administración de las diócesis e inició negociaciones con los gobiernos (cfr. N. LLORCA - R. GARCÍA VILLOSLADA - F. J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia Católica*, t. IV, Madrid 1951, pp. 668-669; L. TORMO Y P. GONZALBO AIZPURU, *Historia de la Iglesia en América Latina*, t. III, Madrid, 1961, pp. 59-60, 107-108, 181-182).

¹¹ Todos estos datos se repiten en la circular enviada por el cardenal Rampolla, Secretario de Estado, a todos los metropolitanos latinoamericanos el 18.III.1889, a la que me referiré luego.

latinoamericanos. Según recientes investigaciones esta circular había sido precedida por la misiva del arzobispo Casanova al papa León ¹².

c) El 5.III.1890, el cardenal Rampolla escribe al sacerdote chileno Rafael Fernández Concha solicitándole de parte del Santo Padre que *haga estudios preparatorios para el eventual futuro Sínodo plenario*. Además refiere el presbítero que *en el año pasado de 1889 por orden del Santo Padre envió una circular a los Arzobispos de América del Sur y de México para invitarlos, en acuerdo con sus respectivos sufragáneos a manifestar sus opiniones sobre la oportunidad y conveniencia de celebrar un Sínodo plenario de todos los Obispos de América del Sur*.

d) En 8.XI. 1892, el cardenal Rampolla escribe a Rafael Fernández Concha, diciéndole: *Llegó sin problemas a la Santa Sede el volumen de V. E. Ilma. conteniendo el Proyecto o esquema de un Concilio Nacional Sudamericano* ¹³.

e) En 1892, al celebrarse el IVº centenario del descubrimiento, la Santa Sede comenzó a meditar seriamente en el mejor modo de velar por los intereses de los pueblos latinos del nuevo mundo. Así lo dice abiertamente el papa en las letras apostólicas *Cum diuturnum*. El pontífice revela su pensamiento de entonces, al expresar que juzgó oportuna la reunión de los obispos, para que comunicándose mutuamente las respectivas experiencias, determinaran lo que mejor convenía a estas naciones, *que por la identidad, o por lo menos la afinidad de raza debería tener estrechamente unidas* ¹⁴.

f) Pasados dos años, en carta dirigida a los obispos de Brasil, el 2.VII. 1894, el papa insiste en que dejados de lado estériles localismos, los obispos se reúnan frecuentemente para tratar los problemas de toda la Iglesia ¹⁵.

¹² Cfr. M. CAMUS IBACACHE, *Fuentes inéditas...* lc, p. 8. Con abundancia de citas del archivo del arzobispado de Santiago de Chile, el autor afirma que: "una primera fuente es la carta [25.X.1888] enviada a León XIII por Mariano Casanova, en la que plantea la iniciativa al Pontífice a que convocase a los Obispos latinoamericanos a Sínodo o Concilio Plenario, para hacer frente a los diversos problemas pastorales de estas iglesias".

¹³ M. CAMUS IBACACHE, *Fuentes inéditas...* lc, pp. 11-12. El mismo autor nos da cuenta de que el esquema remitido a la Santa Sede es un "volumen de 486 páginas de Fernández Concha, cuyo borrador es el que ha sido utilizado para esta monografía, por primera vez en la historiografía de este concilio, es de un valor inmenso para el conocimiento de la estructura de los contenidos del Plenario. Tanto que el supuesto dominio de la Curia sobre los Obispos latinoamericanos, en los contenidos desarrollados en el Concilio Plenario es de cierta relatividad", ib, p. 23.

¹⁴ "Desde la época en que se celebró el cuarto centenario del descubrimiento de América, empezamos a meditar seriamente en el mejor modo de mirar por los intereses de la raza latina, a quien pertenece más de la mitad del nuevo mundo" (LEÓN XIII, *Cum diuturnum*, 25.XII., 1898, en *Actas y Decretos...* oc, pp. XXI-XXIII).

¹⁵ Cfr. LEÓN XIII, *Epistola Sanctissimi D.N. Leonis XIII ad Archiepiscopos et Episcopos Brasiliæ*, en ASS, t. XXVII, (1894-1895), p. 6.

Estas líneas convergentes parecen indicar que la unidad continental es de primerísima importancia para Roma. Llama a los obispos a superar de los enmarcamientos localistas, a salir del aislamiento a que los ha sometido la coyuntura de cada país, y dar un salto para analizar los grandes problemas de la fe y de la disciplina a nivel continental. De ahí que al convocar al concilio al día de Navidad de 1898, el papa León podrá decir: *Al repasar en la memoria el larguísimo curso de nuestro pontificado, se nos figura que nada hemos omitido, en ninguna ocasión, que pudiera servir para consolidar o extender en esas naciones el Reino de Cristo*¹⁶.

4. *Los antecedentes inmediatos del concilio plenario.* Es muy difícil, casi imposible, evaluar la expectativa de los obispos latinoamericanos, desde que conocieron el propósito de la Santa Sede. Ceniré mi estudio a los límites de la entonces provincia eclesiástica de Buenos Aires, a la luz de los escasos documentos del archivo del arzobispado de Córdoba.

Hay un primer contacto de Roma con los metropolitanos del continente. Se trata de la ya mencionada circular enviada por el cardenal Rampolla el 18.III.1889¹⁷. Despues de referirse a las motivaciones que alentaron a la Santa Sede a sugerir la reunión de los obispos centroamericanos en 1884, y considerando que aquellos males se habían agravado y afectaban a todos los países del continente:

a) El papa comunica su deseo de que estas materias sean tratadas por los obispos reunidos en concilio, pero antes de tomar cualquier resolución al respecto, quiere que los metropolitanos consulten con sus respectivos sufragáneos acerca de la oportunidad de la celebración de un sínodo plenario, así como todo lo que fuera necesario para la preparación del mismo, exponiendo a la Sede Apostólica una detallada enumeración, de las necesidades espirituales más acuciantes en cada una de las provincias eclesiásticas. Les recomienda asimismo indiquen la sede que juzguen más adecuada, teniendo en cuenta las distancias, el clima y la facilidad de comunicación para reunirse¹⁸.

¹⁶ LEÓN XIII, *Cum diuturnum*, [25.XII.1898]. En *Actas y Decretos... oc*, pp. XXI.

¹⁷ Cfr. AAC. Leg. 43, *Arzobispo y obispos-Comunicaciones 1859-1905*, t. I, Prot. original nº 80404. No tiene clasificación en el legajo.

¹⁸ AAC. Leg. 43, *Arzobispo y Obispos-Comunicaciones 1859-1905*, t. I, Prot. original nº 80404. La circular dice textualmente: "[...] At nunc, cum graviora istic universim nec eo tantum loci inminente Ecclesiae pericula, quibus sane preavertendum est, pluraque sint sive resarcienda damna, opera potissimum adversarum sectarum illata, sive commoda onnibus communia procuranda, e re fore visum est ut conventus omnium istarum partium episcoporum habeatur. Cuiusmodi consilium, supplicibus etiam litteris isthinc missis nuperrime commendatum, utcumque praestare videatur, attamen priusquam ea super re quidpiam Summus Pontifex definitive decernat, episcoporum omnium ex cunctis Americae meridionalis ditionibus sententiam exposcendam esse duxit. Hinc mihi in mandatis dedit Amplitudini Tuae sicut et ceteris istarum regionum Archiepiscopis tale propositum aperire ut collatis invicem cum Suffraganeis ciuisque provinciae Episcopis consiliis de opportunitate celebrandae Synodi totius Americae meridionalis plenariae, vel saltem coetum seu coetus privatim habendi ad pertractanda ecclesiastica dioecesum vestrarum negotia referrre velitis [...]".

b) León Federico Aneiros, entonces arzobispo de Buenos Aires, se pone en contacto con sus sufragáneos, enviándoles copia de la circular remitida por la curia romana. Así lo atestigua la respuesta del obispo de Córdoba, fray Reginaldo Toro de 26.VIII.1890. El diocesano cordobés se manifiesta decidido partidario del concilio plenario. En cuanto a los puntos pre establecidos, los cree suficientes y estima innecesario entrar en cuestiones de detalle. Para sede del futuro concilio elige Lima¹⁹. La idea de proponer Lima como lugar del encuentro parece haber sido común a muchos obispos²⁰.

c) Algunos autores sostienen que esta primera invitación pudo haber sido conversada en Roma, en la reunión promovida por el arzobispo de Santiago de Chile, Mariano Casanovas en 1890, a la que algunos autores llaman: "El Consejo plenario latintonamericano"²¹.

5. *El silencio romano.* Sin embargo, después de este primer contacto entre

¹⁹ AAC. *Libro de Notas 1876-1892*, pp. 448-449. El texto completo de la carta del obispo Toro dice: "He recibido copia de la circular venida de Roma de fecha 10 de marzo de 1889, remitida por S.S.Ilma. y Rma. en la que se le encarga consultar a los obispos sufragáneos acerca de la conveniencia de reunir todos los obispos de la América Meridional, ya sea en forma de Concilio Plenario o por lo menos de reunión privada para tratar los asuntos eclesiásticos de las diócesis. Siento mucho no haber podido contestar a S.S.Ilma. y Rma. antes de ahora sobre este asunto, que he acogido con verdadero entusiasmo. Con ocasión de nuestra reunión privada que tuvimos en febrero de año pasado, manifesté a S.S.Ilma. Rma. mis votos en favor del Concilio Provincial, que lo deseó mucho; así pues no dudo en adherirme a la reunión en Concilio Plenario de los obispos de América Meridional, como que será de más trascendental importancia, de gran gloria para Dios y de incalculable beneficio para las almas que nos han sido encomendadas. S.S.Ilma. y Rma. puede, pues, manifestar al Santo Padre que estoy dispuesto a asistir al Concilio Plenario de los Obispos de la América Meridional que se proyecta. Por lo que hace al programa de las materias que debieran tratarse en dicho Concilio, creo que lo forman muy completo los puntos que se indican en la misma circular a que me refiero, y juzgo innecesario indicar otras cosas a S.S.Ilma. y Rma. que podrían ser materia de detalle, comprendidos en los mismos puntos del programa, y que trataríamos cuando llegase el caso de la reunión. Sin embargo, me adhiero a cuanto crea conveniente indicar al Santo Padre sobre esto, como que S.S.Ilma. y Rma. conoce bien las necesidades nuestras y los males que nos afligen. Para punto de reunión del Concilio elijo la ciudad de Lima. He tenido en cuenta para indicar esta ilustre ciudad, el que ella fue el teatro de las apostólicas virtudes del gran santo Toribio de Mogrovejo y el punto de reunión de los numerosos y célebres Concilios Provinciales de Lima como que sirvió de Metrópoli a nuestras Diócesis por muchos años. Mas si no fuere del agrado del Santo Padre determinar esta ciudad como punto de reunión aceptaré la que se determine [...]".

²⁰ *Revista Eclesiástica*, Año I, nº 5, Buenos Aires 1898, pp. 98-99. La publicación se hacía "con aprobación especial del Exmo. Sr. Arzobispo de Buenos Aires, bajo la dirección de José A. Orzali, cura de Santa Lucía y posteriormente obispo de San Juan de Cuyo. En la edición del día 1.VI.1898, bajo el título *Concilio Americano*, dice: "Una de las causas que tal vez han retardado en algo este trabajo ha sido la elección de la ciudad donde debiera celebrarse el concilio. Parece, a estar a los informes que tenemos, que la mayoría de los Prelados consultados al efecto opinan que la sede del futuro Concilio latino americano puede ser Lima".

²¹ Cfr. E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona 1972, pp. 123-124, nota

Roma y los metropolitanos latinoamericanos, el proyecto parece entrar en una vía muerta. Son casi ocho largos años de silencio.

Los mismos metropolitanos parecen no tener mayores noticias sobre la marcha del ansiado concilio. De otra manera no se explicaría que el arzobispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova, convocara a sínodo diocesano el 14.IV.1895 ²². Ni que Uladislao Castellano, arzobispo de Buenos Aires, llamara a sínodo diocesano por edicto del 26.XI.1898 ²³, que

nº 29; J. ALEJANDRO SORIA VASCO, *Concilios hispano y latinoamericanos*, en *El Concilio de Braga y la función de la legislación particular en la Iglesia*, Salamanca 1975, p. 279. M. CAMUS IBACACHE, *Fuentes inéditas...lc*, pp. 8-10, señala la: "carta del Obispo de Tívoli al Arzobispo Casanova con fecha 23 de diciembre de 1888. El Obispo Celestino del Frate, quien había sido delegado apostólico en Chile en el año 1882, refiere a Casanova que él se ha encontrado en el Vaticano con el Cardenal Rampolla, Secretario de Estado de la Santa Sede, y que éste la ha hablado de su iniciativa de convocar un concilio para estos países". En la carta del 18.IV.1889 "refiere que nuevamente se ha encontrado con el Cardenal Rampolla y que le ha hablado acerca del futuro concilio, pero indica que el Cardenal ha evitado el tema, diciéndole que lo tratará directamente con Casanova cuando haga su viaje a Roma". La visita ad limina de Casanova se realizó, según el autor, el 9.XII.1889.

²² Cfr. C. OVIDEO CAVADA, *Sínodos y concilios chilenos, 1584? - 1961*, en *Historia*, Santiago de Chile 1964, pp. 53-56, donde afirma que "el nuevo prelado apenas comenzó su administración proyectó la celebración del sínodo diocesano, para cuyo efecto nombró una Congregación preparatoria del sínodo, el 5 de julio de 1887 [...]. La preparación del sínodo fue larga y cuidadosa y la Congregación encargada de su proyecto tuvo éste finalizado en 1895. De esta manera el Arzobispo dio el *Edicto de Convocatoria* el Domingo de Pascua de resurrección, 14 de abril de 1895, indicando como fecha del sínodo el 8 de septiembre siguiente". De acuerdo con las investigaciones del Prof. M. CAMUS IBACACHE, el sínodo de 1895 reviste particular importancia porque: "en la preparación, realización y redacción del sínodo, el presbítero Fernández Concha tiene un singular papel, especialmente en la redacción final; por otra parte, este sínodo tiene la virtud de ser la primera síntesis de derecho eclesiástico en América Latina, en el período post-hispánico" (*Fuentes inéditas...lc*, p. 19). El autor hace ver y explica las similitudes y las diferencias existentes entre el proyecto de Fernández Concha, el sínodo de Santiago de Chile de 1895 y el concilio plenario de 1899 (IB. pp. 19-29).

²³ *Revista Eclesiástica*, Año I, nº 17, Buenos Aires 1898, pp. 306-308. El edicto episcopal indica los capítulos sobre los que versarán las discusiones sinodales, y designa cada una de las comisiones. Los títulos son diez y están divididos de la siguiente manera: Iº Decoro y esplendor del culto divino: misas rezadas y cantadas; horas de celebrar. Vísperas y otros oficios. Misas de cuerpo presente, entierros y funerales. Ornato de los templos. Observancia de las rúbricas, IIº Sacramentos y predicación de la Palabra de Dios: disposiciones sobre cada sacramento en particular. Uso del ritual romano para la administración de los mismos. Sobre un nuevo manual diocesano. Cota y bonete romano. Predicación: sus varios géneros. Enseñanza del catecismo en las parroquias y colegios. IIIº Música sagrada y canto llano. IVº Vida y honestidad de los clérigos: habitación, traje, ocupaciones, etc. Confesión, ejercicios espirituales, etc. Vº Seminario Conciliar: medios de fomentarlo. Bases de su reglamento. Plan de estudios. VIº Cofradías, Hermandades y Congregaciones: intervención del Ordinario en su fundación, aprobación de sus estatutos y del personal de sus juntas directivas. VIIº Administración temporal de parroquias, fábrica, cuentas, arancel. VIIIº Dinero de San Pedro: su organización y medios de regularizar su colecta. IXº Obras católicas: conferencias vicentinas; círculos de obreros; orfelinatos, etc. Xº Prensa católica: su fomento y propagación. Medios de mejorarla".

suspenderá sólo al momento de tener noticias ciertas de la celebración del concilio plenario en Roma ²⁴.

6. Los últimos preparativos. El 17.VIII.1897, el arzobispo Uladislao Castellano remite a sus sufragáneos un ejemplar del esquema que la comisión de teólogos y canonistas romanos ha preparado como base de las futuras discusiones conciliares. Antes de ser transmitido a los obispos, el esquema había sido estudiado por una comisión de cardenales, que dio un primer visto bueno sobre las materias que debían tratarse ²⁵. En la circular adjunta al esquema, se impone a los obispos el secreto pontificio acerca de los temas a estudiar. Al mismo tiempo, se solicitaba a los obispos que anotaran o rehicieran los decretos que creyeran necesitados de modificaciones. El esquema así anotado y corregido debía ser despachado a Roma a los dos meses de su recepción ²⁶.

El 2.I.1898, Pedro Gasparri era promovido a arzobispo titular de Cesarea y delegado apostólico en Perú, Bolivia y Ecuador. El hasta entonces profesor de derecho canónico en el Instituto Católico de París, desde su destino diplomático, será uno de los hombres clave en la preparación inmediata del Concilio. A partir de ese momento, los documentos referentes al concilio que llegan a manos de los obispos argentinos llevan la firma del futuro codificador ²⁷. Orzali, generalmente bien informado, dice oficiosamente desde la Revista Eclesiástica: *Se nos ha asegurado que una de las principales instrucciones que ha recibido [Gasparri] de Roma es promover y preparar todo lo necesario para la celebración del Concilio Americano* ²⁸.

²⁴ *Revista Eclesiástica*, Año II, nº 24, Buenos Aires 1899, p. 89, allí se expresa: "Sínodo diocesano. El Exmo. y Rmo. Monseñor Arzobispo ha suspendido la celebración del Sínodo Diocesano por deber tener lugar el Concilio Latino-Americanano en el próximo mes de mayo".

²⁵ *Revista Eclesiástica*, Año I, nº 5, Buenos Aires 1898, p. 99.

²⁶ Cfr. AAC. Leg. 43, *Arzobispo y Obispos-Comunicaciones (1895-1905)*, t. I, Exp. s/n. La nota del arzobispo Castellano al obispo de Córdoba dice textualmente: "Buenos Aires, agosto 17 de 1897 [...] Tengo el honor de enviar a V.S.Ilma. un ejemplar del *Schema* para el Concilio Plenario Americano y transcribir los párrafos pertinentes de la nota que me ha sido dirigida por el Exmo. (sic) Cardenal Rampolla, Secretario de Estado de su Santidad: Nunc vero dum praedicti Schematis quaedam exemplaria heic adnexa ad Te transmittere praestolor, Amplitudini Tuae significo expressam, esse Sabtitatis Suae voluntatem, ut secretum pontificium circa singula quae hoc negotium respiciunt, religiose servetur, facta solummodo facultate rem sub eodem secreto communicandi, si Tibi placuerit, cum Episcopis suffraganeis et cum digno alio idoneo viro, e clero sive saeculari sive religiosi. Utí vero animadversiones praedicti Schematis forte peragendae ordine procedant, opportunum erit, ut si quae delenda vel utcumque modificanda fuerint, ad marginem cuiuscumque articuli in ipso Schemate paucis notetur, si quae vero adenda, seorsum et in separatis foliis remittere curabis, non ultra duos menses post eius receptionem". No he encontrado rastros de la respuesta del obispo de Córdoba en el archivo arquidiocesano.

²⁷ Esta conducta se explica porque durante la primera presidencia de Roca, Argentina había roto unilateralmente las relaciones con la Santa Sede en 15.X.1884. La normalización de las relaciones diplomáticas tendrá lugar en 1900, durante la segunda presidencia de Roca.

²⁸ *Revista Eclesiástica*, Año I, nº 6, Buenos Aires 1898, p. 123.

En junio de 1898 el proyecto de celebración de un concilio de la América Latina ha entrado ya en un período de actividad, que hace presumir que dentro de poco será una bella realidad lo que hasta el presente es tan sólo la aspiración unánime del episcopado y del clero²⁹. A partir de este momento, las comunicaciones se suceden una tras otra. El 26.I.1899, la Santa Sede envía a los metropolitanos todas las observaciones que los obispos han apuntado al esquema de los decretos conciliares. Dos días más tarde, Gasparri indica al arzobispo Castellano que, según el deseo de la Santa Sede, debe reunirse con los sufragáneos para examinar las observaciones formuladas y llevar al concilio el resultado de su examen³⁰.

Con la misma fecha de 26.I.1899, Gasparri comunicaba desde Lima a cada uno de los obispos que el concilio se reunirá en Roma y que la primera sesión ha sido fijada para el 28 de mayo próximo. Les avisa asimismo que los metropolitanos han recibido las instrucciones pertinentes que les serán transmitidas de inmediato³¹.

Pocos días más tarde, el arzobispo Castellano establece la segunda semana de Pascua de 1899 como fecha en que habrá de reunirse la conferencia con los obispos sufragáneos, inmediatamente antes de partir hacia Roma, para estudiar las enmiendas propuestas al esquema³².

²⁹ *Revista Eclesiástica*, Año I, Nº 5, Buenos Aires 1898, p.98.

³⁰ La nota dirigida por el Delegado apostólico, Pedro Gasparri, al arzobispo de Buenos Aires [Lima, 28.I.1899], se hace en estos términos: "La Santa Sede ha enviado el 26 de enero a S.S. Ilma. y Rma. todas las observaciones que los Señores Obispos han hecho al *Schema decretorum pro Concilio Plenario Americae Latinae*. Por mi órgano manda la Santa Sede que S.S. Ilma. y Rma., antes de partir para Roma, reúna en tiempo oportuno a los señores Obispos sufragáneos en Conferencia a fin de examinar dichas observaciones, debiendo llevarse a Roma el resultado de este examen. Para no privar a toda la América de sus Obispos durante el Concilio, la Santa Sede quiere que en la misma Conferencia los Obispos designen algunos de ellos, quienes, junto con el Metropolitano representarán la Provincia en el Concilio. Están pues obligados a concurrir al Concilio los señores Metropolitanos y los señores Obispos designados por la Conferencia. Los Obispos que no pudieren asistir a dicha Conferencia deberán enviar su voto". (AAC. Leg. 43, *Arzobispo y Obispos-Comunicaciones (1859-1905)*, t. I, Exp. s/n).

³¹ "Delegación Apostólica, Delegatus Apostolicus in Rep. Peruv. Lima 28 de enero de 1899. Ilustrísimo Señor: Tengo la honra de poner en conocimiento de V. Ilma., por orden de Su Eminencia el Cardenal Rampolla, Secretario de Su Santidad, que el Concilio Plenario de la América Latina se reunirá en Roma y que su primera sesión ha sido fijada para el 28 de mayo próximo. Los Metropolitanos han recibido instrucciones relativas a este grave asunto, que pronto comunicarán a sus sufragáneos. Aprovecho esta ocasión para suscribirme de V. Ilma. atento servidor, Pedro Gasparri, Arzobispo de Cesarea, Delegado Apostólico en las Repúblicas del Perú, Bolivia, Ecuador" (AAC. Leg. 43, *Arzobispo y Obispos-Comunicaciones (1859-1905)*, t. I, Exp. s/n).

³² AAC. Leg. 43, *Arzobispo y Obispos-Comunicaciones (1859-1905)*, t. I, Exp. s/n.

7. Las sesiones del concilio. Los obispos argentinos que partieron juntamente con el metropolitano, Uladislao Castellano, arzobispo de Buenos Aires, fueron: Reginaldo Toro, obispo de Córdoba, Pablo Padilla, obispo de Tucumán, Rosendo de Lastra, obispo de Paraná, Juan Agustín Boneo, obispo de Santa Fe, Mariano Antonio Espinosa, obispo de La Plata, Matías Linares, obispo de Salta. Es decir, todos los obispos, excepción hecha del Sr. obispo de San Juan de Cuyo.³³

En el breve lapso que corre entre el 28 de mayo y el 9 de julio de 1899, los Padres trabajaron 998 decretos, repartidos en 16 títulos, subdivididos en 105 capítulos. Las actas de las sesiones, avaras en datos y anécdotas, así como los discursos pronunciados en diferentes oportunidades, evidencian el clima de armonía y fraternidad imperante en la asamblea.³⁴ A pesar de la variedad de los temas tratados no se registran mayores discusiones. El hecho de tener un esquema preparado de antemano, que ya habían estudiado y corregido, la intervención del cardenal Angelo Di Pietro³⁵, prefecto de la congregación del concilio, y el asesoramiento de grandes expertos, como el futuro cardenal Vives y Tutó, Wernz y Bucceroni, dio a los padres una gran seguridad y les permitió una notable celeridad en los trabajos. De lo contrario sería casi imposible explicar que los padres aprobaran más de treinta decretos diarios.

Las sesiones terminan con la fórmula acostumbrada: *y previas las modificaciones y adiciones admitidas, quedaron aprobados*. En pocas oportunidades, algunos artículos son remitidos a la próxima sesión para un mayor estudio. Los puntos que parecen haber encontrado más dificultades parecen reducirse al tema de las nunciaturas (decretos 67-69). Igualmente, las disposiciones acerca

³³ Los obispos Espinoza y Boneo habían sido alumnos de Pío Latino y de la universidad Gregoriana. Castellano, Padilla y de La Lastra eran doctores en teología por la universidad de Córdoba, y Toro recibe el título de maestro en teología, después de haber dictado clases de esa asignatura durante quince años en su propia comunidad dominicana (cfr. J. M. GARRO, *Bosquejo histórico de la Universidad de Córdoba*, Buenos Aires 1882, pp. 525-526; L. R. ALTAMIRA, *El Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Loreto Colegio Mayor de la Universidad de Córdoba*, Córdoba 1943, p. 348; E. UDAONDO, *Diccionario Biográfico Argentino*, Buenos Aires 1938, p. 1046).

³⁴ En el discurso pronunciado en la IX^a sesión solemne [9.VII.1899], Manuel Tovar, arzobispo de Lima, remarca: [...] Ha sido tal la armonía en los pareceres, la sabiduría en los juicios, la rectitud en las aspiraciones, que os ha distinguido en vuestras gravísimas tareas [...]. El lunes 10.VII.1899, al ser recibidos por León XIII, Jerónimo Thomé da Silova, arzobispo de San Salvador y primado de Brasil, hablando en nombre de todos los padres conciliares, agrega: [...] todos con grande e igual ahínco, con íntima paz y concordia, con mutuo afecto de amor y veneración, cumplimos con los deberes de nuestro cargo [...] (Actas y Decretos... oc, pp. CXXXVII, CLXII).

³⁵ Angelo Di Pietro había sido delegado apóstolico en los países del Plata entre 1880-1881 (cfr. M. J. SANGUINETTI, *La representación diplomática del Vaticano en los países del Plata*, Buenos Aires 1954, pp. 6,116; C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, t. XII, Buenos Aires 1981, p. 345).

de la masonería debieron ser reformadas, al decidir los padres que los decretos del título II, cap. VII (decretos 166-178) fuesen un compendio de las instrucciones de la Santa Sede, a fin de evitar tanto la debilidad como el excesivo celo en el modo de proceder. Los decretos acerca de la vida y honestidad de los clérigos (decretos 631-672) fueron aprobados *con muchísimas modificaciones y adiciones*, así como las pretensiones de algunos canónigos motivaron *larguísimas discusiones*³⁶.

8. *Los frutos del concilio.* Se ha dicho con extraordinario acierto que el concilio fue uno de los acontecimientos más trascendentales para los países del continente nuevo, por haber unificado la acción de los pastores y dado un cuerpo de doctrina simplificador de las normas dispersas en el antiguo derecho³⁷.

Puede añadirse que este concilio es el típico caso de un derecho particular, codificado para toda la América Latina y vigente desde México hasta Tierra del Fuego. Esta afirmación no quiere desestimar los aspectos teológicos y pastorales del texto conciliar, sino solamente destacar el valor jurídico de sus decretos. Se puede decir que lo que fue nuestro derecho canónico indiano durante el período español ahora, salvados los tiempos y las distancias, lo es el concilio plenario desde 1899. Quizás la casi inmediata promulgación del Código de derecho canónico de 1917 puso al concilio plenario en una cierta penumbra. Sin embargo, creo que no exagero si afirmo que el plenario latinoamericano fue, en no pocos aspectos, un verdadero banco de prueba para la futura codificación piano-benedictina.

Bastaría remarcar la infinidad de veces que los decretos del plenario latinoamericano son citados en el *Ius Decretalium* de F.X.Wernz-Vidal y de otros muchos autores que no es del caso citar en este trabajo. Por otra parte, ciertos institutos del Código de 1917 encontraron un primer antecedente, e incluso una primera vía de sistematización en los textos del plenario. Cito a manera de ejemplo: los institutos de vida religiosa reciben un aporte interesante y novedoso en los decretos 322, 324, 328, 330, 331, que luego serán regulados por los cc. 492, 493, 499, 544 del CIC 1917³⁸. La distinción entre el provisor y el vicario general sancionada en los cc. 366-371 y 1573 §§ 1,5 encuentra un primer indicio de la evolución hacia la nueva normativa en el decreto 219 del Concilio Plenario³⁹. La disciplina referente a los

³⁶ Cfr. *Actas y Decretos...* oc, pp. XCVII, LXXXVI.

³⁷ C. BRUNO, *Historia de la Iglesia...* oc, t. XII, p. 345.

³⁸ Obsérvese las veces que WERNZ-VIDAL cita el Concilio Plenario en este solo tema: *Ius canonicum*, t. III, Romae 1933, p. 8, nota 11; p. 12, nota 16,19; p. 56, nota 2,3,5; p. 61, nota 10,11, p. 62, nota 13; p. 291, nota 91; p. 367, nota 104.

³⁹ "Les choses en étaient là, lorsqu'en 1899, les évêques de l'Amérique du Sud tinrent à Rome, sous les yeux et avec la collaboration d'un représentant du Pape, un concile plénier. Le premier projet de canons rédigé par la commission préparatoire, s'inspirait à la doctrine régnante, et ne parlait que du Vicaire Général au "sens italien" du mot. Les évêques, au cours de la discussion, introduisirent une

consultores diocesanos debe un significativo aporte a los decretos 242-246⁴⁰, etc.

II. Influencia del concilio plenario en la Argentina

9. *Un renovado espíritu sinodal.* El concilio plenario de la América Latina había recordado a los obispos el precepto del tridentino acerca de la necesidad de celebrar sínodos diocesanos: *Procuren los Obispos con empeño vencer las dificultades que se opongan a la frecuente celebración de los sínodos [...] No asusten al Obispo las necesidades de los fieles que tienen escaso número de sacerdotes [...] Pero si por dificultades insuperables no pueden celebrar sínodos diocesanos en toda forma, procuren los Obispos, al menos cada dos años, convocar una junta de párrocos y sacerdotes más eminentes por su doctrina y prudencia, en que se traten y decreten con autoridad del Obispo, todas aquellas cosas que en conciencia parecieren convenir para el bien de la Iglesia y el gobierno del pueblo cristiano*⁴¹.

Estas sanas advertencias no fueron observadas siempre. Basta constatar que de las ocho diócesis existentes en el país al momento de la celebración del concilio, sólo cuatro de ellas realizaron sínodo. Las cuatro restantes no han convocado a sínodo hasta el día de hoy.

Ahora me propongo hacer un análisis de los textos sinodales que tengo a la mano. Como explicaré oportunamente, todos ellos han sido publicados inmediatamente después de su celebración. Esto permite estudiar el acontecimiento eclesial de cada sínodo diocesano y, a través de su texto, averiguar cuál fue el modo concreto de reflexión en esa coyuntura histórica, así como la manera de referirse a las situaciones emergentes y buscar las soluciones a los problemas concretos. Indicaré igualmente los aspectos esenciales de un gesto colegial que revela la interrelación de los ministerios en la iglesia local. El examen de los

modification, qui fut approuvée par le Saint Siège [...] C'était déjà l'indice d'une certaine évolution" (E. FOURNIER, *Les origines du Vicaire Général. Etude d'histoire et de droit canon*, Paris 1922, pp. 12-13).

⁴⁰ "Casi toda la disciplina referente a los consultores diocesanos que nos ofrece el Código está tomada del Concilio Plenario III de Baltimore, tit. II, cap. 2 [...] y del Plenario de Sidney para Australia, año 1885. También trata de estos consultores diocesanos el cap. VI del tit. III" (I. FERRERES, *Instituciones canónicas*, t. I, Barcelona 1934, p. 283, n° 682).

⁴¹ *Actas y Decretos... oc, n° 286-287; cfr. Concilio de Trento, sesión XXIV de ref. c. 2.* Esta disciplina es muy antigua en la Iglesia, como lo demuestran las prescripciones del Decreto de Graciano (D. XVIII, 16) y las Decretales (X. V, 1,25). Por su parte, el concilio plenario de 1899 terminaba con una advertencia práctica: "Hay que guardarse mucho de la multiplicidad de leyes y decretos sinodales, cuya necesidad no esté probada [...] hay que insistir ante todo en la observancia de las prescripciones canónicas y de los decretos de este concilio plenario [...]" (*Actas y Decretos... oc, n° 288*).

textos facilita la comprensión de un momento cumbre de la historia eclesiástica cuyo ritmo se quiere detectar, para hacer ver el desarrollo histórico en la dinámica de estas iglesias locales. Esbozaré los datos fundamentales acerca de los protagonistas de estos sínodos y las diócesis que los celebraron.

10. *El Iº Sínodo de Tucumán de 1905*⁴², celebrado entre el 19 y el 25 de marzo de ese año en la iglesia catedral de aquella ciudad. Había sido convocado por el primer obispo de esa diócesis, Pablo Padilla, quien llegaba a su nueva sede con una larga experiencia de gobierno pastoral. Vicario capitular de Salta desde el 14.V.1885, obispo titular de Pentacomia por provisión pontificia del 17.XII.1891, recibe la consagración episcopal de manos del Arzobispo Aneiros el 3.IV.1892, y finalmente obispo de Salta desde el 19.I.1893, hasta el 8.II.1898 en que es trasladado a San Miguel de Tucumán.

Este prestigioso prelado había nacido en San Salvador de Jujuy el 22.I.1848, hijo de don Manuel Padilla y de doña Trinidad Bárcena. Alumno del seminario Nuestra Señora de Loreto, es ordenado sacerdote el 10.XII.1871 y se gradúa de doctor en teología el 15.VI.1872 en la universidad nacional de Córdoba. Participa en el Concilio Plenario de América Latina y muere en Tucumán el 22.I.1921⁴³.

La comisión preparatoria del sínodo fue designada por decreto del 18.XI.1901 y estaba compuesta por Bernabé Piedrabuena, cura rector de la Victoria y vicario general, presidente; Ramón Villagra, promotor fiscal del obispado; Agustín Barrère, rector del seminario; Joaquín Tula, profesor de teología moral, y por los RR.PP. Angel Boisdrón, provincial de los dominicos; Lindor Falcón, lector en el convento franciscano de la misma ciudad.

La comisión debía redactar un proyecto que codificara *con orden y método las disposiciones diocesanas de nuestros predecesores los obispos de Salta, que no se encuentren en oposición con declaraciones posteriores de la Santa Sede y con los decretos del Concilio Plenario de la América Latina, y los dictados por Nos antes y después de la división del obispado y erección de esta nueva diócesis*⁴⁴. La comisión tenía un plazo de seis meses para expedirse. El sínodo fue legítimamente convocado el 31.XII.1904. Su primera sesión inaugural tuvo

⁴² Se trata de una excelente y muy cuidada edición realizada en Roma por la tipografía políglota de Propaganda Fide el año 1907. Su portada dice: *Primer sínodo diocesano del obispado de Tucumán celebrado en esta santa iglesia Catedral por el Ilmo. y Rmo. Obispo Dr. D. Pablo Padilla y Bárcena en los días 19, 20, 21, 22, 23, 24 y 25 de marzo del año del Señor 1905*. Se trata de un volumen en 4º, finamente encuadrernado, que contiene VII + 262 páginas de texto. Comprende el decreto de publicación del sínodo y las 709 constituciones están agrupadas en ocho títulos, seguidos de los documentos del sínodo y seis apéndices. En adelante se abrevia: Iº Sín. Tucumán.

⁴³ Cfr. C. BRUNO, *Historia de la Iglesia...* oc, t. XII, pp. 259-261, 321-323.

⁴⁴ *Primer sínodo diocesano del obispado de Tucumán*, p. 162, nº 2. Es notable cómo el obispo rescata el magisterio de sus predecesores y la tradición diocesana.

lugar en la iglesia catedral el 19.III.1905, seguida de siete sesiones privadas. Durante la tercera sesión pública del 25.III.1905 se leyó el decreto de clausura del sínodo.

11. *El IXº sínodo de Córdoba de 1906.* Fray León Bustos (franciscano), apenas iniciado el gobierno diocesano, se dedicó inmediatamente a preparar los trabajos del sínodo, cuyo antecedente más próximo era el de 1877 celebrado por el obispo Eduardo Alvarez ⁴⁵. Comienza nombrando cinco comisiones preparatorias el 2.IX.1905, de acuerdo con el esquema de proyecto sinodal. Estas comisiones debían sujetarse, según las instrucciones del obispo, a un punto básico: *estudiar, cada uno, los títulos del Concilio Plenario de conformidad con la dirección indicada y aconsejar los medios prácticos y eficaces para llegar a la ejecución de los decretos de dicho Concilio que es el objeto principal de este sínodo* ⁴⁶. Las comisiones preparatorias del proyecto de resoluciones estaban compuestas por sacerdotes del clero secular y regular, debían expedirse antes del 15.III.1906. El sínodo sufre una postergación, decretada el 1.V.1906 ⁴⁷.

Zenón Bustos, XXVº obispo de Córdoba, había nacido en Punilla (Córdoba) el 26.XII.1850, hijo de don Torcuato Bustos y de doña Eufrasia Ferreyra. Dos veces provincial de la orden franciscana y buen historiador, escribió entre otras obras los *Anales de la Universidad Nacional de Córdoba*. La provisión canónica es del 7.III.1905, es consagrado el 25.IV.1905 y toma posesión el 2.V.1905. Fallece en Córdoba el 13.IV.1925.

Probablemente, la comisión preparatoria haya tenido a la vista el *Repertorio eclesiástico del obispado de Salta*, mandado recopilar por el obispo fray Buenaventura Rizo Patrón por decreto del 9.XII.1874. Este Repertorio, publicado en 1875, en sus 226 páginas, contiene en su primera parte: Autos e instrucciones pastorales; segunda parte: Cartas pastorales; tercera parte: Autos, notas, resoluciones y declaraciones especiales sobre puntos de jurisprudencia canónica; cuarta parte: Recientes constituciones dogmáticas y de disciplina general de la Iglesia.

⁴⁵ Cfr. J. M. ARANCIBIA y N. C. DELAFERRERA, *Un sínodo diocesano en el siglo XIX Córdoba 1877*, en *Teología*, t. XX, Buenos Aires 1983, Nº 41, pp. 5-48.

⁴⁶ Al nombrar las comisiones preparatorias para el sínodo, el obispo señala: "Es notorio para vosotros, venerables sacerdotes, mi propósito, manifestado en mi primera pastoral de no retardar la celebración de los sínodos diocesanos prescriptos por los padres del Concilio Plenario de la América Latina" (*Libro de autos y edictos (1905-1920)*, p. 14).

⁴⁷ Cfr. AAC. *Libro de autos y edictos (1905-1920)*, pp. 14-15 y 25. La primera comisión estaba integrada por los siguientes sacerdotes: Juan M. Yaniz, Eleuterio Mercado, Samuel E. Bustos, R.P. Benito Pérez, R.P. Juan Cherta, R.P. Rufino Pucheta. La segunda: Filemón Cabanillas, Alejandro Migueles Parrado, R.P. José Benito del Santísimo Sacramento, R.P. Toribio Alonso. La tercera: Aquilino Ferreyra, José A. Luque, R.P. Antonio Ortells, R.P. Vicente Lascaray. La cuarta: Rafael López Cabanillas, Pablo Cabrera, Agapito Nogueira, Carlos Echenique. La quinta: Francisco S. César, Ramón Gil Luque, R.P. José Torres, R.P. José M. Liqueno.

La primera sesión solemne se desarrolló en la Catedral el 14.X.1906 y fue seguida de veintiséis sesiones privadas que tuvieron lugar en el palacio episcopal en las que se discutieron y aprobaron las 296 resoluciones, divididas en 44 capítulos. La ceremonia de clausura en la Catedral tuvo lugar el 19.XI.1906. La edición oficial y auténtica fue promulgada el 3.VIII.1907⁴⁸.

12. *El Iº sínodo de Paraná.* La comisión preparatoria fue convocada por el obispo el 25.VI.1914 y estaba compuesta por David Luque, vicario general y presidente; Tomás Dutari Rodríguez y José Zaninetti, canónigos; Juan Vilar, presbítero y R.P. Bonifacio Fernández. El obispo, después de señalar que *el fin priomordial de este sínodo ha de ser llevar a la práctica la legislación ya existente, máxime en las cosas de mayor importancia, atendidas las necesidades de los tiempos, recomendamos entre otras cosas, de una manera especial los siguientes puntos: 1) escuelas parroquiales; 2) misiones en la Diócesis; 3) obras de carácter económico social; 4) prensa católica; 5) bibliotecas parroquiales [...]*⁴⁹.

El sínodo fue convocado por edicto del 8.XII.1914. El día 15 del mismo mes, la comisión preparatoria presentaba al obispo el esquema de los estatutos sinodales. La solemne apertura del sínodo tuvo lugar en la Catedral el 7.II.1915 y las sesiones privadas de los días 8 y 9 de febrero se desarrollaron en el Seminario. La sesión de clausura se realizó en la Catedral el 10.II.1915. Durante esos pocos días se aprobaron 309 estatutos sinodales, divididos en 8 títulos, que se subdividen en capítulos y artículos⁵⁰.

Abel Bazán y Bustos, IVº obispo de Paraná, había nacido en Tama (La Rioja) el 28.VIII.1867. Alumno de seminario Nuestra Señora de Loreto y del colegio Pío Latino Americano, obtiene los grados de doctor en filosofía y teología en la universidad Gregoriana y se ordena de sacerdote en Roma el 20.III.1891⁵¹. Designado vicario foráneo de La Rioja el 19.II.1898, cumple una extraordinaria labor pastoral en esa provincia. En 1906 participa en el sínodo de Córdoba. Es

⁴⁸ La edición oficial lleva el siguiente título: *Sínodo Diocesano celebrado en Córdoba por el Ilmo. y Rmo. Señor Obispo Don Fray Zenón Bustos y Ferreira el año del Señor MCMVI. Resoluciones y Apéndices*, Córdoba 1907. Es un volumen en 4º, que contiene VIII + 266 páginas de texto y 22 páginas de índice, numeradas separadamente. En este libro impreso con esmero y encuadrado en tela, se incluye un Apéndice I, que va desde la página 97 hasta la 164, donde aparecen las *Constituciones Sinodales del Obispado de Córdoba (año 1877)*. Además, los Apéndices II y III reproducen las resoluciones del episcopado argentino en sus conferencias de Salta (12-21.IX.1902) y de Buenos Aires (25.IX-3.X.1905) y otros temas agrupados en los nueve apéndices restantes. En adelante se abrevia: IXº Sín. Córdoba.

⁴⁹ La edición oficial se titula: *Primer Sínodo Diocesano de Paraná celebrado por el Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo Dr. Dn. Abel Bazán y Bustos en los días 7, 8, 9 y 10 de febrero de 1915*, Paraná 1915. Se trata de un libro en 4º de edición rústica, pero bien cuidada. Consta de XXXVIII + 195 páginas, incluidos los XIII apéndices, a las que se añaden 4 páginas del índice sin numerar. En adelante se abrevia: Iº Sín. Paraná.

⁵⁰ Cfr. *Catalogus pontificii... oc*, pp. 20-21, nº 295.

promovido a la sede episcopal de Paraná el 7.II.1910. Recibe la consagración episcopal de manos del arzobispo Espinoza en Buenos Aires el 8.V.1910 y el 15 del mismo mes toma posesión de su sede. Convoca los sínodos de 1914 y 1925. Fallece en Paraná el 25.IV.1926.

13. *El Iº sínodo de San Juan de Cuyo de 1916*⁵¹. Por decreto del 10.IV.1915 el obispo designa las comisiones preparatorias y señala que: [...] desde que Nos hicimos cargo del gobierno de esta diócesis, formamos el firme propósito de celebrar el primer sínodo [...] Hemos esperado hasta ahora porque deseábamos realizar antes Nuestra primera visita pastoral [...] indicamos desde ya los principales temas a tratarse y nombramos las respectivas comisiones de estudio, las cuales han de proponernos las resoluciones que según su ciencia y conciencia deben tomarse.

El obispo designó nueve comisiones y propuso los grandes temas: curia, culto, administración parroquial, clero, religiosas, seminario, colegios, prensa y obras sociales. Para cada uno de estos grandes temas, el obispo sugería los principales subtemas. Las comisiones preparatorias estaban integradas por treinta y ocho sacerdotes del clero secular y regular⁵².

Se encargaba a las comisiones tener en cuenta y como base las resoluciones del Concilio Plenario Americano, los decretos posteriores de la Santa Sede, las conferencias del Episcopado argentino y las disposiciones vigentes en la diócesis. Debían expedirse en el lapso de seis meses. Concluida esta tarea, el obispo

⁵¹ Primer sínodo de la diócesis de San Juan de Cuyo, celebrado por el Ilmo. y Rumo. Señor Obispo Mons. José Américo Orzali en la Iglesia Catedral los días 30 y 31 de agosto y 1º de septiembre de 1916. San Juan, s/fecha. Se trata de un volumen en 8º impreso en San Juan por los talleres gráficos El Porvenir. Contiene XXVIII + 393 páginas de texto, con cuatro series de apéndices. A la IVº serie se le agrega un Apéndice II Música aprobada en la diócesis, con paginación numerada de 1 a 16. Un Índice numerado de 1 a 14. La impresión es defectuosa, páginas cambiadas, renglones ilegibles y no pocos errores de ortografía. El texto sinodal está dividido en VI libros, con un total de 1719 artículos. En adelante se abrevia: Iº Sín. S. Juan.

⁵² La larga lista de miembros de las comisiones sinodales estaba compuesta de la siguiente manera: Curia: Isidoro Fernández, vicario general; Marcos Zapata, obispo auxiliar; Juan Vidella Cuello, secretario del obispado. Culto: Rubén Agüero, José Manuel Echegaray, Ramón Castro, Adolfo Lescano; Administración parroquial: Juan N. Peralta, José A. Verdaguer, Cleto Zabalza, Vicente Ureta, Benito Bilbao, Pascual Espinosa; Clero: Segundo Ponce, José Gómez, Julio Iztueta, R.P. Prior de los dominicos en San Luis; Religiosas: Juan N. Peralta, R.P. Superior de la Compañía de Jesús en Mendoza, R.P. Superior de los Misioneros del Corazón de María en Mendoza; Seminario: Isidoro Fernández, Abel Balma- ceda, Samuel Castro Figueira, Zeferino Gómez García, Jerónimo Iztueta, Juan Alvazzi; Colegios: Alfonso Hernández, Juan Gomila, Domingo Muotri, Amador Mantilla; Prensa: Juan Videla Cuello, Rubén Agüero, R.P. Prior de Santo Domingo en San Juan, Carlos Carroll, R.P. Guardián de San Francisco en Mendoza, R.P. Superior de los Salesianos en Mendoza, R.P. Franco de la Compañía de Jesús.

dice que en base al *resultado a que han arribado las comisiones nombradas [...] y lo que Nos ha enseñado la reciente visita pastoral [...] hemos redactado el adjunto proyecto de constituciones [...]*

El 24.VI.1916 se convoca oficialmente el sínodo. El proyecto de las constituciones es remitido al clero para su estudio el 15.VII.1916. Cada uno de los integrantes del sínodo debía enviar a la curia *su opinión fundada, sobre lo que según su ciencia y conciencia delante de Dios crea que debe ser modificado, o suprimido, o aumentado en el proyecto*. Las modificaciones debían presentarse antes del 15.VIII.1916⁵³.

La solemne sesión de apertura del sínodo tuvo lugar en la catedral de San Juan el 30.VIII.1916 y el mismo día por la tarde se realizó la primera sesión privada en el palacio episcopal y se aprobaron 376 artículos. El 31.VIII.1916 por la mañana se celebra la segunda sesión solemne en la catedral y se leen los 376 artículos aprobados en la primera sesión privada. Ese mismo día por la mañana se lleva a cabo la segunda sesión privada en el palacio episcopal y se aprueban los artículos del 376 al 1068. Por la tarde se tuvo la tercera sesión privada, en la que quedaron *aprobados todos los capítulos del proyecto presentado por el obispo diocesano*. La solemne clausura se celebró en la catedral el 1.IX.1916.

José Américo Orzali, meritísimo obispo de San Juan de Cuyo y primer arzobispo de esa jurisdicción desde 1934, mereció el título del *buen pastor de Cuyo*. Había nacido en Buenos Aires el 13.III.1863, hijo de don Tobías Orzali y de doña Teresa Nicoletti. Estudia en el seminario de Buenos Aires (*Regina Martyrum*). Siendo subdiácono se convierte en secretario del Delegado Apostólico Luis Matera y con él parte a Europa el 14.VI.1885 después de haber recibido el diaconado. El 19.XII.1885 es ordenado sacerdote en Roma en Sant'Andrea al Quirinale, sede del colegio Pío Latino Americano. Cura de Santa Lucía desde 1890 hasta 1906 en que es trasladado a la parroquia de San Miguel, y fundador del Instituto de Hermanas de Nuestra Señora del Rosario. Preconizado obispo de San Juan de Cuyo el 20.I.1912. Recibe la consagración episcopal en Buenos Aires el 10.III.1912. Convoca los sínodos de 1916 y 1926. El 18.IV.1939 muere en San Juan y es sepultado en la catedral⁵⁴.

14. *Sinodales dignos de mención*. Repasando las listas de los sinodales y de los miembros de las comisiones preparatorias, se descubren hombres notables por su santidad, cultura poco común y destacado celo apostólico. Entre los más importantes se pueden nombrar: en el Iº Sínodo de Tucumán a Bernabé Piedrabuena que fuera el primer obispo de Catamarca y a Agustín Barrère futuro obispo de Tucumán. En el IXº Sínodo de Córdoba destacan José Gabriel del Rosario Brochero, cura del Tránsito y fray José León Torres O de M,

⁵³ Cfr. Iº Sín. S. Juan, pp. VI-XIV.

⁵⁴ Cfr. R. A. ENTRALGAS, *El buen pastor de Cuyo*, Buenos Aires, 1963.

fundador de las Mercedarias del Niño Jesús, ambos con procesos de canonización bastante adelantados. Varios sinodales fueron elevados al episcopado: Abel Bazán y Bustos, obispo de Paraná; José Anselmo Luque y Carlos Echenique, obispos auxiliares de Córdoba. En el campo de la cultura brillaron Pablo Cabrera y José M. Liqueno. Entre los sinodales del Iº Sínodo de Paraná, fueron elevados al episcopado Nicolás De Carlo, obispo de Resistencia; Julián P. Martínez, obispo de Paraná, y Pedro Tibiletti, primer obispo de San Luis. En el largo lsitado de los participantes en el Iº Sínodo de San Juan de Cuyo, emerge José A. Verdaguer, historiador eminente y primer obispo de Mendoza.

III. Características sobresalientes de esos sínodos

15. *Común denominador.* Estos cuatro sínodos, los únicos celebrados en la Argentina en el lapso que corre entre el Plenario de 1899 y la promulgación del Código de derecho canónico de 1917, mantienen un común denominador sinodal. El pivote maestro gira en torno a la reforma de las costumbres y todo lo que se refiere a la defensa y conservación de la fe, la disciplina, el clero, el régimen y la administración de la vida de la Iglesia, es decir: el culto, los sacramentos, la catequesis, la predicación de la palabra de Dios, etc.⁵⁵. Todos se inspiran y citan con frecuencia los decretos del Concilio Plenario.

Ello no obstante, se trazan líneas nuevas y se dibuja el esbozo de una pastoral diferenciada, más acorde con las nuevas exigencias de una Argentina dominada por un liberalismo creciente y beligerante. La Iglesia es cuestionada por los planteos inéditos de una incipiente clase obrera; a lo que se añade la fuerte inmigración, radicada en el país a partir de la segunda mitad del siglo XIX, que puja por organizarse y encontrar su lugar en la vida política de la nación. Asoma ya en estos sínodos el planteo de la cuestión social, tratada con mayor o menor amplitud, según los lugares, los tiempos y la personalidad de los obispos que legislan. Muchas de estas disposiciones se adelantan a la problemática creada por el movimiento campesino de 1912, conocido como *El grito de Alcorta*⁵⁶, y el levantamiento obrero de 1918, denominado *La semana trágica*⁵⁷.

16. *El ceremonial de los sínodos.* Desde el punto de vista litúrgico, todas estas asambleas cumplimentan los ritos exigidos por los libros litúrgicos y las

⁵⁵ Cfr. D. 18, 16; X. 5.1.25; *Concilio de Trento*, sess. XXIV, de ref. c. 2: *Actas y Decretos...* cc. 285.

⁵⁶ Cfr. P. GRELÀ, *El grito de Alcorta, historia de la rebelión campesina de 1912*, Rosario 1958; FARRELL, G.T., *Iglesia y pueblo en la Argentina*, Buenos Aires 1992, pp. 170-171.

⁵⁷ Cfr. *Pastoral colectiva del Episcopado Argentino aprobando la Unión Popular Católica Argentina* [28.IV.1919], en *Revista Eclesiástica de Buenos Aires*, t. XIX, Buenos Aires 1919, pp. 389-396; *Pastoral colectiva del Episcopado Argentino sobre la gran colecta nacional pro paz social* [8.IX.1919], en IB. pp. 585-588. En adelante REBA.

normas del derecho canónico entonces vigente. Para los menos entendidos en este tema es bueno recordar que todo *sínodo además de un acto canónico, es una celebración litúrgica, cuyos ritos y ceremonias están claramente establecidos.*

Así, por ejemplo, al maestro de ceremonias corresponde velar por la observancia de las leyes litúrgicas, que han de practicarse según el Pontifical Romano y el Ceremonial de los Obispos. El promotor del sínodo urge la observancia de los actos y que todo se haga bien y prontamente. El secretario redacta los documentos, edictos, notas, etc. y lee públicamente los decretos. El notario da fe de la celebración de las sesiones y de todos los instrumentos auténticos del sínodo. Al procurador del clero corresponde hacer conocer al obispo todas las iniciativas de los clérigos, para que después de aprobadas se propongan en las sesiones preparatorias. Los jueces de quejas y excusas, ante quienes se han de quejar los que se crean preteridos en la convocatoria, en la precedencia, en las discusiones, etc. y las excusas de los que debiendo asistir, no han asistido al sínodo, o a alguna de sus sesiones. Según los casos, el obispo puede añadir otros oficios que faciliten y simplifiquen los trabajos⁵⁸. Todas estas prescripciones se cumplimentaron en los momentos establecidos.

Los sínodos de Tucumán, Paraná y San Juan de Cuyo, los primeros convocados en esas diócesis después de su erección canónica, se preocupan en indicar que sus predecesores en la sede no realizaron sínodo en fuerza de poderosas razones y, que habiendo desaparecido las dificultades, se lleva ahora a la práctica por vez primera. A manera de ejemplo, el primer sínodo de Tucumán de 1905 dice textualmente: *una diócesis nueva necesitaba que su administración espiritual en sus menores detalles fuera establecida sobre sólidos cimientos que determinaran el funcionamiento de cada una de las partes que componen el mecanismo del gobierno eclesiástico, a fin de que todas marchen en orden y de concierto las unas con las otras, y todo para gloria de Dios y bien espiritual de las almas confiadas a nuestra vigilancia pastoral.*⁵⁹

A continuación analizo los grandes temas eclesiales de estos sínodos.

IV. La predicación de la palabra de Dios

17. *La obligación de predicar.* Hay una primera afirmación que recalca la necesidad de la autorización episcopal para el anuncio de la palabra de Dios, sea para los sacerdotes seculares o regulares, incluso para predicar en las iglesias de sus respectivas órdenes (cfr. Iº Sín. Tucumán, 219-220; 658; 671; Iº Sín. Paraná, 74).

La obligación de predicar corresponde a los pastores: *El sínodo reconoce la*

⁵⁸ Cfr. J. M. ARANCIBIA y N. C. DELLA FERRERA, *Un sínodo diocesano... Ic*, p. 18, nota 47.

⁵⁹ Iº Sín. Tucumán, pp. V-VI.

obligación de derecho divino, que liga a los pastores de almas, de predicar al pueblo la doctrina de Jesucristo, como también la necesidad de la predicación continuada para retraer a los fieles del pecado y hacerles observar los preceptos de Dios y de la Iglesia (IXº Sín. Córdoba, 227; cfr. 25; cfr. Iº Sín. Paraná, 104.1, 112).

En otro texto se señala que *la obra máxima, la más importante, la más eficaz [...] es la predicación: fides ex auditu, auditus autem per verbum Dei.* Para continuar diciendo que la predicación *ha de ser la preocupación constante y más grande del sacerdote católico a ejemplo de los apóstoles que confiaban a los diáconos la atención de los pobres, de los enfermos y de otras ocupaciones, para entregarse de lleno y con preferencia a la predicación.* Por eso, el sacerdote ha de dedicarse a este ministerio con toda buena voluntad, espíritu y abnegación y jamás debiera negarse a predicar la palabra de Dios. A nivel práctico algunos de estos sínodos se preocupan en advertir que *en todos los domingos, en todas las misas de horario y en todas las iglesias, capillas y oratorios sujetos a la jurisdicción episcopal se predicará por espacio de cinco minutos.* Y luego añade: *ningún panegírico, sermón o plática que se haga intra missarum sollemnia excederá del término de media hora* (Iº Sín. S. Juan, 1069-1071, 1084, 1090-1091; cfr. Iº Sín Paraná, 112). A su vez el sínodo recomienda encarecidamente a los párrocos el cumplimiento del grave deber de la predicación de la divina palabra, que deben hacerla los domingos y fiestas de guardar, por sí mismos, y cuando estén legítimamente impedidos, por medio de otro (Iº Sín. Tucumán, 126, cfr. 124).

En circunstancias diferentes, el sínodo recomienda a los capellanes de casas religiosas de la campaña que prediquen el evangelio en la misa de los domingos y días festivos; y a ellos y a todos los sacerdotes, principalmente a los párrocos, les amonesta que procuren ajustar su predicación a la instrucción sobre esta materia, dada por la S. Congregación de Obispos y Regulares con fecha 31 de julio de 1894 (IXº Sín. Córdoba, 229) ⁶⁰.

⁶⁰ Cfr. S.C. *Obispos y Regulares*, Instrucción, *de verbi Dei praedicatione*, 31.VII.1894 en *Appendix ad Concilium Plenarium*, pp. 557-567. Esta *Instructio* que sirvió de fuente a no pocos cánones del CIC 1917 ayuda a comprender mejor los textos sinodales sobre la predicación. En ella se dan normas muy atinadas acerca de las condiciones personales del predicador: piedad sincera, virtud y ciencia sagrada. En un segundo punto indica los temas que deben tratarse frecuentemente en la predicación: el símbolo, el decálogo, los preceptos de la Iglesia, los sacramentos, las virtudes, los vicios y las diversas obligaciones de las personas según su propia condición, los novísimos y demás verdades eternas. Regula la intervención en las polémicas públicas. En cuanto a la erradicación de los abusos que se cometen en la predicación, repite a S. Tomás de Aquino: "Para ser verdaderamente luz del mundo, el predicador de la palabra divina debe poseer tres cualidades: en primer lugar, la firmeza para que no se aparte de la verdad; en segundo, la claridad para que no enseñe confusamente; y tercero, la utilidad (es decir la recta intención), para que busque la gloria de Dios y no la propia. Finalmente, insiste en que la fuente de la elocuencia sagrada debe ser la Sagrada Escritura, porque muchos, imbuidos por las ideas y costumbres de los tiempos, abandonan la fuente del agua viva para nutrirse en las cisternas rotas de la elocuencia humana.

18. Causas excusantes. Las causas excusantes de la obligación de predicar se dejan a la prudencia del obispo, de acuerdo con el decreto de la S.C. del Concilio del 1.IV.1876. En la Conferencia Episcopal celebrada en Buenos Aires en 1905, los obispos determinaron eximir a nuestros párrocos de la explicación del evangelio en las fiestas patronales de cualquier lugar, en la navidad de N. S. Jesucristo, en las dominicas de ramos, pascua, in albis, y en tiempo de adviento y cuaresma cuando en las propias iglesias otros prediquen, y en otros cuatro días festivos del año a su elección⁶¹. Uno de estos sínodos repite casi textualmente la disposición de la conferencia (Iº Sín. Paraná, 74). Las restantes constituciones sinodales nada dicen sobre este tema.

19. Características de la predicación. En cuanto a la manera de predicar el evangelio, se recalca que el sacerdote no debe olvidar que en el púlpito no anuncia su doctrina sino la del Maestro. Toda predicación debe hacerse en forma instructiva y al alcance de todos los fieles, como medio eficaz para desterrar la ignorancia religiosa. No se tratarán asuntos ajenos a la vida cristiana, la doctrina de la Iglesia y la moral del evangelio. Se prohíbe citar el nombre de autores profanos y se recomienda evitar el lenguaje altisonante, la declamación y toda alusión directa o indirecta a personas o a asuntos políticos. La predicación debe tener un carácter religioso y tolerante con quienes tienen otras ideas, para probar con hechos que sólo urge la caridad de Cristo y el bien de las almas (Iº Sín. S. Juan, 1072, 1075-1080, 1083).

20. Disposiciones paralelas: misiones y ejercicios. En las diferentes resoluciones sinodales hay numerosas disposiciones que se conectan directa o indirectamente con la predicación. A manera de ejemplo, cito el caso de las misiones populares, donde los sínodos proponen considerables normas prácticas. *El sínodo exhorta a los párrocos a que den misiones en la parroquia con la mayor frecuencia (IXº Sín. Córdoba, 233). En todos los templos parroquiales de la diócesis se darán cada tres años grandes misiones que durarán por lo regular de diez a quince días. En los años intermedios se darán pequeñas misiones que durarán por lo regular una semana. Deberán además los señores párrocos recorrer cada año, si es posible con un misionero, los puntos principales de su jurisdicción, que carecen de capilla, con el objeto de instruir durante algunos días a los fieles (IIº Sín. Paraná, 311, 312, 314).*

A veces se agregan elementos que permiten formarse una idea acerca del trabajo pastoral en las dilatadas distancias de la campaña: *cada cura debe estudiar bien su parroquia y determinar algunas estancias o fincas a cuyo alrededor pueda haber más de cincuenta personas a lo menos, para que pueda darse una pequeña misión. Insiste en que ha de multiplicar esos centros todo lo posible, para facilitar a los fieles el cumplimiento de sus deberes religiosos (Iº Sín. S. Juan, 1125-1126; cfr. 1120-1140).*

⁶¹ *Resoluciones de la Conferencia Episcopal de Buenos Aires 1905*, en REBA, t. V, Buenos Aires 1905, p. 794, nº 20.

Algunos de estos sínodos insisten en la predicación de los SS. Ejercicios como medio excelente para disponer a los fieles a la santidad y afirman: *Siendo más abundante y sólido el fruto de los ejercicios que se practican en las casas destinadas a este objeto, pues el retiro y la abstención por algunos días de todo otro asunto disponen el espíritu para mejor recibir las luces y mociones de la divina gracia, el sínodo exhorta a los párrocos a que induzcan a los fieles a valerse y aprovecharse de este medio tan eficaz de santificación* (IXº Sín. Córdoba, 234).

Otras veces el texto dice: *se fomentará con todo empeño la práctica anual de los ejercicios espirituales entre personas de ambos sexos, como medio eficacísimo para regenerar la sociedad y formar celosos apóstoles, cooperadores decididos para la obra de la espiritualización de la sociedad [...] debe fomentarse esta práctica entre los jóvenes de ambos sexos* (Iº Sín. S. Juan, 1141-1142).

Asimismo, coadyuvan a una mejor preparación general de los sacerdotes y a una más adecuada predicación del evangelio, las disposiciones en torno a las conferencias teológico-litúrgicas establecidas en diversas diócesis. De idéntica manera, los exámenes obligatorios para el clero joven y para los sacerdotes extradiocesanos se convierten en una buena herramienta para comprobar la idoneidad de los presbíteros (Iº Sín. Tucumán, 523, 651-655, 660-664; IXº Sín. Córdoba, 53-54, 217; Iº Sín. Paraná, 339-347; Iº Sín. S. Juan, 76-83). Cuando no se impone el examen, el sínodo insiste detalladamente en la ciencia que debe poseer el sacerdote (Iº Sín. S. Juan, 56-83).

