PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO

SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO

UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
SAPIENTIA
Objeto de la

ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO

UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
BIBLIOTECA CENTRAL

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca
40110000013234

UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
SM BA

VOLUMEN VIII

2001

Editado por la Facultad de Derecho Canónico
SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO
de la Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Consejo de Redacción

Carlos Ignacio Heredia
Director

Alejandro Wilfredo Bunge
Nelson Carlos Dellaferrera

Con las debidas licencias

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
ISSN: 0328-5049

Editor responsable
FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO

Dirección y administración
ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO

Av. Alicia Moreau de Justo 1300
C1107AFD Buenos Aires, Argentina
Teléfono (54 11) 4349-0730 - Fax (54 11) 4349-0433
Correo electrónico: canonico@uca.edu.ar

Suscripción ordinaria en el país:	$	30,-
Suscripción ordinaria en el exterior	U$S	40, -

ÍNDICE GENERAL

Presentación 7

Aspectos canónicos de la sexualidad humana
25-27 octubre 1999

Alessio L. A. *La sexualidad humana en el plan de Dios* 11

Bunge A. W. *Varón y mujer: ¿igualdad de derechos?* 27

Heredia C. I. *Importancia canónica de la primera cópula conyugal* 57

La escuela católica. Aspectos jurídicos-canónicos
2-3 octubre 2000

Bunge A. W. *¿Qué es la escuela católica?* 77

Fueyo M. A. *La relación de la escuela católica con los alumnos y sus padres* 93

Montini S. *El representante legal de la escuela católica* 105

ARTÍCULOS

Baccioli C. *Propuestas desde la psicología para unificar criterios en la aplicación del can. 1095* 111

Bonet Alcón J. *El revés de la trama de los matrimonios nulos* 129

Busso A. D. *El cuidado pastoral de una parroquia sin sacerdote. Algunas cuestiones canónicas del can. 517 § 2* 165

Dellaferrera N. C. *Las Conferencias Trienales y el Concilio Plenario de los Obispos de la República Argentina de 1953* 179

Martínez P. D. *El «obsequium religiosum, intellectus et voluntatis» del can. 752 (II. Parte doctrinal)* 215

NOTAS

Alessio L. A. *El nombre de los cristianos* 249

Heredia C. I. *Los nuevos Estatutos de "CONFAR"* 259

La dispensa de las obligaciones sacerdotales. Algunas modificaciones en las condiciones 263

Kaufmann J. L. *Los Archivos eclesiásticos* 275

Pinto V. E. *La obligatoriedad de la Liturgia de las Horas. Comentario a las "Respuestas" del 15.11.2000* 285

RESEÑA DE DOCUMENTOS PONTIFICIOS 295

LEGISLACIÓN PARTICULAR

Conferencia Episcopal Argentina *Directorio para el Orden de las vírgenes* Oficina del Libro (Buenos Aires 2001) 47 págs. 301

Conferencia Episcopal Argentina *Universidades e Institutos católicos de estudios superiores. Decreto general para la aplicación de la Constitución Apostólica «Ex corde Ecclesiae»* Oficina del Libro (Buenos Aires 2001) 64 págs. 307

CRÓNICA DE LA FACULTAD 321

RECENSIONES

De Paolis V., Mistò L., Mogavero D. *Non per denaro. Il sostegno economico della Chiesa* (Saronno 2000) 292 págs. [L. A. Alessio] ... 325

Ramos F. J. I *tribunali ecclesiastici. Costituzione, organizzazione, norme processuali, cause matrimoniali* (Roma 2000²) 650 págs. [A. W. Bunge] .. 329

Salinas Araneda C. *Sectas y derecho. La respuesta jurídica al problema de los nuevos movimientos religiosos* Ed. Universitarias (Valparaíso 2001) 417 págs. [J. Navarro Floria] 331

Secretaría de Culto *Digesto de derecho eclesiástico argentino* (dir. J. G. Navarro Floria) Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto (Buenos Aires 2001) 493 págs. [A. D. Busso] ... 333