V. La catequesis

21. *La necesidad de la catequesis.* Con matices diversos, los sínodos remarcan la importancia, la necesidad y la urgencia de una catequesis renovada para el pueblo cristiano. La mayor parte de las resoluciones dependen del Concilio Plenario y de la encíclica *Acerbo nimis* del 15.IV.1905. Todos disponen se erija la congregación para la doctrina cristiana cuyo fin será cooperar a la enseñanza del catecismo en toda la diócesis y que deberá establecerse en todas las parroquias.⁶²

Ciertas resoluciones son muy explícitas cuando advierten que *es propio y gravísimo oficio, especialmente de los pastores de almas, cuidar de la enseñanza del catecismo al pueblo cristiano*. Para cumplir este deber: *todos los párrocos y sacerdotes que ejercen cura de almas está obligados a instruir por el catecismo durante una hora entera todos los domingos y días de fiesta a todos los niños,*

⁶² El 19.VII.1907, el obispo Bustos erige en la iglesia catedral de Córdoba, la Hermandad de la doctrina cristiana. Poco tiempo más tarde, vuelve a insistir para que la congregación de la doctrina cristiana sea fundada en todas las parroquias de la diócesis (cfr. *Libro de autos y edictos (1905-1920)*, pp. 53-54; 113-114).

ya que uno de los deberes más amados del párroco debe ser la preparación de los niños a la primera comunión. Por eso se manda que, además de los párrocos, están obligados a enseñar el catecismo a los niños todos los capellanes de comunidades religiosas.

Asimismo y de acuerdo con lo mandado en la encíclica citada, se ordena la fundación de escuelas de catequesis para adultos que frecuenten el colegio nacional y la universidad donde no se enseña religión. Corresponde a los párrocos escoger la hora oportuna para dar catecismo a los adultos y deben hacerlo en forma sencilla y acomodada a sus inteligencias, debiendo ajustarse para ello al catecismo del concilio de Trento. En algunas ocasiones se determina concretamente que en todas las iglesias parroquiales y en todas las capillas en las cuales sea posible, todos los años habrá dos cursos nocturnos de la enseñanza del catecismo para adultos. A veces se rescata la antigua costumbre misionera destacando la importancia de que en los lugares de la campaña, alejados de las iglesias públicas, el prelado designará, previo informe de los párrocos, personas idóneas que en los días festivos lean al pueblo el catecismo aprobado en la diócesis (Iº Sín. Tucumán, 43.1; IXº Sín. Córdoba, 228, 230-232; Iº Sín. Paraná, 300-306; Iº Sín. S. Juan, 1112, cfr. 1096-1119).

22. *La catequesis en las escuelas.* Por otra parte, la preocupación por la catequesis se advierte en las disposiciones para la enseñanza del catecismo en las escuelas del Estado, en un período francamente hostil a la enseñanza de la religión en horario escolar, y a reconocer la enseñanza impartida en las escuelas confesionales. Así como en la decisión de fundar escuelas primarias parroquiales.

Respecto a la enseñanza del catecismo en las escuelas mixtas y neutras, en la diócesis de Córdoba se establece lo siguiente: a) en las escuelas mixtas (confesionales), dirigidas por disidentes, el sínodo prohíbe a los sacerdotes dicha enseñanza; b) en las escuelas neutras en que no se enseña religión, por institución o de hecho, los párrocos y demás sacerdotes, así seculares como regulares, previa autorización del ordinario, podrán y aun deberán hacerlo, teniendo en cuenta, en cada caso, la circunstancias. Sin embargo, para evitar que esta facultad resulte perjudicial en la práctica (por ej. porque la presencia del sacerdote haría aceptable la escuela neutra a los ojos de los católicos), se dispone: a) conviene que se practique dicha enseñanza en aquellas escuelas en que gran parte de los alumnos, de no recibirla en ellas, se verían privados de la enseñanza religiosa; b) cuando no hay esperanza de impedir que los padres católicos envíen a sus hijos a una escuela neutra, movidos principalmente por las ventajas económicas [...]; c) no conviene, en cambio, que el sacerdote concurra a dichas escuelas, cuando una escuela parroquial, o simplemente católica, pueda competir con ellas ventajosamente [...]"

En las poblaciones en que hubiere escuelas católicas y escuelas neutras, se recuerda a los padres cristianos que no pueden enviar a sus hijos a la escuela neutra sin gravar sus conciencias ante Dios. En cambio, en las comunidades en que sólo haya escuelas fiscales en las que se prescinda por completo de la

enseñanza de la doctrina cristiana, los párrocos y demás sacerdotes con cura de almas induzcan (si otra cosa no pudieren) con prudencia, pero eficazmente, a los vecinos de la localidad a que exijan de las autoridades la instrucción religiosa que la ley les acuerda, y que como padres están obligados a procurar para sus hijos y dependientes (IXº Sín. Córdoba, 219-220, 222-223).

Todos los sínodos, a norma de los decretos 673-685 del Concilio Plenario y de la resolución 69 de la conferencia episcopal de Salta de 1902, acuerdan la necesidad de erigir escuelas católicas parroquiales o al menos, escuelas católicas. En algunos casos, se afirma que *la institución de la escuela primaria católica es de absoluta necesidad para neutralizar la escuela laica y asegurar la educación cristiana de las futuras generaciones*. Y luego se dan instrucciones muy detalladas en esta materia (Iº Sín. Tucumán, 127; IXº Sín. Córdoba, 218; Iº Sín. Paraná, 295; Iº Sín. S. Juan, 1217-1232).

De acuerdo con la doctrina de la Iglesia, los sínodos se manifiestan contrarios a la escuela mixta implementada por el Estado (IXº Sín. Córdoba, 224; Iº Sín. Paraná, 298),

Este esfuerzo: predicación de la palabra de Dios en los templos todas las semanas, las misiones populares, los ejercicios espirituales, la catequesis para niños y adultos, las escuelas católicas y la enseñanza de la religión en las del Estado, evidencian un conocimiento de la realidad y una lucha tenaz por poner remedio al mal de la ignorancia religiosa. Se ponen en marcha medios convergentes que sirvan para asegurar la evangelización y la catequesis.

La obligación de enseñar es de toda la Iglesia, de ahí que todos, obispos, párrocos, sacerdotes, religiosos, padres de familia, todos deben empeñarse en realizar esta obra de primerísima importancia. Algunos textos sinodales son más claros y completos que otros, pero todos apuntan a asegurar una catequesis acorde con las necesidades de los tiempos.

Desgraciadamente se carece de estudios serios que permitan apreciar el alcance y la real incidencia que tuvieron en la práctica estas disposiciones sinodales. Sin embargo, la fe, la religiosidad, la devoción, las buenas costumbres que todavía subsisten en buena parte del pueblo cristiano, indican que las prescripciones de los sínodos no cayeron en saco roto.

VI. *El culto*

23. *El lugar del culto en los sínodos.* El espacio dedicado al culto en el articulado de estos sínodos de principios de siglo es muy amplio y en la mayoría de los casos sumamente detallado. Es suficiente recordar que el texto del Iº Sínodo de Tucumán consta de 709 constituciones, de las que 304 están dedicadas al culto. El IXº Sínodo de Córdoba atesora 296 resoluciones y 126 se riefieren al culto. El Iº Sínodo de Paraná se compone de 399 estatutos y de ellos 174 legislan sobre materias de culto. El Iº Sínodo de San Juan conforma un cuerpo de 1719

artículos, de los que 597 regulan el culto. Es laudable que así sea porque la liturgia es magisterio ordinario de la Iglesia y el culto que se expresa en las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la misma Iglesia.

Son numerosas las constituciones referidas al culto y devoción a la Santísima Virgen, a San José y a todos los santos. Las disposiciones sobre las sagradas imágenes son sumamente detalladas en muchos casos. No falta tampoco el tratamiento de las indulgencias que los fieles pueden ganar, confesando y comulgando y realizando determinadas obras buenas. El articulado de las sinodales es un pequeño manual de recta devoción para los fieles y un compendio de las obligaciones de los párrocos en el terreno de lo que hoy, salvadas las distancias y los tiempos, suele llamarse pastoral popular.

Las sinodales no dudan en afirmar que *la principal devoción del clero y de los fieles, después del culto al SS. Sacramento y del Sagrado Corazón de Jesús, se dirige a la Santísima Virgen nuestra madre y poderosa protectora y canal de todas las gracias*. Todos deben ser conscientes de que *en la presente providencia es María Santísima la depositaria y dispensadora de todas las celestiales gracias, [que ésta] es una verdad proclamada por los Padres y Doctores de la Iglesia, quienes fundados en ella, no dudan en afirmar que la devoción a la madre de Dios y de los hombres es señal de predestinación a la gloria; porque es de esperar que la gran Señora colmará de gracias y mirará con especial predilección a los que la aman y se empeñan en honrarla con cultos y obsequios que le sean gratos y aceptables* (Iº Sín. Tucumán, 382; IXº Sín. Córdoba, 108).

El culto mariano se advierte en la insistencia puesta en el rezo del rosario en todas las parroquias y en familia. Que se solemnice el mes de octubre con especiales cultos, particularmente con el rezo público del rosario, el mes de María y la exposición del SS. Sacramento. Hay una especial recomendación de que en las fiestas marianas los fieles se acerquen a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía. En los pueblos de alguna importancia, los párrocos debían preocuparse por la fundación de la asociación de las Hijas de María. Todos los sacerdotes deben trabajar sin descanso en mantener y fomentar entre los fieles el culto a la Inmaculada Concepción y promover el uso del escapulario (Iº Sín. Tucumán, 383-386; IXº Sín. Córdoba, 109; Iº Sín. Paraná, 154-156; Iº Sín. S. Juan, 738-747).

De conformidad con las exhortaciones de León XIII, hay una expresa recomendación para incrementar la devoción a San José, *patrón de la Iglesia universal y [se] exhorta a los fieles a que se encomienden a él cotidianamente, y [...] que, al menos en las principales iglesias, si es posible, se celebre el mes de marzo en honor al Santo Patriarca* (IXº Sín. Cordoba, 111; cfr. Iº Sín. Tucumán, 386-392).

Asimismo, se recomienda reiteradamente la devoción a los ángeles y a los santos porque ellos *son nuestros intercesores cerca de Dios*. Se encarece muy especialmente la devoción al santo de nuestro nombre, a los patronos de las

parroquias y a San Miguel Arcángel. Las fiestas patronales deben celebrarse con religiosa alegría., evitando profanarlas con comidas desordenadas, bailes, exceso de bebidas, espectáculos o juegos que ofenden la honestidad o la templanza (cfr. Iº Sín. Tucumán, 388-391; IXº Sín. Córdoba, 112-113; Iº Sín. Paraná, 157; Iº Sín. S. Juan, 752, 757).

24. *Los tempos y demás objetos del culto.* El tema de los templos: construcción, mantenimiento, ornamientación y demás requisitos litúrgicos, son anotados con notable meticulosidad. Ocasionalmente, lo advierten con claridad cuando expresan que *siendo las iglesias los sitios destinados para la celebración del sacrificio eucarístico y en las cuales el Cordero Inmaculado, Cristo Jesús, recrea a los fieles con su real presencia, importa sobremanera que, por su decencia y hermosura, sean menos indignos del objeto a que son destinados, y contribuyan a infundir en los fieles los sentimientos de piedad y devoción que es justo manifestar en ellos* (Iº Sín. Tucumán, 674). Según los lugares y la necesidad de suprimir abusos, la legislación sinodal aborda este tema desde diversos ángulos.

Para prevenir falsos conceptos, los párocos y sacerdotes explicarán a los fieles *el significado de las imágenes sagradas, y el fundamento y el alcance del culto que se les tributa.* Las sinodales recomiendan constantemente no se permitan imágenes que no sean de santos o beatos, ni estatuas, pinturas o ex-votos que puedan ofender el pudor o la modestia. Se encarga a los curas retiren las imágenes de *aspecto deforme o risible* que puedan menoscabar la verdadera piedad (Iº Sín. Tucumán, 397-398; IXº Sín. Córdoba, 114; cfr. Iº Sín. S. Juan, 931-952).

25. *La liturgia romana.* La normativa sinodal establece *con exclusión de cualquier otra, la liturgia romana contenida en el misal, ceremonial pontifical y ritual romano.* Se manda a los sacerdotes sigan el ritual romano, porque *siendo la Iglesia Romana la madre y maestra de todas las Iglesias, ningún ritual debe merecernos más respeto que el romano.* En alguna ocasión, se advierte muy especialmente que *no se pueden alterar las rúbricas por satisfacer la devoción del pueblo.* Toda esta regulación obliga en conciencia (Iº Sín. Tucumán, 423; Iº Sín. Paraná, 165; Iº Sín. S. Juan, 503, 507-509).

En las parroquias de campaña, que carecen de clero suficiente para hacer las funciones según el misal romano, se autoriza el *Memoriale Rituum* de Benedicto XIII, pedido expresamente por los Padres en el Concilio Plenario (Iº Sín. Tucumán, 424; Iº Sín. Paraná, 168).

Para todas las ceremonias del culto, los sínodos imponen, de acuerdo con la Conferencia Episcopal de Salta de 1902 (Resolución nº 26), el *Manual Litúrgico* de Joaquín Solans (Iº Sín. Tucumán, 425; Iº Sín. Paraná, 166; Iº Sín. S. Juan, 505, 516 a).

Es verdad que, de acuerdo con los tiempos, hay una marcada insistencia en

el cumplimiento de las rúbricas. Pero esto responde a una característica de la época, ya que *del siglo XVII al XX el juridismo y la casuística litúrgicos ocuparon un lugar cada vez más preponderante en la práctica del culto y en la enseñanza. Hallaron excelente alimento tanto en los decretos y repuestas de la Congregación de Ritos como en los comentarios de las rúbricas que se multiplicaron durante este período.*⁶³

26. *La música sagrada.* Otro aspecto sobresaliente es el de la música sagrada. Los principios reguladores se inspiran en el M.P. *Inter plurimas* del 22.XI.1903 de S. Pío X y todos sin excepción legislan sobre el tema y ponen al descubierto los abusos existentes. En la diócesis de Córdoba, la comisión diocesana de música sagrada había presentado algunas resoluciones que el sínodo hizo suyas. Los puntos salientes son las disposiciones acerca del uso de los instrumentos musicales; se prohíbe la admisión de bandas de música en los templos; el canto en las funciones litúrgicas no podrá ser desempeñado por mujeres, salvo en las iglesias de los monasterios o de religosas. Se prohíben los coros mixtos. Se indican puntualmente las partes de la misa solemne que deben ser cantadas por el coro y se prohíben las canciones en lengua vulgar durante la misa solemne. El sínodo deja en claro que la liturgia no está al servicio de la música, sino que ésta debe ser la *humilde sierva* de aquélla. Se excluyen los *llamados conciertos sacros* porque en ellos *el santo sacrificio de la misa es un pretexto para ejecutar un programa musical.* Se recomienda a los catequistas enseñar a los niños algunas canciones piadosas ajustadas al M.P. de S.S. Pío X (IXº Sín. Córdoba, 122; cfr. Iº Sín. Tucumán, 426.244; Iº Sín. Paraná, 171-188; Iº Sín. S. Juan, 779-801).

VII. *La Santísima Eucaristía*

27. *Lugar central de la Eucaristía.* La Eucaristía ocupa el lugar central en todos los actos del culto: *Amen los sacerdotes y propaguen el culto al SS. Sacramento como la principal devoción cristiana, promoviendo con su palabra y sobre todo con su ejemplo las visitas frecuentes y toda manifestación privada o pública de veneración, amor, gratitud y desagravio hacia Nuestro Señor Sacramentado.*

Los sacerdotes no deben omitir medio alguno para excitar la piedad de los fieles hacia la Santísima Eucaristía, no sólo para que asistan a la misa en los días de precepto, sino también durante la semana, reciban la eucaristía y visiten al SS. Sacramento. Se recomienda a los sacerdotes, confesores y predicadores, promuevan entre los fieles la comunión frecuente (Iº Sín. Tucumán, 370; IXº Sín. Córdoba, 100-101, 147; Iº Sín. Paraná, 140; Iº Sín. S. Juan, 592).

⁶³ A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración, Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, p. 77.

La comunión pascual queda regulada de acuerdo con los privilegios contenidos en la bula *Trans oceanum* de León XIII (18.IV.1897), para que todos los fieles puedan cumplir el precepto pascual desde el domingo de septuagésima hasta la octava del Corpus Christi. En orden a no retardar demasiado la recepción de la primera comunión, algunos sínodos ordenan que *en lo sucesivo el precepto de la comunión pascual obligue a la generalidad de las personas, de los diez años en adelante.*

Se recuerda permanentemente a los padres de familia, tutores y patrones, la grave obligación de disponer, por todos los medios posibles a su alcance, que las personas que de ellos dependen cumplan con el precepto pascual (Iº Sín. Tucumán, 499-506; IXº Sín. Córdoba, 150-151; Iº Sín. Paraná, 227; Iº Sín. S. Juan, 593-603).

En el mismo orden se insiste a los párocos y demás sacerdotes en la grave obligación que tienen los fieles de recibir el viático cuando hay peligro de muerte. Aquéllos a quienes corresponde la cura de almas están gravemente obligados a administrar el viático sin importar las distancias que deban recorrer. En circunstancias especiales se determina que *no siendo posible llevar el viático ni pública ni ocultamente sin grave dificultad, este sínodo faculta al párroco con el fin de administrarle celebrar en la casa del enfermo o en alguna vecina, con tal que sea decente* (Iº Sín. Tucumán, 510-514; IXº Sín. Córdoba, 154-158; Iº Sín. Paraná, 233-235; Iº Sín. S. Juan, 604-612).

28. *El culto eucarístico fuera de la misa.* Además de las normas establecidas en el Concilio Plenario, los sínodos hacen suyas las disposiciones de la Conferencia Episcopal de Salta de 1902. Se permite la exposición solemne del SS. Sacramento en los días prefijados. Se indican las características del ostensorio, la manera en que se ha de conducir el Sacramento; el lugar de la reserva y su renovación, y el cuidado diligente de la llave del sagrario y cómo debe guardarse ésta en los monasterios de monjas. Se hace una permanente exhortación a que en todas las parroquias se funde la cofradía del Santísimo Sacramento. Se recuerdan las normas establecidas para las Cuentas Horas y la solemnidad con que debe celebrarse el Corpus Christi (Iº Sín. Tucumán, 371-376; IXº Sín. Córdoba, 159-170; Iº Sín. Paraná, 141-149; Iº Sín. S. Juan, 686-717).

29. *Devoción al Sagrado Corazón de Jesús.* Los sínodos regulan el culto del SS. Sacramento unido a la devoción y culto al Sagrado Corazón de Jesús. [...] al culto al SS. Sacramento debe unirse el del Sagrado Corazón de Jesús, según los deseos manifiestos repetidas veces por el mismo Salvador y las exhortaciones reiteradas de la Iglesia. El antecedente de esta uniformidad debe buscarse, posiblemente, en la consagración del mundo al Sagrado Corazón de Jesús, prescrita por León XIII el 25.V.1899 y renovada por S. Pío X en 22.VIII.1906.

Se manda a los párocos inculcar la devoción de los primeros viernes de cada mes; rezar la novena y solemnizar la fiesta del Sagrado Corazón en el mes de

junio establecer en todas las parroquias el Apostolado de la Oración (Iº Sín. Tucumán, 378-381; IXº Sín. Córdoba, 104-107; Iº Sín. Paraná, 150-152; Iº Sín. S. Juan, 744-747, 759, 768-770, 1148, 1151, 1153-1154).

VIII. El bautismo

30. *Necesidad absoluta del bautismo.* Las constituciones sinodales reflejan un gran celo apostólico al indicar a los párrocos y las personas encargadas de la enseñanza de la doctrina cristiana instruyan a los fieles sobre la necesidad absoluta de recibir el sacramento del bautismo para salvarse y para entrar en el gremio de la Iglesia y en la participación de los otros sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo. Igualmente, deben inculcar a los padres de familia la obligación que tienen de procurar cuanto antes el bautismo de sus hijos (Iº Sín. Tucumán, 465; IXº Sín. Córdoba, 123; Iº Sín. Paraná, 197).

La liturgia del bautismo debe celebrarse solemnemente y está prohibido administrar el bautismo sin la solemnidad prescrita por la Iglesia, fuera de los casos de necesidad. Por eso, se insiste en que se administre en la pila bautismal que debe existir en todas las parroquias. Solamente en la campaña es lícito bautizar o suplir las ceremonias, cuando ya se ha dado el agua de socorro, en las capillas y oratorios del campo (Iº Sín. Tucumán, 470-472; IXº Sín. Córdoba, 124-125; Iº Sín. Paraná, 198-200; Iº Sín. S. Juan, 517-518, 523-526).

Este aprecio por el bautismo y la necesidad absoluta de recibirllo aparece en la legislación sinodal cuando se pide a los párrocos que instruyan a las parteras sobre la manera de administrar el bautismo; y al mismo tiempo se determina que en los lugares apartados, los párrocos nombren personas seglares que administren el bautismo de socorro. Estos bautizadores deben ser rectamente instruidos acerca de todo lo necesario para el bautismo. Sus nombramientos se harán por escrito y se les entregará un registro de certificados con un talón impreso, para que allí anoten los bautismos, indicando fecha, nombre, edad, sexo y filiación, así como el nombre de los padrinos (Iº Sín. Tucumán, 464, 467-469; IXº Sín. Córdoba, 129-131, 138-142; Iº Sín. Paraná, 203-209; II Sín. S. Juan. 533-536).

En todos los casos se exige la instrucción de los padrinos acerca de sus deberes y del parentesco espiritual que contraen con el bautizado y con los padres de éste. Siempre se ha de exigir se impongan nombres cristianos y se eviten los *nombre escandalosos, torpes, ridículos o novelescos, o apellidos de impíos*. Cuando resultaba imposible al párroco disuadir a los padres del bautizando, debía añadir el *nombre de algún santo cuyo patrocinio ampare al bautizado. En este caso, ambos nombres se anotarán en el libro de bautismos, poniendo el nombre impío o escandaloso entre paréntesis* (Iº Sín. Tucumán, 481-481; IXº Sín. Córdoba, 128. 143; Iº Sín. Paraná, 201; Iº Sín. S. Juan, 531).

En las constituciones se dedica bastante espacio a las diversas circunstancias que se refieren al bautismo concedido bajo condición y a la prueba del

bautismo en los casos dudosos. La regla es un canon del Vº concilio cartaginense: *todas las veces que no se encuentren testigos certísimos que depongan sin dubitación que tales personas han sido bautizadas, se las ha de bautizar sin escrúpulo.* Los textos dependen fundamentalmente de las Resoluciones 27-37 de la Conferencia Episcopal de Salta en 1902 (cfr. Iº Sín. Tucumán, 476-479; IXº Sín. Córdoba, 132-137; Iº Sín. S. Juan, 537).

IX. La confirmación

31. Importancia de este sacramento. Este sacramento recibe un tratamiento más o menos amplio según los diferentes sínodos. Se destaca que, si bien el sacramento de la confirmación *no es de necesidad de medio para la salvación, no puede, sin embargo, desecharse por negligencia sin reato de grave culpa.* Por eso ha de enseñarse a los fieles *la conveniencia de recibir este sacramento antes de la primera comunión* (Iº Sín. Tucumán, 488-491; IXº Sín. Córdoba, 146; Iº Sín. Paraná, 214-216). En la diócesis de San Juan de Cuyo se hace referencia a una práctica que no es mencionada en ninguno de los demás sínodos. Dice textualmente: *este sacramento grande y augusto como es, no es sin embargo el más importante, ni el más necesario para una persona adulta, como frecuentemente se cree en la campaña; preocupándose mucho para su recepción aun a costa de grandes sacrificios, si bien no se hace lo mismo para la administración del bautismo privado ni para la regularización del matrimonio, ni para la primera comunión* (Iº Sín. S. Juan, 541c).

El resto del articulado regula los aspectos generales de la preparación necesaria para recibir el sacramento; la designación del padrino, la edad requerida y los casos de excepción, cuando se teme que, dadas las distancias, el niño quede sin confirmación o deba retardarla en exceso. Se manda hacer las anotaciones en el libro correspondiente y se indican las ceremonias que han de observarse.

En las sinodales de San Juan de Cuyo se menciona que el ministro de este sacramento puede ser un *simple sacerdote debidamente autorizado* (Iº Sín. S. Juan, 548).

X. La penitencia

32. Necesidad de la penitencia. Los párrocos y quienes tienen a su cargo la enseñanza de la doctrina deben instruir a los fieles acerca de la naturaleza y efectos del sacramento de la penitencia y la obligación de recibirla, haciendo resaltar la *muy grande utilidad de la confesión sacramental para los individuos y para la sociedad.* Los que tienen cura de almas deben leer el domingo que precede a la septuagésima y al domingo de Pasción, el decreto del concilio de Letrán *omnis ultriusque sexus* que reitera a todos los que tienen uso de razón la obligación de la confesión y comunión anual (Iº Sín. Tucumán, 516-517).

Recomienda a los sacerdotes el estudio constante de la teología moral y de la ascética, ya que la Iglesia y la sociedad *confían en su celo, devoción, ciencia, consejo y resolución, sus más vitales intereses morales* (Iº Sín. S. Juan, 555-556; cfr. Iº Sín. Tucumán, 522).

Los padres de familia deben procurar la confesión de sus hijos y prepararlos debidamente. Asimismo, los parientes del enfermo y los médicos tienen la grave obligación de prevenir a los enfermos que se encuentren en peligro de muerte y hacerles comprender la necesidad de confesarse (Iº Sín. Tucumán, 519-521; Iº Sín. Paraná, 224).

Con gran celo pastoral, los sínodos insisten en el lugar y en los horarios más aptos para oír confesiones (Iº Sín. Tucumán, 532-534; IXº Sín. Córdoba, 171, 175; Iº Sín. Paraná, 225; Iº Sín. S. Juan, 564-571).

33. *Pecados reservados.* Las constituciones sinodales determinan los pecados reservados en cada diócesis. El listado es el siguiente:

Iº Sínodo Tucumán 530: 1) Calumnia grave por la prensa contra un sacerdote. 2) Faltas graves de respeto a los padres por golpes y heridas. 3) El incesto en primer grado de consanguinidad en línea colateral y en todos los grados de consanguinidad y afinidad en línea recta. 4) La procuración del aborto. 5) La práctica del espiritismo o uso de los medios empleados por los espiritistas.

IXº Sínodo Córdoba, 172, donde reitera el catálogo del VIIIº Sínodo diocesano de 1877 en su capítulo X: a) El uso del espiritismo. 2) Juramento falso en juicio. 3) Homicio voluntario. 4) El incesto en primer grado de consanguinidad, tanto en línea recta como en la colateral; y en primer grado de afinidad procedente de matrimonio, sólo en la recta. 5) Robo de cosa sagrada y de alhajas destinadas al uso y decoración de las iglesias. 6) Falsificar escrituras. 7) Escribir, en todo o en parte, libelos infamatorios (llamados vulgarmente pasquines), y el publicarlos. 8) Abrir cartas sin licencia del dueño. 9) Publicar o vender pinturas o escritos pornográficos.

Iº Sínodo Paraná, 219: 1) Calumnia o difamación grave contra el sacerdote por la prensa. 2) El uso del espiritismo. 3) El juramento falso en juicio. 4) El incesto en primer grado de consanguinidad tanto en la línea recta como en la colateral y en primer grado de afinidad sólo en la recta.

Iº Sínodo San Juan de Cuyo, 1718 (único): La calumnia grave de palabra o por escrito contra el sacerdote del clero secular o regular y contra las comunidades religiosas de ambos sexos.

34. *Absolución de los pecados reservados.* Por lo que respecta a la absolución de los casos reservados, las constituciones conceden a los confesores aprobados las facultades que detallan puntualmente.

Iº Sínodo Tucumán, 531, cualquier confesor puede absolver al penitente: 1) Si es menor de doce años. 2) Si se confiesa para recibir el sacramento del

matrimonio. 3) Si está impedido de salir de su casa. 4) Si no puede omitir la comunión sin peligro de infamia o escándalo. 5) Si se tiene fundamento que dejará el cumplimiento de la confesión anual y de la comunión pascual.

IXº Sínodo Córdoba, 173: el listado es idéntico al anterior. La única variante es la edad del penitente. En vez de los 12 años del sínodo de Tucumán, establece como edad máxima los 14 años.

Iº Sínodo Paraná, 220: coincide fundamentalmente con los sínodos precedentes: "cualquier confesor podrá absolver de estos pecados reservados: 1) Cuando la confesión se hace para recibir el sacramento del matrimonio. 2) Cuando el penitente no puede omitir la Comunión sin peligro de infamia o escándalo. 3) Cuando hay peligro de que demitido el penitente sin absolución deje el cumplimiento de la confesión anual o comunión pascual". Pero, en la constitución 222 aporta un elemento que no existe en el resto de la legislación sinodal: "En vista de la extensión de la diócesis facúltase para absolver de estos pecados al venerable Deán y canónigo penitenciario y a todos los párrocos y capellanes vicarios *durante munere*, pudiendo además los párrocos de afuera de la ciudad episcopal, en casos particulares delegar esta facultad aun de viva voz".

IIº Sínodo San Juan de Cuyo, 1719: se limita a decir *en cuanto a la facultad de absolver de este caso téngase muy presente, lo ordenado por la Suprema Congregación del S. Oficio el 13 de julio de 1916*. Sin embargo, en el artículo 291 dice: *Teniendo en cuenta el mayor bien de las almas y la distancia que separa las parroquias de la sede episcopal [...] concedemos a todos los curas de la diócesis, las siguientes facultades, debiendo hacer uso de ellas solamente en el territorio de su jurisdicción: a) absolver de los casos reservados en la diócesis. Esta facultad es extensiva a toda la diócesis y a todos los fieles; b) conceder la misma facultad trasitoriamente a los misioneros que ejerzan el sagrado ministerio en su parroquia [...].*

35. *Condiciones para la masonería*. Además de lo señalado hasta aquí, y para los casos de quienes han incurrido en la excomunión 1.s. por haber dado su nombre a la masonería o a otras sectas del mismo género, el confesor facultado, para absolver debe exigir: a) abjurar y notificar a la secta su retiro; b) enviar al ordinario los libros, manuscritos, insignias o símbolos de la secta; c) denunciar al ordinario a los miembros de la secta, en especial a sus jefes. Si por causas graves no se pueden remitir al ordinario los libros, manuscritos, etc. deberá quemar estos objetos (IXº Sín. Córdoba, 176-177).

XI. *La extremaunción*

36. *Particular solicitud de los curas*. La insistencia principal recae en la solicitud que los curas deben tener en la administración de este sacramento. Cuando se comprende que este ministerio de misericordia y de alivio con los que sufren, los curas de almas perciben más fácilmente la necesidad de la visita

personal y la ayuda generosa y desinteresada al enfermo y a sus familiares. De allí que se diga expresamente: *sean solícitos los curas en administrar este sacramento a su tiempo, cuando el enfermo se da perfecta cuenta de lo que recibe, a fin de que obtenga mayor fruto* (Iº Sín. S. Juan, 613).

La catequesis e instrucción sobre los efectos de este sacramento ha de reiterarse constantemente, para que los fieles aprecien el valor que tiene no sólo para el alma, sino también no pocas veces para el cuerpo; para que los enfermos en peligro de muerte, no sólo lo reciban con gusto sino que también ellos mismos oportunamente lo soliciten. Los párocos faltan gravemente a su deber pastoral si se niegan a administrar el sacramento o lo difieren con probable peligro de que el enfermo muera (Iº Sín. Tucumán, 535, 538).

Fuera de ciertas advertencias generales de índole pastoral, los sínodos remarcan los aspectos litúrgicos. Se ha de observar cuidadosamente el Ritual Romano en su administración.

Se dictan criterios fundamentales para la administración de este sacramento a los niños: *aunque nunca hayan comulgado ni cumplido la edad de siete años, con tal que hayan dado alguna muestra de razón*. En los casos en que se dude acerca del discernimiento, adminístrese bajo condición (IXº Sín. Córdoba, 178-179). Asimismo, se ha de administrar a los ancianos *aunque no enfermos, cuyas fuerzas van desfalleciendo* (Iº Sín. Tucumán, 536). Con el mismo criterio se indican los parámetros para administrar este sacramento en los casos de muerte presunta (IXº Sín. Córdoba, 180; Iº Sín. S. Juan, 619a-b).

Salvo los casos de enfermedad contagiosa, las unciones deben hacerse con el pulgar de la mano derecha. En circunstancia de necesidad la unción se administra con la fórmula breve aprobada por la S.C. de la Inquisición el 25.IV.1906 (Iº Sín. Tucumán, 540; IXº Sín. Córdoba, 181; Iº Sín. Paraná, 238; Iº Sín. S. Juan, 618).

XII. El sacramento del orden

37. *Formación de los candidatos y título de la ordenación.* Como es obvio, las disposiciones en torno a este sacramento coinciden en los aspectos fundamentales y difieren en cuestiones coyunturales, según sean las características y las necesidades de cada diócesis.

Se hace hincapié en la formación de los candidatos y se establece que *todos los que desearen ser promovidos a las sagradas órdenes, tanto del clero secular como del regular, serán examinados en la curia diocesana* (IXº Sín. Córdoba, 182; Iº Sín. Paraná, 241; Iº Sín. S. Juan, 625). Luego se detallan los tratados de teología en que serán examinados los candidatos según sea el orden a que aspiran a ser promovidos; indicando incluso el tiempo que debe durar el examen. Solamente pueden ser dispensados de esta obligación aquéllos que se han graduado en teología en alguna universidad pontificia (IXº Sín. Córdoba, 183-190; Iº Sín. Paraná, 242-244).

Hay ocasiones en que sencillamente se señala que para el examen necesario en las demás promociones a las órdenes menores y mayores, se observará lo establecido en la arquidiócesis de Buenos Aires, ya que los alumnos de esta diócesis han de cursar los estudios superiores en el seminario metropolitano según lo resuelto en este sínodo (Iº Sín. S. Juan, 625, cfr. 4).

En algunas circunstancias, se recomienda a los encargados de cultivar las vocaciones sacerdotales y de informar al prelado acerca de la idoneidad de los sujetos para la promoción a las órdenes, un celo ejemplar y una prudencia sin miramientos que no desconozca méritos pero que tampoco apañe deficiencias, pues la Iglesia necesita mucho más sacerdotes buenos que numerosos (Iº Sín. Tucumán, 547).

Cualquiera sea el grado a que es promovido el ordenando se harán las proclamas en su parroquia de origen o donde hubiere residido un tiempo considerable. Las proclamas pueden suplirse leyendo el edicto del ordinario durante tres días festivos, o fijándolo en el lugar de los avisos parroquiales durante ocho días, exhortando a los fieles a que manifiesten todo lo que sepan contra la dignidad e idoneidad del candidato (Iº Sín. Tucumán, 550; Iº Sín. Paraná, 245-246; Iº Sín. S. Juan, 620-622).

Casi siempre se determina la renta necesaria para la ordenación, en base a alguno de los títulos aceptados por el derecho, por ejemplo: a) beneficio eclesiástico, b) patrimonio, c) servicio de la iglesia. Los montos establecidos son muy diferentes. En la diócesis de Tucumán se determina la cifra de \$ 300 (Iº Sín. Tucumán, 547). En Paraná solamente se marca la tasa de \$ 10.000 como minumin para la ordenación a título de patrimonio (Iº Sín. Paraná, 246). Por su parte en San Juan se fija la suma de \$ 1000 como renta anual que debe quedar asegurada, o por beneficio eclesiástico, patrimonio o servicio de la iglesia. Se exhorta a los fieles pudientes que funden beneficios o capellanías que sirvan de títulos para los ordenandos (Iº Sín. S. Juan, 623-624).

XIII. El sacramento del matrimonio

38. *La celebración del matrimonio.* En general, las sinodales dedican numerosas normas a diversos aspectos de la celebración del sacramento de matrimonio. Además de las prescripciones del derecho común se tienen muy presentes los decretos del Concilio Plenario y las Resoluciones 59-64 de la Conferencia episcopal de Salta de 1902. *Es de grandísima importancia explicar a los fieles la doctrina cristiana acerca del matrimonio según recomienda el Concilio Plenario, ns. 588-589 para inducirlos a celebrar ese sacramento en la forma prescrita por la Iglesia y no contentarse con el contrato civil (Iº Sín. Tucumán, 551).*

39. *Las informaciones previas.* Para el examen de los futuros esposos, los párrocos deben proceder con celo y prudencia, según la práctica establecida en

el ritual romano y en el decreto 590 del Concilio Plenario. Se exhortará a los novios a presentarse en la parroquia un mes antes de la celebración de la boda (Iº Sín. Tucumán, 555; IXº Sín. Córdoba, 191; Iº Sín. Paraná, 260; Iº Sín. S. Juan, 633).

La información de soltería y libertad corresponde al párroco, o a quien haga sus veces (IXº Sín. Córdoba, 191, 196-197; Iº Sín. Paraná, 261-268; Iº Sín. S. Juan, 632). En la diócesis de Tucumán, en cambio, se asigna esta responsabilidad a los párrocos en general, pero en las parroquias de la ciudad episcopal la función queda reservada al provisor y a los vicarios foráneos en las ciudad de Santiago del Estero y Catamarca (Iº Sín. Tucumán, 556).

Se describe prolíjamente el modo de practicar el examen de los novios y testigos, y se exige el empleo de los formularios establecidos en la diócesis. Algunas sinodales detallan el interrogatorio que el cura debe proponer a los novios y testigos. Normalmente, las indicaciones son más bien de carácter general, recordando a los párrocos tengan presente lo que mandan los cánones acerca del examen de los contrayentes. Cuando el novio solicita información se lo debe instruir sobre los impedimentos dirimentes e impedientes del matrimonio. Además debe el novio ser examinado sobre los rudimentos y principales misterios de nuestra santa religión, y debe saber el credo, el padrenuestro, el avemaría y los mandamientos. La misma diligencia se debe cumplimentar con la novia, pero explorar la voluntad de la mujer, el cura ha de procurar que goce de libertad completa sustrayéndola a toda coacción o causa de miedo. El examen sobre los rudimentos de la fe de la novia puede ser suprimido, salvo que por algún prudente motivo, se crea necesario (Iº Sín. Tucumán, 556; IXº Sín. Córdoba, 196, 197, 199; Iº Sín. Paraná, 260, 267-268, 284).

Al momento de levantar la información, debe constar al cura que es el párroco propio de al menos uno de los esposos sea por domicilio, cuasi domicilio o habitación mensual; o bien, que exista necesidad grave que lo autorice, según el artículo 5º del decreto *Ne temere, a asistir licitamente a dicho matrimonio sin permiso del párroco o del ordinario del lugar [...] lo que hará constar en el expediente* (Iº Sín. Paraná, 263; IXº Sín. Córdoba, 191).

En los casos más complicados, las constituciones ordenan dirigirse al obispo. En general se proponen las siguientes situaciones: a) si se trata de viudos, cuando no consta de su viudez por instrumento público y auténtico; o por dos testigos oculares de la muerte o entierro del cónyuge [...] o finalmente, siempre que no se haya probado fehacientemente la identidad de la persona que se dice muerta; b) si se trata de extranjeros, siempre que no prueben su soltería con instrumento auténtico del ordinario del lugar, o con testigos que los conozcan a lo menos de diez años atrás; c) si se trata de vagos, salvo el caso de que sólo hayan vivido como tales dentro del pueblo o lugar del matrimonio (IXº Sín. Córdoba, 192, 195; cfr. Iº Sín. Tucumán, 557; Iº Sín. Paraná, 277-282).

40. *La dispensa de los impedimentos.* Normalmente, los sínodos celebrados

por primera vez se detienen en una normativa meticulosa para los casos en que sea necesario impetrar alguna dispensa. Se advierte: *téngase cuidado en la solicitud de dispensa de impedimento, de no alegar alguna falsedad o callar o disimular la verdad; para que no resulte nula la dispensa ex capite obreptionis vel subreptionis* (Iº Sín. Tucumán, 558; Iº Sín. Paraná, 285).

Respecto a los motivos que pueden invocarse para solicitar la dispensa, algunos sínodos enumeran hasta veinte de las principales causales aducidas por los canonistas y en particular las propuestas por la Congregación de Propaganda Fide del 7.V.1877. En cuanto a la dispensa del impedimento de mixta religión o de disparidad de culto, *por regla general no son suficientes las causales para impetrar dispensa de otros impedimentos, requiriéndose además alguna utilidad pública para la Iglesia, un bien público o un gravísimo mal que evitar o un escándalo que reparar*, enumerando siete causales para estos casos (Iº Sín. Paraná, 291-294; Iº Sín. Tucumán, 562-564, 578-580).

Las proclamas debían hacerse siempre y necesariamente, salvo que la premura del tiempo no permita el recurso a la curia diocesana, se faculta a los párrocos y capellanes vicarios fuera de la ciudad episcopal para dispensar con motivo razonable las proclamas (Iº Sín. Tucumán, 565-570; Iº Sín. Paraná, 247, 259, 284, 286-290).

41. *La preparación espiritual de los novios.* Además de estas observaciones, ciertamente necesarias, los sínodos no sólo insisten en el examen acerca de los rudimentos de la fe que deben conocer los esposos, sino que se preocupan por la preparación espiritual inmediata. *Como el matrimonio es un sacramento de vivos, los párrocos procurarán con celo y prudencia que los novios se dispongan con previa confesión a recibirlo dignamente, quedando firme para éstos la obligación de presentar el boleto correspondiente* (Iº Sín. Tucumán, 574; cfr. Iº Sín. Paraná, 274).

En la diócesis de San Juan de Cuyo se dispone que los párrocos procuren que los contrayentes se preparen en forma digna con la confesión y comunión [...] se hará tal advertencia a los novios con toda prudencia y claridad. Luego, con marcado realismo pastoral, añade que el cura no debe exigir el certificado de esos actos: *Si los contrayentes son de buenos sentimientos, lo harán sin dificultad, y entonces es inútil el certificado. Si no lo son, o dejarán de casarse por la iglesia por no pasar por una exigencia que ellos estiman abusiva; o harán una comunión simplemente para salir del paso y casi siempre sacrílega, o harán que la reciba otra persona en su nombre, como lo atestigua una dolorosa experiencia. En el acto del matrimonio no debe investigarse si los contrayentes se han confesado, ni mucho menos exigirles el certificado* (Iº Sín. S. Juan, 635a).

42. *Ceremonias y ritos.* *Como el matrimonio sea uno de los siete sacramentos de la Iglesia, que deben administrarse, siempre que la necesidad no exija otra cosa, con las ceremonias y ritos prescritos para cada uno, y en el lugar propio para estos actos, que es el templo; el sínodo manda que en adelante no se autorice*

el matrimonio sino en la iglesia, a menos que haya razones poderosas para proceder de otra manera, las cuales deberán ser conocidas y aprobadas por el ordinario, cuando no haya peligro en la demora (IXº Sín. Córdoba, 198, donde mande se observe lo dispuesto en el cap. XIV, const. 1º del VIIIº sínodo de 1877; cfr. Iº Sín. Tucumán, 573; Iº Sín. Paraná, 248-250; Iº Sín. S. Juan, 635d, 637).

Otra característica en la celebración del matrimonio son las velaciones⁶⁴, todavía practicadas, aunque ya comienza a percibirse su caída en desuso a través de alguna disposición sinodal. En general, los sínodos insisten en que el matrimonio se celebre con las velaciones, a menos que se trate de tiempo prohibido: *trabajará con ahínco en procurar que el acto del matrimonio no se separe de la bendición nupcial en los tiempos permitidos* (Iº Sín. Tucumán, 575). *No se separe la bendición solemne del contrato matrimonial, cuando se celebre en los tiempos que no se prohíben las velaciones* (IXº Sín. Córdoba, 198, donde remite al cap. XIV, const. 1º del VIIIº sínodo de 1877). En cambio, el sínodo de San Juan de Cuyo afirma que *lo principal y más importante es que reciban el matrimonio. Las velaciones es algo secundario* (Iº Sín. S. Juan, 635 b).

El matrimonio debe celebrarse con la misa. Sin embargo, *se permite a los párrocos que están fuera de la ciudad episcopal que, existiendo causas atendibles, autoricen fuera de la misa, y después del mediodía los matrimonios de sus feligreses, previa la confesión y la comunión, amonestándoles que cuanto antes se presenten a velarse* (IXº Sín. Córdoba, 201). En la diócesis de Paraná se legisla en el mismo sentido del sínodo de Córdoba, pero cuando el cura permita el matrimonio fuera de la misa, no puede autorizar ninguna pompa externa, como la música, el canto, la iluminación. A los sacerdotes que sin facultad del ordinario permitan la celebración fuera del templo, o autoricen las solemnidades externas del matrimonio celebrado sin misa, se les impondrá como primera medida la suspensión *a divinis* (Iº Sín. Paraná, 251-255).

Los sinodales dejan constancia de que en San Juan de Cuyo, la costumbre de casarse en residencias particulares está muy generalizada, sin embargo,

⁶⁴ Recitado el Sanctus, se imponía a la esposa, o bien, como se hizo más tarde a ambos esposos, el característico velo nupcial (...) El velo que por una evidente razón de simbolismo era de color blanco, o se colocaba directamente sobre la cabeza de los dos esposos, o bien era suspendido sobre ellos, por sus cuatro esquinas, por cuatro personas destinadas a ello. Después, apenas terminada la bendición de la esposa, era retirado. La velación ofrecía en la Edad Media un medio fácil y jurídicamente reconocido para legitimar la prole nacida antes del matrimonio. En este caso, los hijos naturales se ponían *sub pallio* entre el padre y la madre, y quedaban *ipso facto* reconocidos por la Iglesia y por la ley" (M. RIGUETTI, *Historia de la liturgia*, t. II, Madrid 1956, p. 1014). La rúbrica del Manual Toledano en uso en estas regiones dice textualmente: "Dicto in Missa Pater noster, sacerdos [...] genuflectit et recedit ad cornu epistolae, et ibi stat versus sponsum et sponsam ante altare genuflexos. Interim minister (ubi sic fieri consuevit) velet serico velamine candido, et purpureo, si commode fieri possit, sponsi scapulas, sponsae vero caput; sed mos est quibusdam jugale ponere super humeros utriusque" (*Rituale Romanum Pauli V Pontificis maximi iussu editus cum cantu toletano et appendice ex manuali itidem toletano*, Matriti 1856, p. XXXVII).

aconseja a los curas procedan con prudencia para eliminar esa costumbre, porque lo que importa principalmente, y lo que debe procurarse a toda costa, es que se casen por la iglesia (Iº Sín. S. Juan, 635d, 636-638).

43. *La liturgia manantial de la vida cristiana.* Dije al comienzo que las constituciones sinodales dedicadas al culto son numerosas. Hay una notable y muy particular sensibilidad frente a la liturgia y a las rúbricas, tal como eran entendidas y aplicadas entonces. Pero la importancia del culto queda claramente señalada cuando se afirma sin ambages: que *la sagrada liturgia, que es manantial fecundo de sentimientos de piedad, fe, caridad y todas las virtudes, pierde su unción y majestad, cuando no se la practica con todo el esmero posible.* A este objeto se crea la Comisión litúrgica, cuya incumbencia es legislada por el sínodo (IXº Sín. Córdoba, 86, 121).

Los sínodos encarecen a *los párrocos, predicadores y catequistas expongan a los fieles el significado, la belleza y armonía de los sagrados ritos y ceremonias que acompañan a la celebración de los misterios de nuestra santa religión para que asistan a ella con la mayor reverencia y devoción* (Iº Sín. Tucumán, 422; cfr. Iº Sín. Paraná, 165-170).

El sínodo de San Juan de Cuyo dedica cuarenta y cinco constituciones al culto en general, destacando su importancia, su carácter, su uniformidad y la necesaria vigilancia para evitar abusos. Todo acto de culto debe ser realizado por el sacerdote: *digne, devote, liturgice, porque es inexplicable que el sacerdote fino y educado en su casa, en la mesa, en la visita, en el salón, aparezca sumamente inculto en la iglesia, con sus genuflexiones e inclinaciones ridículas, con sus gritos y gestos descompasados, sus vestituras sagradas mal llevadas y que en la ejecución de los sagrados ritos todo lo atropella, y todo lo maneja toscamente* (Iº Sín. S. Juan, 482; cfr. 471-516).

A través de las constituciones sinodales se puede apreciar que ni la liturgia ni las rúbricas que son propias de la ceremonias cultuales estaban desconectadas de la predicación y de la catequesis. En términos generales, estos sínodos revelan un buen conocimiento de la realidad de sus respectivas diócesis en materia de culto. Se trata casi siempre de jurisdicciones episcopales que abarcaban cientos de miles de kilómetros cuadrados, con poblaciones escasas y diseminadas en grandes extensiones, a las que el sacerdote llegaba una o dos veces al año.

XIV. *El clero*

44. *Normativa general.* Siguiendo las líneas maestras del Concilio Plenario, los sínodos de principios de siglo dedican numerosas constituciones a los sacerdotes. Muchas de esas recomendaciones han quedado apuntadas en los capítulos dedicados a la predicación, a la catequesis, al culto en general y a la administración de los sacramentos.

45. Los párrocos. Una muy particular atención es dedicada a los curas de almas, de quienes se dice: *sublime es la misión de los párrocos, como que son los auxiliares inmediatos de los obispos; y sus deberes concuerdan con la alteza de su misión. De ellos depende la conservación de la fe y de las buenas costumbres en los pueblos; porque con la predicación y ensñanza del catecismo, con el ejercicio del culto y la administración de los sacramentos, con la asidua vigilancia para extirpar los vicios y errores, y con sus exhortaciones paternales y buenos ejemplos, forman padres de familia cristianos y católicos fervorosos que, secundando sus anhelos, son sus mejores auxiliares en las empresas de su celo.* Inmediatamente agrega: *por precepto divino, están obligados a conocer a sus ovejas, para curar las enfermas, sostener las débiles, alimentarlas a todas con el plato de la buena doctrina, ofrecer por ellas el santo sacrificio, y a ser padres de los pobres y necesitados* (IXº Sín. Córdoba, 23-24).

Además de todo lo dicho en los diversos apartados de estos sínodos, restaría anotar las prescripciones del tridentino, del Concilio Plenario y otras disposiciones eclesiásticas sobre la residencia. Las sinodales repiten la normativa existente en distintos tonos: *El párroco está obligado a residir en su parroquia, sin que le excuse ni la vejez ni la mala salud, ni lo pernicioso del clima, ni las epidemias, salvo licencia del prelado [...] deberán residir en la casa parroquial, distinta de la habitación ordinaria de sus consanguíneos* (Iº Sín. Tucumán, 84-85; cfr. IXº Sín. Córdoba, 26; Iº Sín. Paraná, 53; Iº Sín. S. Juan, 280).

Para evitar distorsiones en el cumplimiento de esta grave obligación, se advierte que *la residencia del párroco debe ser no sólo material sino también formal y de labor, no debiendo hacer pesar sobre sus tenientes toda o la mayor parte de sus obligaciones* (Iº Sín. Tucumán, 89; Iº Sín. S. Juan, 287, cfr. 319-320).

Según las diferentes circunstancias locales, los estatutos suelen añadir que *dado el carácter de esta diócesis y las condiciones especiales de sus parroquias el cura ha de ser también misionero. En este carácter ha de recorrer periódicamente los puntos principales de su parroquia evangelizando a todos. Entienda que en esas giras no va solamente a administrar los sacramentos del bautismo y matrimonio; va también y principalmente para dar ocasión a los fieles que se confiesen y comulguen y se instruyan en las verdades de la fe [...]. ha de ser de carácter paciente y tolerante teniendo en cuenta la ignorancia y retraimiento de los habitantes de nuestra campaña; por eso ha de mostrarse y ser desinteresado, recibiendo a todos con bondad de padre* (Iº Sín. S. Juan, 272-279).

La ausencia de los párrocos son reguladas de manera bastante parecida en todos estos sínodos. Asimismo, se normatiza lo referente a los libros parroquiales: bautismos, confirmaciones, matrimonios, defunciones, informaciones matrimoniales, inventarios, archivos y en el *de statu animarum* (Iº Sín. Tucumán, 86-88, 156-192; IXº Sín. Córdoba, 26-27, 29; Iº Sín. Paraná, 54-58, 80-101; Iº Sín. S. Juan, 270-271, 299-302).

46. Los capellanes o capellanes vicarios. La nomenclatura es a veces diferente, pero el oficio a ejercer es siempre el mismo y con facultades bastante similares. El capellán es definido como *un teniente del cura, con residencia en alguna de las capillas de la parroquia*.

La creación de las capellanías, el nombramiento y cesación del capellán corresponde al ordinario. La jurisdicción que puede ejercer es la recibida del párroco, si se trata de facultades ordinarias; pero si el párroco quiere conferirle las facultades que tiene delegadas por el obispo, debe obtener permiso del prelado. Por causas gravísimas el párroco puede suspender al capellán, pero nunca destituirlo (IXº Sín. Córdoba, 31-33, 36-37; Iº Sín. Paraná, 102-103). El sínodo de Tucumán no hace referencia alguna a los capellanes. El de San Juan de Cuyo, en sus artículos 321-339, se refiere al capellán como al sacerdote que atiende una casa religiosa, un hospital, asilo, cárcel, etc.

La remuneración de los capellanes corre de cuenta del pueblo que lo solicita; si la retribución no fuere congrua, el párroco debe cederle parte de los derechos percibidos por el capellán. Al solicitar la erección de una capellanía, los vecinos deben depositar en la curia el anticipo correspondiente a seis meses, del subsidio a que se han comprometido (IXº Sín. Córdoba, 34-35; Iº Sín. Paraná, 107).

Los capellanes tienen obligación de predicar los domingos y días festivos; enseñar el catecismo a los niños y adultos; rezar el rosario; confesar; asistir a los enfermos. Las anotaciones de los bautismos, matrimonios y defunciones deben ser enviadas mensualmente a la parroquia. Les corresponde llevar los libros de cuentas e invertir en su iglesia los ingresos que le correspondieren, pero no puede hacer ningún gasto que exceda de cincuenta pesos. Debe ayudar al párroco y suplirlo en sus ausencias (IXº Sín. Córdoba, 38; Iº Sín. Paraná, 104-105).

47. Los tenientes de cura. La normativa se afirma en la realidad de las grandes extensiones de los curatos y de la población siempre creciente en las ciudades y en la campaña. Enseguida exhorta a los párrocos a que soliciten *el concurso de otros sacerdotes que, en calidad de tenientes, los ayuden en el régimen y administración de sus parroquias*. La legislación es coincidente, salvo algunos aspectos que destaca (IXº Sín. Córdoba, 28, 39; Iº Sín. Tucumán, 201, 206; Iº Sín. Paraná, 69; Iº Sín. S. Juan, 304-306).

En la diócesis de Córdoba, toca al párroco nombrar y reconocer a sus tenientes con la aprobación del obispo. Se encarga a los párrocos que hagan los nombramientos y especifiquen por escrito las facultades que conceden a sus tenientes, al menos aquéllas que se refieren a la celebración del matrimonio. El oficio del teniente de cura termina con la muerte o cesación del párroco (IXº Sín. Córdoba, 40-44; cfr. Sín. Tucumán, 209; Iº Sín. Paraná, 71).

En las diócesis de Tucumán y San Juan de Cuyo establecen expresamente que el obispo es quien designa y remueve al teniente de cura (Iº Sín. Tucumán, 205; Iº Sín. Paraná, 102; Iº Sín. S. Juan, 308-309). Cuando los tenientes sean dos

o más, el párroco establecerá entre ellos el orden jerárquico (IXº Sín. Córdoba, 41; Iº Sín. Paraná, 70; Iº Sín. S. Juan, 318).

En los casos de imposibilidad, ausencia o fallecimiento del párroco, el teniente de cura quedará cargo de la parroquia como vicario interino. Si los tenientes son varios, el título de interino corresponde al teniente primero, quien dará aviso al obispo de los hechos para que provea (Iº Sín. Tucumán, 208; IXº Sín. Córdoba, 44-45; Iº Sín. Paraná, 75; Iº Sín. S. Juan, 317).

Algunas sinodales fijan el monto del estipendio que corresponde al teniente de cura: *la remuneración de que gozará el teniente se establecerá de acuerdo con el párroco, no pudiendo ser menor del 30% de las entradas parroquiales, salvo el caso de una subvención por otro concepto* (Iº Sín. Tucumán, 207). En otros casos se habla de un porcentaje sobre las entradas parroquiales que será determinada por el obispo con el acuerdo del párroco; o el párroco indicará por escrito la congrua que asigna al teniente y una vez aprobada por el obispo no podrá ser modificada sin el consentimiento episcopal (Iº Sín. Paraná, 111; Iº Sín. S. Juan, 307).

48. *La vida y honestidad de los clérigos.* La conducta moral de los clérigos fue siempre una preocupación constante de la Iglesia. Así lo demuestra la normativa del *Corpus Iuris Canonici*, del concilio de Trento y toda la fecunda tradición conciliar y sinodal hispanoamericana. El Concilio Plenario de 1899 reactualiza la preceptiva para el caso latinoamericano de fines del siglo pasado.

El tridentino dice expresamente que *es conveniente que los clérigos llamados a ser parte de la suerte del Señor ordenen de tal modo toda su vida, que nada presenten en sus vestidos, porte, paso, palabras y en todo lo demás, que no esté arreglado a la moralidad, modestia y religión; huyan también de las culpas leves, que en ellos serán gravísimas, para que sus acciones inspiren a todos veneración*⁶⁵.

a) Se impone el uso del hábito y tonsura clericales a todos los sacerdotes y clérigos, aun a los simples tonsurados, esta ley obliga a todos y su inobservancia estará penada por las sinodales (Iº Sín. Tucumán, 611-618; IXº Sín. Córdoba, 209; Iº Sín. S. Juan, 84-99).

b) Se les prohíbe el comercio y la negociación (Iº Sín. Tucumán, 619-622; Iº Sín. S. Juan, 141-152); así como *jugar en lugares, por honesto que sea el juego, y aun asistir a juegos de azar, que ni a seglares convienen* (IXº Sín. Córdoba, 210-212; Iº Sín. Tucumán, 628-631; Iº Sín. S. Juan, 166-168⁶⁶). No deben asistir a

⁶⁵ Concilio de Trento, sess. XXII, de ref. c. 1.

⁶⁶ *Clerici officia vel comercia saecularia non exerceant, maxime inhonesta. Minus ioculatoribus et histrionibus non intendant. Et tabernas prorsus evitent, nisi forte causa necessitatis in itinere constituti. Ad aleas et taxillos non ludant, nec huiusmodi ludis intersint. Coronam et tonsuram habeant congruentem (...) (X, 3.1.15) (X, 3.1.15).*

espectáculos públicos, fiestas, bailes y tertulias en que se vean acciones indecorosas (IXº Sín. Córdoba, 213; Iº Sín. Tucumán, 607; Iº Sín. S. Juan, 169-170). Se les veda vivir con mujeres que no sean de buena fama y de reconocida virtud (Iº Sín. Tucumán, 605-606, 608-609; Iº Sín. S. Juan, 106-108).

c) En todos estos sínodos se prohíbe a los clérigos la participación en la política: afiliarse a un partido político y mucho menos acaudillar las masas en las contiendas políticas (Iº Sín. Tucumán, 636; IXº Sín. Córdoba, 17; Iº Sín. Paraná, 123; Iº Sín. S. Juan, 132-136).

d) Establecen normas severas que imponen la consulta al ordinario antes de publicar libros de artes y ciencias puramente naturales; dirigir diarios o periódicos y sostener disputas públicas con anticatólicos (Iº Sín. Tucumán, 643-644; IXº Sín. Córdoba, 240; Iº Sín. Paraná, 118-122; Iº Sín. S. Juan, 178-181). En general estas reglas reiteran disposiciones pontificias, conciliares o episcopales.

e) Finalmente, estas advertencias y prohibiciones son epilogadas por un persistente llamado a la piedad y al cultivo de la ciencia de los sacerdotes (Iº Sín. Tucumán, 646-649, 650-654; IXº Sín. Córdoba, 214-217; Iº Sín. Paraná, 339-349; Iº Sín. S. Juan, 52-83). Los presbíteros son exhortados a celebrar la misa diariamente, a confesarse cada semana, a practicar cada día la oración mental, a examinar su conciencia, a rezar el rosario y hacer cada año los ejercicios espirituales. Concluyen con un llamado a la fraternidad sacerdotal que lleve a la íntima unión de todos y a la ayuda mutua tanto espiritual como material. En este sentido, las medidas sobresalientes tienden a la fundación de un hogar sacerdotal, a incrementar *el socorro mutuo con el fin de amparar a los sacerdotes en su vejez y en sus enfermedades*. Se insiste en la atención a los sacerdotes enfermos, y a aquéllos que han quedado inhábiles para el ministerio por la edad o la enfermedad. En algún caso se manda dar aviso al vicario foráneo, quien dispondrá por cuenta de la curia, la debida atención hospitalaria del sacerdote enfermo, visitándolo frecuentemente. Corresponde al obispo determinar la suma de dinero y la forma en que los sacerdotes ayudarán a su hermano enfermo uniendo su aporte al de la curia. Asimismo, cuando un sacerdote quede inválido y no tuviere medios para vivir honestamente, será atendido en el lugar apropiado que señalaré el obispo (IXº Sín. Córdoba, 208; Iº Sín. Paraná, 350; Iº Sín. S. Juan, 364-370).

XV. La acción social católica

49. *La cuestión social en los sínodos.* Los estatutos sinodales abordan el tema de la cuestión social de manera coincidente. Alguno de ellos, todavía de una mera muy tímida, apenas enunciando la cuestión, y otros más abiertamente, ensayando los primeros pasos en una problemática nueva y difícil en el país de principios de siglo. Detrás de estas normas y consejos sinodales, se advierte la doctrina de la Santa Sede, a partir de la encíclica *Rerum Novarum*, los decretos del Concilio Plenario y las Resoluciones de las Conferencias episcopales argen-

tinas de 1902, 1905, 1908, 1912 y 1915. Si se tiene en cuenta esta autoridad de la Santa Sede y de los obispos, la normativa sinodal aparece más clara y coherente, como formando parte de un todo mucho más amplio. Sin embargo, sería empobrecer toda la temática si se prescindiera de las conclusiones de los congresos de los católicos argentinos, iniciados con el consejo y el apoyo de la jerarquía desde 1884⁶⁷.

50. *Recomendaciones a los sacerdotes.* De acuerdo con las enseñanzas papales, los sínodos encarecen a los párrocos y a los sacerdotes en general que: *se interesen por el bienestar moral y material de la clase obrera, dando preferente atención a la cuestión social, planteada ya en nuestro país, de la cual ya no es posible desentenderse, si no queremos ver arrebatada por la prédica de la escuela socialista y anarquista una parte considerable de la grey de Jesucristo* (IXº Sín. Córdoba, 243).

Los sacerdotes y, en particular los párrocos, *no han de esperar para iniciar una obra social a que el pueblo vaya en busca de ellos [...], sino que su acción social no es nada más que un modo de ejercer su misión sobrenatural, de suerte que las distintas obras han de tener para ellos carácter de medios para fomentar la vida de la gracia* (Iº Sín. Paraná, 367-368).

Por eso, *no puede contentarse el clero con predicar, confesar, celebrar con esplendor las funciones religiosas, etc. Imperiosamente ha de salir de la iglesia y ha de ir al pueblo por medio de las diferentes obras sociales* (Iº Sín. S. Juan, 1156). Las obras sociales prescritas por los sínodos de la época pueden resumirse en las siguientes:

51. *Los círculos de obreros.* Los círculos de obreros fundados por el sacerdote alemán Federico Grote, C.SS.R. y recomendados por el episcopado argentino en numerosas oportunidades, son propuestos como una de *las diversas asociaciones destinadas a la protección del proletariado y fomento de la vida cristiana [...] se recomiendan [los círculos de obreros] ya bien conocidos y probados por una larga experiencia [...] por cuanto pueden servir fácilmente como base para toda otra organización social* (Iº Sín. Paraná, 371-372).

Se dispone, en cuanto sea posible que *los párrocos y demás sacerdotes residentes en las ciudades, villas o pueblos de alguna importancia, procedan a la fundación de círculos de obreros [...]. A fin de que el clero de la diócesis se halle habilitado para una eficaz actuación en esta clase de obrar, el sínodo hace votos por la creación de una cátedra de cuestiones sociales en el seminario* (IXº Sín. Córdoba, 244-245)⁶⁸.

⁶⁷ Cfr. N. T. AUZA, *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires 1984; ID *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino*, t. I, Buenos Aires 1987.

⁶⁸ Esta cátedra fue erigida por el obispo Bustos el 8.III.1912. En el decreto de erección, el obispo dice: "Interesado en llenar las necesidades tan sentidas de los presentes tiempos, de que el clero se ilustre en los estudios sociales, y se asocie

Hay circunstancias en que el sínodo precisa nominalmente los lugares de una región en que deben fundarse los círculos de obreros. En San Juan de Cuyo se determina que *han de establecerse en las ciudades de San Juan, Mendoza, San Luis y Mercedes, y en todas aquellas parroquias en las cuales sea posible la existencia de una asociación de esta naturaleza[...]. Queda a cargo del círculo de obreros de cada localidad el formar diversos gremios a fin de que puedan ser atendidos con mayor eficacia los intereses de cada uno* (Iº Sín. S. Juan, 1201, 1203).

52. *Los círculos de estudios, los patronatos y los sindicatos.* De acuerdo con las constituciones de algunos sínodos, *los círculos de estudios tienen por fin completar y ampliar la instrucción religiosa y económico-social de sus miembros para convertirlos en apóstoles instruidos y eficaces [...].*

Los patronatos tienen por fin la formación moral y religiosa de los niños por medio de la enseñanza de la doctrina cristiana, la frecuencia de los sacramentos, y lecturas, y conferencias apropiadas a su edad; y preservarlos de los peligros, ofreciéndoles reuniones dominicales bajo la vigilancia del sacerdote, entretenimientos honestos e higiénicos propios para disciplinar el carácter y robustecer la salud.

Los sindicatos obreros tienen por fin hacer prácticas en la sociedad las doctrinas cristianas en lo referente a las relaciones entre obreros y patrones, estableciendo agrupaciones gremiales para dignificar las profesiones y amparar los derechos del obrero (Iº Sín. Paraná, 372-374).

Otros sínodos añaden las conferencias de S. Vicente de Paul, porque *es un deber de todo católico ayudar a sus hermanos indigentes*. Estas conferencias no deben faltar en ninguna parroquia. Asimismo, promueven los oratorios festivos, las bibliotecas parroquiales, etc. (Iº Sín. S. Juan, 1204-1209, 1233-1242) ⁶⁸.

53. *Federación de asociaciones católicas parroquiales.* Las obras sociales enumeradas y las demás que los sínodos consignan en sus constituciones, exigían la confederación de estas asociaciones católicas en las diversas parro-

al movimiento práctico de las obras con que puede ayudar poderosamente a salvar situaciones penosas económicamente, y a veces angustiosas para las creencias religiosas de los fieles, cuya dirección espiritual se les confiere, creamos, en este nuestro Seminario Conciliar de Córdoba, una cátedra de sociología con carácter permanente, la cual será remunerada con fondos del Obispado, y con un sueldo igual al que gozan los profesores de la Nación". Su primer titular fue el Pbro. Dr. Juan Carlos Vera Vallejo (cfr. AAC. *Libro de autos y edictos (1905-1920)*, pp. 185, 187).

⁶⁸ Cfr. Iº Sín Paraná. Apéndices VIII-X, pp. 149-171, donde se explicitan las bases de los círculos de estudios, de los patronatos y de los sindicatos. Añaden modelo de reglamento para un círculo de estudios; modelo de estatuto de un sindicato obrero; elementos que resultan interesantes para conocer la mentalidad, el conocimiento de la cuestión social y las inquietudes que se planteaban en estos sínodos.

quias y diócesis, de modo que directa o indirectamente estuvieran sujetas a la jurisdicción del obispo. Se consideraba que *la unión de todas las asociaciones católicas de cada parroquia o capellanía era una federación parroquial* (Iº Sín. Paraná, 382.1).

Sin embargo, las dificultades de concreción y las respuestas diocesanas fueron muy diferentes. El sínodo de Córdoba se limita a consignar que *desea la pronta realización de una obra tan importante y trascendental para los intereses católicos de la República, y recomienda encarecidamente a los párrocos que le presten su más decidida cooperación, a fin de ver cuando antes convertida en hecho obra tan vivamente anhelada* (IXº Sín. Córdoba, 247).

En cambio, el sínodo de Paraná dedica a este tema diecisiete constituciones. Comienza dictando disposiciones generales que sirvan para despejar susceptibilidades: *esta federación en nada disminuye la autonomía de las asociaciones federadas, ni dificulta sus iniciativas, ni la realización de sus fines particulares, sino que tiene por objeto unificar las fuerzas católicas de la diócesis [...]* (Iº Sín. Paraná, 380; cfr. Iº Sín. S. Juan 1243-1245).

Inmediatamente pasa a establecer las normas de la organización parroquial. Las federaciones parroquiales tienen como director nato al párroco, quien es secundado por dos consejos que representan las sociedades de varones y de mujeres. Estos consejos se conforman con el presidente y presidenta de cada asociación y un socio designado por el párroco y otro por la junta directiva. Cada consejo tiene un presidente, un secretario y un tesorero nombrados por el párroco, quien de acuerdo con estos tres elige un vicepresidente y uno o dos prosecretarios. La junta ejecutiva de cada consejo se constituye con el presidente, el secretario, el tesorero y dos o tres miembros votados por el mismo consejo.

La misión de estos consejos parroquiales es: cuidar que todas las sociedades cumplan y trabajen con eficacia, de acuerdo con los fines de la institución; estudiar las necesidades de la parroquia y los medios prácticos para remediarlas; secundar al párroco. Estos consejos parroquiales debían reunirse en asamblea ordinaria cada tres meses, en las que, la junta ejecutiva y los representantes de las asociaciones informaran de sus respectivas gestiones. Una vez al año se celebraba la asamblea general de la federación parroquial, en la que se debía presentar la memoria anual y remitir al comité diocesano una relación de los trabajos ejecutados por la federación parroquial.

54. *Federación de asociaciones católicas diocesanas. La dirección superior de las federaciones parroquiales y diocesanas era ejercida por un comité que el obispo designaba en la ciudad episcopal, compuesta a lo menos de siete miembros bajo la dirección de un sacerdote delegado del obispo.* Este comité diocesano estaba dividido en tres secciones: obras sociales y de propaganda, obras de enseñanza y perseverancia, instituciones piadosas. El comité tenía como misión:

En cuanto a las asociaciones parroquiales y, de acuerdo con el párroco,

intervenía en el establecimiento de las federaciones parroquiales. Ejercía vigilancia sobre la marcha de estos organismos y una vez al año realizaba la visita de inspección.

Respecto a las federaciones diocesanas, tomaba nota de cada asociación; estudiaba los reglamentos, la organización práctica, los fines particulares y los medios de acción de cada una, a fin de unificarlas. Siempre y en todos los casos se debía fomentar el espíritu de fraternidad y disciplina entre los miembros de cada sociedad.

El fondo de recursos económicos de la federación se integraba con el producido de los derechos que el arancel diocesano destina para obras católicas. Con la cuota que abonará cada una de las asociaciones confederadas y que será determinado por el reglamento interno de la federación. Con otros recursos obtenidos por medio de limosnas, rifas y otros medios no reñidos con el espíritu de la Iglesia y disposiciones del Concilio Plenario (Iº Sín. Paraná, 382-399) ⁷⁰.

Correspondía al comité diocesano informar al obispo acerca de la marcha de las federaciones.

55. *El ejercicio del derecho del voto de los católicos.* Toda esta normativa preferentemente social se cierra con un llamado explícito o implícito a la acción e intervención política de los cristianos, comenzando por el ejercicio del derecho al voto, deber éste en el que los sacerdotes debían dar el ejemplo.

En la diócesis de Córdoba, [...] el sínodo declara ser obligación de los católicos ejercer el derecho de sufragio, y que el hacerlo es, en todo caso, preferible a abstenerse de votar. En consecuencia los encargados de enseñar la doctrina cristiana, y en particular los párrocos y demás sacerdotes instruirán a los fieles sobre el deber que tienen de votar por el candidato católico, se le hubiere, y si no por el menos malo [...]. Los sacerdotes deben dar el ejemplo depositando su voto en las urnas [...] (IXº Sín. Córdoba, 15-17; cfr. Iº Sín. S. Juan, 137-138).

XVI. Los religiosos

56. *Los regulares.* Los sínodos otorgan un espacio considerable a determinados aspectos de la vida religiosa. Tocante a los regulares, reitera que ningún instituto dé el hábito sin las previas testimoniales del ordinario a quien corresponda, tampoco puede ser ordenado un religioso sin las dimisorias de su

⁷⁰ El Iº Sín. S. Juan, 1243-1256, legisla en forma parecida, salvo diferencias de menor importancia. En este sínodo no se habla de federación diocesana, sino de una federación “provincial dadas las especiales circunstancias de esta diócesis”. Este sínodo nos brinda el reglamento de la federación parroquial y de la federación provincial (Apéndice, XII-XIII, pp. 357-360).

superior y nadie puede ser promovido al orden sagrado si antes no hace diez días de ejercicios (Iº Sín. Tucumán, 215-217).

Asienta que *por derecho común, salvo las excepciones que el mismo determina, los regulares, sus personas, iglesias y casas, están exentas de la jurisdicción del obispo*; pero, como en no pocos casos están sujetos al ordinario, pasa a establecer las normas diocesanas fundamentales, para la administración de la comunión, del viático y de la extremaunción. Se detiene en las licencias para confesar y predicar; así como en la normativa que ha de aplicarse a los regulares del orden sacro expulsados de sus institutos, a los secularizados y a la situación jurídica de los dimitidos de votos simples (Iº Sín. Tucumán, 215-229). Pueden verse las normas precisas y detalladas que regulan el sínodo de San Juan de Cuyo sobre este mismo tópico (Iº Sín. S. Juan, 377-397).

En cambio, el sínodo de Córdoba se limita a elogiar la obra de los regulares en el pasado y a formular votos para que en ellos no se empañe el brillo del espíritu de sus fundadores. Por eso les recomienda *que prefieran ser pocos, antes que empeñarse en aumentar el personal con sujetos menos idóneos [...] y que no presente al obispo candidatos al sacerdocio, que no hayan sido probados como el oro en el crisol [...]*. Finalmente, los exhorta a que *permanezcan unidos en el vínculo de la caridad con el clero secular* (IXº Sín. Córdoba, 58-61).

57. *Las religiosas.* Un número considerable de estos estatutos sinodales son dedicados a diversos aspectos de la vida religiosa femenina de votos solemnes o de votos simples. El primer sínodo de Tucumán regula este instituto en ciento diez constituciones. El de San Juan de Cuyo lo hace en setenta y dos. En cambio los sínodos de Córdoba y Paraná son más parcos en esta materia. El de Córdoba se limita a ciertos aspectos fundamentales de la vida de las religiosas; y el de Paraná sólo establece algunas normas sobre los confesores de las mismas.

En términos generales, no hay mayores novedades en estos estatutos. De hecho, el primer sínodo de Tucumán repite en la mayoría de su articulado, la prescripciones del decreto *Quemadmodum* del 17.XII.1890 ⁷¹, la constitución apostólica *Conditae a Christo* ⁷² del 8.XII.1900 y los decretos pertinentes del Concilio Plenario.

58. *Religiosas de votos solemnes.* En la diócesis de Córdoba, donde los monasterios existentes *no son exentos, todo lo que en las reglas y constituciones se refiere a los superiores de las órdenes respectivas debe aplicarse al prelado de la diócesis* (IXº Sín. Córdoba, 65). Los aspectos fundamentales se pueden resumir en los siguientes puntos:

⁷¹ S.C. *Obispos y Regulares*, decreto *Quemadmodum*, en *Appendix ad Concilium Plenarium*, pp. 487-491.

⁷² LEONIS XIII, *Acta*, vol. XX, pp. 317-327.

a) *Es privativo del Romano Pontífice añadir, quitar o variar algo en las reglas aprobadas por la Santa Sede.*

b) El sínodo ordena que las monjas que viven bajo una regla aprobada y tienen constituciones autorizadas sólo por derecho consuetudinario o por derecho diocesano, deben presentarlas a la S.C. de Obispos y Regulares para su revisión, corrección y aprobación. Una vez aprobadas nada podrá modificarse sin la licencia de la Santa Sede. En el caso de que se tratara de introducir nuevas constituciones, el obispo no resolverá nada sin consultar a la Santa Sede, después de oír el parecer de todas las monjas (IXº Sín. Córdoba, 63-64).

c) El confesor que atiende monjas enfermas, si es secular, entra en la clausura acompañado por dos monjas; si es regular, *llevé un socio de vida probada y edad madura*, y la puerta de la celda debe permanecer abierta.

d) Los confesonarios para las monjas deben estar en la misma iglesia y no en la sacristía u otro lugar oculto. Ni el confesionario, ni la ventanilla por la cual reciben la comunión las monjas, pueden servir de locutorio.

e) El sínodo ordena, de acuerdo con las leyes canónicas, se conserve inviolable la clausura y recuerda que quienes la violan incurren en excomunión reservada al Papa.

f) Todas las disposiciones contenidas en el Concilio Plenario, tit. 3, cap. 15, sobre los confesores de monjas y la duración de su mandato, así como acerca de administración de los bienes temporales, la vida común y el número de monjas de los monasterios, serán observadas puntualmente. En los casos que fuere necesario, los monasterios deberán reformarse (IXº Sín. Córdoba, 66-69).

59. *Religiosas de votos simples.* En cuanto a la fundación y regulación de estos institutos, los sínodos establecen las normas que siguen:

a) *Estos institutos no pueden fundarse sin el consentimiento y licencia de los ordinarios y sin autorización de la Santa Sede; y una vez aprobados, no pueden suprimirse sin beneplácito Apostólico.*

b) *Las congregaciones de votos simples, existentes en la diócesis, que no hayan presentado sus constituciones a la Santa Sede, háganlo [...] y aprobadas que sean, nada se varíe en ellas sin licencia de la Sagrada Congregación.*

c) Si las constituciones no han sido presentadas a la Santa Sede, pueden ser modificadas por el ordinario si el instituto no se ha propagado fuera de la diócesis; si el instituto se ha difundido en diversas diócesis, toda mutación queda reservada a la Santa Sede. En caso de traslado de la casa madre debe recurrirse a la S. Congregación; así como para la división de la provincia y la fundación de casas de noviciado.

d) Estos institutos están sujetos a la jurisdicción del ordinario, con las limitaciones establecidas en el derecho, pero no debe inmiscuirse en lo que afecta

al régimen general de todo el instituto. Tampoco conviene que el obispo desepeñe, por sí o por delegado, el cargo de superior general; pero a él corresponde, como delegado de la Silla Apostólica, presidir los capítulos generales y firmar las relaciones sobre el estado de estos institutos, que deben enviarse cada trienio a la Congregación de Obispos y Regulares.

e) La exploración de la voluntad de las postulantes corresponde al ordinario del lugar donde está el noviciado.

f) La dote debe ser moderada y proporcionada. A quien se retire del Instituto voluntariamente o expulsada, se le devolverá la dote íntegra, menos los frutos.

g) Las novicias no pueden salir del noviciado, ni ocuparse de oficios u obras del instituto, sino únicamente en las cosas del noviciado. Tampoco la maestra de novicias puede ser destinada en oficios que le impidan el cuidado y régimen de las novicias.

h) El obispo nombrará uno o más sacerdotes para que expliquen a las religiosas de estos institutos la doctrina y las prescripciones de Concilio Plenario (IXº Sín. Córdoba, 70-81; cfr. Iº Sín. Tucumán, 230-244, 250-251, 260-261, 266-267, 275-281, 320-323; Iº Sín. S. Juan, 402-421).

60. *Los confesores de las religiosas*. El primer sínodo de Tucumán se detiene en las disposiciones del ya citado decreto *Quemadmodum* del 17.XII.1890, determinando:

a) Las hermanas deben confesarse una vez a la semana. Corresponde a los confesores ordinarios oír las confesiones de todas las hermanas de la comunidad. Las superiores deben pedir un confesor extraordinario, quien será llamado dos o tres veces por año. Las hermanas tienen obligación de presentarse ante el confesor extraordinario, pero quedan libres para confesarse o no con él. Si una religiosa necesita un confesor extraordinario, la superiora debe llamarlo sin inquirir la causa.

b) Cuando las hermanas se confiesan en una iglesia pública, fuera de la propia, pueden confesarse con cualquier sacerdote aprobado.

c) Los confesores nombrados por el obispo para una comunidad duran un trienio en su oficio.

d) La licencia o prohibición para comulgar corresponde al confesor ordinario o extraordinario, sin que la superiora pueda inmiscuirse en ello. La religiosa que haya obtenido licencia para comulgar con más frecuencia lo hará saber a la superiora. Si la superiora tiene justa causa para reprobar la frecuencia de la comunión debe manifestarlo al confesor y descansar en el juicio del mismo.

e) Se prohíbe a los superiores de cualquier grado induzcan a sus súbditos directa o indirectamente a hacer manifestación de conciencia (Iº Sín. Tucumán, 299-304, 306-308, 311-313; cfr. Iº Sín. S. Juan, 432-446, 449-470; Iº Sín. Paraná, 127-133).

XVII. Algunas cuestiones menores

El primer sínodo de Tucumán de 1905 legisla sobre algunos casos que prácticamente no son tenidos en cuenta por los demás estatutos sinodales de esa época. Parece importante relevarlo porque puede ser la expresión de una especial característica o necesidad de la diócesis.

61. *Las primicias.* Este sínodo mantiene, aunque sea indirectamente, la obligación de pagar las primicias. Quizás sea necesario recordar que la Constitución Nacional de 1853 no estableció norma alguna acerca de los diezmos y primicias. Sin embargo, los diezmos fueron suprimidos por decreto del 5.I.1854 durante el gobierno de Urquiza. Por tanto, según la letra del decreto gubernamental, se suprimieron los diezmos, pero se dejó en pie la obligación de pagar las primicias. Con todo, el sínodo no establece la obligación de restituir en el caso de que no se pagaran las primicias (Iº Sín. Tucumán, 196.1, 200).

62. *Aprender las lenguas indígenas.* Dentro de la mejor tradición conciliar y sinodal de la región se impone la obligación de aprender la lengua indígena: *Los sacerdotes en cuya parroquia viven indios que no hablan el castellano, deben a Dios y a la tranquilidad de sus conciencias, el aprender el idioma de aquéllos para no sólo confesarlos, sino también para instuirlos en la doctrina* (Iº Sín. Tucumán, 525).

63. *Los esponsales.* A pesar de que el Código Civil no menciona siquiera los esponsales, el sínodo apoyado en el decreto 592 del Concilio Plenario, recuerda que, *con el fin de evitar tantos esponsales contraídos a menudo con mucha ligereza y no pocas veces con intenciones torcidas: debe entenderse que dichos esponsales son inválidos, tanto en el foro interno como en el externo, si no han sido contraídos por escritura pública* (Iº Sín. Tucumán, 552).

64. *Prohibición de ser tutores y curadores.* Ningún sacerdote puede ejercer el oficio de tutor o curador sin licencia del obispo. Tampoco pueden ser fiadores, salvo si es para sus iglesias, otros clérigos o para personas desvalidas (Iº Sín. Tucumán, 633).

65. *Penas pecuniarias aplicadas a los sacerdotes.* Esta disposición sólo se encuentra en las sinodales de Tucumán y San Juan de Cuyo. Si bien esta práctica no es objetable en línea de principio, a nivel práctico fue siempre poco eficaz como lo demostró la experiencia desde los primeros concilios del obispo Loaysa en el siglo XVI.

De todas maneras, resulta una curiosidad verlos restablecidos en algunos casos en los sínodos de 1905 y 1916. El primer sínodo de Tucumán impone la pena pecuniaria en una sola oportunidad: *Los clérigos habilitados para confesar que no concurren a las conferencias [de moral y liturgia] pagarán por cada falta*

una multa de un peso, la cual será destinada a la casa de ejercicios (Iº Sín. Tucumán, 653).

El primer sínodo de San Juan de Cuyo establece penas pecuniarias en cuatro oportunidades, con la advertencia de que todas estas multas *deben ser abonadas en la curia dentro del mes siguiente al día en que se ha incurrido en ellas, pasado este término se duplicará [...]. Todas estas multas se destinarán al fondo común.*

a) *Al sacerdote que no hace los ejercicios espirituales, además de otras penas espirituales, se le impone una multa igual a la limosna prescrita o acostumbrada, en ese año para los que han hecho los santos ejercicios.*

b) *El sacerdote que no hace los ejercicios en la data común del clero, incurrirá en la multa de cinco pesos.*

c) *Todo sacerdote que, obligado a asistir a la conferencia eclesiástica mensual, falte a ésta sin causa justificada y aprobada por el prelado, incurrirá cada vez en una multa de cinco pesos.*

d) *En la misma forma y por idéntico motivo incurrirá en una multa de cinco pesos todo sacerdote que no envíe en el tiempo dispuesto la solución de cada caso (Iº Sín. S. Juan, 1711b-1714, 1717) ⁷³.*

66. *Arancel de los derechos diocesanos.* Los sínodos de Tucumán, Paraná y San Juan de Cuyo incorporan al texto sinodal, o en apéndices apropiados, los aranceles de los derechos diocesanos.

Estos aranceles son bastante similares en la mayoría de sus disposiciones. Las variantes respecto de los montos que debe percibir el párroco y lo que se deriva a la fábrica no son significativas en el lapso que corre entre 1905 y 1916. Las diferencias parecen obedecer a las diversas situaciones económicas de estas diócesis, todavía demasiado vastas territorialmente y poco pobladas, que en la mayoría de los casos aglutinan a muchos cristianos que son pobres de verdad, aunque vivan dignamente su pobreza.

Quizás esto explique que los sínodos de Tucumán y de Paraná determinen categorías de personas en orden a la percepción de los derechos arancelarios. Ambos sínodos distinguen cuatro categorías de personas que son caracterizadas casi idénticamente.

1º *Comprende a los que ejercen profesiones liberales: médicos, abogados, ingenieros, empleados civiles o militares cuyos sueldos excedan de trescientos pesos mensuales, arquitectos, empresarios, contratistas, comerciantes, industriales o agricultores en grande escala y grandes capitalistas.*

⁷³ El arancel de la diócesis de Córdoba fue preparado por una comisión especial y publicado por decreto del 10.IX.1907 (cfr. *Libro de autos y edictos (1905-1920)*, pp. 60-62).

2º Los arquitectos, empresarios, contratistas, comerciantes, industriales y agricultores en menor escala, procuradores y empleados cuyos sueldos oscilen entre doscientos y trescientos pesos.

3º Los artesanos a sueldo y capataces.

4º Los jornaleros y mozos de servicios (Iº Sín. Paraná, Apéndice XIII, pp. 182-195; cfr. Iº Sín. Tucumán, Apéndice V, pp. 235-241).

Conclusión

Los años que corren entre 1900 y 1918 son un lapso breve pero rico en acontecimientos trascendentales en la vida religiosa del país. Es el período de la denominada Argentina del Centenario, con sus grandezas y miserias. En 1900 se restablecieron las relaciones diplomáticas con la Santa Sede, cuya legación tendrá sede propia en 1908, gracias a la generosidad de los católicos argentinos ⁷⁴.

Los obispos comienzan sus conferencias trienales, de acuerdo con los decretos 208 y 288 del Concilio Plenario. La primera de ellas se realiza en Salta del 12 al 21 de septiembre, en ocasión de la solemnidad del Señor del Milagro. Como corolario de la normativa conciliar, la praxis de las Conferencias Episcopales quedará fijada en la Instrucción de la Secretaría de Estado, que en seis puntos regula este instituto ⁷⁵.

⁷⁴ Con motivo del jubileo sacerdotal de Pío X, el arzobispo Mariano Antonio Espinosa había manifestado su deseo de adquirir la casa de la calle Río Bamba 1217 y ofrecerla al Papa para sede de la Legación Pontificia. Miguel de Andrea y José A. Orzali fueron los encargados de recaudar los fondos para la adquisición. La propiedad había sido tasada en \$ 183.000, pero su dueño, Benito Vermer Riverieaux, la cedió en \$ 145.000. La colecta realizada arrojó la cifra de \$ 219.618.17. La diferencia entre lo recolectado y el pago real del inmueble se destinó a la compra de los muebles necesarios. La escritura fue firmada el 30.XII.1907. La Nunciatura la ocupó desde entonces hasta 1952, en que el Nuncio se instala en la nueva residencia de la Avenida Alvear 1605, donación de la señora María Harilaos de Olmos (cfr. M. J. SANGUINETTI, *La representación diplomática...oc.*, pp. 123-124).

⁷⁵ *Secretaría de Estado, Instrucción circa conventus episcoporum Americae Latinae, en Analecta Ecclesiastica*, t. VIII, Roma 1900, p. 211. Para el período que analizo estas conferencias episcopales iniciadas en 1902 se siguieron en 1905, 1909, 1912, 1915, 1919. Los puntos vertebrales tratados por los obispos fueron: 1º Catequesis y pastoral sacramentalia. 2º Escuelas y la universidad. 3º El periodismo. 4º Las organizaciones laicales. A nivel social, la realización más importante fue la Unión Popular Católica Argentina, que aglutinaba a todas las instituciones existentes en la provincia eclesiástica. Esta federación era una vieja aspiración de los obispos. Dos veces se habían referido a ella en documentos de carácter colectivo (1902 y 1905) y en 1919 la asumían colegialmente. Quizá sea ésta la obra que mejor representa el espíritu del período analizado y la que más acabadamente sintetiza el tiempo que se abre hasta 1934.

Poco a poco, el laicado católico va encontrando las formas de presencia que le impone la fe en los diferentes campos de la vida política, social, intelectual, laboral, etc. A través de los grandes congresos de católicos argentinos ⁷⁶, reiniciados en 1907, se fue sembrando la sana doctrina. Es un tramo corto de la historia de la Iglesia argentina, si se quiere poco brillante y con vacíos significativos, pero rico en gestos fundacionales. El Concilio Plenario, las Conferencias Episcopales y estos sínodos diocesanos son los exponentes de un esfuerzo titánico por vigorizar la fe en el país. Leyendo las actas sinodales y las de los congresos de laicos católicos, las pastorales colectivas, las *Resoluciones* de las Conferencias Episcopales y el listado de los participantes de estas asambleas, se tiene la sensación de estar frente a grandes realizadores.

Fueron clérigos y laicos católicos que tuvieron la humildad de aceptar enterrarse en la oscuridad del cimiento sin nombre y sin rostro, seguros de que era necesario morir en la profundidad de la tierra para que el edificio de la fe se levantara.

Los sínodos de principios de siglo reflejan una conducta y permiten ahondar en no pocos aspectos de la historia de nuestra Iglesia. Una iglesia que en medio de los avatares de un tiempo liberal y laicista supo encontrar silenciosamente su lugar y predicar el evangelio a una sociedad que se deschristianizaba. La historia continúa, ahora bajo la forma de las conferencias continentales de obispos y en las nuevas y revigorizadas conferencias episcopales nacionales, pero sólo una cosa es necesaria, sentarse a los pies del Señor para escucharlo como único maestro. El nos dará la fuerza para superar las nuevas dificultades que acechan la fe, la esperanza y el amor entre los hombres.

⁷⁶ El 1884 tuvo lugar el Primer congreso de católicos argentinos. Después de un lapso de casi veinte años de forzado silencio, los católicos retoman la práctica de las reuniones periódicas. En 1903 se realiza el Primer congreso Terciario Franciscano y en 1906 el segundo congreso de esta misma benemérita organización. En 1907 se lleva a cabo el Segundo congreso de católicos argentinos; en 1908 el Primer congreso nacional de la juventud católica, y el mismo año el Tercer congreso de católicos argentinos; en 1910 el Congreso pedagógico católico; en 1915 el Segundo congreso de la juventud católica; en 1918 el Primer congreso nacional de la prensa católica y en 1919 el Primer congreso de los católicos sociales de América (cfr. N. T. AUZA, *Corrientes sociales... oc*, pp. 51, 81, 89, 107, 159, 167, 193, 217, 243, 259).

LAS FUENTES DEL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO EN EL CONCILIO VATICANO II Y EN EL CODIGO DE DERECHO CANONICO

ARIEL DAVID BUSSO

I

Cuando se habla de "FUENTE", se puede entender por ello: principio, origen o fundamento de una cosa, es decir referirse a donde emerge toda la edificación posterior y sin la cual ésta no existiría. Así, en este sentido, el origen de una casa está en sus cimientos, porque sin él todo lo que resta del edificio no podría sostenerse.

Pero también puede entenderse como causa que produce un efecto y en este sentido se lo entiende cuando se habla de causa eficiente.

En el Derecho Público Eclesiástico, se puede hacer la distinción entre:

Fuentes de producción

Fuentes de conocimiento

Las primeras son aquellas referentes a lo que da origen a la formación de la norma jurídica. Estas son, en concreto, los órganos encargados de dictar normas.

En éstas podemos distinguir:

Las fuentes de Derecho Público "divino", manifestado a través de la Revelación sobrenatural o el Orden natural; y las fuentes de Derecho Público "humano", reguladas por la autoridad eclesiásica, especialmente por el Romano Pontífice y por los Concilios universales.

Las segundas, en cambio, se refieren a los textos, a los documentos que contienen a esa norma jurídica. Se pueden mencionar entre éstas, a los textos del Antiguo y Nuevo Testamento, a los escritos de los Santos Padres, al Corpus Iuris Canonici, a los Códigos de 1917 y al vigente, a los Concordatos, a la Colección de Actas de los Romanos Pontífices y muy especialmente a las Encíclicas y Mensajes Papales¹.

¹ Las principales Encíclicas y Alocuciones Papales preconciliares para tener en cuenta como Fuentes son: De Pío IX: *Quanta Curia Syllabus*. De León XIII: *Quod*

II

La importancia de las Fuentes, en los cursos de Derecho Público Eclesiástico tradicionales, estaba basada principalmente en el análisis de los Concordatos y de otros pactos menores entre la Iglesia y los Estados y prácticamente no se las incluía más que como un apéndice del estudio del Derecho Canónico. La razón residía en que las fuentes de producción y conocimiento del Derecho Público Eclesiástico coincidían con las fuentes del Derecho canónico, ya que aquél era considerado como *systemata legum de constitutione, iuribus et mediis Ecclesiae tamquam societatis perfectae in finem supernaturalem ordinatae* y el Derecho canónico o Derecho privado como *systema legum quibus membrorum Ecclesiae iura et officia determinantur, pro particulari bono singulorum*². Es decir que se consideraban las mismas Fuentes para todo el Derecho de la Iglesia debido a que resultaba posible dividirlo de acuerdo a su actuación: ad intra, para sus miembros o fieles y, ad extra, para éstos mismos pero en relación con los estados en los cuales vivían. El Código era así el conjunto de leyes que regía internamente.

No obstante, en el Código de 1917 existían normas que partiendo de la consideración de la Iglesia como sociedad jurídicamente perfecta fueron redactadas en los cánones en este sentido. Por ejemplo: el *privilegium fori* y el *privilegium inmunitatis clericorum* (cc. 120-121); la exención de los lugares sagrados de la autoridad civil (c. 1160); la dependencia de los eclesiásticos únicamente a la autoridad civil, en el ejercicio de las actividades de culto (c. 1260); el derecho originario de la Iglesia en materia de patrimonio (c. 1495,1), etc.

Esta consideración muy simplificada pero no de sencilla solución al problema tenía sus dificultades. Existían (y por supuesto siguen existiendo) aún innumerables situaciones derivadas de la complejidad de las relaciones humanas y sus consecuencias sociales que se iban suscitando en las tramas de los países y en las Iglesias que vivían en ellos, como así también en el orden internacional y la Iglesia Universal involucrada en él.

Para solucionar este problema es que se recurrió también a Fuentes extra-canónicas, sobre todo a aquellas que rigen en el Derecho Internacional.

Quizá sea también por esta misma causa que en la codificación pío-benedictina falte un título dedicado a la relación Iglesia-Estado. Aunque por

apostolici muneric; Diuturnum illud; Inmortale Dei; Sapientiae Christianae. De Pío X: *Vehementer Nos; Notre charge apostolique.* De Benedicto XV: *In hac quidem.* De Pío XI: *Nous avons lu; Divini illius Magistrum; Non abbiamo bisogno; Acerba animi; Dilectissima Nobis; Mit brennender Sorge; Divini Redemptoris; Firmissimam constantiam.* De Pío XII: *Summi Pontificatus; Grazie; Con sempre; Benignitas et humanitas; Mystici Corporis.* De Juan XXIII: *Pacem in terris.*

² OTTAVIANI ALFREDO, *Institutiones iuris publici ecclesiastici, I, Ecclesiae constitutio socialis et potestas*, Città del Vaticano (1958) 4 ed., 7ss.

otra parte, se tuvo en cuenta en esa ocasión que el tema requiere una fuerte dosis de flexibilidad, ya que está muy ligado a la contingencia del momento y a las circunstancias de cada lugar.

La simplificación del hecho quedó totalmente desactualizada, tras el Concilio Ecuménico Vaticano II. El espacio del Derecho Público Eclesiástico abarca desde esa fecha un campo mucho más amplio que el solo espectro del Derecho Canónico. Esta mentalidad conciliar continuó en el legislador del Código de 1983.

Por estas fechas y con estos elementos, es cuando se profundiza y amplía el recurso de la llamada "canonización de la ley civil", haciendo de estas *leges civitatis* una Fuente más del Derecho Público Eclesiástico externo, tanto de producción como de conocimiento³.

Hay que tener presente en este orden, la complejidad como ya se dijo, del ordenamiento moderno del sistema de las relaciones Iglesia-Comunidad civil, ya que al superar la óptica tradicional, se hace necesario incluir también la relación con los Estados acatólicos donde la Iglesia también subsiste, así como en los estados no confesionales. Y cuando se habla de acatólicos no sólo se incluyen los Estados confessionales de otros credos sino aun en los constitucionalmente indiferentes (que parecen aumentar en la actualidad) o en los posibles agnósticos.

III

En los TEXTOS DEL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, se encuentran las principales Fuentes del Derecho Público Eclesiástico externo contemporáneo.

Por este motivo son los principios conciliares, en la actualidad, los que sientan doctrina jurídica en esta materia. Es cierto que la preocupación conciliar es eminentemente pastoral, pero es precisamente por ello que aparecen en la redacción de los textos normas preceptivas que darán origen al ordenamiento posterior, codicial y principalmente extra codicial.

Cabe señalar que para el jurista, los textos del último Concilio tienen la dificultad propia de todo documento que no se encuentra redactado en la forma clásica y preceptiva, como ocurrió habitualmente en los Concilios y Sínodos anteriores, sin excepción. Es por ello que las proposiciones normativas, que sí existen, han debido ser clasificadas posteriormente con un trabajo que distó mucho de ser fácil. Allí hay normas abrogantes, derogantes, innovantes,

³ También en el Derecho Patrimonial Canónico se aplica la canonización de la ley civil, cuando se enajenan bienes eclesiásticos sin las debidas solemnidades canónicas, pero en caso de un acto civilmente válido: c.1296.

directivas, programáticas o simplemente que sirven de guía para otras normas suplementarias o derivadas.

Servirá exponer a continuación, con las debidas divisiones y sub-divisiones, todas las NORMAS CONCILIARES que puedan considerarse Fuentes modernas del Derecho Público Eclesiástico externo ⁴:

1. Normas directas e inmediatamente aplicables:

- LG 36: “Por que así como ha de reconocerse que la ciudad terrena, justamente entregada a las preocupaciones del siglo, se rige por principios propios, con la misma razón se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca y elimina la libertad religiosa”.
- DH 6: “No es lícito al poder público el imponer a los ciudadanos, por la violencia, el temor y otros medios, la profesión o el rechazo de cualquier religión, o el impedir que alguien ingrese en una comunidad religiosa o la abandone”.
- DH10: “Nadie puede ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad”; “excluir cualquier género de coacción por parte de los hombres en materia religiosa”.
- DH13: “La libertad de la Iglesia es principio fundamental en las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil”.

2. Normas directas pero no inmediatamente aplicables:

- GS 76: “La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno”; “cultiven ambas entre sí una sana cooperación habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo”;
- “(La Iglesia) renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio”.
- CD 20: “El derecho de nombrar e instituir a los Obispos es propio, peculiar y de suyo exclusivo de la competente autoridad eclesiástica... Por lo tanto... es deseo del sacrosanto Concilio que en lo sucesivo no se concedan a las autoridades civiles más derechos o privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación; en cuanto a las autoridades civiles... humanísimamente se les ruega que quieran renunciar espontáneamente, después de consultar a la Sede

⁴ Una clasificación puede ser la que realiza Lorenzo Spinelli en *Il diritto Pubblico Ecclesiastico dopo il Vaticano II*, Milano (1985)2, 53-57 por ser una de las más completas que hasta el momento existen.

Apostólica, a los derechos y privilegios susodichos de que por pacto o costumbre gozan hasta el presente”.

3. Otras normas programáticas:

- GS 52: “El poder civil ha de considerar obligación suya sagrada reconocer la verdadera naturaleza del matrimonio y de la familia, protegerla y ayudarla, asegurar la moralidad pública y favorecer la prosperidad doméstica”.
- GS 59: “A la autoridad pública compete no el determinar el carácter propio de cada cultura, sino el fomentar las condiciones y los medios para promover la vida cultural entre todos, aun dentro de las minorías de alguna nación”.
- GS 75: “Los cristianos todos deben tener conciencia de la vocación particular propia que tienen en la comunidad política; en virtud de esta vocación están obligados a dar ejemplo de sentido de responsabilidad y de servicio al bien común”.
- GS 76: “Es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralística, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia y distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan, en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores”.
- GS 87: “... la decisión sobre el número de hijos depende del recto juicio de los padres y de ningún modo puede someterse al criterio de la autoridad pública”.
- CD 19: “Los Obispos gozan, de suyo, de plena y perfecta libertad e independencia respecto a cualquier potestad civil”.
- PO 21: “... procuren las Conferencias Episcopales que, atendidas siempre las leyes eclesiásticas y civiles, haya instituciones diocesanas... se provea suficientemente, ... a la debida sustentación de los presbíteros...”
- AA 7: “Es obligación de toda la Iglesia trabajar para que los hombres se capaciten a fin de establecer rectamente todo el orden temporal y ordenarlo hacia Dios por Jesucristo. Toca a los Pastores el manifestar claramente los principios sobre el fin de la creación y el uso del mundo y prestar los auxilios morales y espirituales para instaurar en Cristo el orden de las realidades temporales”.
- AG 12: “La Iglesia no quiere mezclarse de modo alguno en el gobierno de la ciudad terrena. No reivindica para sí otra autoridad que la de servir, con el favor de Dios, a los hombres con amor y fidelidad”.

- IM 3:** “A la Iglesia, pues, corresponde el derecho originario de usar y de poseer toda clase de medios de este orden, en cuanto son necesarios o útiles para la educación cristiana y para toda su obra de salvación de las almas”.
- DH 2:** “Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil”.
- DH 5:** “El poder civil debe reconocer el derecho de los padres a elegir con auténtica libertad las escuelas u otros medios de educación, sin imponerles ni directa ni indirectamente cargas injustas por esta libertad de elección”.
- DH 6:** “El poder público debe... asumir eficazmente la protección de la libertad religiosa de todos los ciudadanos”.
- “Si, en atención a peculiares circunstancias de los pueblos se otorga a una comunidad religiosa determinada un especial reconocimiento civil en el ordenamiento jurídico de la sociedad, es necesario que al mismo tiempo se reconozca y respete a todos los ciudadanos y comunidades religiosas el derecho a la libertad en materia religiosa”.
- DH 7:** “... como la sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos que puedan darse so pretexto de libertad religiosa, corresponde principalmente al poder civil el prestar esta protección. Sin embargo, esto no debe hacerse de forma arbitraria o favoreciendo injustamente a una parte, sino según normas conforme con el orden moral objetivo...”
- GE 7:** “La Iglesia aplaude cordialmente a las autoridades y sociedades civiles que, teniendo en cuenta el pluralismo de la sociedad moderna y favoreciendo la debida libertad religiosa, ayudan a las familias para que pueda darse a sus hijos en todas las escuelas una educación conforme los principios morales y religiosos de las familias”.
- GE 8:** “Este sagrado Concilio proclama de nuevo el derecho de la Iglesia a establecer y dirigir libremente escuelas de cualquier orden y grado, declarado ya en muchísimos documentos del Magisterio”.
- NAe 5:** “La Iglesia... repreuba como ajena al espíritu de Cristo cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión”.

Podría decirse que en todos los textos conciliares se encuentran diseminadas líneas programáticas del Derecho Público Eclesiástico externo, aunque las sustanciales están redactadas en la Constitución *Gaudium et Spes* Nº 76 y en toda la Declaración *Dignitatis Humanae*.

Sin embargo, no podría asumirse esta visión de la relación con la comunidad política, sin tener en cuenta la previa y fundamental Constitución *Lumen Gentium*, donde se dan las bases dogmáticas para la reconstrucción del *Ius Publicum Ecclesiasticum*, debido a la profunda revisión constitucional de la eclesiología que realiza el documento.

Pero las fuentes, lo mismo que el objetivo primario del Derecho Público Eclesiástico, deben buscarse en el servicio a la persona, concreta e individualizada y con su dimensión social y sobrenatural. Sobre este presupuesto está redactado el inevitable texto de la *Gaudium et Spes* 76, donde se busca solucionar y atender las dificultades de la persona y prestarle la debida atención, ya que es ella la destinataria de los servicios de la Iglesia y de la Comunidad política, además de la razón de ser de ambas. Política concordataria y pactos menores, Doctrina Conciliar y Código, encuentran en la persona la Fuente primera y última, tanto en el orden de la intención como en el de la acción.

IV

LAS NORMAS CODICIALES constituyen fuentes indirectas del Derecho Público externo debido a que pretenden dirigirse a situaciones de la Iglesia en su aspecto interno. Pero son importantísimas y no pueden obviarse porque para tratar las relaciones externas de la Iglesia con la Comunidad política, se deben dejar en claro los presupuestos que la Iglesia tiene para su estructura y para su misión. Las normas del Código de Derecho Canónico, que constituyen el Derecho Público interno, tienen influencia, por ende, también en el plano de las relaciones externas de la Iglesia. Más aún, por existir de hecho en las relaciones eclesiás es que fueron codificadas.

Entre las Fuentes indirectas del Derecho Público externo, que se encuentran en el Código de Derecho Canónico de 1983, podemos distinguir:

Normas limitativas

Normas reivindicativas de derechos.

Las **NORMAS LIMITATIVAS** son aquellas que definen el ámbito de competencia de la Iglesia. Ponen, por así decirlo, un límite “negativo” al accionar de la Iglesia misma, a su espacio, a las personas, a las cosas.

Las **NORMAS REIVINDICATIVAS**, en cambio, son las que indican los derechos propios y exclusivos que la Iglesia posee independientemente de toda autoridad que no sea la eclesiástica. Avanzan positivamente al campo de acción.

Entre las primeras podemos citar:

- c.1: “Los cánones de este Código son sólo para la Iglesia latina”.
- c.3: “Los cánones del Código no abrogan ni derogan los convenios de la Santa Sede con las naciones o con otras sociedades políticas; por

tanto, estos convenios siguen en vigor como hasta ahora, sin que obsten en nada las prescripciones contrarias de este Código”.

- c.4: “Los derechos adquiridos, así como los privilegios hasta ahora concedidos por la Sede Apostólica, tanto a personas físicas como jurídicas, que estén en uso y no hayan sido revocados, permanecen intactos, a no ser que sean revocados expresamente por los cánones de este Código”.
- c.5,1: “Las costumbres universales o particulares actualmente vigentes y contrarias a estos cánones quedan totalmente suprimidas si se reproban en los cánones de este Código, y no se ha de permitir que revivan en el futuro; las otras quedan también suprimidas, a no ser que en el Código se establezca expresamente otra cosa, o bien sean centenarias o inmemoriales, las cuales también pueden tolerarse cuando, ponderadas las circunstancias de los lugares y de las personas, juzga el Ordinario que no es posible suprimirlas”.
- c.6: “Desde la entrada en vigor de este Código se abrogan:
- 1- El Código de Derecho Canónico promulgado en el año 1917;
 - 2- Las demás leyes universales o particulares, contrarias a las prescripciones de este Código, a no ser que, acerca de las particulares, se establezca expresamente otra cosa;
 - 3- Cualesquiera leyes penales, universales o particulares, promulgadas por la Sede Apostólica, a no ser que se reciban en este mismo Código;
 - 4- Las demás leyes disciplinares universales sobre materias que se regulan por completo en este Código.
- c.11: “Las leyes meramente eclesiásticas obligan a los bautizados en la Iglesia católica y a quienes han sido recibidos en ella, siempre que tengan uso de razón suficiente, y si el derecho no dispone expresamente otra cosa, hayan cumplido siete años”.
- c.12,1: “Las leyes universales obligan en todo el mundo a todos aquellos para quienes han sido dadas;
- c.12,2: “Quedan eximidos de las leyes universales que no están vigentes en un determinado territorio todos aquellos que de hecho se encuentran en ese territorio;
- c.12,3: “Las leyes promulgadas para un territorio peculiar obligan, sin perjuicio de lo que se prescribe en el c.13, a aquellos para quienes han sido dadas, si tienen allí su domicilio o cuasidomicilio y viven también de hecho en ese lugar”.
- c.36,1: “El acto administrativo singular se ha de entender según el signi-

- ficado propio de las palabras y el modo común de hablar; en caso de duda, se han de interpretar estrictamente los que se refieren a litigios o a la comunicación o imposición de penas así como los que coartan los derechos de la persona, lesionan los derechos adquiridos de terceros o son contrarios a una ley a favor de particulares; todos los demás deben interpretarse ampliamente”.
- c.77: “El privilegio se ha de interpretar conforme al c.36,1; pero siempre debe interpretarse de manera que quienes lo tienen consigan realmente alguna ventaja”.
- c.85: “La dispensa, o relajación de una ley meramente eclesiástica en un caso particular, puede ser concedida, dentro de los límites de su competencia, por quienes tienen potestad ejecutiva, así como por aquéllos a los que competen explícita o implícitamente la potestad de dispensar, sea por propio derecho sea por legítima delegación”.
- c.96: “Por el bautismo, el hombre se incorpora a la Iglesia de Cristo y se constituye persona en ella, con los deberes y derechos que son propios de los cristianos, teniendo en cuenta la condición de cada uno, en cuanto estén en la comunión eclesiástica y no lo impida una sanción legítimamente impuesta”.
- c.129,1: “De la potestad de régimen, que existe en la Iglesia por institución divina, y que se llama también potestad de jurisdicción, son sujetos hábiles, conforme a la norma de las prescripciones del derecho, los sellados por el orden sagrado;
- c.129,2 “En el ejercicio de dicha potestad, los fieles laicos pueden cooperar a tenor del derecho”.
- c.204,1: “Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el Pueblo de Dios, y hechos partícipes a su modo por esa razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo”.
- c.205: “Se encuentran en plena comunión con la Iglesia católica, en esta tierra, los bautizados que se unen a Cristo dentro de la estructura visible de aquella, es decir por vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico”.
- c.216: “Todos los fieles, puesto que participan en la misión de la Iglesia, tienen derecho a promover y sostener la acción apostólica también con sus propias iniciativas, cada uno según su estado y condición; pero ninguna iniciativa se atribuya al nombre de católica sin contar con el consentimiento de la autoridad eclesiástica competente”.
- c.274,1: “Sólo los clérigos pueden obtener oficios para cuyo ejercicio se requiera la potestad de orden o la potestad de régimen eclesiástico”.

- c.285,1: “Absténganse los clérigos por completo de todo aquello que desdiga de su estado, según las prescripciones del derecho particular;
- c.285,2: “Los clérigos han de evitar aquellas cosas que, aun no siendo indecorosas, son extrañas al estado clerical”;
- c.285,3: “Les está prohibido a los clérigos aceptar aquellos cargos públicos, que llevan consigo una participación en el ejercicio de la potestad civil;
- c.285,4: “Sin licencia del Ordinario, no han de aceptar la administración de bienes pertenecientes a laicos u oficios seculares que llevan consigo la obligación de rendir cuentas; se les prohíbe salir fiadores, incluso con sus propios bienes, sin haber consultado al Ordinario propio; y han de abstenerse de firmar letras de cambio, en las que se asume la obligación de pagar una cantidad de dinero sin concretar la causa”.
- c.286: “Se prohíbe a los clérigos ejercer la negociación el comercio sin licencia de la legítima autoridad eclesiástica, tanto personalmente como por medio de otros, sea en provecho propio o de terceros”.
- c.287,2: “No han de participar activamente (los clérigos) en los partidos políticos ni en la dirección de asociaciones sindicales, a no ser que, según el juicio de la autoridad eclesiástica competente, lo exijan la defensa de los derechos de la Iglesia o la promoción del bien común”.

Las segundas, es decir las reivindicaciones de derechos, son más numerosas, pero como nos referimos a las Fuentes del Derecho Público Eclesiástico externo solamente se hará mención a las que tienen influencia en este sentido. Podrían citarse a las siguientes:

- c.113,1: “La Iglesia Católica y la Sede Apostólica son personas morales por la misma ordenación divina;
- c.113,2: “En la Iglesia, además de personas físicas, hay también personas jurídicas, que son sujetos, ante el derecho canónico, de las obligaciones y derechos congruentes con su propia índole”.
- c.232: “La Iglesia tiene el deber, y el derecho propio y exclusivo, de formar a aquellos que se destinan a los ministerios sagrados”.
- c.373: “Corresponde tan sólo a la suprema autoridad el erigir Iglesias particulares; las cuales una vez que han sido legítimamente erigidas, gozan *ipso iure* de personalidad jurídica”.
- c.504: “Están reservadas a la Sede Apostólica la erección, innovación o supresión de un cabildo catedralicio”.
- c.747,1: “La Iglesia, a la cual Cristo Nuestro Señor encomendó el depósito de la fe, para que, con la asistencia del Espíritu Santo, custodiase santamente

la verdad revelada, profundizase en ella y la anunciase y expusiese fielmente, tiene el deber y el derecho originario, independiente de cualquier poder humano, de predicar el Evangelio a todas las gentes, utilizando incluso sus propios medios de comunicación social”.

- c.747,2: “Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas”.
- c.800,1: “La Iglesia tiene el derecho a establecer y dirigir escuelas de cualquier materia, género y grado”
- c.804,1: “Depende de la autoridad de la Iglesia la formación y educación religiosa católica que se imparte en cualesquiera escuelas o se lleva a cabo en los diversos medios de comunicación social: corresponde a la Conferencia Episcopal dar normas generales sobre esta actividad, y compete al Obispo diocesano organizarla y ejercer vigilancia sobre la misma”.
- c.822,1: “Los pastores de la Iglesia, en uso de un derecho propio de la Iglesia y en cumplimiento de su deber, procuren utilizar los medios de comunicación social”.
- c.805: “El Ordinario del lugar, dentro de su diócesis, tiene el derecho de nombrar y aprobar los profesores de religión así como de remover o exigir que sean removidos cuando así lo requiera una razón de religión o moral”.
- c.807: “La Iglesia tiene el derecho a erigir y dirigir universidades que contribuyan al incremento de la cultura superior y una promoción más plena de la persona humana, así como el cumplimiento de la función de enseñar de la misma Iglesia”.
- c.1254,1: “Por derecho nativo, e independientemente de la potestad civil, la Iglesia católica puede adquirir, retener, administrar y enajenar bienes temporales para alcanzar sus fines propios”.
- c.1259: “La Iglesia puede adquirir bienes temporales por todos los modos justos, de derecho natural o positivo, que estén permitidos a otros”.
- c.1260: “La Iglesia tiene el derecho nativo de exigir de los fieles los bienes que necesita para sus propios fines”.
- c.1311: “La Iglesia tiene derecho originario y propio a castigar con sanciones penales a los fieles que cometan delito”.
- c.1401: “La Iglesia juzga con derecho propio y exclusivo: 1- las causas que se refieren a cosas espirituales o ajenas a ellas; 2- la violación de las leyes eclesiásticas y de todo aquello que contenga razón de pecado,

por lo que se refiere a la determinación de la culpa y a la imposición de penas eclesiásticas”.

c.1404: “La Primera Sede por nadie puede ser juzgada”.

c.1671: “Las causas matrimoniales de los bautizados corresponden al juez eclesiástico por derecho propio”.

Como es posible observar, no todos los cánones limitativos o reivindicativos constituyen de por sí Fuentes directísimas del Derecho Público Eclesiástico externo, salvo algunos, como los cc.1, 11., 129,1, etc. y eso debido a la finalidad específica para la que fueron redactados. Pero en toda relación con la Comunidad política deberá tenérselos en cuenta previamente a la hora de la intención y redacción de cualquier pacto en la medida de las posibilidades. Tal vez no todos se deban aplicar al mismo tiempo e inmediatamente, pero el espíritu que anima a todos y a cada uno constituye de por sí causa ejemplar para la Iglesia en orden a un tratado de esa especie.

Por otra parte, hay que hacer notar también que por las características que posee la Iglesia, y por lo tanto también su derecho, no es necesario incluir una visión exclusiva y absoluta en la aplicación de algunos cánones del Código. La Iglesia es una sociedad viva, con peculiaridad universalista, tanto en el espacio como en el tiempo. Las normas codiciales fueron redactadas para esa sociedad y sus miembros y en la medida en que ellos actúen entre sí o con otros van haciendo uso cada vez de los derechos explicitados en el Código. Muchas de ellas sirven de Fuentes aplicables a la competencia del Derecho Público Eclesiástico externo, tanto cuando acciona la Iglesia-sociedad o cuando el bautizado individual lo hace en su carácter de hijo de la Iglesia pero en la sociedad en la cual vive, aunque el fin principal de esa norma no sea el que ahora se persigue.

V

EL RECONOCIMIENTO DE LA COMPETENCIA PROPIA DEL ESTADO volcado en la Codificación también constituye una Fuente del ordenamiento jurídico referente. Surgido del concepto de “independencia” del texto constitucional conciliar del que se ha hecho referencia, su intención es tan amplia que se llega a reconocer en algunas hasta la competencia exclusiva del Estado sobre materias que antes se admitían al menos como mixtas.

Las más significativas son:

c.1059: “El matrimonio de los católicos, aunque sea católico uno solo de los contrayentes, se rige no sólo por el derecho divino, sino también por el canónico, sin perjuicio de la competencia de la potestad civil sobre los efectos puramente civiles del mismo matrimonio”⁵.

⁵ Este canon nada dice con respecto al derecho por el que se rigen los matrimonios

- c.1692,2: “Donde la decisión eclesiástica no produzca efectos civiles, o si se prevé que la sentencia civil no será contraria al derecho divino, el Obispo de la diócesis de residencia de los cónyuges, atendiendo a circunstancias peculiares, podrá conceder licencia para acudir al fuero civil”.
- c.1692,3: “Si la causa versa también sobre efectos civiles del matrimonio, procure el juez que cumpliendo lo prescripto en el &2 la causa se lleve desde el primer momento al fuero civil”⁶.

VI

El Estudio de las FUENTES CONCILIARES Y CODICIALES enseña un concepto de Iglesia inserta en el mundo de todos y por lo tanto no circunscripta al mundo de la cristiandad. En esto hay una evolución sustancial, en cuanto que de una Iglesia apologética, extraña al mundo y reivindicadora exclusiva de sus derechos se pasa a una Iglesia que está en el mundo y para el mundo, cuyo fin es el hombre, único sujeto de la historia sacra y profana.

Sobre la base de esta eclesiología conciliar que ha enseñado el aspecto más profundo de la Iglesia, el misterioso (LG 1-8), se ha podido profundizar el concepto de sociedad perfecta y de su supremacía a las otras sociedades perfectas por sus fines de carácter espiritual al mismo tiempo que su ordenamiento jurídico primario.

Las Fuentes enseñan también que las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política no se agotan exclusivamente en las relaciones institucionales. De hecho se distingue claramente una vía oficial y jerárquica en las relaciones con el mundo, y una vía personal y privada que está caracterizada por el principio de la responsabilidad personal, de las leyes civiles y de las exigencias propias de la conciencia cristiana. Las dos vías son igualmente eclesiales porque en ambas se persigue y se realiza la misión de la Iglesia como instrumento de redención del hombre y de la humanidad.

Esto pone al estudioso de las Fuentes ante problemas nuevos y originales, como por ejemplo los hechos pastoralmente relevantes que puedan adquirir una implicancia jurídica en el orden de la relación Iglesia-Estado; otras veces la autoridad civil local se puede preguntar quién es el interlocutor válido para

de bautizados pero no católicos, sólo deja en claro que en la dimensión social y política del matrimonio el Estado posee jurisdicción ordinaria para los efectos puramente civiles y que, además, la Iglesia no reclama ningún poder directo sobre los no cristianos.

⁶ Este canon no ha sido redactado simplemente por la eficacia a conseguir ya que sólo el juez civil posee los medios para dar cumplimiento a la sentencia, sino que procede también del reconocimiento de la competencia del Estado en esta materia y es en este sentido en el que es citado ahora.

situaciones o casos concretos, si el propio Obispo o los simples fieles-ciudadanos que son los directamente interesados. Y como los casos no pueden resolverse de manera abstracta es necesario recurrir a las Fuentes y sus principios y luego ver si esos hechos son nuevos para la aplicación de aquellas y al mismo tiempo si no constituyen hechos en los que deberá repensarse la evolución homogénea de esos principios. Se trata aquí de situaciones límites que, directa o indirectamente deben reconducir siempre a los principios constitucionales de la Iglesia que en buena parte es rígida y no modificable por la autoridad eclesiástica, pero que en otra, como ya se ha dicho, depende de las circunstancias y períodos en los que le toca transitar.

JURISPRUDENCIA



**APOSTOLICUM ROTAE ROMANAЕ
TRIBUNAL CORAM**

**R.P.D. Ioseph M. SERRANO RUIZ, Ponente
P. N. 15.831**

**MEXICANA
Nullitatis Matrimonii
M - V**

**SENTENTIA DEFINITIVA
diei 26 martii 1993**

IN NOMINE DOMINI. Amen

IOHANNE PAULO PP. II Sanctam Ecclesiam feliciter regente, Summi Pontificatus anno decimo quinto, die 26 martii a. 1993, infrascripti RR. PP. DD. Ioseph M. SERRANO RUIZ, Ponens, Aemilius COLAGIOVANNI et Victorius PALESTRO, Auditores de Turno, in Causa Mexicana, Nullitatis Matrimonii, inter:

- Dominan M, filiam Iuliani, in C1 natam die 18 Iulii a. 1955, ibidem commorantem (D1), atricem in iudicio repraesentatam per Cl.mum D.num A, Advocatum Rotalem et Patronum ex officio ipsi datum; et

- Dominum V, filium Adulphi, item C1 natum die 23 ianuarii a. 1951, et in eadem provincia commorantem (D2), conventum per Curiam Dioecesanam citatum et iustitiae Tribunalis se remittentem;

- intervenientibus et disceptantibus pro munere in Causa, Rev.mo D.no Elia FERONE, H. A. T. Defensore Vinculi, necnon Rev.mo D.no Fideli PACCHIA-CUCCHI, ad casum specialiter deputato;

quae sequitur tulerunt in altero iurisdictionis gradu

SENTENTIAM DEFINITIVAM.

SPECIES FACTI

1.- V, civiliter iunctus et pater unius filii, cum nondum divortio solutus fuerit, comitari coepit M, quacum, post triennium, et canonicas nuptias init die 22 decembris a. 1984, penes C1 I, intra fines P Civitatis, ante obtentam civilem dissolutionem. Uterque filiusfamilias erat ditionis condicioneis.

Iam ab initio cohabitationis connubium infelicem exitum sortitum est propter difficile utriusque coniugis ingenium. Nec defuerunt contentiones ex non suscepta prole quam actrix denegasset ante viri divortium; nec deinde, exortis iam rudibus iurgiis, amplius voluerit.

Ingravescentibus quoque in dies oeconomicis disputationibus, post separacionem ad tempus et reconciliationem, vir tandem aliquando uxori et coniugali domui valedixit mense octobri a. 1987. Etiam si semel atque iterum ponerentur conamina ad coniugum compositionem, eadem effectum nequaquam assequuta sunt.

2.- Die itaque 9 decembris a. 1987, M actricem se exhibuit coram Tribunalis Ecclesiae Mexicanae, quaerens declarationem nullitatis sui matrimonii ob incapacitatem conventi ad normam can. 1095, nn 2-3. Dubium tandem aliquando ab utraque parte subscriptum fuit "defectus discretionis iudicij - immaturitas - ex parte alterutriusque vel utriusque coniugis circa iura et officia vitae coniugalis".

Processus instruebatur per auditionem partium et quorundam testium ex utrobique. Item adnexum est restrictum votum Periti, in quo asseritur neutrum ex coniugibus totali incapacitate laborare, etiamsi unusquisque prae se plures tulisset personalitatis mendas quae difficultem redderent vitam communem (cfr. Summ. I, f. 88). Sed pare caeteris quibusque additae fuere innumerae rationes et documenta de re nummaria, ad incapacitatem nubendi vix attinentia.

Sententia definitiva a Iudice unico ferebatur die 12 ianuarii a. 1990 pro nullitate propter gravem defectum discretionis iudicij in utroque coniuge.

3.- Causa ex appellatione transmissa est H. A. T. Et hic per Decretum diei 4 decembris a. 1990 remissa ad ordinarium alterius gradus examen, siquidem plura eaque non levia, praecise circa obiectum disceptationis in re psychologica, desiderabantur.

Nunc iam aliquomodo pro posse supplemento instructionis aucta; post declarationem cuiusdam dubii circa defectum canonicae formae; et adsumptas novas probationes sive ex testibus sive ex accuratiis redacto voto Peritiali; positis omnibus de iure ponendis, responsio a Nobis praebetur concordato uti de more dubio:

"An constet de matrimonii nullitate, in casu".

IN IURE

4.- Non una vice Nostra Iurisprudentia, premens vestigia Constitutionis Pastoralis "GAUDIUM ET SPES" Concilii Vaticanii II, quae multum extollit indolem personalem et interpersonalem foederis coniugalis (cf. n. 48: "irrevocabili consensu personali"; n. 49: "Ille autem amor (sc., coniugalis), utpote eminenter humanus, cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur totius personae bonum complectitur..."); et cf. etiam apud Litt. Encycl. "Humanae vitae" pulchram declarationem finis coniugii per amorem coniugalem quo coniuges "se invicem perficiant ut ad novorum viventium procreationem et educationem cum Deo operam socient" (n. 8, apud AAS, 1968, p. 486): Iurisprudentia, inquam, de mutua integratione coniugum ad invicem egit.

En excerpta quaedam ex volumine decisionum anni 1969:

- unam c. ANNÉ, 25 februarii 1969 (SRR. Dec. seu Sent., vol. LXI (1969), p. 182): "Id denotat matrimonium esse 'relationem maxime personalem'...";

- c. LEFEBVRE, diei 1 martii a. 1969 (ibidem, p. 234): "Profecto peritus... extollit personalitatem 'immaturam' viri, quae difficulter componi potest cum integratione 'intrapersonali et interpersonali' ad admittendam condicionem "dualem" propriam status matrimonialis. Determinat enim superius relatum "ipertrofia dell'io" ostendere "insufficientem capacitatem oblativam sui", ex quo difficilis graviter quidem fit relatio interpersonalis authentica";

- c. ANNÉ, diei 22 iulii 1969 (ibidem, p. 865): "Vita autem coniugalis, seu matrimonium in facto esse, maxime absolvitur 'commercio interpersonali', cui in *ambabus partibus* subiacet 'sana ordinatio interpersonalis'. Porro, si ex historia vitae nupturientis, iudicio peritorum, plane constat in ipso, iam ante nuptias, 'graviter deficere integrationem personalem et interpersonalem'.... Deficit, itaque, in hoc casu illa iudicij discretio quae conducere valet ad validam coniugalis consortis electionem. Profecto ille manere potest capax persolvendi alia officia quae huic integratiioni intrapersonali et interpersonali extranea sunt".

(NB. - In omnibus transcriptis textibus citationes sunt ad litteram etiam cum inveniuntur characteres s. d. 'obliqui', qui in originali sic apparent. - Solum sublineatum nostrum est).

5.- Dicibus igitur decisionibus, tali praeterea auctoritate suffultis, iam quasi spontaneum venit post Concilium Vaticanum II de iis penitus perscrutare et ad completionemducere. Quin et nunc nova Lex (cf. cc. 1055, 1057, 1095) quae ab illis - nempe Concilio et decisionibus - indubiam inspirationem accepit, idem adhuc magis premeret et urgeret.