ASPECTOS CANÓNICOS DE LA SEXUALIDAD HUMANA

25-27 OCTUBRE 1999

Mons. Dr. Luis Antonio ALESSIO *La sexualidad humana en el plan de Dios*

Pbro. Dr. Alejandro Wilfredo BUNGE *Varón y mujer: ¿igualdad de derechos?*

Pbro. Dr. Carlos Ignacio HEREDIA *Importancia de la primera cópula conyugal*

Mons. Dr. José BONET ALCÓN *La sexualidad y la validez del matrimonio*

Pbro. Dr. Nelson Carlos DELLAFERRERA *Trastornos sexuales y nulidad del matrimonio en la jurisprudencia canónica*

Mons. Dr. Rodolfo Luis NOLASCO *La manipulación de la identidad*

Mons. Lic. Víctor Enrique PINTO *Misericordia de Dios y sexualidad humana*

Pbro. Dr. Ariel David BUSSO *La educación sexual en una cultura secularizada*

PRESENTACIÓN

Habiendo sido designado Decano de la Facultad de Derecho Canónico «Santo Toribio de Mogrevejo» de la Pontificia Universidad Católica Argentina «Santa María de los Buenos Aires» por el trienio 2001-2004, tengo el honor de presentar este volumen de nuestro Anuario Argentino de Derecho Canónico.

En el mismo, publicamos algunas de las ponencias en dos cursos especiales organizados por esta Facultad: «Aspectos canónicos de la sexualidad humana» (25-27 octubre 1999) y «La escuela católica. Aspectos jurídicos-canónicos» (2-3 octubre 2000). A los artículos y notas de algunos de nuestros profesores y graduados en derecho canónico de la Argentina que afrontan cuestiones de actualidad, se añade la nueva sección de «Reseña de documentos pontificios», en la cual, se señalan los textos magisteriales y disciplinares de utilidad para los operadores del derecho eclesial.

Junto a las demás secciones ya conocidas de nuestra publicación anual, constituyen el aporte más austral a la ciencia canónica en la lengua más hablada de la Iglesia, desde esta Facultad pronta a celebrar sus diez años de existencia.

Pbro. Dr. Carlos I. Heredia
Decano

AADC VIII (2001) 11-26

LA SEXUALIDAD HUMANA EN EL PLAN DE DIOS

Mons. Dr. Luis Antonio ALESSIO

SUMARIO: 1. La sexualidad humana en la historia de la salvación: una sexualidad creada, herida, redimida y santificada; 2. La visión personalista de la sexualidad; 3. El concepto canónico de la sexualidad: del remedium concupiscentiae al consortium totius vitae.

1. La sexualidad humana en la historia de la salvación

1.1. Una sexualidad creada

Desde sus primeras páginas, la Sagrada Biblia expone, con un lenguaje popular y lleno de imágenes, pero denso y profundo en su contenido, la creación de la pareja humana, del varón y de la mujer, como destinados a complementarse hasta la unión carnal: "Después dijo el Señor Dios: «No conviene que el hombre esté solo. Voy hacerle una ayuda adecuada». Entonces el Señor Dios modeló con arcilla del suelo a todos los animales del campo y a todos los pájaros del cielo, y los presentó al hombre para ver qué nombre les pondría. Porque cada ser viviente debía tener el nombre que le pusiera el hombre. El hombre puso un nombre a todos los animales domésticos, a todas las aves del cielo y a todos los animales del campo. Pero entre ellos no encontró la ayuda adecuada. Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un profundo sueño, y cuando éste se durmió, tomó una de sus costillas y cerró con carne el lugar vacío. Luego, con la costilla que había sacado del hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre. El hombre exclamó: «¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Se llamará varona porque ha sido sacada del varón!» Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y los dos llegan a ser una sola carne. Los dos, el hombre y la mujer, estaban desnudos, pero no sentían vergüenza" (Gen 2, 18-25).

1.1.1. Varón y varona

"¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Se llamará varona porque ha sido sacada del varón" (Gen 2, 23).

En el capítulo inicial, la Biblia ha ido perfilando la definición del ser humano describiendo dos de sus tres relaciones constitutivas: el encuentro con Dios y el encuentro con el cosmos. Ahora, en el capítulo segundo, la creación de la mujer abre una nueva etapa en el "ser-hombre" ya que sólo en este tercer encuentro –el del varón con la mujer– se alcanza la hominización plena.