Ita fatum est ut aliquando quaestio proponeretur de incapacitate 'relativa', quae etiam sibi vult 'relationali': illa nempe quae non tantum in personis coniugum uti singulis spectatur verum et praesertim in ipsorum ad invicem relatione seu habitudine.

Quam maxime id esse congruum videtur in coniugio seu in intima communitate vitae et amoris coniugalnis.

6.- Fateri cogimur in transcriptis auctoritatibus rem aestimari in alterutro, imo vero in uno tantum e coniugibus, ita ut habilitas 'ad relationem' habeatur ut signum personalis maturitatis in se et ex sese quin directe et immediate 'alter' qua terminus illius relationis respiciatur. Sed praeterquam dicendum erit 'relationem' et 'interpersonalitatem' iam ex se ponere 'alterum' ne a sui ipsiusmet substantia vox et res destituantur: uti patet, in allatis excerptis non excluditur consideratio 'relationis existentialis', nempe cum determinata persona 'alterius', quae quandoque expresse attenditur. Et item admitti debet relata verba fuisse primos gressus in eo quod facile erat et est praevidere longum iter, nondum extreum exitum adeptu,

Quare adiungi possent aliae decisiones.

De maximo momento relationis interpersonalis in matrimonio etiam agit una c. PINTO diei 15 iulii 1977:

In qua Sententia iure meritoque in medio ponitur quaestio circa s. d. incompatibilitatem characterum seu incompatibilitatem indolum, quae utique ad medullam communionis vitae pertinet. Ibi clare statuitur talem incongruum personarum concursum, etiamsi non semper et necessario ducat ad intolerabile consortium posse utique illud substantialiter inficiari. En verba et rationes (cf. SRR. Sec. seu Sent., vol. LXIX (1977), pp. 403-405):

"b) Coetus studiorum de iure matrimoniali Pontificiae Commissionis in adunatione diei 20 maii 1977 suam mentem quoad 'ius ad vitae communionem' sic expressit: 'Consultores... dicunt hic venire iura quae attinent ad essentiales relationes interpersonales coniugum, quaeque in hodierno contextu habent ut complexus iurium distinctus ab aliis iuribus quae communiter in traditione numerabantur' (Communicationes, 1977, p. 375).

"Agitur ergo de iure ad relationes interpersonales, nempe, ut videtur, ad illum modum agendi unius coniugis erga alterum qui respondet perceptioni et affectioni quas de illo habet tamquam subiecto iurium matrimonialium essentialium, quatenus sine his coniugalnis societas exsistere nequit, utpote quod fiat moraliter impossibilis..."

"6. Invalidum igitur matrimonium contrahit qui positivo voluntatis actu excludit ius ad relationes interpersonales sine quibus societas (coniugalnis) fit moraliter impossibilis. Et etiam qui antecedenter et perpetuo incapax est praefati iuris tradendi... Vera incapacitas tantummodo dari potest in casibus perturbationis mentalis gravis. Mera quae dicitur characteris incompatibilitas, intra fines normalitatis non sufficit".

Iam age quod ad Nos attinet, his in verbis veneret notandum:

a. Terminus considerationis est 'ius ad relationem interpersonalem', quod quamvis utique in uno solum, in casu, spectetur, de se duos ponit, utpote quod

ad 'interpersonalitatem' tendit. Et animadvertisatur praeterea quod non sicut in aliis iuris —semper erga 'alterum'— figuris in quibus 'terminus' est res vel obligatio in se absque immediata 'alterius personalitatis' implicatione: in matrimonio haec qualificata 'interpersonalitas' adest et ponitur in essentia negotii coniugalnis, quod solum de seipsis et inter seipso coniuges paciscuntur. Unde alter simul et ineluctabiliter aestimandus est, ne conventio substantialiter deficiat.

b. Perturbatio mentalis gravis, quae ibi in uno asseritur, ex sese pertinet ad originem seu causam incapacitatis. Quae tamen incapacitas, uti etiam ibi asseritur, non in origine, sed in termino, nempe in '*coniugali societate moraliter impossibili*' (cf. ibi, n. 4, p. 403 sub fine) tandem aliquando aestimari debet. Cum ultro concedamus si in uno seorsim incapacitas detegatur inane esse ad 'dualitatem' accedere: a priori excludi nequit ut incapacitas in termino, seu in 'societate' sit, ideo in utroque et in utriusque ad invicem habitudine.

c. 'Incompatibilitas characteris' quae, ne praetermittatur, in relata auctoritate habetur 'intra fines normalitatis': utique non sufficit ad incapacitatem signandam. Sed videtur deduci ex contextu quod si extra fines eiusdem normalitatis habeatur iam ex sese inducere invalidum foedus. Et quidem praecisione facta an haec incompatibilitas ab alterutro vel utroque veniat: quinimmo ex eo praecise quod sit incompatibilitas, id est inhabilitas ad mutuam compositionem, in utroque diceretur necessario ponenda.

d. De hac profecto incompatibilitate praedicanda erunt *antecedentia ad matrimonium, gravitas et insanabilitas*, ut asseratur valens irritare foedus.

Item idem Ponens in una diei 12 februarii 1982 (cf. SRR. Dec. seu Sent., vol. LXXIV (1982), pp. 66-67) docet:

"Cum affectus indigentia ex utraque parte habetur, qui in coniugali convictu mutuam completionem quam maxime exspectabant, comperta alterius coniugis incapacitate donandi quod ab ipso exspectabantur, in statum frustrationis et irae plus minusve gravem incident, prout incapacitas sit totalis vel partialis, quin animadvertat unusquisque se ultra modum omnino petere".

Quae verba cum pertineant ad partem in iure de se abstractionem faciunt a facto quod decisio fuerit negativa (Sicut opportune idem R. P. D. PINTO alibi animadvertisit: cf. transcriptionem partis in iure huiusc decisionis in 'Angelicum', col. LXVIII (1991), pp. 196-197. - De caetero ipsamet decisio in fine eiusdem partis in iure expresse adnotat 'relativam' incapacitatem posse dari inter "personalitates obsessivo-coactam et paranoicam" et "inter duas hystericas vel inter schizoidicam et maniacam extroversam" [cfr. SRR. Dec. seu Sent. cit., p. 69, n. 8], quae assertiones ex sese rationem dicunt ad genericos conceptus, quin necessario solum intendant casum sub iudice, etiamsi occasione istius statutae sint).

7.- Idem significatur in quibusdam decisionibus c. infrascripto Ponente, ab

una diei 5 aprilis 1973 (cf. SRR. Dec. seu Sent., vol. LXV [1973], pp. 322-343), in qua quaestio haud obscure proponitur. Ibi enim explicite notatur iam sub CIC/1917 —nec res significazione caret in immutabili matrimonii essentia declaranda— legem (cf. can. 1081, par. 2/CIC 1917) agere de ‘traditione et acceptatione [iuris (coniugalnis) in corpus]’ cum ad essentiam iuris satis esset ab unoquoque ‘tradere’: sic innuendo qualificatam ‘relativitatem’ —vel si vis essentialiem habitudinem ‘unius ad alterum’— in unoquoque simul semper exstantem et attendenda (cd. ibi, n. 3).

Et haec ratio apparet multo magis hodie tenere cum Lex, qua impraesentiarum utimur, relicto coarctato ‘iure in corpus’ (cf. can. 1081, par. 2 CIC/1917), expresse recolat nubentes ‘sese’ mutuo tradere et accipere ad ‘consortium totius vitae constituendum’ (cf. cann. 1055, 1057).

Sequebantur aliae usque ad unam diei 13 decembris 1991 (Prot. N. 14.675), quae ex professo totam materiam aggreditur et pro posse declarat.

Medulla quaestionis in eo quidem stat ut quandoque non satis demonstrata posset haberi alterutriusque inhabilitas ad nubendum et nihilominus in concurso cum alterius deficientiis, et eisdem forte ex sese non gravibus ad matrimonium irritandum; in concursu itaque et in casu simul positae, utraque radicitus impedianc relationem interpersonalem, quae matrimonio substinet. Nihil tamen referret ut alteruterque vel ambo cum alio aliave consorte consortium valuerint exstruere; et quod in unoquoque merito non habeatur penitus expunctum primarium ‘ius nubendi’ ex eo quod in casu cum hoc socio sociave exerceri non potuissent.

8.- De capacitate igitur quae ad relationem interpersonalem est, haec videntur notanda:

a. Ex sese illa non excludit incapacitatem quae dici solet ‘absoluta’ quaeque adfirmari posset de unoquoque ex componentibus consortium relate ad quemcumque vel quamcumque alium hypotheticum consortem. Capacitas ad relationem interpersonalem inter potiora signa est evolutio-
nis maturitatis humanae (cf. SULLIVAN H.S., *Teoria interpersonale della psichiatria*, ed. it., Milano, 1975, pp. 334 ss.; cf. etiam CALLIERI, CASTELLANI, DE VICENTIIS, *Lineamenti di una psicopatologia fenomenologica*, Milano, 1972, pp. 205 ss.). Quare quo clarius, dum sit, uniuscuiusque vel alterutriusque incapacitas appareat, maiorem vim acquiret probatio incapacitatis etiam ad invicem.

b. In quacumque tamen hypothesi, cum quaelibet incapacitas ad nubendum originem trahere debeat a deordinatione gravi et matrimonio praeeunte, non dubito quin quo maiora sint deficientia et magis praecocia in unoquoque clarius apparuerit substantialis ad communionem ineptitudo. Quod non obstat quominus quae omnino aperta non emergant in seorsim statuta observatione magis pateant et usque ad moralem certitudinem evehantur in studio mutuae habitudinis.

c. Haecce incapacitas ‘ad invicem’ seu relativa, a priori neque excludi potest indeterminandos tum illum *usum rationis* ad *matrimonium sufficientem* (can. 1095, n. 1), cum, et idque minus, *gravem defectum discretionis iudicij circa iura et officia essentialia matrimonii* (ibi, n. 2).

Etenim animadvertisendum est omnem capacitatem nubendi ex sese metiri, sicut et lex positiva facit per modo allatas expressiones, per habitudinem ad matrimonium. Quare sive defectus usus rationis (usus utique applicabilis ad matrimonium) sive absentia discretionis iudicij (circa matrimonium scilicet seu circa iura et officia coniugalia) in subiecta materia semper matrimonium subaudient. Quod profecto cum iam in suo ‘primum esse’ sit traditio et acceptatio quae de seipsis faciunt sponsi ut consortium constituant (cf. cann. 1055, 1057) nequit a mutua inter ipsosmet relatione vel habitudine praescindere. Et cum praeterea ella sit ‘capacitas’, nec res mere facti, in notione seu quod esse debet, per completam eiusdem logicam et ontologicam imaginem spectanda est (cf. Dec. diei 25 februarii 1969 c. ANNÉ, cit: “Matrimonium ‘in facto esse’ itaque —in suis elementis esentialibus— ut obiectum formale substantiale in matrimonio ‘in fieri’ saltem implicite et mediate intendi debet” [ibi, p. 283, n. 13]).

Hic datur quaedam subtilis distinctio. Nam certo certius capacitas est possibilium nec factorum. Et ideo si probatio facti, seu relationis, daretur iuxta illud notum ‘de facto ad posse valet illatio’ de incapacitate prohiberi disceptare planum esset; sed id no impediet quominus ne in facto quidem discernendo, praeter possibilitatem, notio et res de qua agitur a mente decidat.

d. Et tamen illa substantialiter deficiens habitudo unius ad alterum magis erit invenire in incapacitate assumendi essentialia iura et officia coniugalia (cf. can. 1095, n. 3). Non quidem quia talis ‘interpersonalis habitudo’ praesens non sit in aliis figuris —uti vidimus—; sed quia eadem in novissima illa vocata sit ad exsistentiam per diu protractum tempus et in notione perpetuum. Et ideo quamvis in radice eadem sit capacitas —vel incapacitas—, nec semper distinctio inter diversos gradus facilis, nemo est qui non videat maius fortiusve requiri conamen ad adimplendum ‘cum altero’ in tempore quam ad percipiendum vel discernendum in actu.

In quibus omnibus enucleandis nihil aliud est, uti videtur, nisi cohaerens nisus in evolvendis nova doctrina Concilii Vaticani II et novae Legis normis circa sacrum connubium.

9. Et sic praeterea iuridica et canonica forma interpretantur illa quae a Peritis in re psychiatrica et psychologica semel atque iterum accepimus consilia ut simul pree oculis habeatur utriusque coniugis indoles. Quare quod ad Nos attinet, reliquum est ut opus perficiamus. Etenim illud naturale humanum consortium quod a Deo in sacramenti dignitatem adsumptum est, nequaquam amisit, uti scitur, propriam ipsissimam indolem et constitutionem humanis expertis patentem et penitus perscrutandam.

Iam age, doctores saepe sunt qui indigitant ‘relationem’ uti ‘infirmanum’,

ineptam', 'incertam'... Et quamvis ex unoquoque ex referentibus ad invicem rationes inveniant et tradant, concordes inveniuntur in asserendo quandoque magis concussum infitiari quam alteriusutriusque personalitatem. Imo saepe saepius ineptitudinem ad relationem ostendunt in utroque indicem profundioris perturbationis.

'Conflictus immaturitatum' itaque ab expertis saepe et sponte adducitur qui gignat 'coactam in peius electionem', 'intolerabile consortium', 'dualitatem diruentem'... Nec facile esset talibus in adjunctis admittere quod res sic se habuissent inter alios, saltem ex uno, comunicantes.

10.- Quo proprius ad nostra accedamus tractus personalitatis quae ostendunt infirmum —psychopathicum— sensum dissatisfactionis et insicuritatem, difficultatem in communicatione ingerere possunt usque ad moralem intollerabilitatem propter peculiare affectus pondus et excessum.

Cl. mus SCHNEIDER detegit duas species personalitatis insecuritate laborantes: 'sensitivam' seu nimia affectivitate et exaggeratione res interpretantem - et 'obsessivan' (anacasticam) seu immodice quasi determinatam ad unum (cf. SCHNEIDER, K., *Las personalidades psicopáticas*, ed. hisp., Madrid, 1971, pp. 122-137).

Relate ad alteram, quacum prima plura habet in communi sic dicit:

"Sólo partiendo del carácter inseguro de sí mismo pueden comprenderse los anacásticos... Una gran cantidad de representaciones obsesivas nacen de un sentimiento de inseguridad... La obsesión es un modo de vivenciar sólo anormal por su intensidad... Se da pues en el pensamiento, en los sentimientos no corporales y en los impulsos de naturaleza corporal y psíquica... Normalmente, y también en la mayoría de los obsesivos, es la intensidad de los sentimientos y de los impulsos la que hace más o menos dominable a una vivencia... El condicionamiento 'por un estado sentimental o afectivo', es casi siempre lo esencial" (ibi, pp. 128-129).

Et pernotum Manuale DSM - III (Washington, 1980) haec tradit de 'Compulsive personality disorder', quod idem esset ac 'anakastic personality disorder' (nb.: de verborum significatione, cf. SCHNEIDER, K. op. cit., p. 126, notas [1] et [2]):

"The essential feature is a Personality Disorder in which there generally are restricted ability to express warm and tender emotions; ...insistence that others submit to his or her way of doing things...; and indecisiveness... Individuals with this disorder are always mindful of their status in dominance-submission relationships. Although they resist the authority of others, they stubbornly insist that people conform to their way of doing things. They are unaware of the feelings of resentment or hurt that this behavior evokes in others. For example, a husband may insist that his wife complete errands for him regardless of her plans..." (cf. ibi, pp. 326-327).

Relata indicia esse quandoque inconscia et abscondita illis qui illos patiuntur, supervacaneum appetit notare. Quin cum ad affectum potius referantur nec ad intellectum qua talem, logice minus patent recognitioni subiecti. Inde facilius evenit ut ob conturbatum affectum ordinem, praesertim si in utroque simul exstet, tum per conturbatam perceptionem apud 'sensitivos' tum et praesertim per aliqualem defectum internae determinationis penes 'anancasticos', multum pessumdetur, etiam ultra cuiusque veram culpabilitatem, relatio interpersonalis et adhuc magis illa intima quae matrimonium efficit et est.

11.- Res in peius devenient si ex alterutro vel utroque consorte animadvertantur signa personalitatis 'narcissisticae', de qua quandoque in Nostra Jurisprudentia actum est relate ad incapacitatem nubendi (cf. unam c. infrascripto Ponente diei 4 martii a. 1983 [Prot. N. 13.832]). Satis sit illa referre quae ad intimorem personarum ad invicem rationem dicunt:

"Interpersonal relationships —tradit memoratum DSM - III— are invariably disturbed. A lack of empathy (inability to recognize and experience how others feel) is common. For example, annoyance and surprise may be expressed when a friend who is serious ill has to cancel a date... Interpersonal exploitativeness, in which others are taken advantage of in order to indulge one's own desires or for self-aggrandizement, is common; and the personal integrity and rights of others are disregarded... Close relationships tend to alternate between idealization and devaluation... For example, a man repeatedly becomes involved with women whom he alternately adores and despises... By definition, some impairment in interpersonal relations always exists..." (ibi, pp. 315-317).

Revera vix inveniri posset descriptio in qua respectus inficientes relationem interpersonalem totalem, intimam, continuam et ad bonum utriusque ordinatam, qualis matrimonium est, in discrimen tam radicitus vocarentur.

12.- Relata aliaque iis similia frequenter simul apparent in configurando eam quae a Psychiatris et Psychologis habetur 'immaturitas affectiva' saepe in Causis de Nullitate propter incapacitatem in quaestionem veniens.

huic 'immaturitati affectivae' facilius et proprius applicarentur ea quae in Lege (cf. can. 1095) significantur verbis 'usus rationis', 'discretionis iudicii' et 'causae psychicae impedientis assumptionem essentialium coniugii', cum ad communionem connubiale referentur. Etenim quae in prioribus —sensitivitas, obsessio, narcissismus...— habetur origo quaecumque ea erit abnormitatis seu a norma deflexionis; in altero, seu immaturitate affectiva, deprehenditur uti effetus plura forte complectens; in novissimo autem, nempe in lectione legis, ad matrimonium convertitur. Inde quod multum intersit quaenam sint partes et vis 'immaturitatis affectivae' in deordinatione relationis interpersonalis.

De 'immaturitati affectiva', dum reapse agnoscant in eadem tractus personalitatis de quibus hucusque dictum est, haec tradunt EY -BERNARD - BRISSET:

"Los principales rasgos de la inmadurez afectiva del débil son: La exagerada

fijación a las imágenes parentales, la necesidad de protección, la falta de autonomía, la limitación de su interés a su propia persona (narcisismo o egotismo) o al estrecho campo de sus actividades y de sus pequeños provechos, un egoísmo muy particular hecho de susceptibilidad, de vanidad y de terquedad... Tiene un conocimiento muy imperfecto de su propia personalidad y, por consiguiente, de la de los otros (de Greeff). Resultándole imposible ponerse en el lugar de los demás prevé mal sus reacciones (egocentrismo). Ante un interlocutor no sabe discriminar (nb.: en respectus ad 'discretionem iudicii', quae, ni fallor, plene pertinet ad relationem interpersonalem) entre lo que debe decir y lo que debe callar, es torpe e inhábil. El mismo se coloca en situaciones difíciles que no sabe resolver más que por la mentira, la violencia o la terquedad. Es incapaz de hacer frente a situaciones nuevas que exijan un análisis previo de sus dificultades" (cf. *Tratado de Psiquiatría*, ed. hisp., Barcelona, 1975, p. 558).

Profecto relata verba ibi applicantur ad graviores casus. At non dubito quin, cum de descriptione generica agatur, notae significatae inserviant in quacumque hypopthesi tum ad discernendam immaturitatem, tum ad pleniorum illarum declarationem praecise ex deducta immaturitate.

13.- Si vero nunc in unum configamus tractus personalitatis immatura in utroque termino relationis simul praesentes, cogemur admittere quod, cum ex utrobique vigeat impediens communicationem obex, in concursu amborum negotium posse ad maius adhuc impedimentum et vel moraliter insuperabile assumi (cf. *Sententias supra citatas*, nn. 6-7). De quo utique Periti tenentur dicere iuxta principia quae subiectam materiam in iure canonico regunt (cf. Iohannis Pauli II Allocutiones ad Rotam Romanam annis 1987-1988) et acqui-sitas probationes.

IN FACTO

14.- Ad libitum no fuit de *incapacitate interpersonali* in parte in iure agere cum ad acta accedentes in primo Periti dictamine scriptum inveniremus:

"Encuentro manifestaciones de que en la personalidad de ambos cónyuges existen problemas, ya que, según mi opinión, manejan la realidad dentro de un cuadro de irrealidad... Una disfunción de la personalidad en ambos cónyuges con un elemento 'neurotizante' principal en ambos... Según mi criterio no existe una incapacidad total en ninguno, aunque sí relativa que dificultaba la vida conyugal" (cf. Peritiam Pe, Summ. I, p. 88).

Nec erat coarctata valde opinio Doctoris, expressis allatis factius praeterea non suffulta et, sicuti patet, non magna nota certitudinis in ipsomet experti animo praedita, quae una undiceret talem intentionem in aestimandis probatio-nibus et in nomen rationi possibilis nullitatis tribuendo. Idem suggesterat opinio Instructoris, qui aequo animo transmittens acta dicebat:

"El comportamiento de la actora durante el proceso comprueba su falta

de discreción de juicio acerca de los deberes y derechos esenciales del matrimonio... Por esta razón convendría aplicar el 'vetitum' del Tribunal... Respecto del demando es más claro aún... También sugiero un 'vetitum'" (cf. Summ. I, f. 91).

Sed fuerunt quoque et fuerunt praesertim tot ac tant incompatibilitatis indicia iam ab initio relationis existentia et per valde coarctatum cohabitationis spatium vigentia, quae Iudicem quasi manu ducerent ad quaestionem ponendum.

15.- Etenim partes quae restrictissimo modo coram Tribunali excussae sunt, minutissimam suam quaeque exhibuerunt Tribunali relationem de rebus in matrimonio gestis (cf. Summ. I, ff. 1-7; ff. 53-58) ubi continuos conflictus et characterum inadaequationem ostendunt:

"...antes de casarme con V —ait credibilis circa facta actrix— su papá quiso hablar conmigo y no pudo porque se soltó llorando. Eso me hace suponer que algo se me ocultó de V. El tenía problemas con la familia. Noté que había conflicto. Su familia no sabía que él tenía un matrimonio civil y que tenía un hijo... A pesar de que yo sabía lo conflictivo de la vida de V con compromisos no resueltos, presumiendo que sí se arreglarían las cosas. No pensé que eso me lo haría a mí... Hubo incidentes desde el principio, como que V no quería que sus padres asistieran a la boda... No logré integrarme a él, él no estaba bien psicológicamente, él era incapaz de convivir" (ibi, f. 15).

Et dein: "La primera vez que nos separamos —nb. mense iunio 1987, dum matrimonium fuit in fine anni 1984— el P. N1 nos dijo que por qué no íbamos a ver a un psiquatra. V dijo que le tenía aversión a los psiquiatras porque había estado en un Hospital Psiquiátrico. El padre me dijo que si le autorizaba (a) decirle (a) V que yo —actrix— sufria depresión como consecuencia de que me había anulado y que tenía que cooperar yendo conmigo al psiquatra. Sólo así asistió. El Doctor decía que él necesitaba tratamiento y que a mí me veía bien. Durante los meses que estuvimos separados siguió su tratamiento. Después de cierto tiempo el P. N1 me decía que tal vez podría regresar con rél, según lo viera. Le podría dar trabajos caseros. Por otro lado el Doctor decía que no lo dejaría maquinar. Recuerdo bien que le decía al padre que no sabía que me había casado con una persona enferma y que no pudiera llevar una vida normal... El P. N1 me fue a ver y me dijo que V necesitaba tratamiento y que no se sabía hasta cuándo y que yo debía tomar una decisión" (ibi, ff. 25-26).

16.- Nec multum differt, etiam si uti patet in contrarium dirigens eloquium, conventus, qui etiam plura refert de iurgiis cum uxore. Et tamdem aliquando concludit:

"Considero que el infantilismo que la Sra. M. manifestó a lo largo de nuestra convivencia y que fue la causa de nuestro rompimiento era más artificial que verdadero, ya que ella asumía esa conducta por su propia conveniencia" (cf. acta II inst., ff. 20-1).

17.- *Magis magisque probans quam a partibus, acceptimus a testibus quandoque qualificata credibilitate insignitis.*

Ita R. P. T1 a proximo utrumque noscens et res matrimonii:

“Tuve la impresión de que era una persona (actrix) muy frágil, muy sensible, muy influenciable, no obstante que era abogada. Pasado el tiempo confirmé esta misma impresión al tratarla con motivo de los problemas conyugales... Sí, asistía al matrimonio, incluso platicé ampliamente con ellos. Incluso pude percatarme de pequeños conflictos de V, primero con su papá con el que tenía diferencias de negocios que lo llevaron a separarse de él... Debo decir que V tuvo un tratamiento psiquiátrico cuando era joven porque su papá tuvo una quiebra en los negocios que le afectó mucho al muchacho... Pienso que ninguno de los dos fue capaz de desarrollar una vida conyugal armónica otorgándose los derechos y asumiendo las obligaciones matrimoniales...”(Summ. I, f. 19).

Et amicus viri T2, in machinarum ingenio versatus opifex, propria scientia tradit:

“Conozco a V desde la primaria... Es nervioso, fácilmente irritable, quizá mal carácter... Ambos tenían puntos de vista diferentes a tal punto que no llegaban a un acuerdo porque ninguno cedía... Creo que V le faltó madurar. A M en cambio la sentí egoísta. Creo que fue falta de madurez por ambas partes y egoísmo al menos de M” (cfr. ibi, ff. 39-40).

Etiam T3, necessarius mariti, qui semel atque iterum ad contentiones sedandas vocabatur:

“En una ocasión M nos llamó a mi mujer y a mí y nos dijo que V se había ido y ella se iba a matar... La noté impositiva, explosiva, caprichosa... V es nervioso y tal vez tome decisiones a la ligera. En este matrimonio los defectos de uno y otro no fueron tolerados” (ibi, ff. 41'-42).

18.- *Quae praecedunt parum essent ad pronuntiandum de incapacitate gravi alterutriusque vel utriusque ad matrimonium, preaesertim propter defectum profundioris aestimationis plurim factorum. Idque magis cum caetera quae habentur respiciant rationes nummarias inter coniuges et distributionem bonorum per plura folia. Quae profeto multum a nimis utriusque preaeoccuparunt et infinitis litibus aditum praebuerunt. Nec factum est praetereundum praesertim cum tam ingenti proportione praesto sit. Ex eo deduceretur indoles obsessione occlusa in rebus materialibus et suiipsius cuiusque inordinatus — sensitivus — amor cum evidenti exaggeratione ad configendum pronus* (cf. ibi, ff. 59-85). Sed haec ulteriore requirebant perscrutationem quae evincerent, dum fuisset, certum et gravem in alterutroque vel amborum personalitatis defectum.

Quare, Causa in primo gradu adfirmative decisa propter incapacitatem — “por falta de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes de la vida

conyugal, por parte de ambos contrayentes"—(ibi, f. 101) ad ordinarium alterius gradus examen remissa, quadam instructione suppletiva aucta est.

19.- Testes propositi vel declarare renuere vel fare nihil novi adduxerunt. Solum puella in laboribus domesticis operam dans in genere refert et quaedam, nec plura, facta valet afferre:

"La vida en común cuando yo trabajé el año y medio con ellos eran las continuas discusiones y lo alterado de él. En una ocasión él arrancó el teléfono con coraje, en otra ocasión discutieron tremadamente y se jalonearon, él la aventó a ella y yo les pedí que por favor no siguieran discutiendo. M me pidió que la ayudara en que él no se llevara el coche, pero él le arrebató la bolsa, sacó las llaves y se fue en el coche... Por las discusiones, por los pleitos y por las diferencias de criterio fracasó la vida común y a fin de cuentas el matrimonio" (Summ. II inst., f. 27).

20.- At accurata peritia super actrice, renuente convento, etiam peracta est. In qua, ni fallor, rite discernuntur et scientifico rigore declarantur illas *sensitivitatis, obsessionis et narcissismi* notas, quae concurrunt in *immaturitate affectiva* eiusdem mulieris.

Pe2 itaque pluribus circa mulierem adhibitis psychologorum examinibus, redegit dictamen in quo abunde refert tum de structura personalitatis uxoris tum de eiusdem modo sese gerendi in relationibus nectendis, necnon in specie inilla quae fuit suum matrimonium.

"La estudiada —refert doctor Perita— es una mujer muy inmadura, niña en lo emocional, ingenua acerca del mundo y de sí misma. Es pasiva, insegura y dependiente... está acostumbrada a recargarse en figuras fuertes y siente que tiene que ser estimulada y empujada desde afuera. No sabe tomar decisiones y no soporta presiones o exigencias que la ponen ansiosa y la precipitan a acciones irreflexivas... Su narcisismo es infantil: es egocéntrica, egoísta, individualista, intolerante a frustraciones y tiende a demandar impulsivamente la gratificación inmediata e incondicionada de sus requerimientos... Lleva fantasías exhibicionistas que no se atreve a actuar y se traducen en autocontemplación; en ésta busca las satisfacciones que no encuentra en su vida real. Como parte del cuadro general narcisista, presenta fuerte fijación ansiosa a esquema corporal en cuanto apariencia y salud..."

Ut tandem aliquando concludat:

"Presenta una cubierta neurótica de predominio histérico, tras la cual hay una base depresivo-paranoide con núcleos esquizoides..."

Ad relationes interpersonales quod attinet:

"Niega problemas de relación, cree que se mezcla bien con gente, procura aparecer adecuada, tranquila, amable, con sentido del humor, comunicativa y expresiva, y en efecto ha logrado buen ajuste social en términos superficiales. Este ajuste está basado en manejo de fórmulas convencionales y en permanencia

dentro de círculos protectores, estrechos y muy conocidos, en los que se ha movido desde niña. Sin embargo sufre ansiedad social, no participa emocionalmente con otros y se experimenta rara y 'diferente' detrás de su fachada convencionalmente aceptable. Sí posee empatía pero el uso de esta capacidad se ve interferido por su exceso de fantasía y su tendencia a interpretar subjetivamente la conducta ajena de acuerdo con sus necesidades emocionales (positivas o negativas) del momento, con las consecuentes sorpresas y decepciones. Ya no está segura acerca de su percepción de los demás y no entiende lo que se mueve en la relación interpersonal. Su imagen de la gente es confusa, nebulosa, distorsionada, y siente que siempre algo la separa del contacto emocional con otros... Es muy dependiente, demandante y absorbente y desearía establecer ligas simbióticas, que le proporcionarán seguridad básica..."

Et denique de optione et vita coniugali:

"Hizo una unión irracional, sólo en parte llevada por la idealización de su pareja; más que nada se vio empujada por un afán redenciónista, muy narcisista, de *componer* la vida y relaciones familiares de él. En esto siguió una típica *lógica absurda*, es decir, no lo escogió por sus cualidades, sino por los conflictos que veía en él y que le permitirían intervenir como la *buena mujer* que iba a aconsejarlo y rescatarlo. Lo sintió protector, complicado, al parecer con problemática psicológica específica, seductor, manipulador y manipulable a la vez, pasivo, angustiado, tenso, triste, inestable, impulsivo, muy irritable, quisquilloso, terco, presionante, crítico, devaluatorio, resentido y con dificultades de relación con la mujer. La liga con él fue sadomasoquista, sin afecto, comunicación ni entendimiento sexual y con pérdidas progresivas de respeto. Actualmente experimenta intenso rechazo hacia él" (cf. Summ. II, ff. 28-38).

Ex iis quae abunde retulimus de dictamine Peritae quaeque possunt ex actis comprobari, satis constabili tum habemus iudicium eiusdem Doctoris circa actricem:

"Hay en ella núcleos esquizoides, o sea elementos psicóticos. Esto no quiere decir que presente um cuadro de psicosis, v.g. una reacción esquizoparanoide; pero sí que su noción de la realidad es pobre y que tiene dificultad esencial para establecer comunicación emocional con los demás. Esta característica queda semi-encubierta porque... es una mujer altamente emocional y sensible, inclusive con una cubierta neurótica pseudo-histérica..."

- Al ser algo inherente a su estructura caracterológica, los núcleos esquizoides y los rasgos paranoides y depresivos no sólo dificultaron su ajuste conyugal, sino que intervinieron desde antes en su mala elección de pareja. Por supuesto esto también es verdad desde la perspectiva del cónyuge, o sea que el embone (nb.: verbum vernaculum mexicanum, lege, *nexus*) entre ambos fue desde el inicio no normal. Es de dudarse que cualquiera de los dos pueda, en su estado psíquico actual, sostener una relación de pareja satisfactoria.

- Su grave defecto de discreción de juicio en relación al matrimonio forma parte de fallas más generales de juicio, crítica, autocritica, interpretación y planeación.

- Se considera que en ella existía y existe una incapacidad psíquica, proveniente de su estructura misma de carácter, para establecer un *consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole*" (Ibidem, ff. 39-40).

21.- Iudicio igitur infrascriptorum Iudicum facta allata et comprobata in actis praesertim sub lumine aestimationis Peritae satis sunt quae omnino ultra rationabile dubium stabiliant:

- Actricem ex propria suiipsius structura secum tulisse certam personalitatis deordinationem, cum claris signis *obsessivis, sensitivitatis et narcissismi* — ne cum Perita loquamus de indubia schizo-paranoidea índole— quae iam ante matrimonium in ea induxerat gravem *immaturitatem adfectivam*.

- Talem immaturitatem adfectivam eidem mulieri obicem fuisse quae debita discretione iudicii circa essentialia matrimonii iura atque officia elegeret matrimonium.

- Magis adhuc eamdem mulierem inhabilem iam ante matrimonium habendam esse tum ex structurali índole tum ex necesario inadaequata electione, ad assumenda et in proxim deducenda illa iura et officia communionis coniugalis essentialia.

- Haec omnia morali cum certitudine et ultra probata haberri in matrimonio de quo agitur propter peculiaria adiuncta rerum et personarum huius casus.

22.- Iuxta novissimam modo allatam paragraphum et etiam ex dictis in parte in iure haud aequum esset negotium absolvere absque peculiari consideratione personae conventi.

Qui et ipse multiplici personalitatis defectu visus est laborare.

Id expresse admisit, etiamsi nimis asserens absque rationibus, peritus primi gradus agnoscens in viro:

"En la personalidad del señor V noto indicios de una neurosis de carácter, por lo que sus relaciones interpersonales son defectuosas y tiende a la agresividad como mecanismo de defensa. Posiblemente el origen sea familiar (Summ. I gradus, f. 88).

Et de utroque, uti vidimus:

"Una disfunción en la personalidad de ambos cónyuges con un elemento *neurotizante* principal en ambos" (ibidem).

Idem magna cum probabilitate, Perita alterius instantiae inducit, etiamsi nolit id aperte statuere ob non peractam immediatam viri inspectionem: "Sin

conocer directamente a su pareja se piensa que presenta fallas similares” (Summ. II inst., f. 40).

Et quidam menda conventi apparent ex modo sesse gerendi in neglectis responsabilitatibus praecedentis coniugii civilis necnon filii in eo suscepti et in omnino immodicis reactionibus penes ipsum excitatis circa eas, quae possent haberri actricis provocaciones.

Sicut et omnia casus adiuncta et declarationes testium utriusque quasi ex aequo tribuunt praecipitem matrimonii cladem et prius intollerabilem omnino inter ambo consuetudinem.

Quodsi clariora assequuti non sumus argumenta de viri incapacitate id quoque debetur inconstanti consilio eiusdem conventi in iudicio. Qui cum prius aperte dixisset: “Me someto a la justicia del Tribunal... Por mi parte estoy dispuesto a someterme y me someto a un examen psicodiagnóstico con un perito psiquatra a entera satisfacción del tribunal de México y a remitir los resultados tan pronto estén terminados” (Summ. II, f. 20, ad. 4.um) - dein non veritus est peremptorie se subducere tali iustitiae: “La parte convenida se rehúsa terminantemente a participar en el proceso” (ibidem, f. 23): sic, ni fallimur, in actis directe comprobavit quod in re satis ostenderant efficaciores probationes.

Quare propter haud levia et plura existantia adiuncta vehementer suspicatur etiam conventi deordinata indoles ita ut ne ipse quidem ad vitae communionem exstruendam habilis dicatur; at, gravi qua regimur iure et processuali norma, de viri incapacitate, ne excludamus, iudicare abstinemus. At si cui ea quae habemus parum esse viderentur ut de incapacitate conventi certum iudicium feratur: illa profecto satis superque qualificatum pondus acquirere cogeretur admittere in aestimanda capacitate actricis ad relationem interpersonalem quae cum tali persona tenebatur nectere.

23.- Reliquum esset constabilire vim et ambitum huius decisionis: utrum nempe de gravi defectu discretionis iudicii actricis circa essentialia iura et officia coniugii de quo agitur; an de inhabilitate ipsius ad exstruendam communionem vitae etiam in matrimonio, quod tenebatur suspicere.

Et adhuc an ex declarata alterutra vel utraque incapacitate uxoris inducatur necne conformitas sententiae cum illa primi gradus, in qua declarata fuit inhabilitas utriusque ad matrimonium propter utriusque gravem defectum discretionis iudicii.

Ad primum dicendum est quod magis pateat, uti de caetero planum est, incapacitas mulieris ad ducendam talem communionem coniugalem, etsi dici possit argumenta allata haud parum quoque infitiari ipsius gravem defectum discretionis iudicii uti supra.

Quare dato non concesso quod non plene comprobatus habeatur talis gravis defectus discretionis iudicii circa onera et iura essentialia matrimonii penes

actricem, omnia eaque haud levia indica de re collecta supra modum roboran certam ipsius inhabilitatem suscipiendo onera coniugalia.

Ad alterum vero statuenda certo est conformitas Sententiarum, cum ex iisdem alia, nempe illa primi gradus, magis concedat quam illud quod ex hac Nostra decisiones pronuntiatum est. Nam prius declarabatur demonstrata incapacitas propter gravem defectum discretionis iudici ex parte utriusque coniugis; sub qua declaratione iam inane est de incapacitate ad assumendum disceptare: non quidem quia haec altera demonstrationem non requirat, verum quia demonstrata habenda est eo ipso quod ulla prior asseratur. Ad hanc enim se habet sicut necessarius effectus ad causam, sicut minus in maiore contentum.

24.- Quae cum ita sint, omnibus in iure et in facto adamussim perpensis, Nos, infrascripti RR. PP. DD. Iudices Auditores de Turno pro Tribunali sedentes et solum Deum et veritatem pree oculis habentes, Christi Nomine invocato, declaramus, pronuntiamus et definitive sententiamus, ad propositum dubium respondendum esse:

AFFIRMATIVE seu CONSTARE DE MATRIMONII NULLITATE, in casu, dumtaxat propter incapacitatem actricis assumendi iura et officia essentia in matrimonio de quo agitur,

VETITO EIDEM ACTRICI transitu ad canonicas nuptias nisi prius Ordinario constiterit de ipsius adaequata habilitate et dispositione.

Haec Sententia conformis declaratur illi primi gradus adfirmativae propter gravem defectum discretionis iudicij ex parte utriusque coniugis. Quare eidem applicari potest dispositio can. 1684 § 1, servatis de iure servandis.

Ita pronuntiamus atque committimus locorum Ordinariis et Tribunalium administris ad quos spectat, ut hanc Nostram Sententiam definitivam notam faciant omnibus quorum interest, ad omnes iuris effectus.

Romae, apud Aedes Tribunalis A. Rotae Romanae, die 26 martii 1993.

Joseph M. SERRANO RUIZ, Ponens
Aemilius COLAGIOVANNI
Victorius PALESTRO

Aegidius TURNATURI, Not.

Ex Cancellaria Roate Roamane Tribunalis, die

Aegidius Turnaturi, Not.

Haec sententia, cum sit alterius sententiae confirmatoria, fit exsecutiva.

Ideo ius est parti conventae, seu d.no V, quae alioquin non impediatur, notificatioine Sententiae recepta, novas contrahendi nuptias.

**Sed idem ius non competit d.nae M, cum eidem appositum sit vetitum
transitus ad canonicas nuptias nisi prius Ordinario constiterit de ipsius adae-
quata habilitate et dispositione.**

Ex Cancellaria Rotae Romanae Tribunalis, die

Aegidius Turnaturi, Not.

APOSTOLICUM ROTAE ROMANAЕ TRIBUNAL
CORAM R.P.D. ANTONIO STANKIEWICZ, PONENTE
ROMANA
NULLITATIS MATRIMONII
V - M

P.N. 15.244

SENTENTIA DEFINITIVA

JOANNE PAULO PP.II feliciter regnante, Pontificatus Dominationis Suae anno decimo quarto, die 17 iulii a. 1992, RR.PP.DD. ANTONIUS STANKIEWICZ, qui et Ponens, MARIUS GIANNECCHINI et AEMILIUS COLA-GIOVANNI, Auditores de Turno, in causa Romana, nullitatis matrimonii, inter actorem d. num V, natum die 23 martii a. 1933 Romae, ibique domicilium habentem D1 in iudicio repraesentatum et agentem per suum Patronum Cl.mum d.num. A1, Rotae Romanae Advocatum; et conventam d.nam M, item Romae natam die 23 aprilis a. 1929, inibi domiciliatam D2, in iudicio repraesentatam et agentem per suam Patronam Cl.mam d.nam A2 Rotae Romanae Advocatam; intervenientibus et disceptantibus in causa Rev.mo d.no JOANNU ALWAN, Vinculi Defensore N.A.T., et Rev.mo D.no FIDELI PACCHIACUCHI, specialiter ad casum deputato, sequentem, intertio iurisdictionis gradu, pronuntiaverunt sententiam definitivam.

FACTI SPECIES

1. V clara familia natus et hac in causa actor, cum annum ageret vicesimum sextum vitae suaе, decurrente anno 1959 incidit in M, partem conventam, quattuor annis natu maiorem quam ipse, iam advocatam, et amore captus relationem amatoriam cum ea alligavit.

Consuetudo amatoria intermissiones quidem haud semel passa est, quo tempore V corpus suum cum aliis quoque mulieribus commiscebatur; immo, id perficere solebat etiam tempore mutuae concordiae. Ambo enim consuetidunem alligatam non penitus clausam, sed aliis quoque experientiis patentem habuerunt.

Quamvis relatio haud semper pacifica fuerit, viro tamen instante de matrimonio loqui coeptum est. Ita selecta est ecclesiola v. d. P1, C1 in qua partes, coram sacerdote amico sponsi, die 9 iunii a. 1963, nuptias celebraverunt, paucis

familiaribus atque amicis adstantibus. Vir enim noluisse dicitur id perfidere in Urbe, ne propter peculiaria rerum adjuncta ordinis familiaris magna cum pompa ac sollemnitate cogeretur matrimonium capessere.

Nihilosecius, nuptiis C1 celebratis, novi coniuges sese dederunt sollempni amicorum salutationi, die 22 eiusdem mensis iunii, C2, adstantibus circa trecentis invitatis.

Convictus coniugalis, etsi bina prole recreatus, ob diversam coniugum indolem haud semper felix evasit.

Vir enim ingenium mulierosum per plures annos vitae dissolutae fotum nunquam dimisit. Tandem aliquando cum gratae ac venustae puellae vicinitatis occurrisset, mense iunio a. 1974 uxori ac filiis definitive valedixit. Separatio autem civilis vitam coniugalem iam intermissam firmavit.

2.- Ut statum libertatis coram Ecclesia recuperare posset, V porrexit libellum litis introductoryum Tribunali Regionali Latii, die 19 aprilis a. 1985, ratione domicilii partis conventae competenti, quo matrimonium suum nullitatis accusavit ob exclusam a semetipso vinculi iundissolubilitatem seu bonum sacramenti.

Libello admisso et dubio rite concordato ex adducto nullitatis capite, aditum Tribunal longam ac laboriosam instructionem causae per auditionem partium ac plurium testium perfecit. Mulier conventa enim petitioni actoris firmiter obstitit.

Die autem 14 maii a. 1987 prodiit sententia affirmativa, quae edixit constare de matrimonii nullitate, in casu, ob exclusum bonum sacramenti ex parte actoris, addito quoque eidem viro usitato vetito transitu ad alias nuptias, inconsulto Tribunali.

At Turnus Rotalis, Au1 Ponente, Au2, Au3, Auditoribus de Turno, decisionem primi gradus non confirmavit, sed causam ipsam, decreto die 9 martii a. 1988 dato, ad ordinarium examen secundi gradus remisit.

Idque fecerunt Patres Turni illius ob plurimas gravesque difficultates, indolis fere peremptoriae, quae impedierunt quominus appellatam sententiam confirmarent.

Inde novam dubii concordationem in gradu appellationis secuta est nova ac maxime tumultuosa suppletiva instructio, ob quam causa Nostro Turno decreto Exc.mi Decano commissa est.

Praehabitis igitur scripturis defensionalibus, iisque ad normam iuris commutatis, nunc Nobis respondendum est ad dubium, die 19 octobris a. 1989 concordatum hac sub formula:

"An constet de matrimonii nullitate, in casu", hoc est ex capite exclusi boni sacramenti ex parte viri actoris.

IN IURE

3.- Coniugalis communio, quam nupturientes vi foederis irrevocabilis inter se instituunt, non solum unitate sua insignis est, sed etiam indissolubilitate quia "mutua duarum personarum donatio, sicut et bonum liberorum, plenam coniugum fidem exigunt atque indissolubilem eorum unitatem urgent" (Conc. Oec. Vat.II, Const. past. *Gaudium et spes de Ecclesia in mundo huius temporis*, 48).

Itemque germanus amor coniugalis "mutua fide ratus, et potissimum sacramento Christi sancitus, inter prospera et adversa corpore ac mente indissolubiter fidelis est, et proinde ab omni adulterio et divortio alienus remanet" (*ibid.*, 49).

Haec intrinseca idissolubilitas communionis amoris coniugalis est Dei donum, quod nempe "in Christo Domino ut in fundamento innititur atque ab eo firmatur [cfr. Eph. 5,25]" (Joannes Paulus II, Adhortatio apost. *Familiaris consortio*, d. 22 novembris a. 1981, 20; AAS 74 [1982] p. 103).

Nam "indissolubilitas matrimonii, in personali plenaque donatione coniugum radicitus insidens atque ipso bono filiorum postulata, postremam nanciscitur veritatem suam in consilio, quod Deus in Revelatione sua patefecit: Ipse enim vult datque indissolubilitatem matrimonii tamquam fructum, signum et postulationem fidelissimi omnino amoris, quo Deus hominem prosequitur et quo Christus Dominus in suam vitaliter fertur Ecclesiam" (l.c.).

4.- Inde susceptio indissolubilis communionis coniugalis, potissimum vero perserverantia in ea per totum vitae cursum, sponsorum christianorum vires non excedit.

Sicut enim Catechismus Ecclesiae Catholicae nos docet, "Gesù non ha caricato gli sposi di un fardello impossibile da portare e troppo gravoso [cfr. Mt 11,29-30], più pesante della Legge di Mosè. Venendo a ristabilire l'ordine iniziale della creazione sconvolto dal peccato, egli stesso dona la forza e la grazia per vivere il matrimonio nella nuova dimensione del Regno di Dio. Seguendo Cristo, rinnegando se stessi, prendendo su di sé la propria croce [cfr. Mc 8,34] gli sposi potranno 'capire' [cfr. Mt 19,11] il senso originale del matrimonio e viverlo con l'aiuto di Cristo. Questa grazia del matrimonio cristiano è un frutto della croce di Cristo, sorgente di ogni vita cristiana" (Libreria Editrice Vaticana 1992, n. 1615, pp. 413-414).

Nam Christus Dominus non solum "pristinum renovat consilium, a Creatore viri et mulieris cordibus inditum", verum etiam "in celebratione sacramenti matrimonii dat 'cor novum': ita coniuges non solum valent vincere 'duritiam cordis' [Mt 19,8], sed etiam ac quidem potissimum participare valent plenum ac terminalem amorem Christi, qui est novum aeternumque Foedus caro factum. Quomadmodum Domunus Iesus est *testis fidelis* [Apc 3,14], est *Amen* Dei promissionum [cfr. 2 Cor 1,20] ideoque exsecutio suprema summae fidelitatis,

qua Deus suum populum diligit, eodem modo christiani coniuges vocantur ut reapse consortes sint irrevocabilis indissolubilitatis, qua Christus coniungitur Ecclesiae, sponsae suae, a Se dilectae usque in finem [cfr. Io 13,1]" (Adhort. apost. *Familiaris consortio*, cit., 20, p. 103).

5.- Indissolubilitas intrinseca matrimonii cum in realitate communionis amoris coniugalnis iam insita sit, in gradu auctoritatis ab extrinseco tantum agentis non ponitur. *Ipsa enim constate que lien formé dans le Christ entre un homme et une femme qui se sont donné et accepté l'un à l'autre est de lui-même indestructible et qu'il échappe à toute autorité. Quod Deus conjuxit, homo non separat [t 19,6]" (PH. DELHAYE, *Commentaire ad La doctrine catholique sur le sacrement du mariage*, in *Commission Théologique Internationale. Textes et Documents* [1969-1985], Les Editions du Cerf 1988, p. 201).*

Quare inter baptizatos matrimonium ratum et consummatum, cum sit intrinsece et extrinsece indissoluble, nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest (can. 1141; can. 1118 CIC a. 1917).

Et revera "Ecclesia nullam sibi agnoscit auctoritatem ad dissolvendum matrimonium sacramentale ratum et consummatum".

Cetera autem matrimonia, ut notum est, "sub gravissimis conditionibus, in bonum fidei salutemque animarum, a competenti auctoritate Ecclesiae, dissolvi, aut—secundum aliam interpretationem—saltem declarari soluta, possunt".

Haec vero doctrina "non est nisi casus particularis theoriae, nunc quasi generaliter a theologis catholicis acceptae, de modo evolutionis doctrinae christiana in Ecclesia" (Commissio Theologica Internationalis, *Propositiones de quibusdam questionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus*, Sessio 1977, n.4.4., in Gregorianum 59 [1978] p. 462).

6.- Indissolubilitas autem cum sit matrimonii propria et essentialis (cfrr. Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1664, p. 425), hoc est tamquam eius essentiale bonum, nempe sacramenti a traditione canonica nuncupatum, vel tamquam eius essentialis proprietas, quae in matrimonio christiano ratione sacramenti peculiarem obtinet firmitatem (can. 1056; can. 1013, § 2 CIC a. 1917), necessario sequitur ut nuptiae valide celebrari nequeant, si haec essentialis proprietas vel essentiale bonum in consensu praestando excludatur.

Ita enim expresse cavet lex ecclesiastis, ius naturale referens, sive illa vetus (can. 1086, § 2), vigens nempe tempore celebrationis huius sub iudice matrimonii, sive haec nova (can. 1101, § 2), praecedenti normae conformis, quam penes si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat nuptiarum indissolubilitatem, invalide contrahit.

Quoniam indissolubilitas seu bonum sacramenti pertinet ad matrimonii essentiam "secundum se", et non tanctum "in suis principiis", sicut cetera matrimonii bona, hoc est prolis et fidei (ST. THOMAS, *Commentum in Lib. IV*

Sententiarum, dist. 31, q. 1, a. 3, sol. 1), eius exclusio, communi doctrina ac recepta iurisprudentia N.F. id probantibus, nullam patitur distinctionem, diversos effectus iuridicos ferentem, videlicet inter ius vel obligationem ad conservandam indissolubilitatem et eiusdem iuris vel obligationis adimpletionem seu exsecutionem. Exinde matrimonium irritum reddit non solum intentio non sese obligandi, verum etiam *intentio non servandi perpetuitatem* (T. SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, lib. II, disp. 29, n. 12).

7.- Perspecto quod nefanda lex divortii apud omnes fere populos viget, ex quo, prout antiquitus iam dictum est, *in diversas partes eunt, qui distrahunt matrimonium* (D. 24, 2, 2 pr.) vel *discedunt* (D. 50, 16, 191), nostra aetate exclusio indissolubilitatis plerumque manifestari solet sub forma intentionis recurrendi ad civile divortium seu faciendi suam divortii legem.

Etsi interdum ambigitur num propositum faciendi civile divortium valeat tangere ac inficere indissolubilitatem matrimonii, quae non innititur in iure humano, sed in iure divino (cfr. coram Solieri, sent. 16 iulii a. 1927, n. 3; SRRD vol. XIX, p. 306; coram Pecorari, sent. 21 decembris a. 1937, n. 3; SRRD vol. XXIX, p. 774; coram, Exc.mo De Jorio, sent. 21 martii a. 1970, n. 6; SRRD vol. LXII, p. 300), praesertim cum matrimonium canonicum recognitum non est coram lege civili (coram Pinto, sent. 27 ianuarii a. 1972, Romana, n. 2), altera ex parte cum gradu certitudinis admittitu *pacificum esse in iurisprudentia nostra contrahentem qui intentionem in nuptiis foverit petendi (civile) divortium, si res male cesserint, indissolubilitatem vinculi eo ipso exclusisse praesumi* (coram Exc.mo Fiore, sent. 26 februarii a. 1973, n. 4; SRRD vol. LXV, p. 149; coram Colagiovanni, sent. 17 ianuarii a. 1984, n. 5; RRD vol. LXXVI, p. 19), quin immo *indissolubilitatem excludere* (coram Em.mo Filipiak, sent. 23 martii a. 1956, n. 2; SRRD vol. XLVIII, p. 256; coram Di Felice, sent. 13 novembris a. 1982, n. 2; RRD vol. LXXIV, p. 530).

8.- Re quidem vera, sicut Catechismus Ecclesiae Catholicae nos monet, "Il divorzio è una grave offesa alla legge naturale. Esso pretende di sciogliere il patto liberamente stipulato dagli sposi, di vivere l'uno con l'altro fino alla morte. Il divorzio offende l'Alleanza della salvezza, di cui il matrimonio sacramentale è segno. Il fatto di contrarre un nuovo vincolo nuziale, anche se riconosciuto dalla legge civile, accresce la gravità della rottura: il coniuge risposato si trova in tal caso in una condizione di adulterio pubblico e permanente" (n. 2384, p. 582).

Ex quo natura consequitur ut *intentio positive elicta in nuptiis ineundis petendi civile divortium directe violet ac pervertat matrimonii indissolubilitatem, cum reservationem dissolvendi matrimoniale foedus in se cohibeat*.

Non est tamen necessarium ut id genus propositum efficaciam reservacionis ipsius *iuris petendi divortium consequatur*, prout interdum postulatur, hoc est *ut contrahens sibi ius reservet solvendi omne vinculum*, velut si indissolu-

bilitatis exclusio admitteret distinctionem inter ius et iuris abusum, vel inter obligationem et obligationis non adimptionem. Quod si admitteretur, propositum divertendi in eodem gradu efficaciae poni deberet cum proposito adulterandi, ad cuius efficaciam consensum irritantem, ut notum est, reservatio sic dicti *iuris* vel potius *licentiae* adulterandi requiritur. Intentio autem divortii vertitur contra bonum sacramenti, in quo, similiter ac in bono fidei et prolis in suis principiis, *si aliquid contrarium huiusmodi exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium* (*In Lib. IV Sententiarum*, dist. 31, q. 1, a. 3, sol. 1).

9.- In regionibus autem in quibus lex divortii non viget, intentio contra indissolubilitatem assequit potest formam propositi de captanda declaracione nullitatis matrimonii ab aliquo tribunal ecclesiastico, etiamsi tali in casu, ut notum est, *vinculum obiective non solvatur* (coram Pinto, sent. 1 iulii a. 1977, Taurinen. seu Novarien., n. 4).

Aliquando tamen in dubium revocatur efficacia consensum irritans id genus propositi a contrahente forte elicti, hoc est sese liberandi a vinculo per instaurandam causam nullitatis, vel etiam, quod rarissime obvenit, ope extendae dispensationis super rato. Sicut enim asseverari solet "*intentio recurrendi ad dispensationem, sicut et intentio sibi reservandi ius ad matrimonium accusandum nullitatis, non inducunt de se saltem matrimonii nullitatem propter exclusam perpetuitatem, cum agatur de mediis ipso iure admissis, quibus uti licitum est verificatis conditionibus requisitis*" (coram Exc. mo Lefebre, set. 15 aprilis a. 1972, Romana, n. 4; coram Exc. mo Raad, sent. 26 ianuarii a. 1978, Mediolanen., n. 4).

Inde hanc penes sententiam mera *intentio id perficiendi minime significat indissolubilitatem excludere et matrimonium ad experimentum contrahere, quoniam qui ad canonicam legem se remittit in eandem quiescens, nullum actum positivum ne quidem implicitum ad exclusionem indissolubilitatis ponit* (coram Pinto, sent. 18 februarii a. 1974, Ravennaten., n. 2; cfr. coram Wynen, sent. 22 maii a. 1933, n. 17; SRRD vol. XXVI, p. 321).

10.- Infitiandum non est quin intentio petendi declaracionem nullitatis matrimonii vel dispensationem a legitima auctoritate ecclesiastica simul exsistere possit cum voluntate instaurandi perpetuam communionem coniugalem, etiamsi haec desitura forte praevideatur dispensatione vel declaracione nullitatis in casibus iure statutis.

Haec tamen intentio confundenda non est cum positiva reservatione ex parte contrahentis usurpandi nempe dispensationem vel nullitatem ad extorquendam quibusvis mediis matrimonii dissolutionem, ita ut inde omnino liber evadere possit ab omni vinculo coniugali cum compare. Tunc enim intentio directe et immediate fertur in ipsum *vinculum dissolvendum*, ideoque natura sua vitiat consensum et matrimonium irritum facit (cfr. coram infrascripto Ponente, decr. 10 ianuarii a. 1980, Romana, n. 2).

Re quidem vera si contrahens *non ignorans differentiam divortium inter et nullitatem vinculi a tribunali ecclesiastico declarandam*, hanc ultimam eligit ut medium suae futurae et pleane libertatis, tunc etiam in vim huiuscemodi electionis, paesumptio illa (*de exlusione indissolubilitatis*) magis solidatur, quia iam in nuptiis, etsi intentionaliter tantum —ut obvium est—, finis practicus a contrahente intentus quasi ad exitum perductus ab eodem habetur (coram Exc.mo Fiore, sent. 26 februarii a. 1973, n. 4: SRRD vol. LXV, p. 149). Immo electio huiusmodi, quotiens in vinculi solutionem deliberate se fertur, firmitatem positivae exlusione indissolubilitatis haud dubie consequitur.

Néque necesse est ut id genus intentio vim reservationis ipsius *iuris* ad vinculi solutionem assequatur, quia, ut supra dictum est, sufficit ut voluntas reapse ac positive vertatur in matrimonium rescindibile seligendum.

11.- Ut consensus limitatio quoad indissolubilitatem effectum iuriducum matrimonium irritantem assequatur, positivo voluntatis actu perfici debet (can. 1101, § 2; can. 1086 § 2 CIC a. 1917), hoc est intentione deliberate elicita a contrahente et non revocata, detrahendi nempe hanc essentialem proprietatem de suo matrimonio cum com parte celebrando.

Quae intentio insuper saltem virtualiter ingredi debet consensum tempore eius manifestationis, indipenderet quidem ab eo, utrum detractio indissolubilitatis perficiatur absolute, hoc est proposito divertendi absque ulla exceptione seu pro omni casu, an relative tantum, hoc est pro quadam praevisa hypothesi seu circumstantia, veluti si quaedam tantum contingant.

Hic autem deliberatus voluntatis actus, explicitus vel saltem implicitus, qui ad exclusionem indissolubilitatis requiritur, maxime differt a mera velleitate in generica intentione insita, quae specificum voluntatis actum non attingit, ab animi dispositione in habituali intentione desita, quae in deliberatam determinationem non transit, ab erronea persuasione in intentione interpretativa residente, quae numquam positive elicetur, a sic dicta voluntate negativa seu a voluntatis inertia, quae ad formationem positivi actus numquam pervenit.

Itemque positivus voluntatis actus non constituitur simplici errore de divortii vel dissolutionis vinculi liceitate nec non convenientia, quia error circa matrimonii indissolubilitatem per se, hoc est qua error, non vitiat consensum matrimoniale (can. 1099; can. 1084 CIC a. 1917), quia implicat dumtaxat intellectum speculativum, qui voluntatem non movet necque involvit eam ad eligendum matrimonium divortio solubile.

12.- Cum consensum externe manifestatum tempore celebrationis nuptiarum comitetur praesumptio iuris de eius conformitate cum animo interno (can. 1101, § 1; can. 1086, 1 CIC a. 1917), is qui in processu nullitatis matrimonii verbis tantum ostentat exclusionem indissolubilitatis a semetipso patratam, ne coram tribunali ecclesiastico simulationem assertae exclusionis committat, ipse existentiam positivi voluntatis actus, hanc essentialem proprietatem matrimo-

nii excludentis, invicte probare tenetur iuxta illud: *Onus probandi incumbit ei qui asserit* (can. 1526, § 1; can. 1748, § 1 CIC a. 1917).

Iudex enim de sustentata in iudicio simulatione certitudinem moralem assequi debet *ex actis et probatis* (can. 1608, § 2; can. 1869, § 2 CIC a. 1917).

In primis eandem certitudinem haurire debet *ex actis*, quia acta causae praesumuntur esse fons veritatis, et quidem non solum iudicialis, verum etiam veritatis obiectivae.

Iudex sane debet universa rimari (Innocentius III; c. 10, X, II, 22), hoc est deve scrutare accuratamente gli atti, senza che niente gli sfugga.

Deinde certitudo *ex probatis* proflui debet, pouchè il giudice non può limitarsi a dar credito alle sole affermazioni; anzi deve aver presente che, durante l'istruttoria, la verità oggettiva possa essere stata offuscata da ombre indotte per cause diverse, come la dimenticanza di alcuni fatti, la loro soggettiva interpretazione, la transcuratezza e talvolta il dolo e la frode. E' necessario che il giudice agisca con senso critico. Compito arduo, perchè gli errori possono essere molti, mentre invece la verità è una sola. Occorre dunque cercare negli atti le prove dei fatti asseriti, procedere poi alla critica di ognuna di tali prove e confrontarla con le altre, in modo che venga attuato seriamente il grave consiglio di S. Gregorio Magno 'ne temere indiscussa iudicentur' (Moralium, L. 19, c. 25, n. 46; PL 76, 126; Joannes Paulus II, Allocutio ad Tribunalis S. R. Rotae Decanum, Praelatos Auditore, Officiales et Advocatos, d. 4 februarii a. 1980, n. 5; AAS 72 [1980] p. 175).

13.- Probatio autem simulationis boni sacramenti directe exorditur a confessione extra iudiciali ipsius simulantis, tempore non suspecto manifestata, hoc est ante nuptias vel brevi post nuptias, quando nempe de causa nullitatis introducenda ne cogitabatur quidem, nec aliae suberant rationes veritatem occultandi aut falsum proferendi.

Ita sane per confessionem extra iudicialem exsistentia et firmitas antenuptialis propositi de excludenda indissolubilitate in iudicium defertur.

Haec confessio variis quidem e fontibus desumitur.

Colligitur enim ex iudicali confessione asserti simulantis, ex iudicali declaratione alterius partis in causa, potissimum vero ex iudicalibus attestacionibus fide dignorum testium de scientia propria deponentium atque ex quibuslibet authenticis documentis, quae ad detegendam veram intentionem praestent in iudicio simulantis maxime conferunt.

Deinde delata in iudicium simulatio indirecto probatur argumento, quod constat sive simulationis causa proxima et remota, a causa contrahendi plerumque distincta, ob quam simulator ad coarctandum consensum inductus sit, sive circumstantiis celebrationem matrimonii praegredientibus, concomitantibus et subsequentibus, quae iuvant potissimum si partes et testes de asserta simula-

tione maxime inter se discrepent. Tunc enim partium ac testium assertiones in luce factorum cribrandae sunt, iuxta illud *Facta sunt potiora verbis*.

Quodsi prudens adhuc dubium perset de praetensa in iudicio indissolubilitatis exlusione, standum est pro valore matrimonii, quod evidenti favore iuris gaudet (cfr. cann. 1060; 1608, § 4; 1014; 1869 § 4 CIC a. 1917).

IN FACTO

14.- Causa haec iure meritoque ab omnibus complexa habetur propter partium graves dissensiones in re essentiali, hoc est de ipso capite nullitatis matrimonii, quod iuxta actoris effata constituit simulatio consensus, a semetipso patrata, propter exclusionem indissolubilitatis matrimonii seu boni sacramenti.

Dissensiones insuper non solum partium declarationes denotant, verum etiam utrumque testium depositiones sequuntur.

Omnia enim argumenta, quae actor cum testibus suis ad probanda asserta de nullitate matrimonii producit, eorum efficaciam pars conventa cum testibus suis evertit vel saltem graviter enarvat.

Ita fit praesertim cum mulier conventa contra expetitam ab actore declarationem nullitatis matrimonii, singulariter vero contra praetensam exclusionem indissolubilitatis vinculi matrimonialis, litteras ac litterulas actoris magno exuberantes erga ipsam amore in iudicio exhibuit, quas Iudices appellati immerito excutiunt, ingenue nempe arbitrati in illis comprehendendi posse tantum signa *di una torbida dipendenza sessuale del V*el saltem *le expressioni apparentemente affettuose* quae eorum iudicio, conformi suggestui actoris (Add. Summ., 17), avevano lo scopo di far superare le difficoltà esistenti inter sponsos.

At verba litteris mandata, ab eorum auctore recognita, corruptioni posteriori fortius resistunt, quam verba simpliciter tantum pronuntiata, quae faciliter mutari vel corrigi possunt, indicata quoque posterioris corruptelae causa, quae plerumque in fragilitate memoriae humanae reponi solet.

15.- Re quidem vera, epistulae vel chartulae, quae inter documenta privata enumerantur, non exigui sane ponderis sunt. Si enim de earum authenticitate et de tempore non suspecto exarationis constet, adverus auctorem et causam ab eo inductam vim habent ac confessio extra iudicium facta (can. 1542).

Quapropter id genus confessio extrajudicialis longe prior tempore quam confessio ex testium attestationibus collecta vel in iudicio facta, hisce posterioribus praevalere debet.

Subsequentes enim declarationes in favorem proprii commodi factae, gravem contra se habent collusionis suspicionem.

Actoris autem epistulae, a parte conventa in iudicio productae, quas idem vir tamquam proprias iudicialiter recognovit (Add. Summ., 15), non solum eius eximum amorem erga conventam ante et post nuptias probant, verum etiam sinceram intentionem ducendi in matrimonium perpetuum dilectam mulierem.

Quid enim significant, nisi sincerum propositum sese obstringendi vincolo indissolubili cum conventa haec actoris verba, quae eidem mulieri duobus diebus ante nuptias scripsit, che io possa renderti sempre felice (Add. Summ., 14), vel uno anno post nuptias exacto: *Non dimenticare mai, amore mio, che siamo qualcosa di indissolubilmente unitario per il bene e l'affetto che sentiamo l'uno per l'altra* (6).

Quid insuper probet, nisi magnum amorem ac sincerum affectum, immensa copia verborum in omnibus actoris epistulis, signis eximiae dilectionis abundantium, sicut verbi gratia hac in epistula, pariter post nuptias exarata, in qua legimus: "E a questo pensa, gioia mia ogni mattina al tuo risveglio ed ogni sera prima di addormentarti: abituati al pensiero di essere tanto amata dall'uomo che ami. Penso che sia la più bella e la più invidiata delle abitudini. Ti amo tanto, M mia, tanto, tanto, tanto" (7).

16.- Nec satis: occasione primi lustri celebrationis nuptiarum vir actor dilectae uxori in memoriam reduxit instauratam tunc communionem coniugallem, in amore fundatam: *M mia, cinque anni fa il Signore ha benedetto il nostro amore. Oggi, malgrado le difficoltà, sento che è più grande e più vero di allora* (14).

Immo oedem anno actor quid facturus esset quinto lustro matrimonii sui dilectae uxori itemque litteris sic ostendit: *Ho visto nel futuro il 9 giugno del 1988 alla P1 più innamorati che mai i due mosci con qualche anno in più ma tanto felici insieme* (4).

Quibus addenda est agendi ratio actoris, qui, ut ad rem notat decretum rotale, toto tempore convictus coniugalnis ad duodecim annos producti, et bina prole ditati, copiosa munera uxori eiusque matri obtulit.

Nec actor negare id potest, quamvis momentum donationum uxori immuniire conetur dum ait: *A M facevo ogni tanto, in occasione di ricorrenze o festività, qualche donativo di nessun particolare significato* (Tert. Add. Summ., 25, 10).

Idemque quoad conventae matrem: *l'auto fu intestata alla madre di M per ragioni di mia comodità fiscale; lo stesso avvenne per la nomina ad amministratrice unica di una società che aveva ad oggetto la compravendita dei immobili, essendosi trattato di un'intestazione fittizia e di una società che non ha mai avuto alcuna attività* (25, 10).

Insuper causam dissolutionis convictus coniugalnis actor uxori tribuit, non vero sustentato in iudicio proposito simulatorio: *io ho tentato in tutti i modi di ricondurre M alla ragione e che mi sono arreso troncando definitivamente il*

rapporto soltanto quando per le violenze psicologiche, cui er sottoposto, venni a trovarmi nell'alternativa o di sopprimermi o di sopprimerla (1.c.).

17.- Cum igitur facta sint validiora verbis, verba autem litteris mandata tempore non suspecto, propositum sese obstringendi vinculo perpetuo continetia, fortiora sint verbis ab actore pedetemptim in iudicio pronuntiatis, idcirco ipsius confessio in iudicio facta plenam fidem facere nequit.

Idque eo vel magis, quia ipse, sicut notat memoratum decretum rotale, in apertam contradictionem incidit cum de simulatione loquitur.

Iamvero actor in pluribus iudicialibus depositionibus inter declaratam nescientiam et scientiam nullitatis matrimonii sui nutat, ideoque extra portum invocatae simulationis hucusque navigat.

*Is enim, una ex parte quam maxime coniugii felicitatem exoptasse affirmat, altera vero ex parte sibi proposuisse contendit etiam hanc eventualitatem in casu intollerabilis convictus coniugalnis, hoc est *di separarmi prima da lei e di chiedere dopo l'annullamento ecclesiastico ed il divorzio* (27, 23).*

At quomodo intentionem huiuscmodi actor capere potuisset, attento quod id temporis adhuc ignorabat matrimonium suum declarari posse nullum: ...non sapevo che il mio matrimonio potesse essere dichiarato nullo (28, 23), *hoc sane inquirenti profundum perstat arcanum.* Idemque dicendum de divortio, quod nonnisi septennio post nuptias introductum est in Italia.

Ceterum hac in re responsa actoris magna ambivalentia comitatur. Is sane, una ex parte declarat: ...ero consapevole che il mio matrimonio era nullo (28, 23); *altera vero ex parte contrarium tenet: ...non mi ero posto il problema se esso fosse o meno nullo* (142, 23).

Haec igitur ambivalentia perstat, etiamsi actor putet primum responsum esse frutto di un equivoco derivato dal fatto che stavo cercando di rispondere alle pressanti contestazioni rivoltemi dinanzi al Giudice Instruttore dall'avvocato della M, che crearono una certa confusione e nella comprensione della domanda e nell'esattezza delle risposte (Tert. Add. Summ., 15, 4).

18.- Quae cum ita sint, magni momenti quaestio hucusque obscura manet, videlicet quomodo actor sibi proponere potuisset a Tribunali Ecclesiastico expetere *l'annullamento del matrimonio*, si revera ignoravisset matrimonium suum nullitate affecturum fuisse. Quid enim actor tunc obtinere a Tribunali Ecclesiastico intendisset, nisi forte meram separationem, si revera de separatione cogitasset? At nec propositum instituendi separationem, si res male cesserint, vinculi indissolubilitatem inficit.

Quapropter credibilior actore appareat versio factorum a parte conventa proposita quam penes Il V non si prospettò prima di sposarci, l'eventualità concreta di una intollerabilità della nostra convivenza a causa dell'insorgere di gravi contrasti tra noi, perchè —come mi disse— diversamente non si sarebbe

sposato. Egli sposandomi, non ha formulato particolari propositi di separazione o scioglimento del nostro matrimonio (106-107, 23). A me non risulta che il V abbia fatto partecipi altre persone di eventuali sue riserve contrarie alla nostra unione coniugale (107, 24).

Et in recenti vademecum mulier conventa inter alias haec refert de proposito nuptiali actoris: Si parlò seriamente del matrimonio tra noi verso la fine del 1961, inizio 1962, quando il nostro amore aveva preso radice. Il primo a parlarne seriamente fu lui, che del resto già precedentemente con mia sorpresa mentre eravamo in un ristorante sull'isola C3, improvvisamente mi chiese se ero disposta a sposarlo (Add. Alt. SUmm., 12-13, 17).

19.- De perstanti inter sponsos relatione anno 1962 pars conventa sequentium tantum circumstantiarum reminiscitur: *Il nostro rapporto fu molto tranquillo e meraviglioso. Fui anche ospite durante l'estate '62 nella sua casa nelle C4 e presentata ai parenti con un ricevimento a questi destinato. Il V aveva abbandonato la sua vita libera con amicizie femminili e dimostrava nei miei confronti grande amore e rispetto, aveva anche incominciato a lavorare nella fornace nelle C4 di proprietà della famiglia (13, 19).*

Quare id temporis, sicut mulier in declarazione sua exponit, de matrimonio celebrando sponsi iam definitive loquebantur.

Etenim: *Nel 1962, dopo le vacanze nelle C4 e la presentazione ai parenti, avevamo deciso sposarci in una chiesetta di una cittadina della C5 e subito. Non essendo stato possibile questo per una questione di residenza, allora decidemmo per i primi di aprile 1963. Venuto poi il V a conoscenza che in tale periodo si sarebbe sposata una sua cugina, cui avrebbe dovuto fare da testimone, decidemmo di sposarci per il nove di giugno. La decisione fu presa di comune accordo e il V era così entusiasta di fare questo passo che incominciammo a cercare una chiesa adatta a C1 anche con S. Fu lo stesso V a ordinare e pagare il mio abito da sposa e quelli del ricevimento e del viaggio di nozze presso i famosi sarti Balestra e Gughemhein (16, 22).*

20.- Sed vir actor contendit se eodem tempore, interrupta relatione cum M quin tamen eam hac de re certiore fecisset, attentionem suam intexusse etiam relationi cum M1. Quod commercium affettivo iuxta actorem avvenne nella primavera del 1962 e continuò ininterrotto all'autunno successivo (Tert, Add. Summ., 19, 6).

Praetermissa saltem incerta temporis determinatione, quatenus famula actoris T1 refert se partem conventam vidisse personalmente nell'agosto del '62, quando ella fu ospite nella villa del V ad C6 et quod in questa città V viveva assieme alla M nello stesso appartamento che era distaccato dal resto della casa (64, 3 ss.), actor tamen contendit se cum M1 eodem tempore consilium iniisse de matrimonio celebrando. Inde: *incaricammo S perché si interessasse del matrimonio da celebrarsi in una chiesetta a sud della C5* (Symm., 24, 15).

Accidit tamen quod V dopo qualche giorno dalla predetta decisione (Summ., 24, 15), vel *nel primi tempi dell'anno successivo, 1963* (Tert. Add. Summ., 19, 6), sicut postea nimis brevem periodum extendere haud praetermisit, incidere debuit aut voluit in M et flammis ardantis eius amoris fragile propositum ducendi M1 penitus concremavit. Haec enim, iudicio ipsius actoris, *sotto profilo intimo-sessuale, non era per me così attraente come lo era M* (Summ., 24, 15). Nil mirum igitur quod V statim consilium iniit, nempe *seduta stante, di rinunciare ad M1 e telefonai a S pregandolo di comunicare lui, ad M1 ed ai suoi familiari, questo mio ripensamento* (Tert. Add. Summ., 19, 6; cfr. Summ., 24, 15).

Misera autem M1, ut V ipse nos certiores facit, *molto dignitosamente accettò la nuova situazione* (24, 15).

Immo, sicut vir asseverat, repentina mutatio consilii nullo modo constituit un'interruzione del rapporto affettivo iniziato con M1 (19, 6).

21.- Pars conventa autem ignorabat V relationem cum M1 instauratam, et quidem matrimonii ineundi causa, prout vir nunc contendit.

De asserta nova actoris relatione pars conventa ita loquitur: *Sapevo solo che la conosceva essendo anche lei delle C4. Solo dopo il matrimonio —non saprei indicare il momento preciso— e indirettamente ho saputo di questa relazione, o meglio ho sentito parlare di questa relazione con la M1 in quanto S scherzando diceva a mio marito: la M1 ha preparato il corredo in un mese, poi tu mandi tutto a monte perchè la razagga ha il sedere basso, e io sono dovuto andare a levarti dalle peste»* (Add. Alt. Summ., 14, 21; cfr. etiam Summ. 42-43, 13).

Utique, perpensa indeole mulierosa actoris, pars conventa non excludit possibilitatem consuetudinis huiusmodi, hoc est *che poteva avere un 'flirt' con questa ragazza e che anzi S potesse avere accarezzato questa prospettiva, ma escludo nel modo più categorico che il V avesse programmato un matrimonio con questa ragazza, anche nel caso che non avesse riallacciato i rapporti con me, data anche la non avvenenza della M1* (14, 21); *A domanda rispondo: al di fuori della battuta riportata non ho mai sentito parlare nell'ambito degli amici communi di questa relazione del V con questa ragazza. Neppure il V con me, al momento della tensione o della separazione ha mai fatto cenno di un precedente matrimonio con la M1 poi mandato a monte* (15, 21).

22.- Quidquid actor de intentione ducendi in matrimonium M1 nunc enarrat, certum est nec istam nec istius parentes uti testes induxisse ad hanc versionem factorum confirmandam.

Adest tamen actoris praeceptor Rev.dus S cui ille repentinum consilium ducendi in uxorem ignotam tunc sibi M1 manifestavit *circa sei mesi prima del matrimonio delle parti* (54, 13/16).

Sed necopinatum consilium ex necopinato quoque evanuit, quia, sicut praeceptor testatur, *il sabbato o la domenica di quella settimana, ricevetti una*

telefonata dal V da C6, il quale mi diceva che si era rincontrato con M in quella località e mi pregava di interessarmi presso M1 e i suoi genitori per dir loro che questo matrimonio non si sarebbe celebrato (55, 13/16).

Causa autem mutati consilii similis erat illi, quam conventa a praceptor iocose dicente audivit: *V giustificò con me per telefono il suo proposito di non sposare M1 facendo solo riferimento a quel di lei attributo somatico; Quando egli mi telefonò per disdire questo matrimonio, tra le altre cose mi disse che la ragazza aveva il culo basso. Per questo motivo in seguito scherzai sopra davanti a M (1.c.).*

Actor igitur haec omnia inscia conventa perfecit. Quidquid vero dici potest de breviter perdurata cum M1 relatione, actoris praceptor testatur quod *M1 all'inizio dell'anno scolastico 1962/63, venne da me per riconsegnarmi i regali di fidanzamento (i gioielli) da restituire a V a seguito della rottura del loro rapporto, e venne a trovarmi presso C7 dove io insegnavo (160; cfr. etiam Tert. Add. Summ., 29, 4).*

23.- Quae cum ita sint, certum est actorem sponte ac libere dereliquisse incidenter tantum cognitam M1. Parti conventae enim explicavit *che si era messo con questa altra ragazza perchè era stato piantato da me, e mi aggiunse che non avrebbe potuto assolutamente sposarla, nè lei nè altre, perchè egli era soltanto innamorato di me (43, 13).*

Ceterum ex ore ipsius actoris novimus relationem cum M1 fuisse obiter instauratam ac repentinam: *La decisione di sposarmi con M1 è stata repentina da parte di entrambi (24, 15).* Ideoque, sicut Defensor Vinculi deputatus ad rem contra dicit, agebatur potius de aliqua consuetudine sexuali cum muliere, quacum consilium divertendi habuerat vir mulierosus ob quemdam illius defectum somaticum, uti asserit in vadimonio sacerdos S.

Libere igitur derelicta M1, vir actor communi consilio cum parte conventa omnia paravit ad nuptias, quas extra Urbem celebrare statuit, consentiente quoque conventa (cfr. Tert. Add. Summ., 34 ss.). Ait enim: *Con M decidemmo di non sposarci a Roma; non so dire per quale motivo la M avesse questa intenzione. Da parte mia, scegliendo C1 non volevo innanzitutto dare pubblicità a questo matrimonio soprattutto per non fare sapere ad M1 ed ai suoi genitori questo evento (143, 25).* Sed hoc praecipuum motivum verum esse non potuit, quia actor id temporis omnia iam pacifice composuit cum M1 ut supra dictum est.

Ideoque magis persuadens appare ratio, quam ipsa conventa adducit: *Non avevamo intenzione di fare molta pubblicità. V mi aveva detto che se avessimo celebrato il matrimonio a C8, avrebbe dovuto fare benedire le nozze da un Cardinale, data la sua posizione sociale (105, 18).* Erat enim Pii XII fel. rec. pronepos.

24.- At potius quam stabilire interruptionis consuetudinis sponsalis veras circumstantias, nostra interest quaenam intentio actori fuerit in celebratione

nuptiarum cum conventa, potissimum vero utrum indissolubilitatem matrimonii positivo voluntatis actu excluserit necne.

Praetermissa iam supra memorata contradictione, in quam actor incidit cum de praetensa exclusione indissolubilitatis in iudicio loquitur, temptatae in processu exlcusioni obstat in primis mens ac educatio ab eo recepta, de quibus ipse ita refert: *Per la mia educazione religiosa, la mie convinzioni sul matrimonio in genere erano aderenti all'insegnamento della Chiesa, e ciò anche in tema di indissolubilità del matrimonio, dum M all'epoca, era simpatizzante del U.D.I. (Unione Donne Italiane) un movimento femminista e divorzista* (26, 21).

Idque pars conventa confirmat, corrigendo tantum propriam denominacionem consotiationis in quam propensa fuerat: *Ero divorzista, per l'esperienza negativa verificatasi nella mia famiglia e alle volte ho partecipato a dei congressi dell'U.D.G.I. (Unione Donne Giuriste Italiane) assieme al movimento dell'Onorevole Fortuna* (39, 6); *All'epoca le mie convinzioni sul matrimonio erano difforni da quelle della Chiesa, cioè ero divorzista, mentre in materia V era un tradizionalista, e ciò per sua profonda convinzione, perché una volta disse: Se faccio un matrimonio, è per sempre, altrimenti chi me lo fa fare?* (106, 21).

25.- Actor tamen affirmat se convictiones ac persuasiones circa vinculi indissolubilitatem mutasse coram matrimonio cum conventa celebrando: *quando invece presi la decisione di sposare la M le mie idee sulla stabilità del matrimonio subirono un cambiamento in quanto ritenevo giusto che altre coppie che si fossero trovate in condizione di convivenza intollerabili, avrebbero potuto sciogliere il loro matrimonio* (27, 22).

Quae sollicitudo quoad difficultates futuri convictus coniugalnis in viro mulieroso haud dubie mira atque insolita apparet, quippe qui sibi insuper tribuat antenuptiale propositum recurrendi ad divortium, quod id temporis in Italia introductum non fuit, vel ad l'annullamento ecclesiastico (27, 23) vel prorsus ad suimet ipsius licentiam solvendi aut invalidandi matrimonium (142, 24), etiamsi haud posita quaestione se esso fosse o meno nullo (142, 23).

Quin etiam, propositum contra indissolubilitatem actor imputat etiam parti conventae: *Ricordo che M di rimando, mi diceva che se io avessi continuato la mia vita di donnaiolo, anche lei avrebbe preso le opportune decisioni, non ricordo con precisione quali, ma il senso era che anche lei avrebbe riacquistato la sua libertà* (142, 24).

Idque, prout actor asseverat, coram Rev.do S gerebatur, qui deinceps partium matrimonio adsistebat: *"Rammento che S, ascoltando questi nostri discorsi, più di una volta se ne uscì col dirci che noi stavamo fondando il nostro matrimonio su una ipotesi, e ciò non era una cosa seria".* Et narrationem amplificando actor adiungit: *"Rispondevo a S che da parte mia avrei messo tutta la mia buona volontà affinchè il matrimonio fosse riuscito, ma se così non fosse stato avrei attuato i miei predetti propositi"* (142, 24).

26.- Infitiandum non est quin assertum ab actore propositum divertndi credibilius appareret in ore conventae, fautricis divortium introducendi in Italia, quae tamen imputatam sibi ab actore simulationem pernegat: *Nonostante le mie convinzioni divorziste, nessuna riserva del genere posì al mio consenso matrimoniale* (108, 26).

Quare nullam admirationem affert quod eadem conventa negat quoque praetensam simulationem indissolubilitatis ex parte actoris: *Egli, sponsandomi, non ha formulato particolari propositi di separazione o di scioglimento del nostro matrimonio* (106, 23).

Itemque actoris propositum divortio digredendi claris verbis respuit in primo vadimonio sacerdos S.

Audiamus igitur cum attentione actoris praeceptorem sub iuramento atque sine ulla haesitatione pronuntiantem haec magni momenti verba: "Per quanto riguarda V, ignoro quali fossero le sue idee sul matrimonio in genere e in modo particolare sulla perpetuità del vincolo coniugale. Non so dire neppure quali concezioni avesse la M in merito" (58, 21).

El amplius: *Ho già risposto alle singole domande proposte mi (cfr. quaestum n. 23), mi si chiede se V mi abbia fatto cenno ad un qualche mezzo giuridico di cui se sarebbe servito in caso di fallimento del matrimonio. Se una cosa del genere egli mi avesse detto, io mi sarei ribellato; preciso che mi sarei ribellato se il V mi avesse detto che sposava la M, ma che sicuramente se ne sarebbe liberato* (58, 23). Inde verba actori imputata a teste: *se non cambia (conventa)... la rimando a sua madre* (57, 20), ultra eorum propriam significationem Iudices appellati interpretati sunt, hoc est tribuendo eis vim propositi simulatorii.

27.- Sed in altero vadimonio idem testis, etiamsi similiter *giuramento prestato* (159), permulta enarrat intuitu coadiuvandi actoris thesim, prout ad rem notat Defensor Vinculi deputatus.

Miro sane modo iam plene reminisci contendit pristinae intentionis V adversus vinculi indissolubilitatem, quam in primo vadimonio absolute ac sine ulla conditione pernegasbat.

Ait enim: *Ho già detto che V si augurava un cambiamento di M ma mi aggiunse, la prima volta che mi cominciò questo matrimonio, che da parte sua ci avrebbe messa tutta la sua bouna volontà, ma se nonostante tutto la M non avesse cambiato carattere e se gli avesse reso intollerabile la convivenza, avrebbe mandato tutto per aria, e il matrimonio per lui avrebbe termine; Nel colloquio avuto in privato con V, quando egli mi disse che in caso di esito negativo, avrebbe risolto il vincolo coniugale, io gli replicai che così facendo egli sposava 'su una ipotesi futura', e da parte sua V mi aggiunse che ci avrebbe messas tutta la sua bouna volontà affinchè quell'ipotesi non si fosse verificata* (161-162).

Utique palam adeo radicali mutatione amplificatione aliquis diceret: *Si me memoria forte defecerit, tuum est, ut suggeras* (Cic. Fin. 2, 1, 4). At pristina

huius sacerdotis verba, in primo vadimonio pronuntiata, deleri scilicet nequeunt, praesertim vero ea quae ita sonant: ... preciso che mi sarei ribellato se il V mi avesse detto che sposava N, na che sicuramente se ne sarebbe liberato (58, 2).

28.- Praeter hunc testem, qui ipse Iudicibus appellatis visus est *testimone preminente*, hoc est per aver contestato all'attore prima delle nozze, al momento della manifestaciones del proposito simulatorio, di voler contrarre matrimonio con una precisa riserva contro l'indissolubilità, altera testis, itemque asserta fiduciaria praetensi propositi simulatorii actoris, acomparat famula eius familiae T1.

Attamen famula haec confidentiam domini sui audivisse affirmat circa una settimana prima del matrimonio (67m 3 ss.), dum altera ex parte adiungit: *non ho saputo nulla della cerimonia nuziale* (68, 3 ss.), quia, ut testatur conventa, questa donna è stata mandata via da V pochissimo tempo prima del nostro matrimonio perchè aveva dato in escandescenze, dicendose padrona di casa (44, 17).

Praeterea confidencia ab actore famulae suae commissa sequentia verba complecti debuit: tanto c'è la separazione e il divorzio che risolverà tutto (67, 3 ss.), dum inter omnes constat illo tempore, seu mense iunio a. 1963, in Italia legem de divertio nondum latam esse, ut aliquid resolvere posset.

Similiter in favorem actoris haud dubie exaggerando deponit T2, videlicet quod pars conventa impeditivisset ut V in matrimonium duceret una certa M1: ... il matrimonio che non avvenne perchè la M ricattava il V, tanto che alla fine egli mandò amonte il progetto di matrimonio con M1 per ritornare a M (77, 3 ss.). At, ut supra dictum est, nec actor ipse talem factorum versionem ausus est exhibere.

Quare plena vis probativa tribui nequit eiusdem testis simili dicto interpretativo de actoris intentione sese liberandi a matrimonio cum conventa, hoc est che se ella no fosse cambiata avrebbe mandato a monte il matrimonio, nel senso che si sarebbe sentito libero in tutti i sensi (78, 3 ss.).

29.- Perplexitates inducunt quoque testimonia coniugum T3 et T4, qui una ex parte declarant se frequentasse actorem piuttosto assiduamente et quidem sino alla primavera del '63, dum altera ex parte penitus ignorant V tempore consuetudinis sponsalis cum M alteram quoque relationem alligasse con un'altra ragazza (89, 3 ss.), hoc est cum M1, vel prorsus M dereliquisse per fidanzarse e quindi sposare un'altra ragazza (83, 3 ss.).

Ceterum ea quae ambo ex actores pochissimo tempo prima del matrimonio audivisse affirmant haud necessario intentionem simulatoriam continent, sed potius sese separandi, videlicet si pars conventa indolem suam haud mutavisset: egli avrebbe trovato il sistema per liberarsi definitivamente da lei, per rispedirla dalla madre (84, 3 ss.), vel separandosi definitivamente dalla moglie (90, 3 ss.).

Mirum est tamen actoris amicum T5 numquam eum audivisse loquentem cum praeoccupatione per il loro futuro matrimonio, vel con quali intenzioni entrambi si siano sposati (73, 3 ss.). Testis autem cum sua uxore partem habuit in partium reconciliatione, immo, post separationem definitivam ab actores audivit che sposandola aveva commesso un grande errore (74), nil tamen de intentione divortiandi.

30.- Quidquid autem actor nunc loquitur de rationibus celebrandi matrimonium non in Urbe, sed C1, scilicet: "... per non fare sapere a M1 e ai suoi genitori questo evento; in secondo luogo, non volevo che amici e parenti, i quali non condividevano questa mia decisiones, fossero stati presenti alla cerimonia; e inoltre, in un certo senso mi vergognavo di sposare questa ragazza, perchè era invisa a tutti. Fui io a scegliere la P1, a simboleggiare la pazzia che stavo compiendo sposando la M'" (144, 25), eius tamen propinqui, ex officio in iudicium vocati, reapse contra ipsius asserta deponunt.

Audiamus in primis T6 haec referentem: "Appresi la noticia del matrimonio circa un mese prima da una telefonata che V mi fece, invitandomi alla ceremonia. Ignoro se questo matrimonio sia stato o meno un aloro libera scelta, o se uno dei due o entrambi abbiano apposto al loro consenso una loro riserva. Posso solo arguire il motivo por cui il matrimonio è stato celebrato a C1 e non a C8, e cioè la riservatezza, in quanto V mi disse di non dire a nessuno che si sarebbe sposato. Partimmo il giorno prima delle nozze. L'atmosfera era serena e allegra. La ceremonia è stata celebrata nella P1 alla presenza di quattro testimoni, tra ciò io e mia moglie, e S che benedì le nozze. Non ho rilevato nulla di anormale. Entrambi sembravano due persone innamorate. Seguì il banchetto nuziale, e il giorno dopo ognuno è ritornato a casa propria. Mi sembra che i cugini siano andati in viaggio di nozze" (155, 2 ss.).

31.- Nec diverso modo circumstantias huius matrimonii C1 celebrati describit T7, actoris consobrina: *Della M ricordo che era una donna in gamba ed intelligente. Ignoro se i due giovani siano arrivati al matrimonio liberamente o meno. Credo, non avendo ricevuto specifiche confidenza, che il matrimonio sia stato celebrato a C1 e in forma privata, per il temperamento schivo di mio cugino; con mio marito partecipammo al rito nuziale che avvenne nel giugno 1963; l'atmosfera era serena. Entrambi i coniugi apparivano felici; ignoro se entrambi o qualcuno dei due abbia apposto qualche riserva al consenso matrimoniale. Seguì il pranzo nuziale e quindi ripartimmo per C8 ma non so se lo stesso giorno o l'indomani (157-158, 2).*

Similiter narrat T8: *Sono stato testimone alle nozze insieme a mia moglie, ma non so chi abbia preso la decisione di farle celebrare a C1. Preciso che fummo pregati da V. pochi giorni prima della celebrazione delle nozze, di fungere da testimoni, essendo noi gli unici suoi parenti sui quali poteva contare (Tert. Add. Summ., 37, 25).*

Et quoad praetensam simulationem: Nè prima nè dopo la separazione personale il V mi disse esplicitamente che prima di sposare si era riservato di sciogliere il matrimonio se la convivenza fosse risultata impossibile (38, 33).

Itemque testis nuptiarum (43, 25) T9: V non mi parlò di quello che avrebbe fatto se il suo matrimonio avesse avuto esito negativo, né mi specificò quali timori avesse per il suo futuro (43, 23/24).

32.- Accedunt quoque testes a parte conventa iudicti, qui uno ore confirming utramque partem absque ulla coactione, libere et amore ductam rectaque cum intentione nuptias celebrasse.

Ita partis conventae mater, quae obstitit nuptiis filiae cum actore: ... ero contraria a che M frequentasse il V che la portava sulla cattiva strada, e quando giovane telefonava a casa io lo trattavo molto male (94, 4). Io sono convinta che questo ragazzo sia stato plagiato dalla nefasta influenza di S; questo sacerdote era sempre presente nella vita di V, sia prima che dopo il matrimonio (95, 7). Ritengo che la loro relazione fosse qualificata da una forte spinta affettiva, anche se c'era una componente fisica in quanto M era un abella ragazza (95, 8). Durante la loro relazione prematrimoniale mi sono sempre rifiutata di conoscere il V e mi rifiutai pure di partecipare al ricevimento fatto poco dopo le nozze. Accettai di conoscere V dopo qualche mese dall'avvenuto matrimonio, sapendo che mia figlia era rimasta incinta, ed in quella occasione ebbi modo di ridredermi su di lui perché mi resi conto che trattava bene V ed era innamoratissimo di lei (Add. Alt. Summ., 36-37, 11). Posso senz'altro affermare che gli sposi apparivano felici e reciprocamente innamorati (37, 12).

Nec testis praetermittit magnam generositatem actoris erga filiam sicut etiam erga ipsam: Egli ha sempre coperto la moglie di regali in tutte le occasioni, accompagnandoli spesso con bigliettini affettuosi. Di questo mezzo si serviva anche per rifare pace con lei dopo un litigio. V ha fatto anche molti regali a me, molti di valore, come questa collana a tre fili di perle che porto sempre (38, 15; cfr. etiam Summ., 100, 28 ss.).

33.- Deinde mater conventae excludit che entrambi o uno dei due avessero preoccupazioni per il futuro matrimonio; immo M come mi disse, si prefiggeva di togliere intorno al V tutte le cattive amicizie, spronandolo al lavoro e agli interessi delle sue proprietà, ed io ritengo che anche V aspirasse a questo (97, 20). Testis putat quoque actorem rectas ideas habuisse circa matrimonium provenendo da una buona famiglia, anche se conduceva una vita sregolata da play-boy (98, 21).

Item T10 haec ad rem notat: Ebbi modo di vedere insieme i due giovani, prima del matrimonio, e mi sono apparsi reciprocamente innamorati (125, 5). Credo che i due giovani siano arrivati di comune accordo al matrimonio perché si volevano bene. Non ho mai sentito che il V abbia apposto al suo consenso matrimoniale delle specifiche riserve. La M mi invitò al suo matrimonio,

celebrato a C1 nella P1, e nella circostanza feci anche da testimone. Aggiungo che il rito è stato ben preparato e curato nei particolari. La sera precedente con i fidanzati siamo stati ospiti all'albergo C9, e cenammo anche insieme con gli altri invitati. L'umore dei nubendi era ottimo. Dopo la cerimonia, con gli sposi partecipammo al banchetto nuziale avvenuto nello stesso albergo. Dopo qualche tempo, probabilmente circa un anno di mesi, gli sposi fecero un ricevimento presso una grandissima C10 e vi partecipai con mio marito. Aquella cerimonia intervennero all'incirca 200/300 persone (126-127, 7 ss.).

Testis frequentabat quoque coniuges post nuptias et tunc percepit che tra loro c'era affetto e armonia (127, 7 ss.).

34.- De mutuo partium amore ante et post nuptias item nos docet T11: Dopo aver conosciuto M, ci incontravamo molto spesso, e mi diceva che era molto innamorata del V e che era ricambiata da lui. La mia amica mi diceva che il giovane era molto geloso di lei, e per questo motivo ha evitato di incontrarci (130, 4ss.). Dopo la nascita della bambina, entrambi i coniugi desideravano avere un altro figlio, e poichè M soffriva di endometrite, mio marito, che è ginecologo, le procurò un raschiamento alle pareti dell'utero per favorire la gravidanza (131, 4 ss.). Rimasta incinta, M fu costretta a restare a letto per nove mesi per minacce d'aborto, e quando con mio marito andavamo a farle visita, V era accanto a lei e si raccomandava con mio marito affinchè convincesse la moglie di star tranquilla per non perdere il bambino (l.c.).

Itemque sunt qui excludant alterutram vel utramque partem potuisse apponere reservationem invalidantem consensum matrimonialem.

Ita ex gr. contendit T12, conventae amica et socia laboris: Ignoro quali fossero le concezioni del V sul matrimonio in genere, ma essendo egli pronipote di V1 presumo che siano state rette. Escludo che uno dei due abbia apposto una qualche riserva al loro consenso matrimoniale. Posso in coscienza attestare che questo dei coniugi, è stato un matrimonio d'amore, compreso anche il sesso (135, 5).

35.- Obliviscendum non est memoratam testem omnia pernivisse per le confidenze ricevute dalla mia amica, quatenus, ut ait, con M lavoravamo nella stessa stanza, ed avevamo modo di scambiarci le nostre confidenze (135, 5).

Testis insuper has reminiscitur rationes propter quas matrimonium partium C1 celebratum est: M mi disse chi si sarebbero sposati fuori C8 per due motivi: primo perchè V ci teneva a che benedicesse le nozze un suo carissimo amico sacerdote, ciò che non sarebbe stato possibile se si fosse sposato a C8, in quanto la sua posizione sociale richiedeva la presenza di un Cardinale. In secondo luogo, essi desideravano una cerimonia molto intima, ciò che non avrebbero potuto fare sposandosi a C8; per questi motivi si sposarono a C1 (135-136, 5).

Deinde iudicio testis "la loro era una relazione completa, come mi riferiva M. sia sotto il profilo affettivo che intimo" (132, 2/3).

Similiter de praetensa intentione simulatoria actoris haec addit T13, partis conventae avunculus: *Non ho mai inteso dire che il V si sia sposato con la precisa volontà di sciogliere il vincolo in caso si esito negativo dell'unione coniugale* (140, 7 ss.).

Demum T14 item ea declarat, quae cum proposito simulatorio actoris componi nequeunt: *V diceva apertamente che era innamoratissimo e felicissimo di aver sposato una bella ed intelligentissima ragazza. Non ha mai fatto discorsi divorzisti; ha sempre fatto capire che considerava unico ed eterno il suo matrimonio e dimostrava l'amore che diceva anche con i fatti. Faceva regali costosi a M. La coccolava come può fare un uomo innamorato. Faceva regali costosi anche a mia sorella M2 (madre di M) e lei ebbe modo di ricredersi, date tutte le sue attenzioni, della sfiducia che aveva in V prima che sposasse M* (Quart. Add. Summ., 47).

36.- Hisce testimoniis ac potissimum documentis coram procul dubio difficile est struere simulationis boni sacramenti elementa necessaria ac constitutiva, quae nuptias nullas ac irritas reddere valuerint.

Nulla in primis adest causa remota simulandi, sicut ad rem Defensor Vinculi deputatus animadvertisit, de qua, ceterum, in appellata sententia nullum invenitur vestigium. Ipse enim actor, ut supra dictum est, etiam id temporis profitebatur doctrinam Ecclesiae de matrimonio: *Per la mia educazione religiosa le mie convinzioni sul matrimonio in genere erano aderenti allo insegnamento della Chiesa e ciò anche in tema di indissolubilità del matrimonio* (26, 21). Nulla autem aderat ratio, ut hanc convictionem mutare debuisset coram matrimonio cum parte conventa contrahendo, secus ac in praesentia rum nos ad credendum adducere conatur (cfr. 27, 22). Vita autem penitus dissoluta, quam actor sub respectu morali ducebat ante nuptias, in ipsius convictiones circa indissolubilitatem nefastum suum influxum non exercebat, cum ipse actor hac de re sileat.

De causa simulationis proxima multum instat appellata sententia, in lucem proferens *i comportamenti aggressivi e violenti della M* et indolem piuttosto debole actoris, ex quo quis conicere potest agi revera nostro in casu de feroci lupo et miti agno. Liceat tamen obiter adnotare quod ex occurrentibus litibus non vir actor accepit *la rottura del setto nasale*, sed pars conventa (40, 9/10; 94, 4; 134, 5).

Ad summum igitur dici potest, utendo verbis amici actoris T5 quod inter partes *c'era un rapporto alternato da odio e amore, hoc est che c'erano periodi tranquilli e altri burascosi* (73, 3 ss.).

Admissa autem etiam indole huiuscmodi eorum relationis, haud necessario sequitur ut actor ex tali motivo compelli debuerit ad excludendam indissolubilitatem, quantum potius amore trahi ad matrimonium, iuxta illud: *Quare id faciam fortasse requiris. Nescio, sed fieri sentio et excrucior* (Catull. 85).

37.- Infinitandum non est quin ingenii diversitas coniugum, sicut notat decretum rotale, quae ante nuptias luculenter apparuerat, etsi in melius

mutata relationis tempore nuptias praecedente, celebratis nuptiis iterum exploserit.

Sed insimul tempore postnuptiali adfuerunt haud dubia amoris coniugalnis signa et scripta amorem redolentia, prout iam supra dictum est. Quere agendi ratio actoris post nuptias confirmat rectitudinem eius intentionis ducendi conventam in perpetuum consortium.

Iamvero, copiosa munera uxori eiusque matri oblata, quorum exsistentiam ipsae mulieres elargitae factis comprobant (cfr. 100, 28 ss.; Add. Alt. Summ., 38, 15), potissimum vero gaudiosa susceptio binae proli, de qua ipse actor libenter testatur (147, 27), exsecutionem asserti propositi sese liberandi a vinculo indissolubili significare nequeunt.

Utcumque quod spectat ad procreationem proli, actor contendit se e matrimonio prolem minime exclusisse *anche perchè speravo che il mio rapporto con M potesse normalizzarsi* (Tert. Add. Summ., 25, 10).

Attamen, qui propositum gerit divortio digrediendi a comparte, tendit ad minuenda onera temporanei consortii, minime vero ut iisdem oneribus fururum ligamen oneretur.

Inde procreatio filiorum est argumentum assumptioni exclusae indissolubilitatis adversum, nisi qui simulasse contenditur se tantum intueatur, ceteros vero, etsi natos, pro nihilo ducat (cora, Exc. mo De Jorio, sent. 27 octobris a. 1971, n. 18; SRRD vol. LXIII, p. 802). Ex actis vero non constat actorem filios e matrimonio natos pro nihilo duxisse.

38.- Denique separationis causa originem non traxit ex actoris praenuptialiproposito dissolvendi vinculum matrimoniale propter immutatam indolem partis conventae, sed ex agendi ratione eiusdem viri potissimum contra fidem coniugalem.

Hac enim de causa graves inter coniuges lites oriebantur, sicut conventanos certiores facit: *Gli unici nostri litigi gravi erano sempre determinati da tradimenti di V(110. 28/29). La vera crisi del nostro matrimonio fu determinata dal fatto che il V riprese le sue avventure e specificamente quando si era compromesso con una giovane ragazza* (Add. Alt. Summ., 24, 41).

Idemque testes referunt, ut puta T10: *Dopo la nascita del secondo figlio, una volta M mi confidò che il marito frequentava altre donne, a la sera spesso usciva e frequentava locali notturni* (127, 7 ss.), vel conventae mater: *Intorno al '72-'73, mia figlia si accorse, e ne ebbe anche le prove, che il marito aveva altre amicizie femminili, tra cui una manicure e la bambinaia. Le persone di servizio, sentendosi protette dal V, cominciarono a non portare rispetto a mia figlia. Da questo momento cominciava la crisi coniugale che ha avuto fasi alterne* (100, 28 ss.).

Quidquid vero hac de re complexa dici potest, vir enim sua ex parte firmiter

negat se coluisse annis 1972-1973 *altre relazini femminili* (150, 21/32), Patres tamen, omnibus perpesis, censem ex actis et probatis morali cum certitudine non constare eundem actorem positivo voluntatis actu indissolubilitatem matrimonii exclusisse.

39.- Quibus omnibus in iure et in facto mature consideratis, Nos infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunalis sedentes et solum Deum p[re] oculis habentes, Christi nomine invocato, declaramus ac definitive sententiamus, proposito dubio respondentes:

NEGATIVE SEU NON CONSTARE DE MATRIMONII NULLITATE, IN CASU, OB EXCLUSUM AB ACTORE BONUM SACRAMENTI.

Ita pronuntiamus, mandantes Ordinariis locorum et Tribunalium administris, ad quos spectat, ut hanc nostram definitivam sententiam notificant omnibus, quorum intersit, ad omnes iuris effectus.

Romae, in sede Apostolici Tribunalis Rotae Romanae, die 17 iulii a. 1992

Antonius STANKIEWICZ, Ponens
Marius GIANNECCHINI
Aemilius COLAGIOVANNI

Aegidius Turnaturi, Not.

Ex Cancellaria Apost. Trib. Rotae Romanae, d.

Aegidius Turnaturi, Not.

**APOSTOLICUM ROTAE ROMANAЕ TRIBUNAL
CORAM R.P.D. ANTONIO STANKIEWICZ, PONENTE
ROMANA
NULLITATIS MATRIMONII
(M - V)**

P.N. 15.288

SENTENTIA DEFINITIVA

JOANNE PAULO PP. II feliciter regnante, Pontificatus Dominationis Suae anno decimo quarto, die 29 maii a. 1992, RR. PP. DD. ANTONIUS STANKIEWICZ, qui et Ponens, MARIUS GIANNECCHINI et AEMILIUS COLAGIOVANNI, Auditores de Turno, in causa Romana Nullitatis Matrimonii, inter actricem d. nam M, die 5 octobris a. 1948 Romae natam ibique domicilium suum retinentem D1 utpote a viro suo legitime separatam, in iudicio repraesentatam et agentem per Patronum suum Adv. A1; et d. num V, virum conventum, natum die 19 novembris a. 1950 Romae et inibi domicilium habentem, D2, rite citatum; intervenientibus et disceptantibus in causa Rev.mo P. JOSEPHO SIRNA, OFM Conv., et Rev.mo JOANNE VERGINELLI, specialiter ad casum deputato, sequentem, in tertio iurisdictionis gradu, pronuntiaverunt sententiam definitivam.

FACTI SPECIES

1.- M, hac in causa actrix, et V, conventus, carnisprivii tempore anno circiter 1971 sese cognoverunt occasione cuiusdam iuvenum concursus ab M properati ope radiophonici nuntii ad promovendam inter iuvenes consociationem ad culturam attinentem.

Quamvis coetus iuvenilis anno vixdum elapso esse desierit, non ita amicalis consuetudo inter M et V, quae ob non intermissos inter eos tritos occursus in relationem sponsaliciam pedetemptim se convertit.

Sed necessitudo praematrimonialis iuvenum omnimode feliciter progressa non est. V enim morem coluit sese recipiendi a vitae societate, dum M magno eius amore inflammata, omnibus viribus indolem adamati iuvenis, etsi religiosis non observantis, assidue immutare conate est.

Quin etiam quamquam M bis dimissa est a V propter assertum fastidium ex mera illius praesentia ortum, ipsa tamen animo non defecit et abruptam relationem sponsaliciam denuo resumere valuit.

Tandem aliquando cum M iam vigesimum et septimum annum ageret et munus magistrae exerceret, die 2 januarii a. 1975, in ecclesia romana P1 sollemniter nupsit V duobus annis quam ipsa minori, munere exploratoris scientifici apud universitatem studiorum explenti.

2.- Post iter voluptuarium in regionem Hispamicam arreptum, novi coniuges vitam communem in Urbe instauraverunt, quae tamen iam initio pace ac concordia haud innixa erat. Consummarunt quidem ipsi unionem coniugalem, nulla tamen suscepta prole, cum vir matrimonium habuerit acventicium tantum consortium ad prolis procreationem minime ordinatum.

Nil igitur mirum quod convictus coniugalnis inter exorta discidia difficulter procedebat, etiamsi usque ad aestivos menses a. 1978 perduraverit. Tunc enim coniuges separationem definitivam perfecerunt, quam magistratus civilis tempore autumni anni eiusdem de communi eorum consensu ratam habuit.

Ut libertatis statum a vinculo iugali coram Ecclesia recuperare posset, mulier actrix, die 5 iunii a. 1981, libellum litis introductorym Tribunali Regionali Latii, ratione contractus et domicilii conventi competenti, exhibuit, quo matrimonium suum nullitatis accusavit ex defectu consensus ex parte viri ob exclusa ab eo bona sacramenti et prolis.

Aditum Tribunal primi gradus, processu rite confecto, causam instruam per auditionem partium ac decem testium definivit sententia, die 8 februarii a. 1982 prolata, qua edixit ac declaravit constare de matrimonii nullitate, in casu, tum ob exclusum bonum sacramenti, cum ob exclusum bonum prolis ex parte conventi, vetito eidem viro transitu ad alias nuptias eodem Tribunali inconsulto.

3.- Defensore Vinculi appellante, causa delata est iuxta tenorem Motus Proprii "Causas Matrimoniales" (n. VIII, §§ 1-3) tunc vigentis ad Nostrum Apostolicum Tribunal, quod id temporis unice competens fuit ad iudicandas causas a Tribunali Regionali Latii in primo iudicio gradu definitas.

Decisio tamen primae instantiae, matrimonii nullitatem ex utroque capite declarans, rata habita non est per decretum, sed causa ipsa, die 4 octobris a. 1983, ad ordinarium examen secundi gradus remissa est.

Immo cum causa iam in eo erat ut per sententiam definiretur, Turnus Rotalis, die 4 iunii a. 1985, instructionem suppletivam perficiendam decrevit iuxta mentem praecedentis sui decreti, causam ad ordinarium examen remittentis, ad removendas nempe quasam discrepancies et contradicitiones in actis primae instantiae occurrentes, nec non ad explananda quaedam

dubia praesertim ex partium ac testium exaggeratis locutionibus proffuentia, quae iudicio Turni ab appellata sententia primi gradus soluta non erant.

Instructoriae tamen supplemento rite confecto, die 16 decembris a. 1986 prodiit sententia negativa, quae dubio concordato definitive respondit neutro ex capite constare de matrimonii nullitate, in casu.

Patrono partis actricis contra adversam sibi sententiam appellante, causa haec in tertio iudicij gradu definienda ad Nostrum Turnum rite delata est.

Tandem post dilationis et fortunae vicissitudines, ut primum scripturae defensionales tum pro parte actrice cum etiam pro vinculo matrimoniali exaratae exhibaeque sunt, dies definitionis causae indictus est, in quo Nobis onus incumbit respondendi ad dubium, die 25 februarii a. 1988 rite concordatum hac sub formula:

"An sententia rotalis diei 16 decembris a. 1986 confirmanda vel infirmando sit, in casu, seu an constet de matrimonii nullitate ob exclusa a convento bona sacramenti et prolis".

IN IURE

4.- Prout Catechismus Ecclesiae Catholicae nos docet, "nella sua predicazione Gesù ha insegnato senza equivoci il senso originale dell'unione dell'uomo e della donna, quale il Creatore l'ha voluta all'origine: il permesso, dato da Mosè, di ripudiare la propria moglie, era una concessione motivata dalla durezza del cuore (cf Mt 19,8); l'unione matrimoniale dell'uomo e della donna è indissolubile: Dio stesso l'ha conclusa. «Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi» (Mt 19,6)".

"Questa inequivocabile insistenza sull'indissolubilità del vincolo matrimoniale ha potuto lasciare perplessi e apparire come un'esigenza irrealizzabile (cf Mt 19,10), Tuttavia Gesù non ha caricato gli sposi di un fardello impossibile da portare troppo gravoso (cf Mt 11, 29-30), più pesante della Legge di Mosè. Venendo a ristabilire l'ordine iniziale della creazione sconvolto dal peccato, egli stesso dona la forza e la grazia per vivere il matrimonio nella nuova dimensione del Regno di Dio. Seguendo Cristo, rinnegando se stessi, prendendo su di sé la propria croce (cf Mc 8,34) gli sposi potranno «capire» (cf Mt 19,11) il senso originale del matrimonio e viverlo con aiuto di Cristo. Questa grazia del matrimonio cristiano è un frutto della croce di Cristo, sorgente di ogni vita cristiana" (Catechismo della Chiesa Cattolica, ed. it., Libreria Editrice Vaticana 1992, nn. 1614-1615, pp. 413-414).

5.- Sunt tamen etiam fideles baptizati, qui cum superius indicato sensu originali matrimonii non consentiat. Educatione enim potissimum propriae

fidei neglecta, omnem a lege divina dependentiam respunt atque indissolubilitatem matrimonii, indoli revocabili omnis decisionis humanae repugnantem penitus recusant, arbitrantes quamlibet nempe unionem coniugalem esse singulare tantum vitae experimentum, a voluntate partium quoad existentiam ac perdurationem pendens.

Idque eo vel magis iidem admittunt, cum absque maiore difficultate apud plurimos in praesentiarum vigeat communis convictio quod amor romanticus seu eroticus sit revera praejudicialis non solum ad constitutionem, verum etiam ad perseverationem ipsius contractus matrimonialis.

Nam iuxta effata psychologiae amoris tante sono ormai le donne che sostengono di non aver nessuna intenzione di sposarsi con un uomo di cui non siano innamorate, anche se egli dovesse possedere tutte le qualità che esse desiderano in un compagno, immo maioritas utriusque sexus dice di non prendere in considerazione l'ipotesi di sposare una persona di cui non siano innamorati, dum tamen eodem tempore iidem pro certo habent extinctionem amoris erotici constituere una buona ragione per sciogliere il matrimonio (E. Berscheid, Alcuni commenti sull'anatomia dell'amore, in AA.VV., La psicologia dell'amore, tr. it., ed. Bompiani, Milano 1990, p. 389).

6.- Si quis igitur subiective instat in amorem eroticum tamquam elementum constitutivum matrimonii, adeo ut cessante affectu cessare debeat et omne vinculum externum qualibet lege sancitum, is a communione coniugali ita concepta certo removet germanum amorem coniugalem qui "indissolubiliter fidelis est, et proinde ab omni adulterio et divortio alienus remanet" (Conc. Oec. Vaticanum II, Const. past. «Gaudium et spes», 49).

Verus enim amor coniugalis, in dilectione innixus, *ad caritatem coniugalem* intrinsece ordinatur, *qui peculiaris propriusque est modus, quo coniuges participant ipsam Christi caritatem, qui se donat in Cruce, et vocantur ut vivant ex ea* (Joannes Paulus II, Adhort. apost. «Familiaris consortio», 13).

Iamvero l'amore vuole essere definitivo. Non può essere «fino a nuovo ordine» (Catechismo, n. 1646, p. 421). Quare germanus amor coniugalis, cum intime comitetur ipsum irrevocabile foedus, quo contrahentes sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium (can. 1057, _ 2), etiam sub adspectu psychologico conservationem indissolubilis vinculi matrimonialis tuetur.

Idque fit, quia idem amor secum fert universalitatem, in quam ingrediuntur omnes partes ipsius personae - postulationes corporis et instinctus, vires sensuum et affectuum, desideria spiritus et voluntatis", atque efficit "unitatem quam maxime personalem, quae videlicet ultra communionem in una carne sola nihil aliud efficit nisi cor unum et animam unam (Joannes Paulus II, Adhort. apost. «Familiaris consortio», 13).

7.- Quoniam vero germanus amor coniugalis supponit poscitque "indissolubilitatem ac fidelitatem extremae illius donationis mutuae et patet fecunditati

[cfr. «*Humanae vitae*», 9]” (Adhort. cit., 13), ipse natura sua tendit quoque ad indissolubilitatis conservationem, et consequenter ad observantiam obligatio-nis indissolubilitatis.

Quidquid enim quidam contendunt de inexistentia id genus obligationis, tamquam si indissolubilitas qua elementum essentiale matrimonii in facto esse non consistat in iure et in obligatione ad aliquid faciendum vel omittendum, sed nonnisi in ipso principio vinculi indissolubilis, seu quod illud reddat irrescindibile, nunc Catechismus Ecclesiae Romanae expresse ac positive docet de obligatione coniuges adstringente ad conservandam indissolubilitatem, quae insita est in hac essentiali matrimonii proprietate (cfr. can. 1056).

Etenim: “La coppia coniugale forma una «intima comunità di vita e di amore, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie». «E’ stabilita dal patto coniugale, vale a dire dall’irrevocabile consenso personale». Gli sposi si donano definitivamente e totalmente l’uno all’altro. Non sono più due, ma ormai formano una carne sola. L’alleanza stipulata liberamente dai coniugi impone loro l’obbligo di conservarne l’unità e l’indissolubilità. «L’uomo non separi ciò che Dio ha congiunto» (Mc 10,9)” (Catechismo, cit., n. 2364, p. 577).

8.- Cum igitur indissolubilitas sit matrimonio propria et essentialis, hoc est tamquam eius bonum essentiale, nempe sacramenti a traditione canonica iure nuncupatum, vel tamquam eius essentialis proprietas, quae in matrimonio christiano ratione sacramenti peculiarem obtinet firmitatem (can. 1056; can. 1013, § 2 CIC a. 1917), necessario exinde consequitur ut nuptiae valide celebrari nequeant, si haec essentialis proprietas vel essentiale bonum de consensu praestando excludatur.

Ita sane lex ecclesiialis expressse cavet, ipsum ius naturale referens, sive illa vetus (can. 1086, § 2), vigens nempe tempore celebrationis huius sub iudice matrimonii, sive haec nova praecedenti normae conformis, iuxta quam si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat indissolubilitatem matrimonii, invalide contrahit (can. 1101, § 2).

Indissolubilitas enim pertinet ad matrimonii essentiam non solum «in suis principiis», sicut cetera matrimonii bona, hoc est prolixi et fidei, sed etiam «secundum se», quia *ex hoc ipso quod per passionem 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 dependet ab usu suo* (S. Thomas Aq., *Commentum in Lib. IV Sententiarum, dist. XXXI, q. 1, art. 3, in c.*).

9.- Sed doctrinam communem acceptando de indissolubilitate «secundum se» iam pertinenti ad «esse» matrimonii, ideoque in pari gradu vim iuridicam exercenti quoad validitatem consensus ac intentio prolixi et debitum servandi fidem coniugalem, etiamsi haec spetent ad prolem et fidem in suis principiis, admittendum est quoque hanc indivisibilitatem in matrimonio in fieri, hoc est

in consensu praestando, nullam pati posse distinctinem, diversos effectus iuridicos ferentem, inter obligationem servandi indissolubilitatem et eiusdem obligationis adimptionem seu exsecutionem.

Ex quo inde consequitur ut matrimonium irritum reddat non solum intentio non sese obligandi quoad indissolubilitatem, verum etiam *intentio non servandi perpetuitatem*, quatenus *bonum sacramenti, quod est indissolubile vinculum*, etiam *quoad exsecutionem* seu in seipso *est de essentia sacramenti matrimonii* (T. Sanchez, Disputationum de sancto matrimonii sacramento, lib. II, disp. XXIX, n. 12; Venetiis 1693, t. I, p. 141), prout et recepta N.F. iurisprudentia hucusque probat.

Quare ad effectum nullitatis consensus matrimonialis sufficit intentio contraria bono sacramenti, hoc est quae in nuptiis ineundis deliberata voluntate elicetur non retinendi nempe vinculi indissolubilitatem, sed rescindendi illud, quin tamen necessarium sit ut eiusmodi intentio induat formam reservationis ipsius «iuris» seu «facultatis» solvendi aliquando omne vinculum, nisi forte ius seu facultas accipientur pro mera «possibilitate», sicuti hoc sensu interdum pronuntiatum est, videlicet quod “ad matrimonium dirimendum sufficit ut nupturiens sibi reservet facultatem seu possibilitatem divertendi” (coram Exc.mo Ewers, sent. 22 iulii a. 1981, n. 6; RRD vol. LXXIII, p. 364; coram Ragni, sent. 16 decembris a. 1986, n. 4; RRD vol. LXXVIII, p. 715).

10.- Ut exclusio indissolubilitatis effectum iuridicum matrimonium irritantem in foro canonico efficere valeat, ex parte simulantis formam positivi voluntatis actus, expliciti vel saltem impliciti, semper induere debet (can. 1101, § 2; can. 1086, § 2 CIC a. 1917).

Nam ad effectum nullitatis requiritur intentio deliberate elicita a simulante ante nuptias et non revocata, detrahendi nempe hanc essentiale matrimonii proprietatem, seu essentiale matrimonii bonum, de suo matrimonio cum comparte ineundo.

Insuper haec intentio actualiter vel saltem virtualiter ipsum consensum matrimoniale tempore eius manifestationis ingredi debet, obiectum eius quoad indissolubilitatem limitando, et quidem independenter ab eo, utrum indissolubilitatis exclusio modo absoluto perficiatur, seu proposito dissolvendi vinculum iugale absque praevisa verificatione alicuius futuri eventus, an relative tantum, hoc est prospiciendo solutionem vinculi ab explorato exitu alicuius casus futuri, velut si concordia coniugalis cessaverit vel si amor eroticus evanuerit, aut si altera pars fidem coniugalem violaverit, et ita porro.

Nam et in hypothesi exclusionis relativae tantum ob vigens indissolubilitatis principium, quod nullum statum pendentiae eventus resolutorii patitur, consensus matrimonialis iam ab imis radicibus praepeditur atque ab integro destruitur momento eius manifestationis, quin ad effectum nullitatis consensus sit constitutiva eventus praevisi recognitio.

Minime igitur mirum, si quidam, tali in casu, magni de significatu verborum certantes, potius de «hypothetico» tantum repudio, quam de «hypothetica» indissolubilitatis exclusione loquantur.

11.- Sed positivus seu libertus voluntatis actus, qui ad patrandam exclusionem indissolubilitatis requiritur, ut exinde nullitas matrimonii declarari possit, substantialiter differt tum a mera quadam velleitate in generica insita intentione vinculo perpetuo repugnante, quae tamen concretum voluntatis actum non attingit, tum ab animi dispositione in habituali intentione contra hanc proprietatem desita, quae vim actualis vel saltem virtualis deliberationis non retinet, tum ab animi persuasione indissolubilitati opposita, quae intentionem interpretativam tantum comitatur et re ipsa nunquam evadit, tum demum a voluntatis inertia, quae ad formationem actus positivi haud pervenit.

Itemque positivus voluntatis actus non constituitur simplici errore de divortii vel dissolutionis vinculi legitimitate atque convenientia, quia error circa matrimonii indissolubilitatem per se, hoc est qua error, non vitiat consensum matrimoniale (can. 1099; can. 1084 CIC a. 1917), quia implicat dumtaxat intellectum speculativum, qui voluntatem non movet neque eam involvit ad matrimonium dissoluble re vera selendum.

Idque ordinarie obvenit, nisi error in mente firmiter radicatus ex gravi et proportionata causa ipsam voluntatem determinet ad subrogandum consortium dissolutioni obnoxium in locum coniugii indissolubilis (cfr. coram infr. Ponente, sent. 26 iunii a. 1987, n. 5; RRD vol. LXXIX, p. 458), vel etiam, sicuti censemur, “ad emittendum consensum matrimoniale ex cuius obiecto, uno vel alio modo magis vel minus explicito, sed vi praevalenti et efficaci, exclusa est matrimonii indissolubilitas” (U. Navarrete, De sensu clausulae «dummodo non determinet voluntatem» can. 1099, in Periodica de re canonica, 81 [1992], p. 493).

12.- Exclusio boni sacramenti in usu forensi canonico tamquam causa petendi haud tam raro cumulatur cum exclusione boni prolix, potissimum quia intima exstat conexio inter reusationem perpetuitatis consortii vitae amorisque coniugalis et libertatis ab officio humanae vitae transmissionis educationisque omnimodis vindicationem.

Re quidem vera firmitas prioris capituli nullitatis haud dubie prodest alteri capiti, maxime si prae oculis habeatur “inter exclusiones indissolubilitatis et prolix haud saepe arctam interesse conexionem, psychologicam et logicam, nisi prorsus interdependentiam, eo quidem sensu quod indissolubilitatis exclusio etiam exclusionem prolix provocet” (coram Ferraro, sent. 20 decembris a. 1983, n. 5; RRD vol. LXXV, p. 739), immo *indissolubilitatis exclusio generatim secumfert boni prolix exclusionem* (1.c.).

Qui enim in animo firmum gerit propositum descendendi a comparte post nuptias, si modo quidam eventus obveniet, etiamsi haud optatus, plerumque

nutrit quoque deliberatum consilium impediendi procreationem, ne post praevism ac statutam dissolutionem consortii coniugalis gravissimo officio oneretur curandi generatae sobolis educationem. Exoptata ita libertas ab oneribus cum suscipienda prole forte coniunctis, simultantem bonum sacramenti in hypothesi praeviseae solutionis vinculi de more adigit etiam ad respuendum bonum prolis. Tum vero *exclusio boni sacramenti est causa ad consequenter excludendam prolem* (coram Palazzini, sent. 4 martii a. 1979, n. 4; SRRD vol. LXII, p. 236), vel ceteroquin utraque exclusio etiam *eandem causam habere potest* (coram Di Felice, sent. 29 martii a. 1969, n. 3; SRRD vol. LXI, p. 350).

13.- Sed intentio bono prolis contraria, secus ac intentio contra bonum sacramenti, tunc tantum irritat matrimonium, cum bonum prolis in suis principiis subvertit, seu cum intentionem procreandi de consensu nuptiali recusat, hoc est bonum prolis quoad ius et obligationem.

Idque obvenit cum quis positivo voluntatis actu excludit inalienabile ius sive officium procreandi e proprio coniuge per actus proprios unionis coniugalis ad prolis generationem per se aptos (can. 1061, § 1), quodque ius vel officium haud immerito quoque dicitur «ad procreatitatem» (C. Burke, Il «bonum coniugum» e il «bonum prolis»: fini o proprietà del matrimonio, in Apollinaris 57 [1989], p. 569).

Agitur sane de iure ac de officio, quae bonum prolis essentialiter constituant et in obiectum formale esse entiale ipsius consensus matrimonialis veniunt tanquam matrimonii elementum essentiale, cuius igitur exclusio natura sua invalidum reddit matrimonium (can. 1102, § 2).

Nam elementum procreatitum, quod subjective intentione prolis seu procreandi exprimitur, ipsam matrimonii essentiam ingreditur atque in iure et in officio ad actus coniugales essentialem quoque rationem procreationis infingit, nexus indissolubili coniunctam ex iure divino cum unitatis ratione, quem nemini exinde infringere licet (coram infr. Ponente, sent. 18 decembris a. 1991, Lafayetten in Indiana, n. 7).

14.- Hoc autem elementum procreatitum re ipsa inest in ordinatione ipsius instituti matrimonialis ad prolem (cfr. cann. 1096, § 1; 1055, § 1), seu in dicta *l'apertura alla fecondità*, quae revera essentialis est matrimonio, sicut ad rem Cathechismus Ecclesiae Romanae docet, ita ut coniugii princeps officium sit «vitae ipsius ministerium» (Cathechismo cit., n. 1664, p. 425; n. 1658, p. 425).

Sed ministerium hoc, quamvis coniugibus persolvendum sit *per liberam et conscientiam ipsorum adiutricem operam in vitae humanae dono transmittendo* (Joannes Paulus II, Adhort. apost. «Familiaris consortio», 28), supponit tamen atque reposcit ab eis animi dispositionem, in consensu praestando iam ascitam, videlicet «ad cooperandum cum amore Creatoris atque Salvatoris, qui per eos

Suam familiam in dies dilatat et ditat" (Conc. Oec. Vaticanum II, Const. past. «Gaudium et spes», 50).