La mujer es presentada como un don divino, más aún, como un signo de perfección para la criatura humana. Sólo ahora tiene el ser humano la certeza de haber alcanzado su identidad. "Ahora sí, ésta es la solución" exclama literalmente el varón.

Dios aparece como un constructor que crea la mujer con la misma materia de que está construido el varón, simbólicamente representada por la costilla. El nuevo ser humano tendrá, por tanto, la misma realidad, la misma configuración física y cualitativa.

El hombre asexuado de ciertas definiciones griegas que acentuaban unilateralmente la espiritualidad o la racionalidad, no tiene nada que ver con el hombre bíblico: el ser humano existe, por la palabra de Dios, como varón y mujer, en diálogo mutuo. "¡Ésta sí...!" Es el descubrimiento de la identidad profunda que crea el amor entre dos personas, en virtud de la cual la una está enteramente en la otra y viceversa.

Varón y varona son una misma realidad, en masculino y femenino, con la misma naturaleza y dignidad, que se convertirán en una sola carne en el acto físico y espiritual del amor y en el hijo que nacerá. "La diversidad correlativa y complementaria del hombre y de al mujer hace que cada uno de ellos tenga necesidad del otro para ser él mismo, aún permaneciendo siempre cada uno distinto del otro, en su misterio infranqueable, que sólo se abre por la donación" (Card. Martini).

La concepción bíblica del matrimonio comprende ciertamente la corporeidad, es decir la sexualidad. Su más puro y vivo testimonio –sin guiños maliciosos– son los 117 versículos del Cantar de los cantares. La sexualidad es "muy buena" (cf. Gen 1, 31) en cuanto ha sido querida y creada por Dios. El Talmud, el gran monumento de las tradiciones judías, declara que cuando el hombre se presente ante Dios tendrá que justificarse incluso de los placeres lícitos de los que se abstuvo.

Pero la sexualidad del ser humano no puede ser fin en sí misma, no puede ser ciega y cerrada en sí, no puede reducirse sólo a los aspectos físicos, animales. El hombre, debe, en efecto, incluir en el sexo al eros, es decir, la fascinación de la belleza, la estética del cuerpo, la armonía de las criaturas, el esplendor de los sentimientos. Pero incluso el eros es insuficiente, porque en este nivel los dos siguen siendo todavía un poco "objeto", exteriores el uno al otro. Sólo en la tercera etapa, la del amor, irrumpe la comunidad plena: sólo ésta ilumina y transfigura la sexualidad y el eros. En este amor se aposenta Dios y, con el sacramento, lo con-

sagra de tal modo que pueda alcanzar una última cumbre, la de la agape, la del amor total que se irradia en Dios y en el prójimo.

1.1.2. Padres y madres

"Y Dios creó al hombre a su imagen, lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer, Y los bendijo, diciéndoles: «Sean fecundos, multiplíquense...»" (Gen 1, 27-28).

El sorprendente v. 27 ¿significa acaso que Dios es un ser sexuado al que es preciso añadirle una divinidad femenina, como creían los pueblos del Antiguo Oriente? La respuesta es obviamente negativa, sobre todo si se recuerdan las grandes polémicas libradas en la Biblia contra los cultos de la fertilidad practicados por los pueblos indígenas cananeos. Debe buscarse en otra parte el verdadero significado. Hay que tener en cuenta el contexto y la modalidad de las expresiones de la tradición sacerdotal de la que ha surgido esta página de la Biblia. Esta tradición concebía toda la historia de la salvación sobre la base de una trama formada de genealogías (Gen 1, 28; 2, 4; 9, 1. 7; 17, 2. 6. 16; 25, 11; 28, 3; 35, 8. 11; 47, 27; 48, 3-4).

La capacidad de generar se convierte, pues, en la vía a través de la cual se desarrolla la historia de la salvación. Dios sigue siendo trascendente, pero lleva a cabo su salvación entrando en la descendencia humana, en el tiempo del hombre, que discurre de eslabón en eslabón a lo largo de las generaciones, de padres a hijos, de una a otra época.