Ita enim contrahentes mutua traditione et acceptatione propriae sexualitatis, in ordine ad constituendum unam carnem unumque principium generativum, devinciuntur quoque cum prole forte procreanda, quia secundum Dei propositum est matrimonium fundamentum maioris communitatis familiae, quoniam ipsum matrimonii institutum atque coniugalis amor destinantur ad prolis procreationem et educationem, in quibus consummantur (Joannes Paulus II, Adhort. apost. «Familiaris consortio», 14).

15.- Quamquam "il rifiuto della fecondità priva la vita coniugale del suo «preziosissimo dono», il figlio" (Catechismo cit., n. 1664, p. 425), recusatio tamen fecunditatis tunc tantum nullum reddit matrimonium, cum ipsum ius sive officium ad dictam coniugalem procreatitatem afficit, minime vero si ad iuris usum vel abusum modo se refert, aut ad officii non adimpletionem tantum spectat.

Ius enim coniugale valide assumptum componi potest cum continentia in eius usu adhibenda, ut puta in paternitate et maternitate vere responsabili modo colendis, attento quod per validi motivi gli sposi possono voler distanziare la nascite dei loro figli, temperando nempe il loro comportamento secondo i criteri oggettivi della moralità (Catechismo cit., n. 2368, p. 578).

Itemque ius coniugale non destruitur eiusdem iuris abusu in exercitio maritalis commercii per coniugales actus, sua fecunditate ex industria destitutos, quia abusus iuris cum iure rite tradito et acceptato simul stare potest.

Quare in ponderanda vi consensum irritante exclusionis prolis *distinctio prae oculis habenda est inter exclusionem iuris et abusum ipsius iuris, quae distinctio, etsi a paucissimis sententiis rotalibus in dubium revocata, firma et communi iurisprudentia tenetur* (coram Colagiovanni, sent. 12 ianuarii a. 1988, Romana, n. 12).

16.- Itidem in iudiciali aestimatione voluntatis simulantis, qui bonum prolis e coniugio exclusisse dicitur, maxime iuvant praesumptiones ad rem confectae a N.F. iurisprudentia, quae exclusionem iuris ab eius usu vel abusu apte secernunt.

Hac igitur ratione, quando proles absolute et in perpetuum reicitur, ipsum ius, et non solum eius exercitium, exclusum fuisse praesumitur. Si vero breve tempus aut numerus filiorum determinentur, tantum abusus iuris praesumitur (coram Giannecchini, sent. 18 decembris a. 1987, n. 2; RRD vol. LXXIX, p. 756).

Tali etiam ratione continua ac tenax denegatio copulae naturalis atque constans et haud remissus usus mediorum contraceptivorum perdurante vita communi, aperte ostendunt praevalentem coniugum intentionem non in limitationem usus iuris concessi, sed praecipue in denegationem ipsius iuris

directam fuisse (coram Bruno, sent. 30 martii a. 1984, n. 6; RRD vol. LXXVI, pp. 219-220).

16a.- Cum demum consensum externe manifestatum tempore celebrationis nuptiarum comitetur iuris praesumptio de eius conformitate cum animo interno (can. 1101, § 1; can. 1086, § 1 CIC a. 1917), qui ideo in processu nullitatis sui matrimonii verbis ostentat bonorum sacramenti et prolis exclusionem, ne coram tribunali ecclesiastico simulationem assertae exclusionis dolo malo committat, ipse existentiam positivi voluntatis actus, haec essentialia bona excludentis, invicte probare tenetur iuxta illud: *onus probandi incumbit ei qui asserit* (can. 1526, § 1).

Probatio autem directe exorditur a confessione extra judiciali ipsius simulantis, tempore non suspecto manifestata alteri parti atque fide dignis testibus, ab hisce omnibus in iudicio dein rite confirmata.

Insuper delata in iudicum simulatio indirecto probatur argumento, quod constat sive simulationis causa proxima et remota, a causa contrahendi plerumque distincta, ob quam simulans ad limitandum consensum inductus fuerit, sive circumstantiis celebrationem matrimonii praegredientibus, concomitantibus et subsequentibus.

Tandem ad veram simulantis voluntatem in nuptiis ineundis detegendam, praeter corticem verborum ab eo adhibitam, attento quod *qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatum sonum* (S. Augustinus, De magistro, I, 2), pariter perpendenda est eiusdem simulantis indeoles, domestica institutio in ambiente familiari, recepta educatio, potissimum vero agendi ratio in servanda indissolubilitate atque in exercendo iure coniugali.

IN FACTO

17.- Appellatos Patres Turni praecedentis minime quidem fefellit virum conventum in sessione pro dubii concordatione aperte declarasse *che i capi di nullità accusati dalla parte attrice rispondono al vero*, et postea suo in vadimonio haud dissimiliter protulisse post libelli litis introductory lecturam: *Lettomi il libello, che non conoscevo, lo ritengo conforme a verità* (Summ. 9; 19, 32).

Iudem tamen non solum ex assertis adminiculis, verum etiam ex praecipuis quibusdam argumentis a tabulis oblatis concludunt accusata capita nullitatis bonorum sacramenti et prolis, in iudicium deducta, potius secuta esse mutationem animi conventi post nuptias factam, quam exorta esse ex ipsius voluntate praenuptiali, reservatione aliqua onerata contra memorata matrimonii bona. Conventus enim cessisse dicitur instantiis actricis de nuptiis in Ecclesia celebrandis, hoc est solo per esterna compiacenza nei confronti di M (16, 15), consensum tamen, eorum iudicio, plene praestitisse, qui ideo matrimonium irritum reddere non valuisse (n. 9).

Idque eo vel magis quod iudicio appellatorum Patrum in actis primae instantiae non deficiant contradictiones variaeque discrepantiae, quibus tabulae processus eorum iudicio abundant, hoc modo potissimum obscurantes distinctionem inter absolutam et condicionatam utriusque boni exclusionem.

Immo distinctionis huiuscmodi plena advertitur absentia in actis et in decisione primi gradus, etiamsi sententia primae instantiae sat explanatis verbis declareret propositum divertendi ab actore fuisse elicium *in caso di mancata intesa tra loro* (n. 16), hoc est hypothetice, additis ad rem ipsius conventi verbis.

18.- Iamvero vir conventus in primo vadimonio proprie narrat de antenuptiali proposito suo excludendi indissolubilitatem vinculi matrimonialis pro requisita hypothesi non probatae vitae coniugalnis, hoc est si matrimonium sibi revera displiciturum esset.

Ait enim: "Determinandomi a sposare M escludevo in modo fermo e deliberato l'indissolubilità del vincolo del nostro matrimonio, se questo non avesse avuto esito soddisfacente" (14, 10).

Hoc quidem etiam in altero vadimonio conventus repetit: *Come ho deposto in prima istanza per me il matrimonio è una scelta solubile nel tempo in quanto ognuno, nella vita, può sbagliare. Non capisco un vincolo matrimoniale che duri per tutta la vita. Riconosco il diritto di poter divorziare quando le circostanze lo richiedono, ossia quando due coniugi sono arrivati al punto da non poter più convivere* (17-18, 5).

Huic autem relativae seu hypotheticae tantum exclusioni indissolubilitatis vir conventus intexuit absolutam exclusionem prolis procreationis e matrimonio.

Sane id genus exclusio clare continetur in hisce conventi verbis: *Determinandomi al matrimonio con M non intesi di accettare l'obbligo della procreazione della prole; anzi mi proposi di non averne mai e per alcuna ragione* (16, 16). *Questo constituiva una mia ferma volontà assoluta ed affatto condizionata dall'eventuale esito positivo del matrimonio* (16, 17).

19.- Sed iuxta appellatam sententiam non recte definita maneat indeoles vel personalitas viri conventi, ut huic inserta esse possit gravis ac proportionata causa exclusionis bonorum sacramenti et prolis.

Idque forte tribendum est tetricae mensurae iuxta quam conventi indeoles, in casu, revera aestimata est.

Iuxta omnes enim V in vitae decursu permansit *sempre il laico, il positivista, lo scienziato di sempre* (46, 8), praeditus nempe quibusdam peculiaribus notis, quae sunt v. gr.: *la sua instabilità caratteriale, il suo egoismo, la sua esigenza di libertà incontrollabile, l'assenza di spirito religioso, l'originale difetto di vera ed approfondita educazione in seno alla famiglia, con la quale era in dissenso aperto, tanto da vivere nell'ambito di essa da estraneo* (77, 12).

Insuper conventus era un ateo convinto (71, 11), dichiarava e dimostrava comportalmente di essere ateo, insofferente di legami, critico verso tutte le istituzioni, che sottoponeva a controllo personale quasi si fossero oggetti di investigazione sperimentale e geloso della piena sua disponibilità, assolutamente non barattabile (33, 9-10).

Quae conventi imago plene correspondet etiam huic ab actrice depictae: Dal punto di vista religioso e morale, egli era essenzialmente negativo sotto il profilo dell'insegnamento cattolico, atteso che il padre e i suoi professavano principi essenzialmente laici e contrari alla Chiesa (22, 2).

20.- Quare indeles conventi sufficienter componitur cum asserta ab eo simulatione bonorum sacramenti et prolis.

Nec obstat quod conventus, sicut appellata sententia obicit, ex una parte prosequitur in suam animi formam areligiosam pingendam, ex altera autem, inopinatae aliquid diversum etiam inducit, videlicet in reminiscenda receptione primae Communionis: *Ho ricevuto la prima Comunione all'età dovuta, ma si trattò di una formalità poichè nella mia classe i miei compagni di scuola ricevevano questo Sacramento; anch'io mi adeguai senza opposizione (16, 3).*

Quod tamen factum nullum influxum exercuisse in eius vitam conventus sibi firmiter tenet: *Benchè abbia ricevuti i Sacramenti d'iniziazione cristiana, la mia formazione religiosa e morale non ha avuto seguito, attesa la laicità dei miei, sicchè, a far tempo dalla mia adolescenza, ho maturato una coscienza laica, civilista, e essenzialmente areligiosa (12-13, 3).*

Nullam sane conventus educationem religiosam domi sua a parentibus recepisse affirmat: *in quanto i miei genitori sono agnostici. In casa non si parlava di religione. Quanto alla morale, siamo stati educati al rispetto dei doveri sociali e delle leggi dello stato (15, 3).*

Similiter rem explicat actrix: *La sua iniziazione religiosa si spiega con l'apparente perbenismo sociale della famiglia. Era un isolato, tanto nell'ambito familiare per via del padre dispotico e chio non ammetteva colloquio di alcun genere, quanto per la sua personale struttura asociale e privilegiante il culto di sé medesimo (22, 2).*

21.- Itemque conceptae et manifestatae a convento simulationi bonorum sacramenti et prolis haud obstat disiecta frequentatio Ecclesiae, quam ante nuptias, instantे actrice, complevit. Non agebatur sane de praecepti festivi observantia ex parte V, asserti simulantis, qui, sicut appellata sententia obicit, si verus fuisset laicismo vel atheismo assecula, nullam frequentiam religiosam pandere debuisset.

Conventus enim sicut neminem celavit ante nuptias de mente sua religioni aversa, nec non de voluntate contra indissolubilitatem vinculi atque contra procreationem, ita nunc minime nos celat de frequentatione Ecclesiae, quam

tempore relationis sponsaliciae interdum admisit per non contristare M ed anche perchè mi piaceva il contenuto delle esposizioni del Sacerdote, pur non facendolo mio (17, 21).

Quod factum pars actrix in primo vadimonio hisce verbis enodat: Talvolta riuscivo, con ripetute insistenze, a trascinarlo in Chiesa per la Messa festiva, ma egli considerava questo mio modo di fare come un attentato alla sua libertà personale, ridicolizzandolo in quella ricordata insofferenza per me (24, 6).

At in maius effici nequit ella frequentatio V Missae festivae, instante ac praesente actrice, tamquam sermones et consilia a sacerdote S tunc data perfectam invenisset consonantiam in animo V atque conversionem ad sanam rectamque doctrinam ab eodem sacerdote forte impertitam.

22.- Re quidem vera V contendit se minime ignorasse doctrinam catholicam de matrimonio, sed eam positivo voluntatis actu respuisse: *ma la respingevo: non ho mai dato valore all'insegnamento della Chiesa, disconoscendole il diritto di insegnare (15, 11).* Addit enim: *Ho sempre concepito il matrimonio alla stregua di una mera unione, risolvibile a volontà delle parti e non destinata necessariamente alla procreazione della prole. Ero e sono attivo divorzista (14-15, 10).*

De suis propositis contra indissolubilitatem atque contra procreationem vir conventus minime celavit actricem ac testes.

Ipse enim ait: M (al pari delle persone già indicate) era a conoscenza del mio descritto atteggiamento volitivo, tanto in ordine al mio positivo rifiuto dell'assoluta indissolubilità del vincolo, quanto in ordine al programma divorzista ricordato, per mia rivelazione fatta alle stesse persone in tempo prenuziale. M dinanzi a tale mio proposito, non evidenziò reazioni particolari, sperando illusoriamente, dato che non le avevo fornito alcun elemento concreto per pensare in modo diverso, che i miei propositi fossero resi inattuabili dall'esito positivo della nostra unione (15.16, 14).

Et in altero vadimonio: M conosceva perfettamente le mie sudette convinzioni contro l'indissolubilità del vincolo e della role; ella si illudeva che io, dopo qualche anno dalle nozze avrei accettato un figlio da lei (18, 6).

23.- Pars actrix mente ac indole conventi descriptis, eiusque ante nuptias elicitas reservationes contra indissolubilitatem et prolem ad rem confirmat.

Nam iuxta sermones, quas ex viro percepit, hice dichiarava che per lui il matrimonio era solo ed esclusivamente una unione contingente fra persone di sesso diverso, non finalizzata alla prole, priva di stabilità e, condizionata nella persistenza all'esclusivo arbitrio delle parti o di uno di esse. In lui, queste idee costituivano convincimenti fermi e radicati (25, 9).

Quas convictiones conventum etiam proprio matrimonio reapse applicasse pars actrix tradit: Piegandosi solo esteriormente al matrimonio, V mi disse, in

tempo prenuziale, che egli non intendeva e di fatto non intese, vincolarsi in modo indissolubile con me. Mi specificò, sempre nel detto tempo, ripetendolo ad ogni piè sospinto, che egli faceva una prova che avrebbe decisamente abbandonato, una volta che, i fatti, come egli era convinto, avrebbero dimostrato anche a me l'impossibilità di convivere in modo naturalmente soddisfacente (26, 10).

Et in specie quoad exclusionem indissolubilitatis pars actrix hoc notum facit: V faceva pratico assegnamento sul divorzio, ma soprattutto sulla sua incomprimibile volontà di rendersi completamente e arbitrariamente libero da me (26, 11).

Insuper: Sicuramente egli escluse l'indissolubilità del vincolo nel modo più assoluto (9, 6).

Itemque quoad exclusionem prolis: Per quanto riguarda la prole, V, come ha sempre pubblicamente ripetuto prima e dopo le nozze, diceva che egli non intendeva averne assolutamente da me e per nessuna ragione (26, 13).

24.- Quae cum ita sint, certum apparet quasdam tantum difficultates, a sententia appellata in lucem prolatas, haud posse infirmare vim probatoriam confessionis iudicialis et potissimum extraiudicialis ipsius conventi, a parte actrice atque a testibus confirmatae in iudicio.

Iamvero iuxta conventi sororem T1, quae pariter se esse atheam declarat: "egli, come diceva prima delle nozze, non si impegnava in modo indissolubile nei rispetti di M essendo volontariamente determinato ad abbandonarla se il matrimonio non avesse avuto esiti soddisfacenti" (38, 13).

Conventus enim era *constitutionalmente contrario al matrimonio perché troppo amante della sua libertà personale* (38, 5-10), et non concepiva il matrimonio, anzi lo negava in quanto istituto, come egli talvolta mi ripeté prima delle nozze. E'stato parimenti sempre avverso alla prole (38, 11).

Similiter affirmat amicus et condiscipulus conventi, T2, pariter atheistus, videlicet quod ante nuptias audivit V loquentem de matrimonio *alla stregua di uno strumento sociale di ratifica della scelta di come organizzare praticamente la vita di coppia, da cui escludeva ogni finalità procreativa ed ogni carattere di perpetuità* (71, 11).

Et in specie: Determinandosi al matrimonio con M, V mi disse in tempo prenuziale che egli si sarebbe separato e successivamente divorziato dalla M se il loro matrimonio fosse entrato irrecuperabilmente in crisi (72, 13). Sposando M, V in tempo prenuziale mi disse (ripetendomelo anche durante la convivenza) che egli si proponeva, con fermezza, di non procreare la prole (72, 16).

25.- Alter amicus et condiscipulus conventi, T3, etiamsi religionis haud observans, tamen sub iuramento plura refert sive circa illius convictiones areligiosas sive circa simulationem bonorum sacramenti et prolis.

Inter sponsos revera profundas exstisitae divergentias indolis politicae,

ideologicae et religiosae testis confirmat, quatenus M era una cattolica convita e coerente, dum V dichiarava e dimostrava comportalmente di essere ateo, insofferente di legami, critico verso tutte la instituzioni, che sottoponeva a controllo personale quasi fossero oggetti di investigazione sperimentale e geloso della piena sua disponibilità, assolutamente non barattabile (33, 9-10). Per sue ripetute confidenze prenuziali, V non concepiva affatto il matrimonio, nel senso che egli, oltre che essere alieno dall'idea di congiungersi matrimonialmente con alcuna, aveva rimosso da sè, tanto l'idea e il concetto di matrimonio come unione, quanto quello di matrimonio sacramento. In particolare, egli respingeva i concetti di indissolubilità a della prole; l'uno, perchè contrario alla assoluta propria disponibilità e, l'altro che per ragione appena detta, anche per l'onore e la responsabilità che comporta" (34,11). Mi ha sempre ripetuto, in tempo prenuziale, che egli, sponsado M, non rinunciava alle sue idee sul matrimonio in genere e che rigettava la indissolubilità del vincolo (34-35, 13). Determinandosi al matrimonio con M, V più volte mi ripete, in tempo prenuziale, che egli non avrebbe mai procreato prole dal suo matrimonio (35, 16). Egli escludeva la prole in modo assoluto e perpetuo, ed indipendentemente dall'esito del matrimonio come più volte mi ripetè in tempo prenuziale (35, 17).

26.- Quibus igitur perpensis, dici nequit verba a testibus prolata apta non esse ad sustinendam indissolubilitatis et procreationis exclusionem.

Nec hac in re obstat suspicio actricis, in novissimo vadimonio manifestata, de quadam conventi incapacitate assumendi nempe essentiales matrimonii obligationes: *Dal comportamento di V ricavavo che egli era del tutto negato ad assumere obblighi essenziali nel matrimonio* (8, 4).

Agitur sane de actricis opinione tantum, quam experiri poterat tempore brevis convictus coniugalnis.

Ceterum ipsa reminiscitur et sermonis patris conventi die nuptiarum habitae, videlicet *che il nostro matrimonio non avrebbe superato i tre anni di vita: evidentemente conosceva meglio di me il figlio* (26, 10).

Alia ex parte conventi parentes, ob defectum communicationis intrafamilialis, haud multa inducunt de intentione filii in matrimonio ineundo.

Nihilosecius conventi pater, qui sese agnosticus declarat, certiores nos facit filium respuisse conceptum traditionalem matrimonii, quatenus admittebat il matrimonio alla stregua di una semplice unione arbitraria, di cui negava la finalità procreatrice e del quale disconosceva l'aspetto vincolistico, nulla contando, per lui, quello religioso (46, 11). Idque proveniebat dal suo laicismo positivista, confermato dalla frequenza di istituti scolastici statali —Avogardo— e, in parte, da discorsi conformi, ricorrenti nel suo ambito familiare d'origine (46, 12).

27.- Nec aliter conventi mater, etiamsi religionis haud observans, de filii contrarietate indissolubilitati vinculi et procreationi deponit.

V enim, sicut eadem mater testatur, aveva costantemente ripetuto che egli, per la sua indole e per la sua professione, era assolutamente contrario alla procreazione della prole. Ignoro come egli concepisce l'indissolubilità del vincolo in genere. Ad ogni modo era divorzista (42, 11). Sposando M, V diceva che egli non avrebbe procreato prole (42, 16).

Conventi autem proposita contra indissolubilitatem et procreationem, sicut T4 itemque eius amicus et condiscipulus refert, religionis vero observans, sequentes habuerunt causas: la sua instabilità caratteriale, il suo egoismo, la sua esigenza di libertà incontrollabile, l'assenza di spirito religioso, l'originale difetto di vera ed approfondita educazione in seno alla famiglia (77, 12).

Inde iuxta testis huius notitias, directe a convento ante nuptias perceptas, V capto tandem consilio ducendi M più volte mi ha ripetuto in epoca prenuziale che egli rifiutava l'obbligo dell'assoluta indissolubilità del vincolo, perchè si proponeva, in caso di insuccesso, di abbandonare la M considerando il matrimonio mai avvenuto (77-78, 13).

Insuper testis addit: "Mi disse, nelle stesse circostanze di tempo, che si sarebbe servito del divorzio e, nel frattempo, si sarebbe tutelato, non procreando" (78, 14), hoc est che egli si proponeva di non procreare prole (78, 16).

28.- Etsi testes confirmant partem actricem conscientiam fuisse pravi propositi ex parte viri sive contra indissolubilitatem sive contra procreationem: M ne era a conoscenza, perchè V non faceva mistero (78, 15), nihilominus iuxta eos mulier non lo condivideva, ma, penso che abbia ceduto, almeno esternamente, visto che V la secondava sul rito religioso (78, 19).

Etenim: In precedenza il rito aveva costituito dissenso tra i due" (78, 19). "Le nozze furono concrete, anche per quanto attiene la loro preparazione, per volere ed impulso di M che ne impose la forma (78, 20).

Immo actricis parentes potissimum a filia ante nuptias cognoscere poterant proposita simulatoria conventi, profitentis liberas uniones absque fine procreativo.

Ait enim mater: questa in tempo prenuziale mi riferiva che il V pur accedendo esteriormente al matrimonio con lei, non intendeva assolutamente obbligarsi all'indissolubilità del vincolo, poichè rimaneva avvinghiato alle proprie idee e concetti generali in proposito da me soprariprodotti (62, 13).

Et quoad exclusionem procreationis: sia V che M in tempo prenuziale mi confidaroni che il V non intendeva espressamente di procreare prole. Tale esclusione era assoluta e perpetua (63, 16-17). La ragione di tale esclusiones era dettata dal volere di V volto a non condizionare in alcuna maniera el proprio lavoro scientifico (63, 18). Mia figlia ne era a conoscenza, ma si illudeva, benchè non ne avesse appiglio alcuno, di modificare in seguito l'atteggiamento di V (63, 19).

29.- Itemque actricis patri notae erant convictiones V matrimonio aversae, quatenus ille rigettava il concetto di matrimonio tradizionale, professando una radicata e personale mentalità divorzista, al massimo contenente l'idea di pura unione precaria ed arbitraria, non destinata alla prole. Era un modo di essere personalizzato e continuamente ricorrente nei suoi discorsi (67, 11).

Pressius autem ab uxore percepisse contendit hac in re quasdam proditiones filiae, videlicet che il V, sposando nostra figlia, si proponeva di abbandonarla, considerando il matrimonio mai intervenuto, qualora la vita in due avesse costituito pregiudizio per la sua professione di ricercatore scientifico (67, 13).

Tali enim in casu, quod spectat ad media in futuro ab eo adhibenda, egli avrebbe fatto ricorso al divorzio, come congettura dalla considerazione che tale istituto era continuamente sulla bocca del giovane (67, 14).

Itemque testis refert de proposito conventi *di non procreare prole*, quodque consilium aveva contenuto assoluto e perpetuo (68, 16-17).

Utique filia in spe decipiebatur se convento persuasuram esse de mutatione propositi, sed frustra, hoc est illudendosi e facendo esclusivo assegnamento sul suo potere di convizione, pensava di poter modificare in seguito il V (67, 15).

30.- Quamvis Defensor Vinculi deputatus pro munere suo contra disputans arbitretur plurimus testes inductos forte subornatos exiisse, prout ipsius iudicio diversi loci in actis causae demonstrant (cfr. 35, 16-17; 52, 16; 57, 16; 72, 16; 78, 16), sicut verbi gratia similium verborum usus ad indicandam exclusionem indissolubilitatis et prolis ex parte viri conventi, eiusmodi tamen gravis reprehensio, prae oculis habitis omnibus huius causae circumstantiis, stabilibus firmisque argumentis haud innititur.

Utique denegatio iurisiurandi saltem de veritate dictorum a convento necnon a quibusdam testibus, de conventi simulatione expresse deponentibus, aliquam suspicionem subornationis inducere potest, quae tamen in actis causae nullam confirmationem obtinet, ideoque inter certas conclusiones iure consistere nequit.

Re quidem vera convictiones contra indissolubilitatem vinculi atque contra procreationem in mente ac in tota viri personalitate radicitus insidentes, occasines instantiarum actricis, ad celebrandum coniugium coram Ecclesia adigentis, in formationem positivi voluntatis actus contulerunt, quo utrumque essentiale bonum e suo consensu exclusit.

Idque perfecti tum propter firmitatem convictionum tum propter praevium fragilem ac incertum convictus coniugalnis exitum.

Factum autem exclusionis, prout supra satis superque expositum est, plenam confirmationem testificalem in actis causae invenit.

Cum vero post aliquos menses vitae communis conventus satis iam senserit quod M, quale moglie, constituiva un peso, specialmente per quanto attiene i

limiti che rappresentava per la mia libertà personale e di occupazione, exinde ortae sunt dissensiones, quae deinceps in peiore partem mutatae sunt praesertim a causa delle divergenze in ordine alla procreazione della prole, esigita da M anche come rimedio al traballante nostro matrimonio e da me preclusa (18, 25).

Inde, aestate a. 1978, conventus domum coniugalem dereliquit et separationem legalem dein promovit, hoc est tamquam primum gressum ad plenam libertatem recuperandam.

31.- Quibus omnibus in iure et in facto mature perpensis, Nos infrascripti Patre Auditores de Turno, pro Tribunalis sedentes et solum Deum pree oculis habentes, Christi nomine invocato, declaramus ac definitive sententiam, proposito dubio respondentes:

Negative ad primum; affirmative ad alterum, seu sententiam rotalem diei 16 decembris a. 1986 infirmandam esse, in casu; ideoque constare de matrimonii nullitate ob exclusa a convento bona sacramenti et prolis; vetito eidem viro transitu ad novas nuptias, Tribunalis primi gradus in consulto.

Ita pronuntiamus, mandantes Ordinariis locorum et Tribunalium administris, ad quos spectat, ut hanc Nostram definitivam sententiam notificant omnibus, quorum intersit, et exsecutioni tradant, ad omnes iuris effectus.

Romae, in sede Apostolici Tribunalis Rotae Romanae, die 29 maii a. 1992

Antonius STANKIEWICZ, Ponens
Marius GIANNECCHINI
Aemilius COLAGIOVANNI

Aegidius Turnaturi, Not.

Ex Cancellaria Apost. Trib. Rotae Tomanae, d.

Aegidius Turnaturi, Not.

Haec sententia, cum sit alterius sententiae confirmatoria, fit exsecutiva.

Ideo ius est parti actrici seu d.nae M, quae alioquin non impediatur, notificatione sententiae recepta novas contrahendi nuptias.

Sed idem ius non competit parti conventae seu d.no V, cum eidem appositi sit vetitum transitu ad novas nuptias, Tribunalis primi gradus inconsulto.

Egidius Turnaturi, Not.

Ex Cancellaria Apost. Trib. Rotae Romanae, d.

ACTUALIDAD



JORNADAS SOBRE EL SERVICIO PASTORAL DE LOS TRIBUNALES ECLESIÁSTICOS

Con el objetivo de mejorar el servicio pastoral que prestan a la Iglesia los tribunales Eclesiásticos en Argentina, el Tribunal Eclesiástico Nacional, junto con la Sociedad Argentina de Derecho Canónico, organizaron estas Jornadas sobre el Servicio Pastoral de los Tribunales Eclesiásticos, que se desarrollaron en la Ciudad de Buenos Aires, del 12 al 14 de octubre de 1993.

La apertura estuvo a cargo de su Emcia. Revma. el Cardenal Antonio Quarracino, que disertó sobre los Tribunales Eclesiásticos y la Nueva Evangelización. Mons. Dr. José Bonet Alcón presentó la Jurisprudencia rotal del año 1992 sobre las causas psíquicas de nulidad matrimonial, conforme al c. 1095. Estas dos alocuciones se publican a continuación de esta reseña.

El Pbro. Lic. Víctor E. Pinto presentó las causas por exclusión de la indisolubilidad y violencia o miedo grave en la Jurisprudencia rotal del mismo año 1992. Y Mons. Dr. Nelson C. Dellaferrera expuso sobre las observaciones y las advertencias que consideró más importantes para tener en cuenta en los tribunales Eclesiásticos de la Argentina.

Al día siguiente cada uno de los Tribunales (los Interdiocesanos de primera instancia, de Buenos Aires, Córdoba, La Plata y Tucumán, y el Nacional, de segunda instancia) presentó un informe de lo actuado en el último año, que dio lugar a un rico intercambio y diálogo entre los concurrentes. Por la tarde y durante la mañana del tercer día se reunieron los Vicarios de Justicia, Vicarios de Justicia Adjuntos y Defensores del vínculo de los Tribunales, para elaborar las conclusiones y preparar los informes y las peticiones a los Señores Obispos.

Finalmente, en la tarde del último día, aprovechando la presencia en Buenos Aires de todos los miembros del interior que habían venido para las Jornadas, se realizó la Asamblea de la Sociedad Argentina de Derecho Canónico, en la que resultaron electas las nuevas autoridades: como Presidente Mons. Dr. Nelson C. Dellaferrera, como Vice-presidente el Pbro. Dr. Ariel D. Busso, como Vocales Mons. Dr. José Bonet Alcón, los Pbro. Lic. Alejandro Bunge y Fariña y la Lic. Alejandra Rayneli, y como Secretario el Pbro. Dr. Hugo Von Ustinov.

El amplio diálogo que se desarrolló entre todos los participantes permitió crecer en el conocimiento mutuo y en la ayuda entre los distintos operadores del Derecho en los Tribunales Eclesiásticos de la Argentina, permitiendo unificar criterios procesales y de fondo. Las valiosas exposiciones sobre la Jurispruden-

cia rotal, así como las dedicadas al derecho procesal, permitieron avanzar en la calidad del servicio que los mencionados Tribunales prestan.

Por otra parte, la toma de conciencia de las necesidades más apremiantes de los Tribunales Eclesiásticos argentinos dio lugar a un rico intercambio entre los Vicarios de Justicia de los mismos, en orden a presentar los informes y las peticiones que se juzgaron oportunas a los Señores Obispos.

Los Tribunales Eclesiásticos y la Nueva Evangelización

CARD. A. QUARRACINO

1.- Introducción

El Santo Padre, en un discurso a los participantes de un Simposio Internacional de Derecho Canónico en Roma, conmemorativo además del décimo aniversario de la promulgación del nuevo Código, el pasado 23 de abril, se refirió al papel de las normas canónicas para la Nueva Evangelización. Y una muy notable particularización de la aplicación de esas normas tiene lugar en los Tribunales Eclesiásticos.

Juan Pablo II decía, en el referido discurso, que *en el renovado esfuerzo de la Iglesia para una nueva Evangelización, con vistas al tercer Milenio cristiano, el Derecho Canónico, como ordenación específica e indispensable de la comunidad eclesial, no dejará de contribuir eficazmente a la vida y a la misión de la Iglesia en el mundo, si todos los componentes eclesiásticos saben interpretarlo sabiamente y aplicarlo fielmente.* Entendemos que estas palabras se aplican de modo particular, a la tarea de los Tribunales Eclesiásticos. Esa tarea, tan estrechamente vinculada a la interpretación y aplicación del Derecho Canónico, queda así explícitamente vinculada a la Nueva Evangelización.

Por otra parte, si podemos decir que la Pastoral tiene como objetivo todo aquello que pueda hacer más segura y eficaz la labor evangelizadora de la Iglesia, no debemos olvidar la intrínseca pastoralidad del Derecho Canónico. Porque —afirma el Papa en el citado discurso— *no son pastorales solamente los munera docendi y sanctificandi, sino que con ellos y no menos que ellos es igualmente pastoral el munus regendi.* Este *munus*, llamado también por el Concilio *pascendi*, abarca, como sabemos, el ejercicio de la potestad legislativa, judicial y administrativa en la Iglesia. La potestad judicial la ejercen los Obispos mediante los Tribunales. Y, siendo la labor de éstos verdadera y plenamente pastoral, debe, por eso mismo, ser también evangelizadora.

Daremos, pues, unas palabras sobre los Tribunales Eclesiásticos; sobre la Nueva Evangelización; y sobre la relación entre ambas realidades, a los efectos de que dichos Tribunales resulten más plenamente evangelizados y evangelizadores.

II.- Los Tribunales Eclesiásticos

La búsqueda de la verdad y de la certeza, a través de los procesos, es una obligación *sagrada* de los Tribunales Eclesiásticos. Es sagrada por múltiples motivos: porque esos procesos no se realizan ante los hombres, sino ante el Señor omnisciente, ante Cristo, Señor y Juez, al que se sirve y representa, y porque la verdad que se busca es de orden sobrenatural, como la existencia o no de un sacramento; y también porque es imprescindible, por imperativo de la caridad, un trato exquisito a los fieles que se acercan a los Tribunales de la Iglesia, máxime, en las causas de nulidad matrimonial, en las que se dan con frecuencia tragedias lamentables y atroces sufrimientos, muchas veces inmerecidos, así como injusticias y violación de los derechos humanos y cristianos más entrañables. Además, esa labor de los Tribunales es sagrada porque tiende, como a su último fin a la *salus animarum*; y, por otra parte, las relaciones humanas en los procesos deben ser, de alguna manera, quasi-sacramentales, en el sentido de que expresen y comuniquen la gracia de Dios, la justicia y la misericordia de Dios, la reconciliación de los hombres con Dios y entre ellos, el amor recíproco entre Dios y los hombres y el de éstos entre sí.

Pío XII, en un célebre discurso a la Rota Romana del 2 de octubre de 1944 (AAS 36, 44 281 ss.) decía que *al esclarecimiento y servicio de la verdad está ordenado, como a su fin, todo el proceso*. Y señalaba que a esta ley fundamental de indagar, hacer manifiesta y hacer valer legalmente la verdad están obligados todos los que participan en el proceso, desde el juez hasta las partes, pasando por los distintos miembros del Tribunal, testigos, peritos, abogados, etc.

En cuanto a los *jueces*, recordemos que a ellos les corresponde dictar sentencia, en la que se declara y fija jurídicamente la verdad, y se le da valor legal, tanto en lo que concierne al hecho que hay que juzgar, como en lo que se refiere al derecho que debe aplicarse en el caso. Ellos deberán, por ejemplo, determinar si un vínculo matrimonial que ha sido contraído con signos exteriores, existe en realidad.

Su responsabilidad es grande, porque un matrimonio concreto, en su realidad objetiva, será válido o nulo con independencia de la decisión del juez eclesiástico. Por ello, si un juez se equivoca y declara nulo un matrimonio válido en su realidad existencial, *disuelve* lo que Dios ha hecho indisoluble; declara nulo lo que no lo es para Dios; libera a las partes de obligaciones de las que no puede liberarlas; y les permite contraer un concubinato. Y si, por el contrario, declara erróneamente que *no consta* la nulidad de un matrimonio que es en realidad nulo, obliga, contra la voluntad de Dios, a los pseudo cónyuges a continuar la vida en concubinato, además de impedirles ejercitar el derecho fundamental a contraer un matrimonio válido.

Por ello, para estas causas los tribunales son colegiados, de tres o más jueces; y se requiere, para obtener sentencia firme, una doble sentencia conforme, obtenida en dos o más instancias; y los jueces deben observar

cuidadosamente, con seriedad y honestidad, las normas canónicas —procesales y sustantivas— y la Jurisprudencia de la Rota romana; tratando, con la luz del Espíritu Santo, de llegar a una certeza moral, a partir de lo que conste como probado en las actas del proceso. Así impartirán rectamente justicia, sin atenerse a los falsos criterios de *benevolencia* o rigorismo, ambos igualmente equivocados. Porque los caminos que se apartan de la verdad y la justicia son caminos que se apartan de Dios.

En cuanto a los *defensores del vínculo*, ellos también deben colaborar al fin común, que es el logro de la verdad objetiva. Pero lo harán desde su ángulo, es decir, proponiendo y manifestando todo aquello que pueda aducirse razonablemente a favor del vínculo (canon 1432). Aunque también se les debe reconocer —como ya lo decía Pío XII en el citado discurso— el derecho a manifestar que no han encontrado razones válidas en pro de dicho vínculo en un caso concreto, después de un diligente, cuidadoso y concienzudo examen de los hechos. Este oficio sólo puede ser confiado a personas con experiencia de la vida y madurez de juicio, las cuales, como todos los que toman parte en el proceso, deben actuar *pro rei veritate*.

En cuanto a los *abogados*, ellos reúnen y hacen valer todo aquello que puede ser alegado en favor de la demanda de su patrocinado. Pero sin perder de vista el único y común objetivo final: el descubrimiento, la comprobación, la afirmación legal de la verdad, del hecho objetivo. No se trata de salir vencedor, como en una contienda deportiva; no se trata de crear un hecho con hábil dialéctica, sino de poner en evidencia un hecho ya existente. Así pues, no puede separarse la función del abogado del servicio a la verdad objetiva. También él actúa *pro rei veritate*. Y no debe considerar como un fracaso el que al final del proceso aparezca comprobado lo contrario de lo que a él, en conciencia, le parecía verdadero y justo cuando presentó su escrito inicial.

También las *partes*, los *testigos* y los *peritos* deben contribuir al mismo fin fundamental. Y no les es lícito inventar hechos no existentes, ni dar a los existentes una interpretación indebida o infundada, ni negarlos o confundirlos. Eso se opondría al servicio que también ellos deben prestar a la verdad, a la justicia, a la ley de Dios y a la *salus animarum*.

III.- *La Nueva Evangelización*

Más de uno se preguntará qué tiene que ver todo esto con la llamada Nueva Evangelización. ¿Acaso la evangelización no es la proclamación de Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador, que es el mismo, *ayer, hoy y siempre*? ¿Acaso la labor de los Tribunales eclesiásticos no es algo similar a la de los Tribunales civiles, realizada independientemente de Jesucristo, *ayer, hoy y siempre*? Sin embargo, toda la labor de los Tribunales de la Iglesia debe ser una auténtica proclamación de Jesucristo, explícita o implícita; y no tiene sentido si se la concibe o realiza con independencia de Cristo. Más aún: la novedad de la acción evangelizadora

a que la Iglesia ha sido convocada y convoca a su vez, alcanza, sin duda alguna, a sus Tribunales. En efecto, trataremos de ver, someramente, los caracteres de esa Nueva Evangelización, para mostrar después su relación con la labor judicial de la Iglesia.

Juan Pablo II, en su discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, dice que la mencionada novedad afecta a la actitud, al estilo, al esfuerzo, a la expresión; que una evangelización nueva en su ardor supone una fe sólida, una caridad pastoral intensa y una recia fidelidad, que, bajo la acción del Espíritu, generen una mística, un incontenible entusiasmo en la tarea de anunciar el Evangelio..., en la proclamación de los valores cristianos. Y dice también el Papa que, frente a la presión del secularismo, la *nueva evangelización* ha de dar una respuesta integral, que fortalezca la fe católica, en sus verdades fundamentales, en sus dimensiones individuales, familiares y sociales.

Por otra parte, en las Conclusiones del Episcopado latinoamericano reunido en Santo Domingo se recuerda que la Evangelización promueve el desarrollo integral del hombre, exigiendo de todos el pleno respeto de sus derechos y la plena observancia de sus deberes, a fin de crear una sociedad justa y solidaria, en camino a su plenitud en el Reino definitivo. Y se recuerda también, una vez más, que Cristo, en virtud de la encarnación, se ha unido, en cierto modo, a todo hombre (cf. GS 22); y que toda evangelización ha de ser inculcación del Evangelio.

También se reitera, en el mismo documento, que la referida Evangelización ha de ser *nueva en su ardor*, de modo que brote de una radical conformación con Jesucristo. Por lo cual, el mejor evangelizador es el santo.

Asimismo, con respecto a la *novedad en los métodos*, se pone de relieve el valor del testimonio y el encuentro personal, así como la presencia del cristiano en todo lo humano.

Finalmente, con referencia a que la Evangelización debe ser *nueva en su expresión*, se dice que ella continuará en la línea de la encarnación del Verbo; que exige conversión; que lo toca todo y a todos; que debe hacer presente, cada vez con más claridad, a la Iglesia, en cuanto signo eficaz, sacramento universal de salvación.

Estimamos que esta breve enumeración ya nos debe haber servido para ir estableciendo mentalmente la relación de la Nueva Evangelización con la labor de los Tribunales Eclesiásticos. Pero ahora trataremos de señalarlo más explícitamente.

IV.- Los Tribunales Eclesiásticos evangelizados y evangelizadores

Juan Pablo II, en su discurso a la Rota Romana del 18 de enero de 1990, pone de manifiesto la armonía que siempre debe existir entre las dimensiones jurídica

y pastoral de la Iglesia, por esa finalidad común que a ambas les es propia: la salvación de los hombres. E insiste reiteradamente en la misma idea (cf. Discurso citado del 23/IV/1993).

El Papa señala que no sólo las excepciones a la ley y un eventual no recurso a los procesos tienen relevancia pastoral. Por el contrario, afirma que también la justicia y el derecho estricto —y por consiguiente los procesos— son exigidos en la Iglesia por el bien de las almas. Y se ajustan a la voluntad de Dios, *siempre benigna, aunque en ocasiones pueda parecer exigente*.

En esa línea de pensamiento, se puede decir que, en último término, la pastoralidad del Derecho Canónico es consecuencia directa de la sacramentalidad de la Iglesia: todo en la Iglesia ha de tener sentido de signo sacramental y expresión y cauce de las posibilidades salvadoras con las que Cristo configuró su constitución y desarrollo. Y el Derecho Canónico no puede ser una excepción, dada su condición fundamental de instrumento en manos de la Iglesia para su tarea evangelizadora.

Esta instrumentalidad del Derecho Canónico —que incluye de un modo notable la labor de los Tribunales Eclesiásticos— explica perfectamente la necesidad de su entera sumisión al fin de la Iglesia. La justificación radical de los Tribunales en la Iglesia viene dada por su razón de servicio al fin de la misma.

Y una Nueva Evangelización que penetre *en el interior de los Tribunales de la Iglesia* debe llevarlos a éstos a interrogarse acerca de cómo cumplen su servicio pastoral; e interrogarse acerca del *ardor*, el entusiasmo, la *capacitación renovada y permanente*, la caridad pastoral, el sacrificio, el esfuerzo de unión personal con Cristo bajo la acción del Espíritu, en la búsqueda de la verdad en cada proceso. Porque esa verdad existencial concreta es participación de la Verdad con mayúscula que es Cristo. Y solo la verdad *hará libres*, tanto a los miembros de los Tribunales, como a los fieles que tengan contacto con ellos.

Asimismo, la evangelización *ad intra* de los Tribunales exige también, de algún modo, nuevos *métodos*, nuevos caminos, como los son, entre otros, la siempre renovada servicialidad, y la actitud delicada, cuidadosa, comprensiva, en el trato con las personas. Esto ya se da, ciertamente, gracias a Dios, pero siempre podrá vivirse más sobrenaturalmente, trasmitiendo paz y serenidad a tanta gente angustiada; y confortación para los que sufren, así como la seguridad de que su dolor tiene en Cristo un inmenso valor de redención. Así, la tarea de los Tribunales deberá estar impregnada de espíritu sacerdotal. Cada Tribunal Eclesiástico deberá ser como un pequeño templo en el que esté muy presente Jesús, Señor y Juez, pero también Salvador y buen Pastor.

Y la evangelización interna de los Tribunales exige igualmente la *novedad en su expresión*, de modo que también para ellos vale el *hacerse todo a todos, para*

ganarlos a todos (1 Co 9, 22). Ello sin merma de la justicia, y evitando el riesgo de una malentendida compasión que declinaría en un sentimiento sólo aparentemente pastoral (Discurso del Papa a la Rota, 1990). En los Tribunales Eclesiásticos se debe dar la difícil y misteriosa conjunción de la justicia y la caridad. Dado que los fieles cristianos no son ángeles, sino seres humanos de carne y hueso, con bajas tendencias y posibilidades reales de conflictos de intereses, los procesos eclesiásticos son necesarios y oportunos. De lo contrario se estimularía el despojo injusto, la mentira, la calumnia, el divorcio, etc., contra el orden querido por Dios. Pero, esto supuesto, los Tribunales deberán buscar la persuasión, la aceptación, de buen grado, por parte de todos, de la verdad y la justicia.

Y los Tribunales Eclesiásticos, internamente *evangelizados* en todo lo que constituye su propia labor específica, deberán ser también *evangelizadores*, con apertura a otros ámbitos eclesiales, como lo es, por ejemplo, el de la *pastoral familiar* y el de la preparación al matrimonio. En estos campos, la rica experiencia acumulada en los Tribunales a través de años de trabajo silencioso y de contacto con múltiples y diversos casos y causas, difficilmente la puede poseer ningún otro agente de la pastoral. Al respecto, no hay que olvidar que los criterios por los que se admite o no al matrimonio, debieran ser idénticos a los criterios por los que el consentimiento matrimonial es o no declarado nulo.

Más aún, los Tribunales Eclesiásticos, además de servir a la Iglesia en el cumplimiento de su misión, deben poseer una dimensión de *ejemplaridad para la sociedad civil*. Ellos, que están llamados a custodiar los derechos y deberes del hombre redimido por Cristo, llaman e invitan a su vez a la sociedad civil, para que custodie los derechos y deberes de la persona humana, desde su concepción hasta el fin de su vida terrena. Esto tendrá lugar —como ha dicho Juan Pablo II (Discurso citado del 23/IV/1993)— si los ordenamientos civiles no se sustraen jamás a los postulados del derecho natural. Evitarán así el caer en arbitrariedades o falsas ideologías.

De hecho, los postulados del derecho natural son válidos en todo lugar y para todo pueblo, hoy y siempre, porque están dictados por la *recta ratio*. En ésta, como explica Santo Tomás, está la esencia del derecho natural: *omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur* (*Summa Theol.*, I-II, q. 95, a 2).

Con estas perspectivas y orientaciones generales, dejo abiertas estas Jornadas, que reanudan una vieja tradición existente a nivel nacional y que, por diversos motivos, se interrumpió los últimos años. Les deseo una fructuosa labor, con la protección de María, *Speculum iustitiae et Mater misericordiae*, y les doy una Bendición especial a los presentes, a los demás operadores del derecho en los Tribunales Eclesiásticos que no han podido venir, y a todos los fieles cristianos que requieran el servicio pastoral de los Tribunales o colaboren con éstos en dicho servicio.

La Jurisprudencia Rotal de 1992 sobre las causas psíquicas de nulidad matrimonial (canon 1095)

JOSÉ BONET ALCÓN

I.- Introducción: La elección del tema

Los motivos fundamentales los podemos encontrar en el canon 19 del CIC, que nos remite a dicha Jurisprudencia Rotal para suplir las lagunas legales. Y más particularmente en el art. 126 de la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* que asigna a la Rota Romana la función de garantizar la unidad de la Jurisprudencia y ayuda con sus sentencias a los tribunales inferiores, en la interpretación y aplicación de las normas, tanto sustanciales como procesales.

Por otra parte, aunque los jueces rotales no son infalibles y no todas sus sentencias son perfectas, el conjunto de ellas es una fuente fecunda, tanto de ciencia jurídica para exponer e interpretar las leyes, como de prudencia para analizar los hechos y aplicar a ellos las normas por las que se rigen.

En cuanto a las causas psíquicas de nulidad matrimonial, a ellas se refieren más de la mitad de las sentencias rotales de 1992 y una proporción mucho más alta de las sentencias de los tribunales inferiores. Ello nos muestra la importancia del tema que, necesariamente, va a tener hoy un tratamiento muy sintético, dada la amplitud y complejidad de su problemática. Tomaremos como fuente principal de nuestra exposición la Relación Anual de la actividad de la Rota Romana, y a ella nos remitimos para cualquier aclaración o complemento. Y, lógicamente, seguiremos el orden de los tres números del canon 1095.

II.- Carencia de suficiente uso de razón

Una sola sentencia de la Rota se refirió a este capítulo. En ella se reafirma que la figura abarca no sólo a los afectados por una enfermedad mental sino también a quienes, en el momento de consentir, padecen una perturbación psíquica —por ejemplo, estados tóxicos, drogadicción, alcoholismo, embriaguez, sonambulismo, hipnosis, etc.—, porque carecen de la debida deliberación y libertad para dar el consentimiento.

Dado que el caso se presenta por presunta embriaguez del actor, se señala que la Jurisprudencia Rotal reciente, a diferencia de la precedente, no requiere una forma perfecta de embriaguez para declarar la nulidad.

Sin embargo, la sentencia es negativa de la nulidad, porque, en contra de la declaración del actor, los testigos del mismo actor declaran que su ebriedad fue la víspera del casamiento y que antes de casarse se confesó y siguió la ceremonia con plena conciencia y atención.

III.- Grave defecto de discreción de juicio

Durante el año que examinamos hubo 25 decisiones rotales sobre este capítulo. De ellas, 11 fueron afirmativas de la nulidad y 14 negativas.

En cuanto a los *Fundamentos de Derecho*, en las sentencias se reitera que se trata de una capacidad valorativa, estimativa, de un matrimonio concreto, para una persona determinada, *hic et nunc*; que para dar un consentimiento matrimonial válido no es suficiente una buena inteligencia especulativa, sino que se necesita una facultad o capacidad crítica, un juicio práctico; más aún, un juicio práctico-práctico, precedido de la correspondiente deliberación, propia del acto humano; lo que incluye, lógicamente, una armónica interacción de la inteligencia y de la voluntad.

En la discrecion de juicio existe un elemento intelectivo y un elemento volitivo, en el cual se tiene muy en cuenta la libertad de elección o la capacidad de libre determinación. Aparece también la expresión de discrepancia o madurez afectiva, por el influjo que ella tiene sobre el funcionamiento de la voluntad. Se afirma, por ejemplo, que en algún caso puede ser afectada solamente la voluntad, como en la abulia perfecta o en un impulso fuertemente obsesivo.

En cuanto al *objeto* propio de las *potencias y actos* de la discreción de juicio, se insiste en que dicho objeto no es el matrimonio en general sino un matrimonio concreto, con los derechos y obligaciones que se han de dar y aceptar, consideradas también en concreto, y que abarcan toda la vida de los contrayentes. Más aún, se llega a afirmar que esa capacidad de estimación del matrimonio concreto y de sus derechos y obligaciones no basta que cada uno la realice con respecto a sí mismo, sino que debe realizarla también con respecto a la capacidad del otro cónyuge.

En cuanto a la concreción de las *obligaciones esenciales*, además de las relativas al bien de la prole, de la fidelidad y de la indisolubilidad, se agrega la correspondiente al bien de los cónyuges, que, según las sentencias, se denomina también capacidad para una relación interpersonal, o para el consorcio o la comunión de toda la vida. Esto debe ser también objeto de una adecuada estimación o juicio crítico.

En lo referente al *quantum* de capacidad requerida para la discreción de juicio, sigue vigente el criterio subjetivo y concreto de la *proporción* entre lo que es el matrimonio concreto, con sus derechos y obligaciones, y el juicio crítico que acerca del mismo realizan los contrayentes.

En cuanto a las *causas que originan la incapacidad*, pueden considerarse las patológicas en sentido estricto y también los trastornos transitorios. Porque cualquier condición anómala que influya negativamente en el proceso de deliberación o discreción de juicio, puede impedir un acto responsable. Porque en esta causal se atiende especialmente al momento en que se presta el consentimiento, al acto psico-ético de consentir.

En concreto, entre otras causas, se citan una evolución psicológica retardada, las ideas obsesivas, la falta de sentido de la propia identidad o independencia por parte del contrayente, etc. En cambio, se señala la neta diferencia que existe entre la falta de discreción de juicio y la falta de prudencia al decidir contraer un matrimonio. Y, más concretamente, se indica que no constituye un defecto en la discrepancia de juicio el miedo a no tener en el futuro otra ocasión de casarse, o a no obtener una determinada posición social, o a no poseer otra oportunidad de tener dinero como lo tiene la comparte. Los motivos de la elección —se indica— serán más o menos dignos de alabanza, pero la elección es libre. Además, en toda elección hay siempre cierto temor a equivocarse.

También se reitera que un matrimonio celebrado sin amor no se puede decir que sea nulo; porque *non amor sed consensus facit nuptias*. En cambio, se consideran incapaces los que actúan por impulsos emotivos, anormales, sin facultad de estimación, ni dominio racional; y también los que, por graves desórdenes psíquicos, son incapaces de poner actos oblativos para el bien moral, espiritual y social del cónyuge.

Debe notarse que la gama de anomalías psíquicas o patológicas que pueden impedir la discrepancia de juicio es muy amplia. Pero se debe analizar el grado y la repercusión concreta que la anomalía produce en el contrayente, para poder determinar su influjo negativo en el consentimiento matrimonial. En la Jurisprudencia Rotal se observa que se va dejando en un segundo plano la exacta denominación técnica de la causa originante de la discrepancia de juicio y centra su atención en la existencia o no de este requisito consensual, proporcionado al matrimonio, en el momento de emitir el consentimiento.

En cuanto a *lo que se ha de pedir al perito*, una sentencia señala sintéticamente que debe exponer el método utilizado, las fuentes de su conocimiento (examen personal, tests, actas del proceso), el nexo entre los hechos y sus conclusiones, y los principios sobre los que basa sus conclusiones. Lógicamente, en estas conclusiones se deberá indicar, en la medida de lo posible, la naturaleza de la anomalía, su origen, su evolución, su gravedad, su pronóstico, etc., así como el modo como afectaba a la persona en el momento de las nupcias.

Ejemplos de falta de discrepancia de juicio

La Relación Anual de la Rota Romana presenta 15 ejemplos concretos de sentencias relativas a este capítulo. De ellas seleccionaremos sólo algunas pocas, de modo muy resumido:

1) Sentencia negativa: reforma una sentencia afirmativa de primera instancia, basada solamente en que el convenido, a los 26 años abusó de la actora, 13 años menor que él. No hay ninguna prueba de que las partes estuvieran afectadas de grave inmadurez en el momento de casarse. No se ponderaron las circunstancias antecedentes, concomitantes y subsiguientes de esta unión, cuya convivencia duró 15 años. En esta sentencia hay una severa

advertencia al abogado por haber abusado de la pericia y haber pervertido los hechos, con el fin de presentar una tesis preconcebida. Al respecto, se cita a Santo Tomás en el tema correspondiente a la intervención en juicio por parte de los abogados y a su defensa de una causa injusta (*Summa Theol.*, II-II, q. 71, art. 3) (68/92).

2) Sentencia afirmativa: la actora presenta un problema afectivo-erótico sexual, un edipo no resuelto, una perturbación de la facultad crítica por la presencia dominante y constante del padre; tiene confusión, inseguridad, falta de autonomía, ignorancia o ingenuidad *in re sexuali*, desaprobación de las relaciones sexuales con el marido y traumas de conciencia en caso de imposición. Un perito diagnostica grave defecto de la afectividad en la actora; otro perito habla de personalidad psicopática, inmadurez, pulsiones egocéntricas con rasgos histéricos que la privan de suficiente libertad de elección. La decisión rotal es de grave inmadurez y estado confusional en la elección del matrimonio.

3) Sentencia afirmativa: La prueba de la inmadurez que causa el defecto de discreción de juicio del convenido deriva del examen pericial que describe la naturaleza y la patología de base del sujeto, señalando que en el aspecto afectivo-emocional-sexual su edad es entre cinco y nueve años; y le diagnostica una personalidad maníaco depresiva. Además, la actora y los testigos lo consideran un muchacho contradictorio; y en la breve convivencia de nueve meses hay manifestaciones de graves conflictos y falencias.

4) Sentencia afirmativa: La sentencia de segundo grado adolecía de graves defectos procesales que la convertían en nula, como lo señalaba el Sr. Defensor del Vínculo. Pero el Decano de la Rota pidió al Santo Padre la sanación de dichos defectos procesales y de dicha sentencia, porque estaba bien elaborada en la substancia. La convenida, además de una pésima reputación moral, tiene —según el perito— graves fallas en la percepción de los otros, falta de identificación de su papel y ubicación sexual, y un desorden de personalidad *borderline* (esquizofrenia enmascarada con defensas neuróticas).

5) Sentencia negativa: Después de dos sentencias afirmativas de la nulidad, el convenido consigue el reexamen de la causa. Las pericias previas de los anteriores procesos hablaban de inmadurez y de un casamiento impulsivo, precipitado. El era un viudo, veinte años mayor que ella, con dos hijos, médico, que ejercía con dignidad su profesión. El *peritor* de la Rota dice que fue un matrimonio imprudente pero no nulo. Y la decisión rotal señala que es difícil concebir una falta de discreción de juicio en una persona mayor, con dos hijos; y, además, los testigos contradicen las pericias que le atribuyen inmadurez afectiva.

6) Sentencia negativa: El actor aduce haberse casado llevado por el deseo compulsivo de sedar la concupiscencia, por temor al pecado. En el proceso se exponen las dificultades que llevaron a la separación, sin indicar las causas, como lo exige la Jurisprudencia Rotal. En la sentencia se indica que sedar la concupiscencia es un motivo legítimo para contraer matrimonio y no una

compulsión psicológica. Además, el actor declara sus repetidos intentos de convencer a la convenida para establecer una verdadera comunidad de vida y amor; y es la convenida la que toma la iniciativa de distanciarse, porque desea más libertad.

7) **Sentencia negativa:** A la convenida se le diagnostica una psicosis maníaco depresiva. Antes del casamiento ella tuvo una relación incestuosa con un tío, que duró dos años. La sentencia de la Rota señala que la psicosis maníaco depresiva no es suficiente para la declaración de nulidad matrimonial, porque tal psicosis, por su naturaleza, es periódica y se debe verificar cuál fue el estado mental del contrayente en el momento de casarse. Además, en este caso, la vida conyugal duró veintiséis años, y ella fue siempre fiel, buena esposa y buena madre. Al final, él tuvo una relación adulterina que la afectó mucho a ella. Ella primero intentó el suicidio y luego se sometió a tratamiento. La Rota Romana señala que los problemas de ella no derivan de anomalías psíquicas, sino de una perturbación emotiva por infidelidad del marido.

IV.- Incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio

Durante el año 1992 hubo 31 decisiones rotales por este capítulo, de las cuales 16 fueron afirmativas de la nulidad y 15 negativas.

En cuanto a los *Fundamentos de Derecho*, para un tratamiento más ordenado, seguiremos el texto del canon 1095 §3, de modo que primero nos refiramos al significado del término *incapacidad*; después nos detengamos en la expresión *asumir*; en tercer lugar tratemos de *las obligaciones esenciales del matrimonio*; y, en cuarto y último lugar, analicemos la expresión *por causas de naturaleza psíquica*. Necesariamente todo ello deberá ser expuesto en forma breve e incluso fragmentaria, dada la inmensa extensión del tema.

Respecto al término *incapacidad* las sentencias reiteran la distinción de los discursos de Juan Pablo II a la Rota, entre la verdadera incapacidad o imposibilidad y la dificultad, aunque ésta sea grave. Teóricamente la distinción se realiza fácilmente, pero en la práctica —se dice— es difícil establecer los límites entre incapacidad y dificultad.

Al respecto se señala que en los tribunales a veces se exige a los contrayentes una capacidad mayor de la que es lícito requerir, dado el principio de derecho natural de la normal inclinación de los hombres al matrimonio; aunque tampoco se deben olvidar las gravísimas obligaciones que surgen de la alianza conyugal y que requieren una específica capacidad para su cumplimiento.

Otro aspecto digno de ser notado es la afirmación de que la incapacidad referida, si realmente se diera, haría nulo el matrimonio por derecho natural, ya que nadie se puede obligar a lo que no puede dar o hacer (*Summa Theol.*, Suppl., q. 58, art. 1).

Por más que se afirme que todavía se discute si la incapacidad debe ser absoluta o relativa, hay abundante argumentación a favor de esta última, en varias sentencias. Se dice que se trata de una cuestión de orden existencial, de un matrimonio concreto, no de algo abstracto; que se debe atender la índole relacional del matrimonio y su irrepetibilidad; y que la misma razón de la impotencia relativa se aplica aquí. Se aduce también la índole personal de la concepción del matrimonio, del Concilio Vaticano II. Y se expone que, si bien el canon 1095 no incluye la incapacidad relativa, tampoco la excluye. Además —se indica— el concepto de impotencia habría ido evolucionando de su concepción respecto a la procreación a su concepción respecto a la relación interpersonal. Lo que conduce a incluir como invalidante del matrimonio la incapacidad relativa de asumir sus obligaciones esenciales.

Por otra parte, se llama la atención sobre la diversa noción y valoración del concepto de capacidad matrimonial que deben poseer los canonistas y la que poseen normalmente los peritos. Para éstos se trata de la capacidad de recibir y ofrecer la plena realización personal en la relación con el cónyuge; es el ideal de plena madurez en orden a una vida conyugal feliz. En cambio, el derecho canónico mira la capacidad mínima suficiente para un matrimonio válido. Y no considera que exista incapacidad cuando hubo imprudencia en estimar, valorar, las cualidades del cónyuge, en orden a un feliz y próspero matrimonio.

En cuanto a la expresión *incapacidad de asumir*, con particular referencia al término *asumir*, dicha expresión necesariamente se vincula a la *incapacidad de cumplir*. Y ello nos lleva a la consideración y la relación entre el matrimonio *in fieri* y el matrimonio *in factu esse*. Si bien el acto del consentimiento constituye el matrimonio, él debe persistir en el matrimonio por él constituido —se afirma—. Y aunque en el matrimonio *in factu esse* pueda faltar la comunidad de vida, nunca puede faltar el derecho a la comunidad de vida.

En definitiva, uno es incapaz de *asumir* en el matrimonio *in fieri*, porque es incapaz de cumplir en el matrimonio *in factu esse*. Pero en la presente Relación Anual no se plantea la distinción de sentencias rotales anteriores, entre si el sujeto conociese su incapacidad o si la ignorase. En el primer supuesto el sujeto actuaría irracionalmente al prestar un consentimiento siendo consciente de su invalidez. Y entonces no se daría una completa autonomía del capítulo que nos ocupa. Estaríamos en el supuesto de un grave defecto de discreción de juicio. En cambio, si el sujeto ignorase su incapacidad, su imposibilidad de cumplir lo prometido, sí que nos encontraríamos en este capítulo; sin que su ignorancia afectase lo más mínimo la realidad objetiva de su nulidad matrimonial, también aquí como en el caso de la impotencia.

En cuanto a las *obligaciones esenciales del matrimonio* que se han de asumir, la literatura de las sentencias rotales que examinamos es abundante. Se dice que dichas obligaciones esenciales no se agotan con los tres bienes tradicionales, sino que abarcan todo el objeto del consentimiento, especialmente, el bien de los cónyuges. En éste se incluye la mutua ayuda, ordenada a la integración y

complementación interpersonal de afectos y voluntades de dichos cónyuges. Se dice también que en los *tria bona*, con respecto a la prole, se incluye concepción, nacimiento, conservación y educación; con respecto al *bonum fidei*, se incluye la exclusividad o unidad; y con respecto al *bonum sacramenti*, se incluye la perpetuidad del consorcio. Tales obligaciones son debidas *ex iustitia*. Lo mismo que la comunión de vida y amor, por el mutuo complemento psico-sexual que implica.

Sin embargo, también se indica en otra sentencia que la incapacidad no puede abarcar todas las obligaciones matrimoniales, muchas de las cuales son de índole moral, como la templanza, la prudencia, la fortaleza, la paciencia, la castidad, la concordia, la solidaridad, etc.

En cuanto a que la incapacidad debe ser *por causas de naturaleza psíquica*, notemos, ante todo, que se recuerda el discurso a la Rota de Juan Pablo II del 5/II/87, según el cual, para que dichas causas incapaciten para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, deben identificarse con un proceso patológico o con una severa anomalía psíquica. En cambio, no tienen relevancia jurídica como prueba de la incapacidad, leves psicopatías o deficiencias de orden moral.

Por otra parte, se señala que la anomalía psíquica no es por sí misma causa de nulidad del matrimonio, sino fuente de la incapacidad. Por ello, se debe atender, no tanto a la gravedad de la anomalía psíquica, cuanto a la real imposibilidad de asumir las obligaciones matrimoniales.

Se afirma la diferencia entre matrimonio fracasado que proviene de mala voluntad o grave carencia de virtudes o, incluso por la presencia de vicios arraigados; y matrimonio nulo que proviene sólo de patología psíquica o psico-sexual. Aunque una parte de la Jurisprudencia estima que en la anomalía psíquica se debe considerar el grado y la especie; pero, además, en la realidad humana se da el elemento moral que puede llegar a constituir un hábito arraigado, inherente a la persona, que, en el orden existencial, la impulse gravemente.

Ahora bien, en la Jurisprudencia Rotal se afirma que donde hay normalidad psíquica, hay capacidad. Se suelen dar varios criterios de normalidad psíquica según los peritos. Entre ellos, están la capacidad de funcionamiento autónomo y de adaptación real y eficaz a cierto contexto social, y un sentido subjetivo de satisfacción y habilidad de autorrealizarse, así como de mantener la propia potencialidad. Además, se agrega que parece contrario a la antropología cristiana separar la incapacidad de cualquier psicopatología. Más aún, se afirma que la incapacidad sólo tiene lugar cuando las psicopatologías se dan en sus formas más graves, cuando existe cierto grado de desorganización en la estructura de la persona.

Asimismo, se afirma que la normalidad psíquica canónica es compatible con moderadas formas de dificultad psicológica, con falta de responsabilidad moral, y con leves o moderadas psicopatologías, que no influyen substancialmente sobre la libertad de la persona de tender a los ideales trascendentes.

Una parte de la Jurisprudencia Rotal considera que sin la prueba de la gravedad psicopatológica no se puede probar la incapacidad. Como ejemplificación de anomalías que invalidarían el consentimiento matrimonial por este capítulo se indican las psicosis, como la esquizofrenia y otras, en las que se pierda la capacidad de relacionarse con el objeto; los casos más serios de personalidad antisocial; los casos más graves de narcisismo; y las desviaciones (como la verdadera homosexualidad y otras) y las perturbaciones sexuales que tengan su base en perturbaciones de la persona.

Cuando se argumenta que la incapacidad debe ser perpetua, se indica que las causas de naturaleza psíquica alcanzan a la persona y difícilmente se pueden cambiar. Canónicamente se consideraría perpetua aquella incapacidad que no es sanable por medios lícitos ordinarios. Se dice que la personalidad anormal es constitucional: no se hace, sino que es así concebida y así nace, vive y muere. Se trata de algo constitucional, de un modo de ser del sujeto. En él es innato este modo de ser; le viene del patrimonio genético; se trata de una enfermedad endógena y hereditaria.

En cuanto a *lo que se pide a los peritos*, es un diagnóstico acerca de la naturaleza de la anomalía, su gravedad, su influjo en la capacidad relacional respecto a la comuniación de vida conyugal, su influjo en lo referente al débito conyugal y respecto a la prole, su influjo con respecto a la fidelidad y la perpetuidad.

Una brevísimá evaluación de este análisis nos hace ver matices diferenciales, dentro de una cierta uniformidad. Notemos que ya no se hace tanto hincapié en la neta diferenciación de este capítulo respecto a la grave falta de discreción de juicio; ni tampoco se ve muy marcada la tendencia a considerar el capítulo como genérico que podría abrirse en un doble abanico: por un lado, según la diversidad de obligaciones matrimoniales y, por otra parte, según la diversidad de las causas de naturaleza psíquica que producen la incapacidad. Por el contrario, se indica que después del Código no se puede usar la praxis de definir en términos *metajurídicos* la incapacidad psíquica para el matrimonio, como, por ejemplo, por inmadurez, por psicopatía, por homosexualidad, etc. Porque el juez en el Dubio debe determinar por qué figura del canon 1095 es impugnada la validez del matrimonio.

Ejemplos de incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio

1) **Sentencia afirmativa:** Es un caso que se define por incapacidad relativa. La sentencia se dicta sin individualizar anormalidad psíquica en ninguno de los esposos. Pero en él se da un estado de dependencia infantil respecto a su esposa. Hay una absoluta y total ausencia de ningún tipo de relación entre las partes desde el día del casamiento. Y las anomalías de la pareja tienen lugar siempre y en todo.

2) Sentencia afirmativa: Es un caso de ninfomanía en la convenida. Hay infidelidades de ella pre y postnupciales. Y dos matrimonios atentados después del divorcio. Además, tiene hijos engendrados de varios otros hombres. Se realiza una pericia sobre las actas de la causa y se determina que la anomalía de ella era anterior al matrimonio. El caso presenta una interesante cuestión procesal. Porque en primer grado se planteó inmadurez e incapacidad genérica de ella y obtuvo sentencia negativa. En segundo grado se planteó incapacidad de ella para la fidelidad, con sentencia afirmativa. Y, en tercer grado, se consideró que, siendo procesalmente distintos el dubbio y la parte dispositiva de las sentencias de los grados inferiores, correspondía tratar la incapacidad para la fidelidad y la sentencia del tribunal de segunda instancia como de primer grado. Y la Rota Romana la asumió en segundo grado ratificándola por Decreto.

3) Sentencia negativa: Se trata de un párroco que después de cinco años de ministerio en el que preparaba para el matrimonio, se enamoró de una catequista. Cuidó con todas las precauciones de evitar el escándalo; temía el castigo de Dios para él y para ella. El primer perito habla de una personalidad presicótica, con neurosis de angustia; el segundo perito reconoce sólo una profunda crisis existencial en los años que solicitó su reducción al estado laical. Y el peritísimo de la Rota considera que el conyuge ex-párroco tiene una personalidad psicopática con características paranoides. Sin embargo, el Sr. Defensor del vínculo señala que las anomalías del actor surgen de las circunstancias subsiguientes al matrimonio. Y se inclina por la pericia realizada con motivo de la reducción al estado laical. Dice que el actor resolvió óptimamente problemas difíciles de la vida, que estaba encaminado a una feliz convivencia y fue la convenida la que obstaculizó la convivencia, la que lo rechazaba, la que lo llevó a la separación y al divorcio, y la que le negaba al marido estar con el hijo.

4) Sentencia afirmativa: La incapacidad para asumir se falló afirmativamente en segundo grado. Intervino un *peritior* de la Rota Romana, quien diagnosticó una perturbación de la personalidad con dependencia e inmadurez afectiva y relacional muy marcadas, es decir, graves. Estas conclusiones concuerdan con los signos y los testimonios relativos a la enfermedad, que datan de los primeros tiempos de la vida conyugal.

5) Sentencia negativa: Se presenta como narcisismo y egocentrismo del actor. Sin embargo, la convenida declara que los dos se casaron siendo personas maduras, equilibradas afectivamente y suficientemente responsables como para asumir el compromiso matrimonial. Ella no notó en él nada raro o anormal. Hubo 10 años de vida conyugal y tres hijos. La sentencia dice que las conclusiones de los peritos son meras elucubraciones doctrinales, pero no aportan ningún elemento concreto.

6) Sentencia negativa: El actor se presenta como inestable, amoral, dado al alcohol, amante de aventuras amorosas y de convivencias *more uxorio*; y la convenida es presentada como autoritaria, vagabunda, e irrepetuosa del marido. La primera sentencia fue afirmativa y la segunda negativa. Finalmente, el

peritissimo Rotal señala que las pericias anteriores no indican la naturaleza, el origen ni la gravedad de la presunta anomalía. Junto a ello, existen sobreabundantes testimonios, según los cuales el problema se reduce a defectos socioculturales, que no indican incapacidad para asumir las obligaciones matrimoniales.

7) **Sentencia negativa:** El se presenta como epiléptico, irascible, violento con la mujer y los hijos, que detestaba los medicamentos, que perdió varios trabajos, que tenía celotipia. Pero la sentencia no considera que estas manifestaciones hayan tenido lugar por ninguna causa grave de orden psíquico, que estuviera presente en el momento del casamiento. A juicio del perito nada en el convenido permite afirmar que fuera incapaz de cumplir las obligaciones de padre y esposo. Según la sentencia apelada se está frente a un hombre de carácter muy difícil, pero no irresponsable. En estas condiciones la mujer tiene derecho a pedir la separación pero no la nulidad.

8) **Sentencia negativa:** Se dice que él posee un modo de ser singular e incluso anómalo, pero sin indicar ninguna causa psíquica. Se le achaca que se preocupa por ver T.V., que no presta atención a la relación marital y a la hija, porque deseaba un varón. Pero tales acciones son manifestaciones de vicios que —fatando una anomalía psíquica— no pueden causar incapacidad. La sentencia anterior afirmaba que el convenido tenía una afición alcohólica crónica, pero los testigos excluyen que bebiera excesivamente. Además, el convenido realizaba funciones delicadas en la Real Fuerza Aérea, donde estaba siempre en situación de peligro. Lo que no se compadece con dicho alcoholismo crónico que se le atribuye.

9) **Sentencia afirmativa:** Es reformada una Sentencia ratal que había considerado claramente infundada la incapacidad de la actora para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por inmadurez psico-afectiva desarrollada a causa de un *shock* por violencia carnal sufrido a los doce años. La sentencia reformada consideraba superadas antes del casamiento las angustias provocadas por tal violencia. Sin embargo, la nueva sentencia recuerda que los jueces deben proceder en estos casos según la vieja enseñanza de consultar a los autores probados para poder obtener un conocimiento crítico de cualquier pericia. Y los autores señalan que la violación se presenta como una manifestación brutal de una exigencia masculina que niega a la mujer la libre disposición de su persona. Las consecuencias mentales que una violación puede entrañar para la víctima son a veces de extrema gravedad, al menos para chicas jóvenes, y pueden producir en ellas una regresión masiva y prolongada. En base a tales premisas doctrinales se puede aceptar el juicio del perito que consideraba que en la actora, que sufrió una violencia sexual a los once o doce años, sus efectos emotivos y comportamentales duraron hasta después de su casamiento. Para la nueva sentencia los jueces anteriores juzgaron sólo de la formal capacidad deliberativo-volitiva de la actora, olvidando examinar si fue capaz de asumir el objeto del consentimiento libremente prestado. La fijación de la sexualidad infantil de la actora le impidió llegar al altruismo y la oblatividad que caracteriza

el amor de los sujetos adultos normales. La presente sentencia reconoce que la actora concibió su relación con el convenido como medio para librarse de su estado de ansiedad y, al mismo tiempo, para librarse de sus conflictos interiores, pero se demostró incapaz de someter a su razón y a su voluntad los aspectos antes señalados, que no sólo perduraron sino que se agudizaron durante la convivencia conyugal.

Con esto termino la exposición, agradeciéndoles la paciencia y exhortándome y exhortando a los operadores del derecho a consultar lo más posible la Jurisprudencia Rotal, no ya en breves píldoras —aunque por su cantidad puedan perjudicar la salud mental de los oyentes que pretendan digerirlas— sino con toda calma y minucioso análisis, al menos de algunas de ellas.

Nada más, muchas gracias.

LA VIDA CONSAGRADA Y SU MISION EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO

**Una colaboración de la Facultad de DERECHO CANONICO
con ocasión del próximo Sínodo de Obispos**

Curso realizado del 2 al 6 de mayo de 1994

Los Profesores de la Facultad de Derecho Canónico “Santo Toribio de Mogrovejo” realizaron, como aporte a la Iglesia en Argentina, en especial a los miembros de Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, este curso, que contó con la concurrencia de numerosas personas, en el Aula Magna de la Universidad del Salvador, de la Compañía de Jesús.

Después de una introducción hecha por S.E.R. Mons. Jorge Bergoglio S.J., Obispo Auxiliar y Vicario General de la Arquidiócesis de Buenos Aires, los distintos Profesores que intervinieron, desarrollaron sus temas conforme al programa previsto.

El Pbro. Lic. Alejandro Bunge, Profesor de la Facultad de Derecho Canónico y Juez del Tribunal Eclesiástico Nacional, presentó los contenidos esenciales y los diversos tipos de Vida Consagrada. Publicamos esta exposición a continuación de esta reseña.

El R.P. Dr. Carlos Azpiroz Costa OP, Profesor Invitado de la Facultad de Derecho Canónico y Prior del Convento San Martín de Porres (Mar del Plata) abordó el tema del gobierno y de la separación de los miembros de los Institutos de Vida Consagrada.

El Decano de la Facultad de Derecho Canónico y Vice-presidente del Tribunal Eclesiástico Nacional, Pbro. Dr. Ariel David Busso, expuso sobre las mutuas relaciones de los Institutos de Vida Consagrada con la autoridad eclesiástica: la Santa Sede, los Obispos diocesanos, los Ordinarios de lugar.

El Dr. Juan Gregorio Navarro Floria, Profesor Invitado de la Facultad de Derecho Canónico y Asesor de la Secretaría de Culto del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, presentó el marco jurídico de los Institutos de Vida Consagrada en la Argentina, teniendo en cuenta tanto la legislación civil actual, como la que está proyectándose en orden a una futura promulgación.

La formación, tanto de los candidatos como de los miembros a través de la formación permanente, estuvo a cargo del Pbro. Lic. Víctor E. Pinto, Profesor de la Facultad de Derecho Canónico y Vicario de Justicia Adjunto a cargo del Tribunal Interdiocesano Bonaerense.

Mons. Dr. José Bonet Alcón, Profesor de la Facultad de Derecho Canónico y Presidente del Tribunal Eclesiástico Nacional, introdujo históricamente el tema de las sociedades de Vida apostólica, desarrollando a continuación su identidad teológica y canónica y su régimen actual, a la luz de la actual legislación.

El Pbro. Dr. Carlos Heredia, Profesor Invitado de la Facultad de Derecho Canónico y Vicario de Justicia Adjunto del Tribunal Interdiocesano de Córdoba tuvo a su cargo la presentación, a la luz del can. 605, de las nuevas formas de Vida Consagrada, y el estado actual de la cuestión.

Este Curso, que resultó muy enriquecedor por la variedad y la profundidad con la que fueron tratados los diversos temas, fue clausurado con la exposición de S.E.R. Mons. Domingo S. Castagna, Obispo de San Nicolás de los Arroyos, Presidente de la Comisión Episcopal de Vida Consagrada y uno de los Obispos delegados por la conferencia Episcopal Argentina al próximo Sínodo de los Obispos.

CONTENIDO ESENCIAL Y DIVERSOS TIPOS DE VIDA CONSAGRADA

ALEJANDRO BUNGE

Quiero comenzar declarando al comienzo mismo de esta exposición que los conceptos que vertiré en la misma son el fruto de la reflexión que he realizado valiéndome principalmente de tres fuentes. En primer lugar, una obra publicada en los primeros meses del año 1983, apenas promulgado el Código de Derecho Canónico y antes de su entrada en vigor, por el R. P. Emilio Barcelón Maicas OP¹. Fue mi primer profesor de Derecho Canónico, y aquél que me infundió los primeros amores por el Derecho, esos amores que nunca se olvidan. En segundo lugar, los apuntes que tomé mientras asistía a las clases del R. P. José Castaño OP, a las que concurrí cuando cursaba la Licenciatura en la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, en Roma². Por último, consulté con frecuencia,

¹ E. BARCELON MAICAS OP, *Los institutos en el nuevo código eclesial*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1993, 335 pp.

² El R. P. José Castaño OP es hoy Rector de la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, en Roma, donde sigue dando clases de Derecho Canónico en los ciclos de Licenciatura y Doctorado.

a una colaboración del R. P. Agostino Montan CSI en una obra de autores varios³, encontrando en sus afirmaciones una confirmación de todo lo que hasta el momento había entendido sobre el tema, además de nuevos aportes. En dicha obra se encuentra una extensa bibliografía, ya sea en las páginas finales como en las notas.

Hecha esta aclaración inicial, no citaré a ninguno de estos autores cada vez que utilice sus aportes en lo que sigue, para no ser redundante.

I.- CONTENIDO ESENCIAL DE LA VIDA CONSAGRADA

Desarrollaremos este tema teniendo en cuenta primero y principalmente las prescripciones del Código de Derecho Canónico, y dando por supuesta la fundamentación de las mismas en el Magisterio del Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium* y *Perfectae Caritatis*, además de algunos números de otros documentos importantes para nuestro tema) y en Documentos posteriores de la autoridad suprema de la Iglesia. Lo hacemos en consideración a los oyentes, seguramente expertos, tanto en la renovación conciliar como en la vida consagrada, porque la mayoría la viven diariamente y reflexionan sobre ella.

1. *Ubicación de los cánones sobre la Vida Consagrada dentro del Código de Derecho Canónico*

Comencemos por señalar el lugar donde se ubican, dentro del Código, los cánones dedicados a la Vida Consagrada, porque nos ayudará a comprender la consideración que tiene de ella la Iglesia.

Estos cánones están ubicados en el Libro II, dedicado al Pueblo de Dios, en la Parte III, después de las que tratan sobre todos los fieles (Parte I) y sobre la Constitución Jerárquica (Parte II). Se sigue de este modo, con bastante aproximación, el esquema de la carta magna de la eclesiología del Concilio, que es la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*. Aquí, después del Capítulo dedicado al Pueblo de Dios (II), y del que trata sobre la Jerarquía (III), se pasaba a la vocación universal a la santidad (IV), para distinguir en los siguientes Capítulos los caminos de santificación de los laicos (V) y de los religiosos (VI).

Se han podido superar, gracias a Dios, los primeros intentos de ordenación sistemática de los cánones del Código, en los que la Vida Consagrada quedaba incluida dentro del Título de las “Asociaciones en la Iglesia”.

³ A. MONTAN CSI, *Gli istituti di vita consacrata e la società di vita apostolica*, en *Il diritto nel mistero della Chiesa*, II, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1990, pp. 171-328.

Con esa ubicación, de carácter más bien sociológico (desde ese punto de vista no se puede negar que los Institutos de Vida Consagrada sean asociaciones), quedaba en la oscuridad el lugar propio de la Vida Consagrada dentro de la Iglesia, que, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la misma, sí es parte insoslayable de su estructura carismática, en orden a la santidad de los fieles.

Digamos también una palabra sobre la distribución de los temas dentro de esta Parte III del Libro II del Código. En primer lugar, hay que destacar que consta de dos Secciones, con un tema bien definido cada una de ellas: los Institutos de Vida Consagrada para la Sección I y las Sociedades de Vida Apostólica para la Sección II.

Dentro de la Sección dedicada a los Institutos de Vida Consagrada, los cánones del Título I (cans. 573-606) tienen una función introductoria, con principios teológicos (cans. 573-578) y jurídicos (cans. 579-606) comunes a los dos tipos de institutos de Vida Consagrada que se reconocen hoy en la Iglesia (los Religiosos y los Seculares).

El Título II (cans. 607-709) presenta las normas correspondientes a los Institutos religiosos y el Título III (cans. 710-730), las correspondientes a los Institutos seculares. No debe asustar que sean una mayoría tan marcada los cánones dedicados a los Institutos religiosos ya que, cuando se habla de los Institutos seculares o de las Sociedades de Vida Apostólica, el Código remite muchas veces a los que se refieren a los Institutos religiosos. Podríamos pensar que se ha considerado conveniente tratar a los Institutos religiosos como el *analogado principal* de los Institutos de Vida Consagrada, y por eso se detallan, al hablar de ellos, muchos temas para los que, cuando las soluciones en los otros Institutos resultan coincidentes, se remite a ellos.

2. *El título "Vida Consagrada"*

Para comenzar, digamos que la Comisión que redactó esta parte del Código cambió varias veces de nombre, a medida que avanzaba la elaboración de los cánones.

Primero era designado como el grupo que trabajaba en los cánones *sobre los religiosos*. El término *religiosos* se entendía en este caso como lo había hecho la *Lumen Gentium* en el Concilio: abarcando a los miembros de los Institutos religiosos y a los de los Institutos seculares. Eso mismo ya mostraba que era una terminología confusa.

Por esta razón pasó a llamarse grupo *sobre los institutos de perfección*. Trataban sobre los mismos temas, es decir, sobre todos aquellos institutos que, de alguna forma, profesaban los consejos evangélicos. Pero este título creaba polémica, porque algunos se oponían al mismo, diciendo que el llamado a la perfección era para todos los bautizados, y no privilegio de algunos, consagrados a la santidad de un modo peculiar, pero no exclusivo.

Por último, entonces, se cambió nuevamente el nombre del grupo, y se utilizó la expresión *Vida Consagrada*. Se seguía incluyendo como materia del grupo de trabajo a todos los institutos que profesaban los consejos evangélicos, ya fuera por medio de votos, o de otros vínculos reconocidos por la Iglesia. No se había cambiado el contenido, sólo el título.

3. Contenido teológico de la Vida Consagrada (can. 573 § 1)

El can. 573 § 1, tomado de *LG* 44, define la identidad teológica de la Vida Consagrada, y permite identificar sus elementos esenciales.

3.1. Dimensión teologal

La Vida Consagrada relaciona con Dios a los que la asumen como forma de vida, creando vínculos especiales entre el consagrado y la santísima Trinidad.

En primer lugar, Dios Padre aparece en el corazón de la Vida Consagrada como forma especial de vida. Los consagrados *son dedicados totalmente a Dios*⁴ *como a su amor supremo*, dice el can. 573 § 1. Esta dedicación, por la que el consagrado pertenece totalmente a Dios, le da una dimensión peculiar a la filiación, propia de todo bautizado, caracterizándola por la profesión de los consejos evangélicos.

Por otra parte, los consagrados *siguen a Cristo más de cerca...*⁵ Y este seguimiento de Cristo, que define la dimensión cristológica de la Vida Consagrada, se realiza a través de la profesión de los consejos evangélicos, que hacen revivir el género de vida propio de Jesús. Se dice *más de cerca*, porque el seguimiento de Jesús por parte de los que profesan los consejos evangélicos es un seguimiento específico (especificado por esta profesión), pero no exclusivo. A él están llamados todos los bautizados.

Por último, también se indica en este canon que la vocación a la Vida Consagrada viene de Dios, tiene origen divino, y es fruto de la acción del Espíritu Santo. Es *bajo la acción del Espíritu Santo...* que los fieles siguen a Cristo más de cerca a Cristo.

⁴ Traducimos el *dedicantur* de la versión latina como voz pasiva, porque resulta así más fiel al sentido original, aunque parezca una expresión demasiado dura en castellano; en la *Lumen Gentium* se utilizaba la expresión de Santo Tomás, *mancipantur*, todavía más fuerte, y que requería necesariamente la traducción respetando la voz pasiva: "son tomados...".

⁵ Can. 573 § 1.

3.2. Dimensión eclesial

La Vida Consagrada pertenece a la Iglesia y participa, a su modo, de la sacramentalidad de toda la Iglesia y de todo el Pueblo de Dios⁶. Podemos decir que se manifiesta esta dimensión sacramental de la Vida Consagrada al menos en dos maneras. Por un lado, representa y revive el género de vida asumido por Jesús. Por otro, manifiesta los bienes del Cielo, ya presente en forma incoada, en nuestro tiempo. Es como un anuncio de la resurrección futura y la gloria del Reino⁷.

Los consejos evangélicos, por cuya profesión se constituye la Vida Consagrada, son un don de Jesucristo a su Iglesia⁸. Estos consejos, a través de los cuales algunas personas consagran su vida, son, entonces, una gracia de la Iglesia y para la Iglesia. Se comprende, entonces, la voz pasiva utilizada en la expresión que comentábamos en el apartado anterior. Es la Iglesia, desde esta perspectiva, la que recibe el don de la Vida Consagrada, y quien dedica a los que son llamados por Dios, a esta forma de vida. Por eso, como veremos más adelante, será la autoridad eclesiástica la que podrá aprobar las diversas formas de Vida Consagrada, lo mismo que las Constituciones de los Institutos en los que ésta se realiza, y la que tendrá, además, la responsabilidad de vigilarla y protegerla⁹.

3.3. Dimensión espiritual

La ley suprema y vital del Reino de Dios es el amor. Los bautizados tienen, entonces, como exigencia espiritual máxima, la ley del amor. Esta ley del amor tomará un lugar y un modo de concreción muy especiales, señalados por los consejos evangélicos, para los que asumen la Vida Consagrada.

Por una parte, el amor será la fuente que da origen a los consejos evangélicos. Es el amor de Dios el que llama a practicarlos, y es el amor a Dios y a los hombres lo que impulsa a algunos fieles a asumirlos como forma de vida. El amor está, así, en el origen de la Vida Consagrada.

Por otra parte, los consejos evangélicos son también un camino para la práctica del amor. Son, de esta manera, un medio que sirve para alcanzar un fin, que es el amor. Vista desde este lado, la Vida Consagrada, por la profesión de los consejos evangélicos, es un medio para la realización plena del amor. Es un medio cuya finalidad es alcanzar el amor.

Pero además, los consejos evangélicos son un modo concreto de realización

⁶ “La Iglesia es en Cristo un signo y un instrumento, es decir, como un sacramento...”, dice LG 1.

⁷ Cfr. LG 44.

⁸ Can. 575.

⁹ Cfr. LG 45 y PC 1.

de la vocación al amor. Se convierten en el modo concreto y peculiar con el que los que asumen la Vida Consagrada realizan en sus vidas el amor. Para los consagrados a través de los consejos evangélicos, el amor toma la forma concreta de la pobreza, la castidad y la obediencia.

Con todo lo dicho, se ve que la Vida Consagrada, que comienza a ser desarrollada en el Código con este canon que estamos estudiando, no se refiere solamente a la consagración que recibe todo fiel cristiano por el bautismo. Se trata de una consagración distinta, por un *nuevo y peculiar título*¹⁰.

Esta consagración se realiza, a tenor del can. 573 § 1, por la profesión de los consejos evangélicos. La *consagración propia de la Vida Consagrada* y la profesión de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, se identifican. No existe una sin la otra, y viceversa.

4. Contenido canónico de la Vida Consagrada (can. 573 § 2)

Esta Vida Consagrada, identificada teológicamente en el § 1 del can. 573, es reconocida e institucionalizada por la Iglesia, en forma canónica. Así toman forma dentro de ella los Institutos de Vida Consagrada, como lo señala el can. 573 § 2, y las otras formas de Vida Consagrada reconocidas en los cans. 603-604.

No es que la Iglesia apruebe la Vida Consagrada, considerada en sí misma, porque, como veíamos en el número anterior, ésta es de origen divino. Lo que la Iglesia hace es reconocer este don dado por Dios a la Iglesia, dándole un estatuto canónico. Con palabras del Concilio, podemos decir que lo que hace la Iglesia es elevar *con su sanción la profesión religiosa a la dignidad de estado canónico*¹¹, y reconocer y aprobar jurídicamente los Institutos de Vida Consagrada.

Podemos comprobar esta afirmación dicha en el párrafo anterior de forma indirecta. Nunca se dice en el Código que la Vida Consagrada que sea de derecho pontificio o de derecho diocesano, simplemente se habla de la Vida Consagrada. En cambio, de los Institutos sí se dice que sean de derecho pontificio o de derecho diocesano, según sea la autoridad que los ha aprobado. Quiere decir que la aprobación es para los Institutos, no para la Vida Consagrada en sí misma, que es de origen divino.

Puede pensarse, y de hecho existen, formas de Vida Consagrada que no estén institucionalizadas, es decir, que no tengan un reconocimiento público por parte de la Iglesia. Son las que realizan las personas que, en forma privada, asumen la forma de vida propia de los consejos evangélicos, sin aprobación especial de la autoridad eclesiástica.

Pero, además de estas formas, de carácter privado, existen las de carácter

¹⁰ Cfr. can. 573 § 1.

¹¹ LG 45.

público, realizadas a través de los Institutos de Vida Consagrada, que tiene personalidad jurídica pública dentro de la Iglesia, es decir, son un sujeto de derecho y obligaciones dentro de la Iglesia, y que cuentan con la garantía de ser un don dado por el Espíritu Santo a la Iglesia, y reconocido por su autoridad.

5. Dimensión carismática de la Vida Consagrada (can. 574)

El canon 574 permite ubicar la Vida Consagrada, como forma o estado de vida, en la realidad de la Iglesia, y cuál es su aporte peculiar a la vida y la misión de la misma.

La comunión es, en la Iglesia, a la vez jerárquica y espiritual. Por eso, ella recibe del Espíritu Santo diversos dones, unos jerárquicos y otros carismáticos. Los dones jerárquicos, que vienen a la Iglesia a través de los sacramentos que imprimen carácter (bautismo, confirmación y orden sagrado), determinan la estructura jerárquica de la misma. Los dones carismáticos, que el Espíritu Santo distribuye entre los que El quiere, la enriquecen en su dimensión espiritual.

No se da una oposición entre los dones carismáticos y los dones jerárquicos en la Iglesia, porque a través de ambos se construye la comunión de la misma. Por otro lado, los que reciben el don jerárquico reciben también dones carismáticos¹², y entre ellos el de reconocer los demás carismas¹³.

Entre estos dones carismáticos, están los que permiten revivir el modo de vida, casto, pobre y obediente, de Jesús, y que reciben los que son llamados a la Vida Consagrada. Estos carismas son reconocidos e institucionalizados, en su forma de practicarlos, por la autoridad eclesial.

De allí que, como explica este canon, el estado (forma estable y reconocida) de la Vida Consagrada pertenece a la Iglesia y, más específicamente, pertenece a su estructura carismática o espiritual.

La vida y la santidad de la Iglesia no estaría completa sin este don de la Vida Consagrada, que ella recibe del Espíritu Santo. Por eso todos en la Iglesia, no sólo los que han asumido esta forma de vida, tienen que apoyar y promover la Vida Consagrada¹⁴.

Por este lado podemos entender también la necesidad y la importancia de la inserción de los Institutos de Vida Consagrada en las Iglesias particulares, *en las cuales y desde las cuales existe la Iglesia universal*¹⁵. La Iglesia particular no estaría completa si no se desarrollaran en ella algunas concreciones de este

¹² Cfr. *1 Tim 4,11-14*.

¹³ Cfr. X. LEON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica, Los carismas y la autoridad eclesiástica*, en la *Voz carisma*, págs, 145-146.

¹⁴ Cfr. can. 574 § 1.

¹⁵ Cfr. *LG*, 23.

don del Espíritu Santo para la vida y la santidad de la misma, que es la Vida Consagrada. Asimismo, no podría desarrollarse este don del Espíritu Santo a la Iglesia, que es la Vida Consagrada, si no fuera dentro de una Iglesia particular, que la Iglesia universal existe *en ellas y desde ellas*¹⁶.

Algunos fieles son llamados a este estado o forma de vida. Ya sean laicos o clérigos. Podríamos agregar que todos los fieles, por el bautismo, podrían ser llamados a este estado de Vida Consagrada. Pero de hecho, no todos son llamados. Aunque no hay un criterio selectivo *a priori* (el Espíritu sopla donde quiere), este estado de vida no es para todo el Pueblo de Dios.

6. Origen cristológico de los consejos evangélicos (can. 575)

Siguiendo a este canon, decimos que los consejos evangélicos son un don de Dios, cuyo contenido no ha inventado la Iglesia, sino que se encuentra en los Evangelios, donde encontramos la doctrina y el ejemplo de Cristo, que les sirven de fundamento.

Este origen divino limita, por un lado, la autoridad de la Iglesia, que no puede suprimirlos, sino regularlos, para apoyarlos y promoverlos¹⁷. Y al mismo tiempo, hace referencia a un derecho positivo divino, contenido en la Palabra de Dios y la Tradición, que deberá inspirar toda la normativa eclesiástica dedicada a apoyar y promover esta forma de vida.

7. Regulación jerárquica de los consejos evangélicos (can. 576)

Siendo un *don divino que la Iglesia recibe de Dios*¹⁸, está suficientemente justificado que la autoridad eclesiástica tenga jurisdicción sobre la práctica de los mismos.

Cristo ha dejado a sus Apóstoles, con Pedro a la cabeza, la potestad que El mismo ha recibido de su Padre, para que lleven adelante la misión de la Iglesia¹⁹. El alcance universal de esta misión ha hecho que los Apóstoles establecieran sus Sucesores, a los que entregaron esa potestad, y que forman el Colegio episcopal, con el sucesor de Pedro, el Papa, a la cabeza.

Siendo los consejos evangélicos un don al servicio de la comunión y de la misión de la Iglesia, entran dentro de la competencia de esta autoridad que han recibido los Sucesores de los Apóstoles.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ También se aplica a la autoridad lo que el can. 574 § 1 dice de todos los fieles, que tienen que apoyar y promover el estado de vida de los que profesan los consejos evangélicos.

¹⁸ Cfr. can. 575.

¹⁹ Cfr. Mt., 28, 18-20.

La autoridad eclesiástica podrá, conforme a este can. 576:

Interpretar los consejos evangélicos. Tendremos ejemplos de esta función de interpretar los consejos evangélicos en cada aprobación o desaprobación de las interpretaciones de los consejos evangélicos que hacen los fundadores al presentar la aprobación de nuevos Institutos a la autoridad eclesiástica.

Regular su práctica dentro de la Iglesia con las leyes necesarias. Así vemos que la autoridad suprema (el Papa) dispone esta legislación universal que forman los cans. 573-746 del Código de Derecho Canónico.

Determinar formas estables de vivirlos, a través de la aprobación canónica. Las formas hoy determinadas son las que presentamos más adelante, al hablar de los diversos tipos de Vida Consagrada y los que se les asemejan.

Cuidar que los Institutos crezcan, conforme el espíritu de sus fundadores y las sanas tradiciones. Siendo la Vida Consagrada un don de Dios a la Iglesia, la autoridad eclesiástica no puede desentenderse de su crecimiento, esperando que sólo los interesados directamente en ella se ocupen del mismo. Tendrá que interesarse por los Institutos, siempre con la limitación que supone el respeto de la justa autonomía de cada Instituto²⁰.

8. Patrimonio propio de cada Instituto de Vida Consagrada (cans. 577-578)

La Vida Consagrada no es uniforme. La cantidad de Institutos de Vida Consagrada que conocemos es prueba suficiente. Pero sí es una.

Decimos que es una porque todos los Institutos de Vida Consagrada tienen una identidad común, que consiste en asumir como forma de vida la profesión de los consejos evangélicos, aunque no todos los entienden y asumen del mismo modo.

Se justifica la diversidad, porque cada uno asume de modo particular alguno o algunos aspectos de la vida de Jesús, que es inagotable. A través de la Vida Consagrada algunos fieles intentarán imitar a *Cristo entregado a la contemplación en el monte, anunciando el Reino de Dios a la multitud, sanando a los enfermos y a los heridos, convirtiendo a los pecadores, bendiciendo a los niños, haciendo el bien a todos*, dirá el Concilio²¹. El can. 577 sigue el texto de este párrafo del Concilio y sugiere de ese modo la existencia de Institutos contemplativos (siguen a Cristo que ora), otros dedicados a la vida apostólica (siguen a Cristo que anuncia el Reino de Dios), otros a la caridad (siguen a Cristo que hace el bien a los hombres), y otros con la característica de los Institutos seculares (siguen a Cristo que convive con los hombres en el mundo).

²⁰ Cfr. c. 586.

²¹ Cfr. LG 46.

Lo propio de cada Instituto, su identidad carismática, viene identificado con la expresión *patrimonio propio*. Lo que el Código identifica como *patrimonio propio* de un Instituto de Vida Consagrada es lo que tradicionalmente se identificaba como *carisma propio*. Se cambia el término, pero se está hablando de la misma realidad.

Quizás se ha pretendido, de este modo, evitar la discusión sobre la relación de los carismas con la Jerarquía. El Magisterio siempre ha sostenido que lo carismático no se opone a lo jerárquico, y que un carisma propio de la Jerarquía es, justamente, el de reconocer, juzgar sobre la legitimidad y proteger, en lo que le corresponde, a los otros carismas, como lo hace con el patrimonio propio de cada Instituto de Vida Consagrada. Sin embargo, eso no ha impedido del todo que a veces se haya querido oponer el carisma de la Vida Consagrada y la Jerarquía.

En can. 578 define cuáles son elementos sustanciales del patrimonio de un Instituto de Vida Consagrada: su naturaleza, su fin, su espíritu, su índole y sus sanas tradiciones (que, para ser tales, tendrán que ser conformes a los deseos y la mente de los fundadores, tal como fueron aprobadas, en su momento, por la autoridad eclesiástica).

La naturaleza del Instituto es definida comúnmente en referencia a los tipos de Instituto que históricamente se han conocido en la Iglesia: si es religioso o secular, monástico o apostólico, clerical o laical, etc.

El fin es lo que constituye la misión propia del Instituto, su razón de ser. Por el fin quedarán determinadas tanto las actividades como los diversos aspectos del Instituto. El fin condiciona los medios, sugiriendo cuáles serán aptos para alcanzarlo y cuáles no.

El espíritu del Instituto viene dado sobre todo por su espiritualidad, pero también por otros aspectos que animan su modo propio de vida.

La índole del Instituto podemos entenderla como una suma de los aspectos anteriormente señalados. La naturaleza, el fin y el espíritu del Instituto le dan una fisonomía propia, que podemos llamar la índole del mismo.

En las Constituciones de cada Instituto quedarán plasmados los contenidos de su patrimonio propio. Pero, una vez fijado el mismo, todos, los miembros del Instituto y los demás miembros de la Iglesia, deberán observar con fidelidad y conservar el contenido del mismo.

El patrimonio propio de un Instituto constituye un carisma recibido de Dios por la Iglesia, y reconocido por la autoridad eclesiástica. Si los miembros del Instituto pudieran, por su cuenta, modificar el patrimonio del mismo, nos encontraríamos que se estaría vaciando o modificando un modo de profesar los consejos evangélicos, y estaría apareciendo, bajo el disfraz de un Instituto aprobado, una forma nueva que no contaría con la aprobación de la Iglesia. Por eso los miembros de los Institutos están obligados a observar (cumplir) con fidelidad lo definido en su patrimonio.

Y si la autoridad eclesiástica pudiera modificar arbitrariamente el estilo de vida propio de un Instituto previamente aprobado, entraría en contradicción consigo misma.

Esto no quita que los miembros puedan buscar, a lo largo del tiempo, realizar la necesaria adaptación (no transformación) del propio Instituto, para lo cual requerirán también la aprobación de la autoridad eclesiástica, del mismo modo que intervino para el reconocimiento y la aprobación de su patrimonio.

II. DIVERSOS TIPOS DE VIDA CONSAGRADA

Veamos ahora, sucinta y esquemáticamente, los diversos tipos de Vida Consagrada que aparecen en el Código de Derecho Canónico, como los que reconoce actualmente la Iglesia, y lo que caracteriza a cada uno de ellos.

1. *Vida Consagrada en los Institutos religiosos*

1.1. Sus miembros realizan la profesión de los consejos evangélicos por medio de *votos públicos*²². El voto público es un voto que es recibido por el superior, en nombre de la Iglesia²³.

1.2. Llevan vida fraterna en común²⁴. Por eso, viven en una misma casa, la *casa religiosa*²⁵.

1.3. Viven una cierta separación del mundo²⁶. El religioso vive *in claustro, extra mundum*. Esta es una actitud de fondo, que tomará concreciones diversas según el carisma propio.

1.4. Deberán utilizar el hábito religioso propio del Instituto, como signo de consagración y testimonio de pobreza²⁷.

2. *Vida Consagrada en los Institutos seculares*

2.1. Sus miembros realizan la profesión de los consejos evangélicos a través de algún vínculo sagrado, que no es el de los votos públicos²⁸. Sin ser votos públicos, tienen efectos jurídicos, en cuanto son reconocidos por la Iglesia. Por

²² Cfr. cans. 607 § 2 y 654.

²³ Cfr. can. 1192 § 1; en el can. 1191 § 1 se puede encontrar la definición de lo que canónicamente es un voto.

²⁴ Cfr. cans. 607 § 2 y 619.

²⁵ Cfr. can. 665 § 1.

²⁶ Cfr. can. 607 § 3

²⁷ Cfr. can. 669.

²⁸ Cfr. can. 712.

eso algunos llaman semi-públicos a estos vínculos. Pueden ser: votos privados, juramentos, promesas, consagraciones.

2.2. Es propia de sus miembros la secularidad ²⁹. Viven en el mundo. Hay una secularidad propia de los laicos y de los clérigos, de la que nos habla el Concilio ³⁰. Pero aquí se habla de una *secularidad consagrada*, con determinadas consecuencias jurídicas: por ejemplo, no utilizan hábito como signo de la consagración.

2.3. Realizan su apostolado en el mundo y desde (con ocasión de su presencia en) el mundo. Es decir, como fermento en el mundo, desde la propia profesión o trabajo.

2.4. Dado que realizan su apostolado en el mundo, no se exige a sus miembros que lleven vida fraterna en común, sino que vivan según convenga a su misión. Pueden vivir solos, o con sus familias, o en grupos, sin realizar necesariamente vida en común ³¹.

3. Vida Consagrada eremítica o anacorética (can. 603)

3.1. Los eremitas o anacoretas viven un apartamiento más estricto del mundo, en el silencio de la soledad, dedicados a la oración asidua y a la penitencia para la alabanza de Dios y la salvación del mundo.

3.2. Realizan la profesión pública de los tres consejos con votos o con otros vínculos sagrados, realizados en manos del Obispo diocesano, según una norma de vida aprobada por el mismo.

4. Las vírgenes consagradas (can. 604)

4.1. El de las vírgenes consagradas es un tipo de consagración que no recibe estrictamente la denominación de Vida Consagrada, en el sentido técnico-jurídico del término. Es una forma de vida cristiana, con una cierta consagración especial. Fue la primera forma de “seguir más de cerca a Cristo”, que apareció en los primeros siglos de la Iglesia ³². Ofrecen a Dios sólo la castidad (no la pobreza y la obediencia). Por eso este tipo de consagración no es Vida Consagrada en sentido estricto, sino que “se asemeja” ³³ a la misma.

²⁹ Cfr. cans. 710, 711, 713.

³⁰ Cfr. LG 31.

³¹ Cfr. can. 714.

³² Cfr. la Introducción del Ritual de Consagración de Vírgenes, publicado en AAS 62 (1970) 650-663.

³³ “Accedit”, dice la versión latina.

4.2. Las vírgenes que eligen este camino de santificación son consagradas por el Obispo y dedicadas al servicio de la Iglesia, a través de un rito litúrgico³⁴. Forman un “orden”, o grupo, y pueden asociarse, para realizar juntas algunos elementos de su consagración.

5. *Sociedades de vida apostólica (cans. 731-746)*

Estas Sociedades tampoco son propiamente Vida Consagrada. Se asemejan a los Institutos de Vida Consagrada, pero son algo distinto.

Lo que las define es la finalidad apostólica, para la que se reúnen sus miembros, llevando vida fraterna en común, en orden a la realización de la misma³⁵.

En algunas de estas Sociedades, pero no necesariamente, sus miembros asumen los consejos evangélicos como forma de vida³⁶. En este caso, las mismas Constituciones dirán con qué vínculos se asumen dichos consejos evangélicos.

Fuera de éstas, no hay otras formas de Vida Consagrada reconocidas actualmente por la autoridad de la Iglesia. Y por lo que hace a formas nuevas que puedan reconocerse en el futuro, como dones del Espíritu Santo a la Iglesia, vale lo que afirma el can. 605: *la aprobación de nuevas formas de Vida Consagrada se reserva exclusivamente a la Sede Apostólica. Sin embargo, los Obispos diocesanos han de procurar discernir los nuevos dones de Vida Consagrada otorgados a la Iglesia por el Espíritu Santo y ayudar a quienes los promueven para que pongan por obra sus propósitos de la mejor manera posible y los tutelen mediante estatutos convenientes, aplicando sobre todo las normas generales contenidas en esta parte [es decir, los cans. 573-606].*

No comentamos este último canon, ya que es motivo de otra exposición de este curso.

³⁴ Cfr. nota 32.

³⁵ Cfr. can. 731 § 1. En el Código de 1917 (cans. 673-681), se ponía el acento en la “vida común”, por lo que estas Sociedades se llamaban “de vida común”. Ahora se ha desplazado el acento a la tarea apostólica, y de allí el nuevo modo de llamarlas.

³⁶ Cfr. can. 731 § 2.

DOCUMENTOS



APORTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA PARA LA REFORMA DE LA CONSTITUCION NACIONAL

Con ocasión de la reforma de la Constitución Nacional para la que el pueblo argentino eligió Constituyentes el pasado 10 de abril y cuya Convención Constituyente comenzó a trabajar el 25 de mayo, la Conferencia Episcopal Argentina preparó un rico aporte, que fue presentado por la Comisión Permanente, al término de su 108º reunión, el 9 de marzo. Publicamos a continuación tanto el aporte de la Conferencia Episcopal, como el escrito de presentación.

PRESENTACION DEL APORTE DE LA CEA PARA LA REFORMA DE LA CONSTITUCION NACIONAL

1. Habiendo sido sancionada la ley 24.309 que establece la necesidad de la reforma de la Constitución Nacional, y convocada la ciudadanía para la elección de constituyentes, los Obispos argentinos en el ejercicio de nuestra misión de acompañar como pastores la vida de la Nación, queremos ahora ofrecer sobre el tema un aporte más amplio al pueblo de la Argentina, al Gobierno y, de un modo especial, a los futuros convencionales.

2. No es nuestra intención proponer un proyecto de reforma ni tampoco responder ordenadamente a los puntos que incluye la citada ley, en su articulado complejo y discutible. Nos parece importante, en una ocasión como ésta, en que se trata la reforma de la ley fundamental de la Nación, exponer los temas que, a nuestro juicio, no pueden faltar en una Constitución para la República Argentina, teniendo en cuenta el Magisterio de la Iglesia y las tradiciones y necesidades de nuestra Patria.

3. Ya hemos expresado en comunicados anteriores (Asamblea Plenaria 27-10-93 y Comisión Permanente 2-12-93) nuestras reservas y nuestras dudas referidas sobre todo el procedimiento seguido, y exhortado a los responsables a actuar con transparencia y sentido del bien común. Ante la inminencia de las circunstancias queremos no obstante contribuir en lo posible a que esta Reforma Constitucional aporte algún bien a la concordia y a la vida de nuestra Nación.

4. Queda pendiente la cuestión de la religión del Presidente y Vice-Presidente de la República que, al no considerarla como tema prioritario aunque importe, no ha sido tratada en el aporte que ahora presentamos, a pesar de su inclusión en la ley de reforma por exigencias de un acuerdo previo. Al respecto, sin querer agotar el tema, juzgamos necesario recordar al menos la identidad cultural de la Nación Argentina, proveniente de una tradición histórica de indiscutible raíz católica. El Presidente y Vice-Presidente deben jurar ante Dios y la Patria, independientemente de su personal confesión religiosa, respetar, defender y salvaguardar la Constitución y la realidad cultural que ella expresa, que es teísta, cristiana y católica.

108º COMISIÓN PERMANENTE DE LA CEA
Buenos Aires, 9 de marzo de 1994

I. La Constitución es un pacto social cuya reforma requiere consenso

La Constitución que hoy rige nos viene acompañando desde nuestros orígenes como Nación organizada y cuenta con un alto grado de vigencia y aceptación general derivada de su incuestionable "encarnadura histórica". Expresión cultural genuina de una obra colectiva elaborada a través de la historia, representa el conjunto de valores, creencias, ideas y rasgos comunes capaces de identificarnos como nación.

A lo largo de las etapas de la vida de nuestra historia, esta Constitución actuó siempre como punto de referencia o de retorno, y hoy constituye la expresión de un verdadero *pacto social*, garante del estilo de vida e idiosincrasia nacional.

Todo ajuste de la Constitución tendría que preservar este carácter histórico, resultado genuino y maduro de una permanente transacción colectiva, ya que configura un verdadero y auténtico pacto de convivencia del pueblo.

Por eso el camino de la reforma debe avanzar de la mano del consenso, del acuerdo y transacción entre los diversos sectores políticos, sociales, económicos, culturales, religiosos, etc. Sin ello se rompería el pacto que subyace a la normativa constitucional. Las malas experiencias de Constituciones impuestas deben hacer reflexionar a los responsables de los destinos de la Nación.

II. La normativa constitucional supone una cultura fundante que ha convertido en Nación a las diversas etnias y culturas dándole identidad propia

A la pluralidad de culturas indígenas que ya existía en tiempos anteriores

a la llegada de los europeos, se sumó como aporte fundamental la cultura católica traída por España, que logró crear, en nuestras tierras y en toda Iberoamérica, algo nuevo, ni aborigen ni español. Esa unidad cultural se expresó en la organización nacional y se cristalizó en la Constitución vigente. La abundante ola inmigratoria que amplió esa pluralidad subyacente se integró a los valores fundamentales contenidos en la Constitución; las diferencias y los cambios no alteraron esa base, sino más bien la desarrollaron y enriquecieron. Esta cultura común y fundante debe ser tenida en cuenta en caso de una reforma constitucional, para responder a su finalidad: ordenar lógicamente la estructura de la Nación como Estado.

La Constitución, si bien es ante todo normativa jurídica (que responde a una visión del hombre en sociedad que pertenece a la cultura de un pueblo) no puede perder su característica de norma ética, con un profundo valor educativo: debe traducir el orden valorativo de la comunidad cultural enraizado en nuestro pasado, con la clara influencia del Evangelio.

III. Invocando la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia

En caso de eventual reforma constitucional, debe mantenerse en el texto la especial y explícita referencia a Dios Nuestro Señor, por las siguientes razones:

1) Es importante que la Constitución nombre a Dios, fuente de todo poder, y a quien hace referencia todo lo razonable y lo justo. Los hombres en general y los políticos en particular deben advertir que las acciones humanas, en última instancia, serán juzgadas por Dios Nuestro Señor.

2) La referencia explícita a Dios reafirma nuestras raíces más hondas y da sentido a nuestro ser de Nación, que nace y crece en la fe de los mayores. Las diversas razas y culturas que formaron la Argentina encuentran su unidad en la fe de un Ser Supremo. Nuestro régimen es teísta; no ateo, ni neutro. Aun para el argentino que no tiene fe, la religión debe ser valorada como factor de cultura, que hace a la Nación.

3) La invocación a Dios pertenece a una larga tradición jurídica en la Argentina, que parte del acta de la Independencia y, pasando por los textos de 1819 y 1826 llega a la Constitución vigente. Uno de sus máximos inspiradores, Alberdi, expresa en el preámbulo de su proyecto "invocando el nombre de Dios Legislador de todo lo creado". Es interesante advertir que la Constitución de 1853 tomó como modelo en muchos aspectos a la de los EE.UU. de Norte América; sin embargo, no copió el preámbulo, que no nombra a Dios.

A las precedentes razones teológicas, culturales y jurídicas se puede agregar el testimonio de un constitucionalista ya clásico, no sospechoso de parcialidad en la materia: "Esta parte... del Preámbulo no es tan sólo el resultado de la religiosidad que... distinguía a los Constituyentes de 1853, ni responde únicamente a las exigencias del sentimiento religioso del país en aquella época:

la invocación... quiere decir en el Preámbulo que bajo la protección divina se han puesto los destinos del país. El pueblo argentino ha creído siempre en Dios... Un pueblo sin fe en Dios no es capaz de concebir los grandes principios de la moral y del derecho ni es capaz de formularlos en la ley escrita que lo rige”¹.

IV. Dignidad del hombre y derechos de la persona humana

Los creyentes sabemos que Dios ha creado al hombre y a la mujer a “su imagen y semejanza”²; por su amor redimió en Jesucristo al hombre caído, lo hizo hijo suyo por el Espíritu Santo y lo destinó a la resurrección y a una eternidad feliz.

La dignidad del hombre en el orden natural reside en el hecho que es persona, cuerpo y espíritu, y por lo mismo inmortal. Dotado de inteligencia y libertad es, en principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales³.

La humanidad ha ido tomando conciencia de la existencia de los derechos del hombre, reconocidos por textos constitucionales y declaraciones internacionales (p. ej.: Decl. Naciones Unidas, arts. 1 y 2; Pacto de San José de Costa Rica, arts. 3 y ss.). Nuestra actual Constitución Nacional fundamenta y codifica en los arts. 14 y ss. muchos derechos de la persona humana, no sólo los estrictamente llamados humanos, sino también civiles. También destaca en su Preámbulo, que es norma interpretativa de todo el articulado, el compromiso de “afianzar la justicia..., promover el bienestar general y asegurar los beneficios de la libertad”, reconociendo a Dios “fuente de toda razón y justicia” como su fundamento. Estos derechos de la persona humana no son, entonces, resultado de un mero consenso, sino una realidad anterior al Estado y a la Constitución.

V. Fin del Estado: el bien común. Democracia. Partidos políticos

Nuestra actual Constitución establece que su finalidad es la prosecución del “bien común”, cuando en el Preámbulo se propone “afianzar la justicia, consolidar la paz interior, proveer a la defensa común, promover el bienestar general y asegurar los beneficios de la libertad”.

Este “bien común” que, en definitiva, es el bien de toda la persona y de todas las personas aparece como el objetivo de los arts. 14 al 22, en una sabia y prudente relación entre libertad individual y sociedad en general, determinando que los derechos enumerados son vigentes “conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio”.

¹ J. GONZÁLEZ CALDERÓN. *Derecho Constitucional Argentino*, t. I.

² *Génesis 1, 26-27.*

³ Ver *Iglesia y Comunidad Nacional CEA 1981*, nº 39.

El Episcopado Argentino, inspirado en el Magisterio constante de la Iglesia universal, habló detenidamente sobre estos temas en su documento “Iglesia y Comunidad Nacional” del 8 de mayo de 1981. Este texto respondió a una particular circunstancia histórica, y constituyó un proyecto de retorno al Estado de derecho. Sin embargo, goza de plena vigencia en el sentido que sigue siendo expresión de necesarias formas de convivencia, medios y condicionamientos que permiten vivir la amistad social en la Nación Argentina como Estado.

Este documento debería ser importante punto de referencia en caso de una eventual reforma constitucional, sobre todo en los siguientes puntos:

1) El fin del Estado es el bien común, que no consiste sólo en el “orden externo”, ni es equivalente a la suma de los bienes particulares, sino “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”⁴.

2) Del bien común no es sólo responsable el Estado, cuya razón de ser es su obtención, sino también y en su medida cada uno de los miembros de la comunidad. Una Constitución debe reconocer y asegurar los derechos de las personas, cuya fuente no es el Estado sino la misma dignidad humana, pero también declarar sus responsabilidades y deberes en modo que contribuyan a su propio perfeccionamiento⁵.

3) La actividad del Estado debe regirse por los principios de subsidiariedad y solidaridad. El primero tiene un doble contenido: el Estado no ha de realizar lo que pueden hacer los individuos y comunidades inferiores, pero también el Estado debe procurar a los individuos y comunidades todo aquello que sólo él puede brindar o puede procurárselo mejor que los particulares⁶. Principio de solidaridad: El Estado puede intervenir directamente en la vida social incluso poniendo límites a la autonomía de las partes en defensa de los más débiles y asegurando la satisfacción de las necesidades básicas de todos los habitantes. De aquí que sea necesario conjugar el respeto a la iniciativa privada con la planificación y la intervención estatal⁷. Estos principios no han de aplicarse sólo en el terreno económico; también en lo social, cultural, ecológico, etc.⁸.

4) El núcleo más profundo y auténtico de lo que hoy llamamos democracia, y que la Constitución vigente fundamentalmente consagra, es la “prioridad de la persona humana sobre el Estado”, que responde a la doble aspiración hacia la igualdad y la participación⁹. Las corrientes políticas históricas en la

⁴ *Iglesia y Comunidad Nacional* 88-89, citando al Vaticano II Gaudium et Spes 26. Ver también *Iglesia y Comunidad Nacional*, nº 92-93.

⁵ *Iglesia y Comunidad Nacional*, nº 90-91.

⁶ *Iglesia y Comunidad Nacional*, nº 98.

⁷ *Iglesia y Comunidad Nacional*, nº 100.

⁸ *Iglesia y Comunidad Nacional*, nº 101.

⁹ *Iglesia y Comunidad Nacional*, nº, nº 108-109.

Argentina tienen en común la adhesión al sistema democrático de gobierno, y la historia de nuestro pueblo puede concebirse como una inquietud permanente hacia una participación integral y la consecución de una democracia auténtica¹⁰.

5) La democracia republicana exige la periodicidad de los mandatos públicos, la amplia publicidad de los actos de gobierno y un garantizado respeto a la libertad de expresión¹¹.

8) Nunca el bien común puede permitir la supresión, sino tan sólo la restricción, y temporaria, del ejercicio de algunos derechos de la persona humana. El "estado de excepción" debe ajustarse a elementales criterios éticos, entre los cuales "el fin no justifica los medios" es primordial¹².

7) Los partidos políticos tienen como función representar de modo global las diferentes opciones de una sociedad pluralista y aplicar consecuentemente su programa al llegar al gobierno. No pueden reducirse a ser meras empresas electorales sino verdaderas escuelas de educación cívica y esclarecimiento político¹³.

VI. Organización del Estado. División de poderes

"Concuerda con la propia naturaleza del hombre una organización de la convivencia compuesta con tres clases de magistraturas que mejor responden a la triple función principal de la autoridad pública; porque en una comunidad política así organizada, las funciones de cada magistratura y las relaciones entre el ciudadano y los servidores de la cosa pública quedan definidas en términos jurídicos. Tal estructura política ofrece, sin duda, una eficaz garantía para el ciudadano tanto en el ejercicio de sus derechos como en el cumplimiento de sus deberes"¹⁴. Tal estructura tripartita está consagrada en nuestra Constitución en la Segunda parte, título primero, Gobierno Federal, arts. 36-103.

El *poder legislativo*, lugar de análisis, de debate y de conformación de las normas legales que ordenan la vida de la sociedad, debe iluminar con su ejemplaridad la conducta social de los ciudadanos, y ajustar su laboriosidad a las exigencias del nuevo ritmo histórico de este mundo en acelerado cambio. Las leyes sancionadas deben proveer al bien común, ser justas y concordar en su contenido y trámite con la letra y el espíritu de la Constitución.

El *poder ejecutivo*, de acuerdo con la tradición del derecho público americano, que es "presidencialista", concentra un amplio campo de decisión, pero no debe sobrepasar los límites de las reglas constitucionales de respeto y equilibrio

¹⁰ *Iglesia y Comunidad Nacional*, nº 111.

¹¹ *Iglesia y Comunidad Nacional*, nº 123.

¹² *Iglesia y Comunidad Nacional*, nº 132-136.

¹³ *Iglesia y Comunidad Nacional*, nº 121.

¹⁴ JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, nº 68.

de los poderes. Se constata un desmedido crecimiento de sus facultades, en parte inevitables ante situaciones críticas (especialmente de orden económico). Pero es cierto también que, al retornar la República a la normalidad y consolidación de sus instituciones, existe una sentida necesidad de robustecer a los otros poderes, con el propósito de hallar el equilibrio para una auténtica división de los órganos del Estado.

El *poder judicial* es el órgano clave para lograr las metas de seguridad jurídica, garantía de los derechos personales y supremacía de la Constitución, meta esta que implica un necesario control de constitucionalidad sobre el poder del Congreso y del Presidente. Hay que asegurar su independencia en cuanto a su nombramiento, remuneración e inamovilidad.

El estado de derecho supone un verdadero *control de constitucionalidad* de los actos de gobierno. En la Constitución vigente es competencia del poder judicial (Corte Suprema y jueces). Se debe decir también que actualmente no es exclusivo de este poder, ya que el ejecutivo y el legislativo pueden llevarlo a cabo por diversos institutos jurídicos: voto, juicio político, derogación de leyes, etc. sin perjuicio del control que realiza la opinión pública y el electorado mediante el sufragio.

Con respecto al control de los bienes del Estado, hay que fortalecer los *tribunales de cuentas*, aunque la garantía del control reside sobre todo en el principio de publicidad. La transparencia en esta área es exigida por una verdadera democracia.

VII. *Libertad religiosa. Relaciones Iglesia-Estado.* *Condición de la Iglesia Católica en la Constitución*

La Constitución que nos rige establece con suficiente claridad, y de acuerdo a la época, el reconocimiento de la religión y de la Iglesia, y las relaciones recíprocas con el Estado. Así, se consagra la libertad de conciencia en el sentido de las acciones privadas de los hombres (art. 19); la libertad de culto, que hoy llamaríamos libertad religiosa (art. 14); la relación con la Iglesia Católica (art. 2); no sin algún rastro de "regalismo" al atribuir al Congreso el arreglo del ejercicio del Patronato (art. 67,19) y dándole al mismo Congreso funciones propias de la Iglesia, como la de procurar la conversión de los indios al catolicismo (art. 67,15).

La evolución en la consideración de la dignidad del hombre, y particularmente del respeto a su conciencia, ha hecho madurar esos elementos, y así llegamos a las formulaciones del Concilio Vaticano II, más acordes con las exigencias del mundo actual.

Conviene distinguir la libertad de conciencia de la libertad religiosa. La primera se refiere a la conciencia moral, y por ello es inherente a la condición del hombre en cuanto principio de sus actos, sobre todo lo que atañe a la

determinación del fin de los mismos y los medios adecuados para alcanzarlo. A ella se refería Juan Pablo II en el mensaje para la jornada mundial de la Paz 1991: "Si quieres la paz respeta la conciencia de cada hombre".

La libertad religiosa se refiere a la condición natural del hombre de relacionarse con Dios, principio y fin, y expresar esa relación por medio del culto, y culto público y social.

Así se expresa el Conc. Vat. II: "La libertad religiosa... se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil... Consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto de parte de las personas particulares como de los grupos sociales y religiosos y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera que en materia religiosa no se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impide que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos"¹⁵ y agrega inmediatamente el fundamento, que es la dignidad de la misma persona humana, tal como se la conoce por la Palabra de Dios y por la misma razón.

Con respecto a la relación de la Iglesia con la sociedad civil, el mensaje a la Humanidad publicado al final del Vaticano II dice: "En nuestra ciudad terrestre y temporal, Cristo construye su ciudad espiritual y eterna, a su Iglesia, en forma misteriosa... Y esta Iglesia les pide hoy solamente la libertad. Les pide libertad de creer y predicar su fe; libertad de amar a Dios y servirlo; libertad de vivir y de llevar a los hombres su mensaje de vida". La proclamación del derecho a la libertad religiosa es el juicio que debe regular la relación de la Iglesia con las potencias terrestres.

El Acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina firmado en 1966 corrige el sistema constitucional inspirado en el antiguo patronato y consagra con su art. I este principio fundamental: "El Estado Argentino reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el ámbito de su competencia, para la realización de sus fines específicos".

En un posible cambio del texto constitucional actual, estos temas podrían tener las siguientes formulaciones, inspiradas en el nuevo texto de la Constitución de la Provincia de Córdoba:

"La Nación Argentina, de acuerdo a su tradición cultural, reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y público ejercicio de su culto. Las relaciones de ésta y el Estado Federal se basan en los principios de autonomía y de cooperación. Igualmente garantiza a los demás cultos su libre y público ejercicio, sin más limitaciones que las que prescriben la moral, las buenas costumbres y el orden público" (cfr. art. 6).

"Son inviolables la libertad de conciencia y la libertad religiosa. Su ejercicio

¹⁵ Decreto *Dignitatis humanae*, nº 1 y 2.

queda sujeto a las prescripciones de la sana moral y el orden público. Nadie puede ser obligado a declarar la religión que profesa" (cfr. art. 5).

Esta concepción articula la relación Iglesia-Estado en tres puntos:

- a) la autonomía y la independencia de la Iglesia y de la comunidad política¹⁶;
- b) se apela a la instancia de la sana cooperación, en virtud de que ambas sociedades perfectas están al servicio del hombre;

c) el principio de libertad es el principio regulador. Al respecto, "La Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su misión propia lo exige. No pone, sin embargo, sus esperanzas en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará a ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio y las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición"¹⁷.

Si es reconocida la auténtica libertad religiosa como criterio fundamental en la relación Iglesia-Estado, de ello resulta para la Iglesia:

- la posibilidad de ser ella misma, de poseer identidad propia, de continuar su misión específica;
- espacio necesario y suficiente para desenvolver su acción al servicio de los hombres;
- poder promover en cada hombre la realización de la propia dignidad, en cuyo vértice está el encuentro con Dios en Jesucristo.

VIII. Integración latinoamericana

1. Los Constituyentes de 1853 consagran en el Preámbulo un principio generoso: se dirigen a "todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino" y declaran que "la Nación Argentina no admite prerrogativas de sangre, ni de nacimiento... Todos los habitantes son iguales ante la ley..." (art. 16). Estos principios fundacionales permiten hoy transformarse en iniciativas de apertura e integración con todas las Naciones. Pero especialmente debe tenerse en cuenta por razones de geografía, historia, destino y por la Providencia de Dios, que hace 500 años suscitó la llegada del Evangelio a América, que la apertura e integración de la Nación Argentina a Latinoamérica debe aparecer como proyecto necesario y concientemente asumido por todos, a través de normativas, convenciones, tratados, relaciones que no sólo le den un lugar destacado, sino que lo vayan realizando de hecho y derecho.

2. Esta integración debe ser motivada, más que por el mejoramiento de la

¹⁶ cfr. *Gaudium et Spes*, nº 4.

¹⁷ *Gaudium et Spes*, nº 76.

situación y las relaciones económicas, con la clara conciencia del valor de la cultura común, en la cual el catolicismo dejó su impronta, recreó el derecho internacional y fundamentó el respeto a los derechos humanos más allá del mero consenso (a través de la enseñanza de Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca), aunque no siempre tuvo medios para hacerlos efectivos en la práctica. Por ello la integración latinoamericana debe hacerse acordando sobre lo permanente, e instrumentando lo acordado con el profundo convencimiento de que se está respondiendo a una realidad: América es una alternativa para las sociedades avanzadas.

3. Los Obispos en Santo Domingo señalan como una de las tantas líneas pastorales el “fomentar y acompañar los esfuerzos en pro de la integración latinoamericana como “patria grande”, desde una perspectiva de solidaridad, que exige, por lo demás, un nuevo orden internacional”¹⁸. Y esto tiene como base la común cultura latinoamericana. América Latina no es un todo uniforme, pero sí es un todo; por debajo de la variedad del mosaico de los estados independientes hay un substrato común, que debe seguir desarrollándose a través del mutuo apoyo. Esta integración y colaboración en el amplio campo del Continente Americano, y no sólo en lo espiritual, encontró fuerte apoyo en el discurso inaugural de la Conferencia de Santo Domingo por parte del Papa Juan Pablo II¹⁹.

4. Quizás estas cuestiones no puedan o no deban ser contenido de un articulado expreso en una posible reforma constitucional. A lo más se podría matizar la apertura universal del Preámbulo de la Constitución, priorizando la apertura latinoamericana por razones históricas y culturales, y cuidando que veladas discriminaciones no desdigan la historia y las declaraciones de propósitos y deseos.

IX. La vida humana

En caso de una reforma constitucional, debería hacerse expresa mención en el texto del derecho humano fundamental: el derecho a la vida. Se propone el texto de la Constitución de la Provincia de Córdoba, art. 4: “La vida humana desde su concepción, la dignidad y la integridad física y moral de la persona son inviolables. Su respeto y protección es deber de la comunidad y, en especial, de los poderes públicos”. Santo Domingo propone en sus “líneas pastorales” (derechos humanos) “comprometerse en la defensa de la vida desde el primer momento de la concepción hasta su último aliento”²⁰.

Entre los medios para asegurar el decoroso nivel de vida, hoy es creciente el necesario cuidado del medio ambiente. “Una ética ecológica implica el

¹⁸ Conclusiones de Santo Domingo, nº 209 (1992)

¹⁹ Ver Discurso inaugural Santo Domingo, nº 17.

²⁰ Conclusiones de Santo Domingo, nº 168 (1992)

abandono de una moral utilitarista e individualista. Postula la aceptación del principio del destino universal de los bienes de la creación y promoción de la justicia y solidaridad como valores independientes”²¹. Es necesario establecer límites “ecológicos” al “mercado”.

X. Familia

La Constitución Nacional vigente no tiene disposiciones que toquen directamente a la familia como institución, célula básica de la sociedad. En una eventual reforma se podría pensar en un artículo especial que incluiría estos elementos:

La familia, fundada en el matrimonio —alianza perpetua del varón y la mujer—, núcleo primario y fundamental de la sociedad, será objeto de preferente atención por parte del Estado, el que reconoce y garantiza sus derechos en lo que respecta a su constitución, defensa y cumplimiento de sus fines. En consecuencia, respetará y promoverá la dignidad, justa independencia, intimidad, integridad y estabilidad de la cada familia. Asimismo ayudará el sistema de familia amplia y la solidaridad y asistencia mutua de sus miembros²².

XI. Educación

La Constitución Nacional trata este tema en el art. 14 (libertad de enseñar y aprender) y en el 67, inc. 16 (el Congreso debe dictar planes de estudio, meta recién alcanzada con la Ley Federal de Educación, sancionada el año pasado).

Ante una eventual reforma convendría incluir lo siguiente:

1) Los padres son los primeros educadores de sus hijos: “por el hecho de haber dado la vida a sus hijos, los padres tienen el derecho y el deber originario, primario e inalienable de educarlos”²³.

2) Como consecuencia: los padres tienen el derecho de elegir libremente el tipo de escuela que desean para sus hijos, y que esté de acuerdo con sus convicciones²⁴.

3) Al reconocer la libertad de enseñanza el Estado protegerá también el derecho de los padres con la justa distribución de los ingresos destinados a la educación teniendo en cuenta a los establecimientos de gestión privada.

²¹ Conclusiones de Santo Domingo, nº 169 (1992).

²² Art. 37,2 de la Constitución de 1949; Carta de los Derechos de la Familia de la Santa Sede, art. 6.

²³ Pacto de San José de Costa Rica, art. 12, inc. 4.

²⁴ cfr Naciones Unidas, San José de Costa Rica.

4) La educación debe tener en cuenta todos los aspectos de la personalidad humana, incluso lo religioso ²⁵.

5) Como consecuencia de todo lo anterior: “Los padres tienen derecho a que sus hijos reciban en la escuela estatal educación religiosa o moral según sus convicciones” ²⁶.

XII. Trabajo y seguridad social

La Convención constituyente de Santa Fe 1957 introdujo dos modificaciones en la materia:

a) anadió en el art. 67, inc. 11 el Código “del Trabajo y Seguridad Social” entre los “códigos de fondo” que debe dictar el Congreso. Así se puso fin a una larga controversia sobre el carácter del derecho del trabajo y de seguridad social y la competencia de la Nación y de las provincias.

b) introdujo el art. 14 bis, que reconoce múltiples antecedentes en el derecho comparado y nos hace entrar en el “constitucionalismo social”. El texto puede considerarse suficiente para fundar en general los derechos civiles que hacen al trabajador, la empresa, etc., con algunas reservas. Parece centralizar en el Estado todo lo relativo a la seguridad social; sin embargo, hoy existe una importante corriente que tiende a privatizar en cierta forma el sistema, reconociendo la actuación de entidades privadas, con la debida supervisión del Estado.

Las circunstancias actuales aconsejarían además, en caso de reforma constitucional, tener en cuenta otros aspectos de esta realidad, a la que Juan Pablo II caracteriza como “dimensión fundamental de la existencia humana”, y reconoce, en cuanto problema del hombre, que es el “centro mismo de la cuestión social” ²⁷.

— El Trabajo como derecho y como deber. Aquí aparece la responsabilidad del empresario indirecto, el Estado, de suscitar esa oportunidad de trabajo, incluido el seguro de desempleo.

— Garantía de salario mínimo y no discriminación del trabajador con familia, y de la mujer. El trabajo debe permitir, en lo posible, que las familias vivan reunidas.

— El reconocimiento del trabajo de la mujer en el hogar y la preservación de su función como madre.

²⁵ Ley Federal de Educación, art. 6 [inspirada en las conclusiones del Congreso Pedagógico Nacional, Comisión 2]

²⁶ Constitución provincial de Córdoba, art. 62, 5; con términos semejantes, Constitución provincial de Salta, art. 48.

²⁷ Ver *Laborem exercens* nº 1 y 2.

- Principio espiritual del descanso dominical.
- Libertad de asociación de los trabajadores en sindicatos (cfr. art. 14 y 14 bis). Reglamentación del derecho de huelga, que aunque deba limitarse en algunos casos (vgr. servicios públicos) no puede implicar su negación.
- El reconocimiento de la posibilidad de limitar en circunstancias críticas ciertos derechos adquiridos para salvar la fuente de trabajo como derecho primario.

XIII. Justicia social. Derecho de propiedad

El concepto de propiedad privada que expresa la Constitución vigente (arts. 14 y 17), correcto en el fondo, depende de alguna manera de la concepción liberal de las libertades individuales. Por lo tanto parece necesaria una actualización del sentido social de los derechos y especialmente del derecho de la propiedad.

“Este derecho fundamental en toda persona para su autonomía y su desarrollo, ha sido defendido siempre por la Iglesia hasta nuestros días. Asimismo la Iglesia enseña que la propiedad de los bienes no es un derecho absoluto, ya que en su naturaleza de derecho humano lleva inscrita su propia limitación”²⁸. Con una expresión fuerte y clara ya se había pronunciado el mismo Papa en 1979 (discurso inaugural de la Conferencia de Puebla III,⁴) diciendo “sobre toda propiedad privada grava una hipoteca social”²⁹.

- Algunas sugerencias sobre el tema para una posible reforma:
 - a) Una formulación moderna del derecho de propiedad no debe tener en cuenta sólo la propiedad del suelo, urbana y rural (cfr. art. 20 “bienes raíces”), sino especialmente la riqueza financiera (divisas, depósitos, bonos, acciones, etc.).
 - b) La técnica y el saber es forma importante de propiedad ³⁰.
 - c) Algunas precisiones sobre el papel del Estado:
 - debe proteger, promover, facilitar la propiedad privada;
 - debe defender la “economía libre de empresa”, como una expresión de la libertad de la persona ³¹;
 - debe proteger y estimular la capacidad de iniciativa y el espíritu de empresa, elemento clave del desarrollo social;

²⁸ JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, nº 30.

²⁹ Ver también Documento de Puebla, nº 492 y *Sollicitudo rei Socialis*, nº 42.

³⁰ cfr. *Centesimus Annus*, nº 32.

³¹ Ver *Centesimus Annus*, nº 42.

- debe garantizar las exigencias fundamentales de la sociedad y de las personas ³²;
- reconocer en su política impositiva valores de orden social, como el fortalecimiento de la familia, y de modo concreto el derecho a vivienda digna, favoreciendo familias numerosas.

XIV. Aborígenes

1. La historia constitucional de la República Argentina, desde sus comienzos, reconoció la igualdad de los pueblos indígenas con el resto de los habitantes del país. Así, la Asamblea de 1813, y particularmente la Constitución de 1819: “Siendo los indios iguales en dignidad y derechos a los demás ciudadanos, gozarán de las mismas preeminencias y será regidos por las mismas leyes” (art. 128).

2. Sin embargo en la Constitución de 1853, sólo se hace mención de ellos en el art. 67, inc. 15: “conservar trato pacífico con los indios y promover su conversión al Catolicismo”, revelando la primera parte una confesión de beligerancia, que sabemos, no produjo la consecuente legislación.

3. Muchas provincias argentinas y países latinoamericanos que asumieron la tarea de reformar sus respectivas constituciones, establecieron articulados especiales referentes a los aborígenes, dada la experiencia histórica de las relaciones, trato y condiciones sociales en las cuales se encuentran estos pueblos.

4. Por ello, en una posible reforma constitucional, debería establecerse como mínimo lo siguiente:

- a) la Argentina debe reconocerse como un país pluriétnico y pluricultural³³;
- b) los derechos de los pueblos indígenas deben ser reconocidos por nuestra Constitución, y deberá sancionarse la ley correspondiente;
- c) debe suprimirse el inciso 15 del artículo 67, pues, por lo menos hoy, resulta ofensivo, para los pueblos indígenas, para la Iglesia Católica y también para el Congreso Nacional.

³² Ver *Centesimus Annus*, nº 40.

³³ cfr. Conclusiones de Santo Domingo, nº 244 (1992).

LEGISLACION PARTICULAR ARGENTINA



LEGISLACION PARTICULAR ARGENTINA

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA

Ha parecido conveniente publicar en este primer número del *Anuario Argentino de Derecho Canónico* toda la legislación complementaria que hasta el momento ha promulgado la Conferencia Episcopal Argentina. Recientemente ha sido promulgada la *institutionis sacerdotalis Ratio* pedida por el can. 242, pero no se ha podido contar a tiempo con el texto para publicarla en este número. Se lo hará apenas sea posible.

can. 230 § 1: Edad y condiciones de los aspirantes a los ministerios de lector y acólito

Conforme al canon 230 § 1, la Conferencia Episcopal Argentina decreta:

Art. 1: Corresponde al candidato que es llamado para la institución del ministerio estable de lector o acólito:

1. Haber recibido los sacramentos del bautismo y de la confirmación.
2. Tener la debida madurez humana y espiritual, y haber cumplido veintiún años de edad. Si es casado debe haber celebrado el matrimonio por la Iglesia, presentar el certificado correspondiente y tener el consentimiento de su esposa.
3. Poseer una fe íntegra y adhesión firme a la Iglesia, tener recta intención y costumbres intachables y gozar de buena fama. También ha de contar con las cualidades necesarias para ejercer el ministerio eficazmente, y servir a Dios y a los fieles.

Asimismo debe manifestar el deseo de perfeccionarse cada día en las virtudes humanas y sobrenaturales, por el estudio y meditacion de las sagradas Escrituras, el ardiente amor a la Eucaristía y la piedad filial a la Madre de Dios; así como también por el conocimiento de la misión que la Iglesia le confía.

4. Ser presentado por el párroco o por el sacerdote que lo conozca y lo crea apto para el ministerio.
5. Haber alcanzado una adecuada preparación espiritual, doctrinal, pasto-

ral y litúrgica para el ejercicio del ministerio de lector o acólito, así como la suficiente idoneidad; y obtener la correspondiente aprobación, según las normas establecidas por el Obispo diocesano.

6. Finalmente hacer una petición escrita con su propia mano y firmada, en la que manifieste que pide libremente el ministerio, y que tiene conciencia de la misión que se le encomienda.

En dicha petición se debe comprometer a ejercer el ministerio que va a recibir según las disposiciones del Obispo diocesano.

Art. 2: Corresponde al Obispo diocesano:

1. Determinar en su diócesis las disposiciones que regulen la preparación doctrinal, espiritual, pastoral y litúrgica de los candidatos a recibir los ministerios.

2. Verificado el cumplimiento de las condiciones establecidas, el Obispo diocesano podrá llamar y aceptar al candidato para el ministerio de lector o acólito respectivamente.

Art. 3: Formación de los candidatos.

Los candidatos serán preparados mediante un curso que, en lo posible, será asumido por una Escuela o Instituto para los ministerios, en el cual se ha de brindar la formación correspondiente, conforme a lo expresado en el artículo 2, 1.

Art. 4: Ejercicio de los ministerios.

1. El Obispo diocesano determinará el ámbito propio para el ejercicio del ministerio de lector y acólito y la autoridad inmediata de quien depende el ministerio.

2. Para el ejercicio habitual de un lector o acólito fuera de la diócesis donde ha sido instituido, se requiere la presentación del Ordinario propio y la autorización del Ordinario de ese lugar.

3. Para recibir el ministerio de acólito, el lector ejercitara su ministerio por un tiempo conveniente, a juicio del Obispo.

Art. 5: Inscripción del ministerio.

Después de la institución de cada ministerio, debe anotarse en un libro especial que se ha de guardar en la curia diocesana, el nombre del ministro, el ministerio conferido y el celebrante de ese sagrado rito. Asimismo, se consignará el día y el lugar de la celebración.

Junto con este libro se conservarán los otros documentos, conforme el artículo 1º, 1,4 y 6.

Aprobado en la 58^a Asamblea Plenaria (1989)

Reconocido el 2 de diciembre de 1989

Promulgado el 6 de marzo de 1990

Can. 236: Normas para la formación de los aspirantes al diaconado permanente

Conforme al canon 236, la Conferencia Episcopal Argentina decreta:

Art. 1: Tiempo y lugar de la formación.

1. En cada diócesis o región pastoral se erigirá un Instituto para la formación espiritual, doctrinal y pastoral de los candidatos al diaconado permanente, que los Obispos juzguen necesarios o convenientes para la labor pastoral de su jurisdicción.

2. El joven que desea llegar al diaconado para dedicarse al servicio de la Iglesia en la observancia del celibato, recibirá la conveniente formación espiritual, doctrinal, litúrgica y pastoral en este Instituto, según el Plan aprobado por la CEA, y permanecerá en él por un lapso de tres años.

3. El hombre de edad madura, tanto casado como célibe será preparado mediante cursos teórico-prácticos dirigidos por el mismo Instituto, siguiendo los lineamientos del mencionado plan de formación, por el tiempo de tres años al menos y atendiendo particularmente a una buena maduración espiritual, doctrinal y pastoral. Este candidato que por lo general residirá fuera del Instituto, será encomendado por el Obispo a un sacerdote idóneo que cuide diligentemente de su formación.

Art. 2: Formación espiritual.

1. Mediante la formación espiritual el candidato se capacitará para ejercer con provecho el ministerio pastoral y se persuadirá de que éste, desempeñado con fe y viva caridad, contribuye a su propia santificación. Cultivará aquellas virtudes humanas y sobrenaturales, necesarias para quien dedica su vida al servicio de la comunidad diocesana.

2. Se lo debe formar de modo que lleno de amor a Cristo y a su Iglesia, esté unido al Romano Pontífice y al propio Obispo como fiel cooperador, trabajando con sus hermanos en el ministerio según los diversos órdenes.

3. La celebración eucarística será el centro de toda la vida del candidato, de modo que en esta fuente reciba las fuerzas necesarias para el trabajo apostólico y para su vida espiritual. Asimismo, ha de ser formado para la celebración de la Liturgia de las Horas, particularmente laudes y vísperas, dado que a su rezo estará obligado como diácono permanente (Decreto CEA, promulgado 19.III.86). Se fomentará el culto a la SS. Virgen María, el rezo del Santo Rosario, la oración mental y las demás prácticas de piedad con que el candidato adquiere el espíritu de oración y fortaleza en su vocación.

4. El aspirante acudirá frecuentemente al sacramento de la penitencia y elegirá su propio director espiritual. Cada año hará los ejercicios espirituales. A lo largo del año escolar se fomentarán las convivencias periódicas, los encuentros de oración, retiros espirituales, etc.

5. El joven que se prepara para el diaconado permanente vivido en el celibato, recibirá una preparación adecuada para observar el estado que elige, aprendiendo a tenerlo en gran estima como un don especial de Dios. Se le harán conocer las obligaciones y cargas propias del ministerio sagrado que va a ejercer, sin ocultar las dificultades que lleva consigo esta elección.

Art. 3: La formación intelectual.

1. La formación doctrinal que recibirá el candidato al diaconado ha de comprender un amplio y sólido conocimiento de las disciplinas sagradas, teniendo en cuenta la cultura general adecuada a las necesidades del tiempo y del lugar.

2. La formación teológica, a la luz de la fe y bajo la guía de la Iglesia se ha de dar de manera que el candidato conozca toda la doctrina católica, la haga alimento de su propia vida espiritual y la sepa comunicar y defender en el ejercicio del ministerio.

3. Se pondrá especial diligencia en formar al aspirante en la sagrada Escritura, de modo que adquiera una visión profunda y completa de ella. El estudio de la teología dogmática y moral se fundará en la Palabra de Dios escrita, en la Tradición, así como en el Magisterio de la Iglesia, de manera que el candidato conozca en profundidad los misterios de la salvación.

4. El candidato recibirá además una preparación adecuada a su ministerio en teología pastoral, derecho canónico e historia eclesiástica. Toda la formación doctrinal, como también la específicamente pastoral (cfr. Art. 4), estará regulada en detalle por el Plan general de estudios que dictará la Conferencia Episcopal (ver anexo a este Decreto).

Art. 4: La formación pastoral.

1. El candidato al diaconado permanente ha de tener conciencia de la necesidad de una formación constante y permanentemente adecuada a los lugares y tiempos en que ejercerá su ministerio. Ha de procurar que las verdades aprendidas alimenten su vida personal y la tarea pastoral.

2. Si bien toda la formación ha de tener una finalidad pastoral, se debe dar una instrucción específica para que atendiendo a las necesidades del lugar y del tiempo, el candidato aprenda los métodos propios del servicio al Pueblo de Dios como corresponde a los diáconos. A través de ejercicios teórico-prácticos se lo instruirá en la homilética y en la catequética. Aprenderá también todo lo que corresponde al diácono en el culto divino y en la administración de los sacramentos. Se lo capacitará para aquellas tareas administrativas que en la Iglesia suelen encomendarse a los diáconos.

Art. 5: Gobierno del Instituto.

1. El Instituto será regido por un clérigo con el título de Director, nombrado por el Obispo diocesano o por el grupo de Obispos que corresponda si se trata de un Instituto interdiocesano.

2. El Director de acuerdo con el Plan trazado por la Conferencia Episcopal, orienta y dirige todas las actividades del Instituto y lo representa dentro y fuera de la diócesis.

3. En sus funciones es asistido por un Consejo de dirección, integrado por los responsables de las áreas de formación, nombrados de la misma forma que el Director (Art. 5, 1).

4. El Director organiza el año lectivo y coordina la tarea con los profesores promoviendo reuniones de programación y evaluación.

5. El Director presenta al Obispo los candidatos idóneos para recibir el diaconado, luego de una evaluación completa que realiza junto con el Consejo de dirección, y con el sacerdote a quien fue encomendado, cuando sea el caso previsto en el Art. 1,3.

Aprobado en la 58^a Asamblea Plenaria (1989)

Reconocido el 2 de diciembre de 1989

Promulgado el 6 de marzo de 1990

ANEXO: Programa provvisorio para la formación de diáconos permanentes

AÑO I

| | |
|--------------------------|-------------------------------------|
| Sagradas Escrituras I | 40 Hs. (30 teóricas y 10 prácticas) |
| Antiguo Testamento | |
| Teología I | 40 Hs. (30 T. y 10 P.) |
| Revelación - Fe | |
| Historia de la Iglesia I | 10 Hs. |
| Liturgia I | 20 Hs. (10 T. y 10 P.) |
| Liturgia general | |
| Religiosidad popular | |
| Pastoral I | 30 Hs. (20 T. y 10 P.) |
| Evangelización | |
| Moral I | 20 Hs. |
| Moral general | |

AÑO II

| | |
|---------------------------|------------------------|
| Sagradas Escrituras II | 40 Hs (30 T. y 10 P.) |
| Nuevo Testamento | |
| Teología II | 40 Hs. (30 T. y 10 P.) |
| Misterio de Dios | |
| Cristología | |
| Escatología | |
| Historia de la Iglesia II | 10 Hs. |
| Liturgia II | 20 Hs. (10 T. y 10 P.) |

| | |
|-------------------------|-------------------------------|
| Homilética | |
| Pastoral II | 30 Hs. (20 T. y 10 P.) |
| Catequesis | |
| Moral II | 20 Hs. |
| Moral particular | |
| Derecho Canónico | 30 Hs. (20 T. y 10 P.) |

AÑO III

| | |
|---------------------------------------|-------------------------------|
| Sagradas Escrituras III | 40 Hs. (30 T. y 10 P.) |
| Nuevo Testamento | |
| Teología III | 40 Hs. (30 T. y 10 P.) |
| Eclesiología | |
| Sacramentos | |
| Mariología | |
| Historia de la Iglesia III | 10 Hs. |
| Liturgia III | 20 Hs. (10 T. y 10 P.) |
| Liturgia sacramental | |
| Pastoral III | 30 Hs. (20 T. y 10 P.) |
| Pastoral especializada | |
| Moral III | 20 Hs. |
| Moral social | |
| Enseñanza social de la Iglesia | |
| Teología Espiritual | 30 Hs. |

can. 276 § 2,23: Horas litúrgicas que deben rezar los diáconos permanentes

Los diáconos permanentes tendrán obligación de rezar laudes y vísperas de la Liturgia de las Horas, conforme al canon § 276 _ 2, 3º.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)
Reconocido el 13 se diciembre de 1985
Promulgado el 19 de marzo de 1986

can. 284: Traje eclesiástico

Usen los sacerdotes *clergyman* o sotana, como signo distintivo de ser un consagrado a un ministerio en la Iglesia.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)
Reconocido el 13 de diciembre de 1985
Promulgado el 19 de marzo de 1986

can. 377 § 2: Lista de presbíteros candidatos al episcopado

Las listas de *proponendis* serán elaboradas por provincias eclesiásticas, una vez al año, conforme al canon 377 § 2.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)

Reconocido el 13 de diciembre de 1985

Promulgado el 19 de marzo de 1986

can. 496: Normas para los estatutos de los Consejos presbiterales

De acuerdo con el canon 496 la Conferencia Episcopal Argentina decreta:

Art. 1: Cada diócesis redactará los estatutos del Consejo presbiteral teniendo en cuenta su naturaleza y sus fines a la luz de los cans. 495 - 502 del Código de Derecho Canónico y sus principales fuentes (*LG* 28; *CD* 27, 28; *PO* 7, 8 y *DPME* 203).

Art. 2: De acuerdo con las prescripciones del derecho, (cfr. can. 497), el estatuto debe determinar cuántos son los miembros designados por el Obispo y quiénes son los miembros natos que en razón de su oficio participan en el Consejo. Entre los miembros natos pueden figurar el Vicario o Vicarios generales, el Vicario o Vicarios episcopales, el Deán del cabildo catedralicio o un representante del mismo, el Presidente o un sacerdote de la junta o consejo diocesano de religiosos y el ecónomo diocesano o un miembro sacerdote del Consejo de Asuntos Económicos, a condición de que se respete la norma del canon 497 § 1, que exige que aproximadamente la mitad de los miembros sea de libre elección.

Art. 3: El estatuto establecerá el modo de elegir al secretario y a otras autoridades internas, si fuere necesario, el tiempo que duran en sus cargos y las funciones que ejercen específicamente. De ordinario corresponderá al secretario, con el consentimiento del Obispo, la organización del trabajo, la confección del orden del día, las comunicaciones y la convocatoria, que se hará siempre con la debida antelación.

Art. 4: El estatuto contemplará la posibilidad de solicitar la colaboración de peritos ajenos al consejo para que lo asesoren e informen en casos particulares.

Art. 5: El estatuto podrá establecer el modo que deberá emplearse para que un miembro o grupo de miembros del Consejo o del presbiterio presenten los temas o sugerencias que se estimaran de interés para el trabajo pastoral o para el bien del presbiterio diocesano.

Art. 6: Es conveniente que el estatuto determine las normas necesarias para regular las relaciones del Consejo presbiteral con otros organismos de estudio, consulta y gobierno de las diócesis en los cuales haya miembros presbíteros.

Aprobado en la 59^a Asamblea Plenaria (1990)

Reconocido el 16 de febrero de 1991

Promulgado el 12 de marzo de 1991

can. 502 § 3: Colegio de consultores y cabildo catedralicio

Queda firme lo prescrito en el canon 502 _ 3, ejerciendo por lo mismo los Colegios de consultores plenamente las funciones que les acuerda el derecho.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)

Reconocido el 13 de diciembre de 1985

Promulgado el 19 de marzo de 1986

can. 522: Nombramiento de párrocos ad tempus

El párroco gozará de estabilidad y, por lo tanto, conforme al canon 522 será nombrado por tiempo indefinido. Sin embargo, por este decreto la Conferencia Episcopal Argentina establece para los casos en que por razones pastorales se juzgue necesario nombrarlos sólo por un tiempo, el período de seis años, renovable por iguales lapsos.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)

Reconocido el 13 de diciembre de 1985

Promulgado el 19 de marzo de 1986

can. 535 § 1: Particulares libros parroquiales

Art. 1: Además de los libros señalados como obligatorios por el canon 535 _ 1, se dispone que en cada parroquia se lleve un libro de confirmaciones en el que han de inscribirse los nombres de los confirmados en su jurisdicción, “dejando constancia del ministro, de los padres y padrinos, y del lugar y día de la administración del sacramento” (can. 895).

Art. 2: Una vez realizada y anotada la confirmación en el libro parroquial deberá comunicarse “al párroco del lugar del bautismo para que se haga la anotación en el libro de bautismos a tenor del can. 535, 2”, según lo prescripto por el can. 895. Cuando la notificación tenga que enviarse a otra diócesis, se hará a través de la propia curia diocesana.

Art. 3: Se recomienda que en cada parroquia se lleve un libro de enfermos, en el que ha de constar el nombre, el domicilio, las visitas y los sacramentos recibidos.

Art. 4: Se dispone que cada parroquia lleve un libro inventario de los bienes parroquiales muebles e inmuebles, y de los objetos del patrimonio cultural y religioso, en el que se anotarán tanto las adquisiciones como las pérdidas y las enajenaciones de los mismos. Una copia actualizada de este inventario deberá enviarse a la curia diocesana de acuerdo a lo prescripto en el can. 1283, 2-3, con la periodicidad que determine el Obispo diocesano.

Art. 5: En cada parroquia se llevará un libro de entradas y salidas, de acuerdo a las normas establecidas por el Obispo diocesano, a tenor del can. 537.

Aprobado en la 57^a Asamblea Plenaria (1988)

Reconocido el 3 de febrero de 1989

Promulgado el 13 de marzo de 1989

can. 538 § 3: Sostenimiento de los párrocos renunciantes por edad

Conforme al canon 538 § 3, la Conferencia Episcopal Argentina decreta:

Art. 1: El Obispo diocesano tiene la obligación de asegurar la honesta sustentación y la vivienda digna y conveniente al párroco que haya cumplido 75 años y renuncie a su oficio; para ello tendrá en cuenta también el aporte de previsión social (FIDES)¹ u otra jubilación, o los ingresos, o los medios personales o familiares, que tenga el presbítero renunciante, así como las tareas ministeriales que eventualmente continúe realizando.

Art. 2: Es conveniente crear en cada diócesis un fondo destinado a estas necesidades de vivienda y sustentación, como también cuidar con particular esmero todo lo referente a la asistencia social (mutual) de los ya renunciantes, a tenor del canon 281, 2.

Aprobado en la 58^a Asamblea Plenaria (1989)

Reconocido el 2 de diciembre de 1989

Promulgado el 6 de marzo de 1990

can. 755 § 2: Normas prácticas sobre ecumenismo

De acuerdo con las disposiciones del canon 755 § 2, la Conferencia Episcopal Argentina resuelve:

En tanto no se publique el nuevo Directorio de ecumenismo que prepara la Santa Sede no se dictarán normas prácticas sobre el tema.

Resolución aprobada en la 59^a Asamblea Plenaria (1990)

can. 766: Admisión de los laicos a predicar en iglesias u oratorios

Conforme al canon 766, la Conferencia Episcopal Argentina decreta:

Art. 1: 1) Queda firme que la homilía es parte integrante de la Liturgia, y

¹ Fondo Integral de Solidaridad.

por lo mismo es misión propia y exclusiva del ministro ordenado, de acuerdo al canon 767 § 1.

2) Cuando se den las circunstancias particulares previstas por el derecho canónico, los laicos que han de presidir, debidamente autorizados, algunos ritos litúrgicos (por ejemplo, los funerales, el matrimonio y el bautismo) podrán predicar en la forma indicada por el Obispo.

Art. 2: Para que los laicos puedan ser admitidos a predicar durante un cierto período de tiempo, se requiere la aprobación del Obispo diocesano.

En casos particulares o de manera ocasional, el mismo Obispo diocesano determinará en el ámbito de la diócesis las condiciones según las cuales el párroco puede autorizar la predicación de los laicos.

Art. 3: Para que se pueda otorgar la aprobación de que trata el art. 2, los laicos han de poseer principalmente las siguientes condiciones personales: buena fama, testimonio de vida cristiana, haber recibido el sacramento de la confirmación, fidelidad al Magisterio de la Iglesia y adecuada preparación doctrinal, como también cualidades apropiadas para hablar en público.

En la medida que existan acólitos, lectores o catequistas reconocidos por el Ordinario del lugar, es conveniente que se les confíe a ellos esta tarea.

Aprobado en la 62^a Asamblea Plenaria (1991)

Reconocido el 14 de diciembre de 1991

Promulgado el 3 de febrero de 1992

can. 772 § 2: Exposición de la doctrina cristiana por radio o televisión

Con respecto a lo dispuesto en el canon 772 § 2 del Código de Derecho Canónico, la Conferencia Episcopal Argentina prescribe:

Art. 1: Quedando firme lo establecido en el Decreto que regula el canon 831 § 2, también aquellas personas que no sean clérigos ni miembros de institutos religiosos, para exponer la doctrina cristiana por radio o televisión de modo oficial, deberán obtener la autorización del Ordinario del lugar donde tiene su sede la productora o la del Ordinario del lugar donde se encuentran los estudios de las emisoras.

Art. 2: Para obtener dicha autorización deberá constar que reúnen las siguientes cualidades personales: buena fama, testimonio de vida cristiana, haber recibido el sacramento de la confirmación, fidelidad al Magisterio de la Iglesia, adecuada preparación doctrinal, y también aptitudes para actuar en los medios audiovisuales.

Art. 3: Por lo general los programas se deberán preparar previamente por escrito; y, en ellos, los puntos de doctrina cristiana deberán ser expuestos de forma clara e íntegra, en un todo conformes con el Magisterio de la Iglesia y evitando toda ambigüedad o confusión.

Art. 4: Es recomendable la utilización adecuada —sobre todo en televisión— del simbolismo expresivo, uniendo la palabra a la imagen. Asimismo, se procurará presentar las verdades en una visión cristiana de toda la realidad, para que sean mejor valoradas y vividas.

Art. 5: En nuestro tiempo es particularmente necesaria la exposición completa de la Doctrina Social de la Iglesia, desde la cual podrán iluminarse grandes temas como la paz, la justicia, la libertad, los derechos de la persona, la convivencia y la reconciliación entre personas y grupos sociales.

Aprobado en la 61^a Asamblea Plenaria (1991)

Reconocido el 15 de junio de 1991

Promulgado el 5 de julio de 1991

can. 788 § 3: Estatutos sobre el catecumenado

Con referencia al canon 788 § 3 del Código de Derecho Canónico acerca de los Estatutos que deberán regular el catecumenado, la Conferencia Episcopal Argentina decreta:

Durante la preparación de los estatutos que han de determinar particularmente las obligaciones y prerrogativas de los catecúmenos, y por un período de tres años, se observarán solamente las normas establecidas en el Código de Derecho Canónico sobre el catecumenado y el bautismo de adultos (cfr. en particular cans. 788; 789; 852; 857, 2; 865; 866, etc.), así como las contenidas en el Ritual de la Inciación cristiana de adultos (cfr. Ritual Romano de los Sacramentos, CEA, 1987, pág. 139-421) y también las normas emanadas por el respectivo Obispo diocesano (cfr. *ibidem*, pág. 150, n. 20 y pág. 165, n. 66).

Aprobado en la 59^a Asamblea Plenaria (1990)

Reconocido el 16 de febrero de 1991

Promulgado el 12 de marzo de 1991

Vigencia hasta el 12 de marzo de 1994

can. 804 § 1: Catequesis a través de los medios de comunicación social

Teniendo en cuenta las facultades acordadas en el canon 804 § 1 se resuelve, respecto a la catequesis a través de los medios de comunicación social:

a) que compete a la Conferencia Episcopal Argentina:

— fijar las normas generales que regulen la vigilancia que la Iglesia debe ejercer sobre la utilización de medios de comunicación social en la catequesis y en la evangelización;

b) que compete al Obispo respectivo:

— conceder la licencia para conducir o producir programas de catequesis por los medios masivos (radio, televisión, revistas, diarios);

c) que por las características de estos medios, salvo casos particulares, no se exigirá una aprobación especial teniendo en cuenta para ello la idoneidad catequística del conductor y/o autor del programa y su contenido.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)

Reconocido el 16 de septiembre de 1986

Promulgado el 8 de diciembre de 1988

*Educación religiosa católica en las escuelas
o a través de los medios de comunicación social*

Con respecto a lo dispuesto en el canon 804 § 1 del Código de Derecho Canónico, la Conferencia Episcopal Argentina completa el Decreto promulgado el 8 de diciembre de 1988, con las siguientes normas generales:

*Capítulo I: Sobre la formación y educación religiosa católica,
impartidas en cualquier escuela*

Art. 1: En todas las escuelas católicas se debe impartir una educación integral, fundamentada en los principios de la Fe católica según el Magisterio de la Iglesia.

Art. 2: La enseñanza sistemática de la religión será cristocéntrica y ocupará un lugar digno e importante entre las demás asignaturas; debe desarrollarse según un programa propio y aprobado por la CEA; buscando además útiles relaciones interdisciplinarias con las demás materias para que el saber humano se integre y anime por el conocimiento religioso. En esta enseñanza se buscará que los alumnos no sólo adquieran principios teóricos sino la valoración vital de los mismos y el compromiso personal con ellos, empleando los mejores medios didácticos actuales.

Art. 3: La educación religiosa en las escuelas católicas se integrará y completará con una visión cristiana de las realidades socio-culturales del propio tiempo y espacio; procurará la formación de personalidades con riqueza moral, unidad y fortaleza; con sensibilidad evangélica, solidaridad y amor fraterno, especialmente hacia los más necesitados; y con adecuado discernimiento de las diversas vocaciones —consagradas o laicales—, brindando para ello la correspondiente orientación.

Art. 4: La Educación para el amor deberá impartirse en íntima relación con la familia y conforme con las orientaciones de la Iglesia.

Art. 5: Los docentes de la escuela católica responsables de la educación religiosa deberán ser nombrados o aprobados por el Ordinario del lugar (cfr. can.

805) y poseer la adecuada preparación, así como un sostenido compromiso de vida cristiana ejemplar, y disposición para la formación permanente. Los docentes de las otras materias, además de lo indicado en el canon 803 § 2 del *CDC*, deberán poseer, también, en la medida posible, las cualidades antes indicadas.

Art. 6: La escuela católica se propondrá formar cristianamente toda la comunidad educativa, contribuyendo a la evangelización y catequesis de las familias, especialmente para ayudarlas en la misión de ser las primeras educadoras de la fe de sus hijos.

Art. 7: Se ha de procurar que en las escuelas no católicas se imparta formación religiosa y moral, de acuerdo con la conciencia de los padres (can. 799 del *CDC*). Cuando se brinde dicha enseñanza corresponderá al Ordinario del lugar designar o aprobar los profesores de religión católica, así como supervisar los programas y la enseñanza concreta que se imparte. Cuando no se dé esa formación, el Ordinario del lugar y los párrocos procurarán con mayor razón ofrecer a los niños y jóvenes la educación cristiana adecuada, así como hacer tomar conciencia a las familias para que asuman su propia responsabilidad.

Art. 8: 1. Además del Consejo Superior de Educación Católica de ordenación, dependiente de la CEA, en cada diócesis deberá existir una Vicaría, Comisión o Secretariado de Educación Católica, al cual el Obispo diocesano encargará ejecutar estas normas, así como supervisar todo lo relativo a la educación católica en la diócesis.

2. Es conveniente que oportunamente se elabore un Directorio nacional de pastoral educativa. Este desarrollará las normas generales precedentes, establecerá las normas de una pastoral educativa integral y determinará los organismos responsables de la educación católica, su vinculación con la respectiva Comisión Episcopal y su integración a una pastoral de conjunto.

Capítulo II: Normas generales sobre formación y educación religiosa católica cuando ella se imparte en los medios de comunicación social

Art. 1: Además de la responsabilidad de vigilancia que compete por derecho al Ordinario del lugar, la Conferencia Episcopal Argentina propicia revalorizar y promover la pastoral de los medios de comunicación social. Para tal fin la Comisión correspondiente elaborará planes para la formación de los agentes de esta pastoral. Para ello, podrán crearse nuevas Escuelas o Institutos de la Iglesia donde se imparta, junto a una sólida formación doctrinaria, la preparación artística y técnica de nivel adecuado.

Art. 2: La Iglesia tratará de multiplicar sus propios medios de comunicación social, desde los más sencillos, hasta otros más desarrollados, que se destaque por su calidad y difusión.

Será necesario también alentar la producción de programas y escritos, que puedan ser difundidos por diversos medios no confesionales.

Art. 3: Los comunicadores católicos se abstendrán de intervenir en aquellos medios o programas que sean anticristianos o inmorales.

Art. 4: Los comunicadores católicos tratarán de asociarse y procurarán la aprobación de Códigos de ética en los medios en que habitualmente actúen. Además, colaborarán con diversas instituciones de la Iglesia para fomentar la vocación de comunicadores cristianos y para ofrecer a través de los medios una visión e interpretación cristiana de la realidad.

Art. 5: Los pastores en esta materia procurarán formar en los fieles un verdadero espíritu crítico frente a los medios de comunicación, y velarán del modo más conveniente para defender los valores humanos y cristianos en la comunidad.

Art. 6: Conviene que oportunamente se elabore un Directorio nacional sobre la pastoral de los medios de comunicación social que desarrolle y complemente estas normas generales. En él se darán las debidas orientaciones para la formación de los seminaristas, para padres, educadores, jóvenes y comunicadores católicos, como también para las relaciones con los hermanos separados, de acuerdo con los documentos de la Iglesia. Este Directorio ha de determinar también los organismos diocesanos, interdiocesanos y nacionales que deban cuidar de toda la pastoral de los medios de comunicación social.

Aprobado en la 62^a Asamblea Plenaria (1991)

Reconocido el 14 de diciembre de 1991

Promulgado el 3 de febrero de 1992

*can. 831 § 2: Participación de clérigos y religiosos
en emisiones de radio o televisión*

Conforme al canon 831 § 2:

a) para que los clérigos o miembros de Institutos religiosos tomen parte en programas de radio o televisión, en los que se trate cuestiones referentes a doctrina católica o a las costumbres, es necesario que estén autorizados por el Ordinario, en cuyo territorio está instalada la estación de radiodifusión.

b) para otorgar dicha autorización se requiere que quien la solicite posea:

a'- Licencias ministeriales, si se trata de clérigos.

b'- Aprobación de su Superior local, para los miembros de Institutos religiosos.

c'- Competencia en los temas que se han de desarrollar.

d'- Aptitudes para actuar en los medios audiovisuales.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)

Reconocido el 16 de setiembre de 1986

Promulgado el 8 de diciembre de 1988

can. 844 § 4: Administración de sacramentos a cristianos no católicos

Con respecto a lo dispuesto en el canon 844 § 4 la Conferencia Episcopal establece que otros casos de necesidad grave en los que se podrá administrar los sacramentos de la penitencia, Eucaristía y unción de los enfermos a los cristianos no católicos, con las condiciones determinadas en el mismo párrafo 4, son:

- 1- accidente o catástrofe;
- 2- encarcelamiento o persecución;
- 3- grave necesidad espiritual por migración o diáspora;
- 4- otros casos, de necesidad grave que determine el Obispo diocesano.

Antes de administrar los mencionados sacramentos se pedirá, a ser posible, una profesión explícita de la fe católica respecto a los mismos.

Aprobado en la 59^a Asamblea Plenaria (1990)

Reconocido el 15 de junio de 1991

Promulgado el 5 de julio de 1991

can 851, 1º: Adaptación del Ritual de Iniciación cristiana de adultos

Con respecto a lo dispuesto por el canon 851 § 1, la Conferencia Episcopal Argentina decreta:

No realizar por el momento adaptaciones al Ritual de Iniciación cristiana de adultos, ni dar normas peculiares al respecto.

Aprobado en la 59^a Asamblea Plenaria (1990)

Reconocido el 16 de febrero de 1991

Promulgado el 12 de marzo de 1991

can. 854: Modo de administrar el bautismo

Con respecto a lo dispuesto en el canon 854, la Conferencia Episcopal Argentina establece que siguiendo la costumbre extendida en nuestro país el bautismo se administrará por infusión. Cuando las circunstancias pastorales aconsejen su conveniencia podrá utilizarse el rito de inmersión, con la aprobación de Obispo diocesano y observando las normas de prudencia del caso.

Aprobado en la 58^a Asamblea Plenaria (1989)

Reconocido el 2 de diciembre de 1989

Promulgado el 6 de marzo de 1990

can. 877 § 3: Inscripción del bautismo de los hijos adoptivos

Conforme a las disposiciones del canon 877 § 3 del Código de Derecho Canónico, la Conferencia Episcopal Argentina decreta:

Art. 1: Solamente con la sentencia judicial de adopción, se podrá registrar el bautismo de un hijo adoptivo, consignando los nombres y apellidos que se le asignen en dicha sentencia.

Art. 2: En el caso de adopción plena, si, en conformidad con la sentencia judicial se conocieran los nombres de los padres naturales, éstos se registrarán en un libro *ad hoc*, que se conservará en el Archivo secreto de la curia diocesana, y que será consultado especialmente en el caso previsto por el Artículo 5. En el mencionado libro se indicará libro y folio del acta original de bautismo; asimismo al margen de la referida acta de bautismo, se hará un llamada a la anotación reservada.

Art. 3: Si la adopción es simple, de acuerdo a la legislación argentina vigente a la fecha, se podrán consignar en nota marginal los nombres de los padres naturales.

Art. 4: El bautismo de un niño, durante el período de guarda o tenencia, no se registrará con el apellido de los posibles o probables padres adoptivos. En el caso que posteriormente se obtuviera la sentencia judicial de adopción, se inscribirá una nueva partida, anulando la anterior, con la autorización del Ordinario del lugar, cumpliendo el artículo 1, 2 y 3.

Art. 5: En el caso de matrimonio de un hijo adoptivo, se prestará especial atención al posible vínculo de consanguinidad (cfr. can. 1091, CDC) o al parentesco legal originado en la adopción (cfr. can. 1094, CDC).

Aprobado en la 59^a Asamblea Plenaria (1990)

Reconocido el 16 de febrero de 1991

Promulgado el 12 de marzo de 1991

can. 891: Edad para la confirmación

En uso de las facultades reconocidas en el canon 891, se establece como edad para recibir el sacramento de la confirmación la comprendida desde 9 a alrededor de 12 años, a no ser que por justa causa el Obispo respectivo decida otra cosa.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)

Reconocido el 13 de diciembre de 1985

Promulgado el 19 de marzo de 1986

can. 895: Libro parroquial para confirmaciones

[Las normas de la Conferencia Episcopal Argentina sobre esta materia se incluyen en el Decreto General correspondiente al canon 535 § 1]

can 964 § 2: Sede para oír confesiones

Relativo a lo dispuesto por el canon 964 § 2 se aprueba:

- a) el confesionario tradicional, provisto de rejilla;
- b) dentro de la iglesia u oratorio se aconseja que se adegue un aula o sala de la reconciliación, donde también exista la posibilidad para el penitente de mantener el anonimato, si así lo desea, mediante una rejilla entre él y el confesor.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)

Reconocido el 13 de diciembre de 1985

Promulgado el 19 de marzo de 1986

can. 1031 § 3: Edad para el presbiterado y para el diaconado permanente

La edad para recibir el presbiterado o el diaconado permanente será la que fija el canon 1031 § 1 y 2.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)

Reconocido el 13 de diciembre de 1985

Promulgado el 19 de marzo de 1986

can. 1062 § 1: Promesa de matrimonio

En conformidad con el canon 1062 § 1, la Conferencia Episcopal Argentina decreta:

Art. 1: No establecer un derecho particular sobre la promesa de matrimonio llamada esponsales, ya que en la Argentina tal institución no tiene vigencia.

Art. 2: Sin embargo, cuando los novios solicite nuna celebración especial para invocar la bendición de Dios en bien de su noviazgo, y al ministro le conste la habilidad nupcial de los novios, se podrá realizar el rito de bendición de acuerdo con la fórmula establecida en el *Bendicional* (cap. VI, n. 197 - 216).

Art. 3: Se prohíbe terminantemente todo tipo de bendición a los divorciados con motivo de intentar nuevas uniones contra las leyes de la Iglesia.

Aprobado en la 61^a Asamblea Plenaria (1991)

Reconocido el 15 de junio de 1991

Promulgado el 5 de julio de 1991

can. 1067: Examen de los contrayentes y proclamas matrimoniales

²1. Toda la atención pastoral en orden al matrimonio (cursillos, entrevistas, etc.) y el “Expediente Matrimonial” o “Información Matrimonial”, han de realizarse como acciones complementarias e inseparables. Sólo en ambas tareas se cumple el compromiso que tiene la comunidad cristiana, y sobre todo los pastores, de asistir a las futuras familias (cfr. CDC cans. 1063 - 1065 y 1066 en adelante). En consecuencia, el procedimiento jurídico llamado comúnmente Expediente matrimonial, se ha de insertar siempre en la entera acción pastoral de la Iglesia, de acuerdo con las normas siguientes.

2. Una de las partes del mencionado procedimiento, ya prescripta por el Código, es el examen de los contrayentes (can. 1067), que debe realizar el párroco a quien compete asistir al matrimonio de acuerdo al derecho. Dicho examen será hecho en forma personal tomando declaración a los novios por separado y bajo juramento, acerca de las siguientes cuestiones:

- conocimiento de la naturaleza y fines del matrimonio, realidad creada elevada al orden sobrenatural
- capacidad y disposición para prestar el consentimiento matrimonial con la perfección debida (ausencia de vicios del consentimiento)
- aptitud para contraer (ausencia de impedimentos)
- actitud actual y personal de fe y formación cristiana elemental.

Sólo habiendo justa causa el párroco podrá autorizar al vicario parroquial, al diácono o a una persona idónea que cuente con aprobación del Obispo, para realizar este examen.

3. Además, para conocer mejor que nada obsta a la celebración válida y lícita del matrimonio, se dispone la publicación de proclamas, que contengan el nombre completo de los novios, y se realicen durante quince días, según la costumbre de cada lugar aprobada por el Obispo (cfr. ca. 1067).

4. Con idéntico fin los novios presentarán a dos testigos, mayores de edad, que por el conocimiento que tienen de los contrayentes puedan declarar bajo juramento, respondiendo a las cuestiones propuestas en el número 2, ante el sacerdote o diácono.

5. Los novios presentarán certificado de bautismo, extendido en los últimos seis meses anteriores a la celebración del matrimonio. Si el caso lo requiere, entregarán también certificado de defunción del cónyuge, constancia de nulidad del matrimonio anterior, rescripto de dispensa, etc. No es suficiente la sentencia

² Aunque este Decreto General comprende normas correspondientes a varios cánones, ha parecido más conveniente mantener en esta publicación la forma en que fue redactado.

civil de ausencia con presunción de fallecimiento del cónyuge, y en ese caso debe recurrirse al Ordinario del lugar.

6. Como norma general, la edad mínima para contraer lícitamente matrimonio canónico en la Argentina es de 16 años para la mujer y 18 para el varón (cfr. cans. 1072 y 1083). El Ordinario del lugar puede autorizar el matrimonio antes de esa edad, cumplidas las exigencias del derecho.

7. El matrimonio canónico será inscripto cuanto antes en el libro correspondiente de la parroquia donde fue celebrado, según el formulario prescripto por la Conferencia Episcopal (can. 1121 § 1), salvo las excepciones previstas en derecho, y también en el libro de bautismo conforme al canon 1122 § 1.

8. En los casos de matrimonios mixtos, las declaraciones y promesas de la parte católica mandadas de derecho (can. 1125) se realizarán por escrito y ante el párroco. El contrayente no católico será informado de la misma forma. Y cuando este último no quisiera presentarse personalmente, el contrayente católico dejará constancia del grave compromiso que adquiere de informarlo (can. 1126).

9. En los matrimonios mixtos el Ordinario del lugar puede dispensar la forma canónica, cuando existan graves dificultades, como la oposición irreductible de la parte no católica, la pérdida de amistades muy arraigadas, graves problemas familiares del contrayente no católico, conflicto grave de conciencia, notable quebranto económico, u otras similares a juicio del mismo Ordinario; permaneciendo siempre necesaria para la validez alguna forma pública de celebración, que podrán ser: la celebración religiosa de la parte no católica, la celebración civil, o la presentación ante escribano público, siempre que estos actos se realicen con intercambio de consentimiento matrimonial, ante dos testigos, y se deje constancia escrita (can. 1127 § 2).

10. La participación conjunta del ministro católico y de otro ministro de alguna iglesia cristiana requiere la autorización del Ordinario del lugar, con quien se ha de acordar el modo de realizar la celebración, observando lo prescripto en el can. 1127 _ 3.

Aprobado en la 56^a - 57^a Asamblea Plenaria (1988)

Reconocido el 12 de noviembre de 1988

Promulgado el 8 de diciembre de 1988

can. 1083 § 2: Edad superior para la celebración lícita del matrimonio

[La edad superior para la celebración lícita del matrimonio ha sido establecida por la Conferencia Episcopal Argentina en el Decreto General sobre matrimonio, n. 6 (can. 1067)]

can. 1120: Rito del matrimonio

En cumplimiento del canon 1120, la Conferencia Episcopal Argentina resuelve:

No elaborar por el momento un rito propio del matrimonio y atenerse a las fórmulas del Ritual Romano de los Sacramentos.

Resolución aprobada en la 59^a Asamblea Plenaria (1990)

can. 1121 § 1: Anotación de los matrimonios celebrados

[*El modo de inscribir los matrimonios celebrados ha sido establecido por la Conferencia Episcopal Argentina en el Decreto General sobre matrimonio, n. 7 (can. 1067)]*

can. 1126: Declaraciones y promesas previas a los matrimonios mixtos

[*Las normas de la Conferencia Episcopal Argentina sobre este tema están incluidas en el Decreto General sobre matrimonio, n. 8 (ca. 1067)]*

can. 1127 § 2: Dispensa de la forma canónica en los matrimonios mixtos

[*Las normas de la Conferencia Episcopal al respecto se incluyen en el Decreto General sobre matrimonio, n. 9 (can. 1067)]*

can. 1236 § 1: Materias para la construcción de altares fijos

Con respecto a lo dispuesto en el canon 1236 § 1 de la Conferencia Episcopal establece que la mesa del altar fijo sea, preferentemente, de un solo bloque de piedra natural. Cuando a juicio del Obispo ello no sea posible, también se podrá usar madera natural, digna y sólida, o un bloque de cemento dignamente elaborado.

Aprobado en la 59^a Asamblea Plenaria (1990)

Reconocido el 6 de febrero de 1991

Promulgado el 12 de marzo de 1991

can. 1246: Fiestas de precepto

Con respecto a lo establecido por el canon 1246, la Conferencia Episcopal Argentina decide recuperar como fiesta de precepto intrasemanal la Asunción

de la Santísima Virgen, el 15 de agosto. Para el resto de las fiestas se mantiene la situación actual legítimamente vigente desde 1976. En consecuencia:

a) Son días de precepto, además de los domingos, las fiestas de:

María Madre de Dios (1º de enero)
Asunción de la Sma. Virgen (15 de agosto)
Inmaculada Concepción (8 de diciembre)
Navidad de N.S.J.C. (25 de diciembre)

b) quedan trasladadas al domingo siguiente las fiestas de:

Ascensión del Señor
Cuerpo y Sangre de Cristo

c) quedan suprimidos como días de precepto las fiestas de:

Epifanía (6 de enero)
San José (19 de marzo)
Santos Pedro y Pablo (29 de junio)
Todos los Santos (1º de noviembre)

Aprobado en la 60^a Asamblea Plenaria (1990)
Reconocido el 15 de julio de 1991
Promulgado el 5 de julio de 1991

can. 1251: Materia de la abstinencia

[La determinación de la Conferencia Episcopal Argentina al respecto forma parte del Decreto General correspondiente al canon 1253]

can. 1253: Observancia del ayuno y de la abstinencia, o sustitución por otras prácticas

A tenor del canon 1253, se retiene la práctica penitencial tradicional de los viernes del año consistente en la abstinencia de carnes; pero puede ser sustituida, según la libre voluntad de los fieles por cualquiera de las siguientes prácticas: abstinencia de bebidas alcohólicas, o una obra de piedad, o una obra de misericordia.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)
Reconocido el 13 de diciembre de 1985
Promulgado el 19 de marzo de 1986

can. 1265 § 2: Normas sobre colectas y otras formas de recaudación

Conforme el canon 1265, sobre colectas deberá observarse lo siguiente:

Cualquier persona jurídica eclesiástica, o sus representantes, o sus enviados, necesitan para realizar cualquier clase de colectas, la licencia escrita del Ordinario propio y del Ordinario del lugar donde se desee hacer la colecta. Salvo que en la autorización conste lo contrario expresamente, todas las recaudaciones permitidas que se realicen en parroquias o iglesias o colegios católicos, y que tengan carácter general, no particular, deberán remitirse a la curia diocesana, que retendrá para las obras pastorales de la diócesis el 10% de la recaudación bruta.

Las demás formas de recaudación, a saber: festivales, kermeses, rifas, sorteos, bonos, etc., que realicen en las diócesis personas físicas o jurídicas pertenecientes a la Iglesia, necesitan permiso escrito del Ordinario del lugar, a quien corresponde juzgar sobre su finalidad, necesidad o conveniencia. También en estos casos, el 10% de las recaudaciones netas deberá enviarse a la curia diocesana para obras pastorales. No se presumen permisos habituales ni verbales.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)

Reconocido el 13 de diciembre de 1985

Promulgado el 19 de marzo de 1986

can. 1277: Actos de administración extraordinaria

Con referencia al canon 1277, los actos de administración extraordinaria serán los siguientes, cuando superan la cantidad mínima establecida por la Conferencia Episcopal Argentina, a tenor del can. 1292 § 1:

- a) enajenación o transferencia de dominio por venta o donación;
- b) transferencia de alguna facultad que corresponda al dominio;
- c) cesión onerosa o gratuita de derechos reales, como ser, servidumbre, hipoteca, enfiteusis;
- d) adquisición onerosa de nuevos bienes patrimoniales;
- e) adquisición onerosa de bienes de producción;
- f) aceptación de legados onerosos, de prestaciones vitalicias o de depósitos de terceros;
- g) locación extraordinaria por causa del tiempo o del uso, arrendamiento y aparcería;
- h) administración de bienes de terceros;
- i) concesión de rentas vitalicias;
- j) concesión de fianzas y de mandatos *ad omnia*;
- k) contratación de préstamos de consumo o de uso;

l) transformación y demolición de inmuebles, cuando no sean urgentes o imprescindibles.

Aprobado en la 58^a Asamblea Plenaria (1989)

Reconocido el 2 de diciembre de 1989

Promulgado el 6 de mayo de 1990

can. 1292 § 1: Valor máximo y mínimo para las enajenaciones

Con referencia al canon 1292:

a) el monto máximo para enajenaciones sin autorización de la Santa Sede será de 200.000 dólares USA.

b) el monto mínimo será de 10.000 dólares USA.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)

Reconocido el 13 de diciembre de 1985

Promulgado el 19 de marzo de 1986

can. 1297: Arrendamiento de bienes de la Iglesia

Con relación al canon 1297, las normas para arrendamiento de bienes eclesiásticos serán las siguientes:

a) se requieren, al menos, dos tasaciones de peritos por escrito;

b) para arrendar por cifras menores hasta un 10% de las tasaciones, por alguna causa justa, se requiere el consentimiento del Consejo de Asuntos Económicos. Para más de un 10% por debajo de la tasación se oirá también al Colegio de consultores;

c) el tiempo mínimo del arrendamiento es el que fija la ley civil;

d) el tiempo máximo será de tres años, pudiéndose agregar una cláusula de prórroga de hasta otros tres, por acuerdo de parte en el precio y en la modalidad;

e) para otorgar un arrendamiento por tiempo mayor de tres años, por causa justa a juicio del Obispo (por ejemplo remodelación del local a costa del inquilino), se requiere el consentimiento del Consejo de Asuntos Económicos;

f) para arrendar inmuebles que habitualmente no están destinados a renta, se requiere además oír al Colegio de consultores;

g) el mismo régimen se aplica a otros tipos de arrendamiento, como ser concesiones, etc.;

h) el arriendo de bienes eclesiásticos de personas jurídicas sometidas al Obispo diocesano se rige por estas normas, pero, cuando se trata de arrendar por

un término mayor de tres años o para arrendar un bien no destinado habitualmente a renta, se requiere permiso escrito del Obispo.

Aprobado en la 58^a Asamblea Plenaria (1989)

Reconocido el 2 de diciembre de 1989

Promulgado el 6 de marzo de 1990

can. 1421 § 2: Jueces laicos

Con respecto al canon 1421 § 2 la Conferencia Episcopal decide permitir que también los laicos sean nombrados jueces en los actuales tribunales interdiocesanos de primera instancia, observando lo prescripto en el canon 1421 § 3.

Corresponde su nombramiento al grupo de Obispos sobre cuyas diócesis ejerza su jurisdicción el tribunal o el Obispo designado por ellos, de acuerdo al can. 1423 § 1.

Aprobado en la 57^a Asamblea Plenaria (1988)

Reconocido el 3 de febrero de 1989

Promulgado el 13 de marzo de 1989

can. 1439 § 3: Obispo designado para el tribunal nacional de segunda instancia

Conforme a lo dispuesto por el canon 1439 § 3, el Obispo delegado de la Conferencia Episcopal Argentina para el tribunal eclesiástico nacional de segunda instancia será el Arzobispo *pro - tempore* de Buenos Aires.

Aprobado en la 48^a - 49^a Asamblea Plenaria (1984)

Reconocido el 13 de diciembre de 1985

Promulgado el 19 de marzo de 1986

can. 1714: Normas sobre la transacción, el compromiso y el juicio arbitral

A fin de evitar litigios judiciales, de conformidad con los cánones 1714 - 1716 del Código de Derecho Canónico, para la transacción, el compromiso y el juicio arbitral, se observarán las normas establecidas por las partes. En su defecto, la Conferencia Episcopal Argentina determina:

Art. 1: La transacción se regirá por las normas del Código Civil de la República Argentina (artículos 832 - 861), vigentes a la fecha de la aprobación del presente Decreto.

Art. 2: El compromiso o la sujeción a juicio arbitral y el mismo juicio

arbitral se regirán por las normas del Código Procesal Civil y Comercial de la Nación (artículos 736 - 773), vigentes a la fecha de la aprobación del presente Decreto, con exclusión de los respectivos códigos de las provincias.

Aprobado en la 59^a Asamblea Plenaria (1990)

Reconocido el 16 de febrero de 1991

Promulgado el 12 de marzo de 1991

can. 1733 § 2: Departamento o consejo diocesano para evitar conflictos

Art. 1: Con respecto a lo establecido en el canon 1733 § 2 la Conferencia Episcopal recomienda que —consintiéndolo el Obispo diocesano— en cada diócesis se cree un Departamento o Consejo cuya función sea buscar o sugerir soluciones equitativas en los problemas o conflictos derivados de actos administrativos que se produzcan en el fuero externo extrajudicial.

Art. 2: Ser regirá por las siguientes normas:

1. Estará integrado por un número mínimo de tres consejeros y un máximo de nueve. Serán designados por el Obispo diocesano como cuerpo estable por cinco años renovables y su actuación será colegiada —mediante la intervención de tres consejeros en cada caso. A su vez el Obispo determinará los miembros que se ocupen de cada caso concreto, estableciendo también plazos prudenciales para su actuación, cuando lo juzgue conveniente.

2. El Consejo hará que se formulen por escrito las respectivas posiciones de las partes en conflicto, y tratará de pesar la relevancia de los hechos y argumentos que se aduzcan, a los efectos de precisar los términos del desacuerdo. Para una mejor captación de la realidad objetiva podrá interrogar testigos, recibir documentos y realizar consultas. Y, sobre la base de la verdad y la justicia, tratará de aproximar los puntos de vista, así como de sugerir vías de solución. Entre sus cometidos estará también fomentar el diálogo paciente de las mismas partes, con la presencia de al menos uno de los consejeros, debiendo consignar por escrito lo sustancial de tales diálogos.

3. El Consejo verificará si en el caso concreto se cumplieron o infringieron las normas del derecho general y particular.

4. Terminada la labor del Consejo, o bien porque se logró la solución equitativa del conflicto, o bien porque se dio por concluida la mediación sin resultado, o bien porque transcurrió el plazo eventualmente establecido, con sus posibles prórrogas, dicho Consejo elevará un informe con sus conclusiones al Obispo diocesano, y podrá también entregar su dictamen a las partes. A pedido del Obispo, el Consejo elevará también informes parciales durante el transcurso de su función.

5. El Obispo diocesano podrá en su diócesis complementar estas normas con otras, según su prudente juicio.

Aprobado en la 57^a Asamblea Plenaria (1988)

Reconocido el 3 de febrero de 1989

Promulgado el 13 de marzo de 1989

**FACULTAD DE DERECHO CANONICO
“SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO”**

PUBLICACIONES:

**COLECCION FACULTAD DE DERECHO CANONICO
EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA**

- 1.- P. ERDO, *Introducción a la historia de la Ciencia Canónica (traducción al castellano de M. D. Alonso OSB y S. Dubrowsky, Buenos Aires, 1993).*
- 2.- J. BONET ALCON, *Causas de canonización. Introducción y comentarios al proceso diocesano en la nueva legislación canónica, Buenos Aires, 1993.*