La fecundidad de la pareja humana es, pues, un signo del Dios creador y salvador. La humanidad es imagen de Dios en cuanto que es "varón y mujer"; la verdadera efigie divina, la estatua viviente de Dios sobre la tierra es la persona humana en la plenitud masculina y femenina, en su fecundidad, en su poseer y dar la vida. "Descubrimos, pues, en esta antiquísima página una sensibilidad moderna, desgraciadamente perdida en los siglos pasados. Para hablar de Dios, para representarlo, no basta el ser humano masculino, es necesaria también la mujer. Y el matrimonio, con su capacidad de generar, se convierte en símbolo de la obra creadora de Dios y en el instrumento para el desarrollo de la historia de la salvación"[1].

La alianza matrimonial, por la cual varón y mujer se unen para compartir toda la vida toma su fuerza de la creación; ha sido fundada por Dios Creador y dotada con aquella bendición, la única que no ha sido abolida por la pena del pecado original. Por esta bendición ("sean fecundos, multiplíquense"), el amor conyugal se ordena a la procreación y educación de los hijos, quienes constituyen su corona y plenitud, ya que los hijos son en efecto el más excelente don del matrimonio y contribuyen en gran medida al bien de los mismos padres.

1 G. RAVASI, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Génesis (1-11)* (Barcelona-Madrid 1992) pág. 53.

Esta bendición de los orígenes, siempre vigente, ha sido confirmada por Cristo quien con su presencia llevó la bendición y la alegría a las bodas de Caná, convirtiendo el agua en vino, y anunciando la hora de la Nueva y eterna Alianza.

Dios que ha creado al hombre por amor, lo ha llamado también al amor, vocación fundamental e innata de todo ser humano. Porque el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, que es Amor. Habiéndolos creado Dios varón y mujer, el amor mutuo entre ellos se convierte en imagen del amor absoluto e indefectible con que Dios ama al hombre. Este amor es bueno, muy bueno, a los ojos del Creador. Y este amor que Dios bendice es destinado a ser fecundo y a realizarse en la obra común del cuidado de la creación.

1.2. Una sexualidad herida

"Estaban desnudos pero no sentían vergüenza": con estas palabras describe el Génesis la armonía sexual en la inocencia del paraíso. Poco tiempo duró dicha armonía. Desde la desobediencia de los orígenes, también la relación de la pareja quedó negativamente afectada. Las pasiones desordenadas lucharán contra la voluntad, ésta no escuchará a una inteligencia por demás oscurecida en su ruptura con la voluntad de Dios: el sexo querrá convertirse en instrumento de dominio y no de donación amorosa, la mujer se convertirá en objeto sexual, el parto será áspero y difícil.

El cuadro poco menos que idílico del capítulo segundo, en el que aparecía el esplendor de la pareja humana en la intacta belleza de su amor, aparece ahora brutalmente afeado y borroneado. La sentencia de Dios contra la mujer quiere mostrar, más que imponer, lo que ahora queda del amor entre hombre y mujer.

Para indicar que ha quedado rota la armonía de la pareja se recurre a dos grandes elementos simbólicos: el parto y el dominio despótico.

1.2.1. "el Señor dijo a la mujer: "multiplicaré los sufrimientos de tus embarazos. Darás a luz a tus hijos con dolor" (Gen 3, 16)

El primero es del parto, la más alta realidad del amor humano celebrada sobre todo en el Antiguo Oriente, donde se la contemplaba como la bendición divina por excelencia.

Pues bien, también el parto, que es fuente de alegría, está acompañado de dolores atroces que se han convertido en la Biblia en el símbolo de los sufrimientos más lacerantes (cf. Is 26, 17). El autor bíblico ve incluso en estos dolores un signo de la desarmonía que existe en la relación de pareja, en la sexualidad y en el amor. En la óptica semita la joven alcanza el rango de auténtica mujer cuando da a luz. Y es precisamente aquí donde se revela el mal, el desequilibrio, el desgarramiento introducido por el pecado. Es una imagen para representar de modo realista y plástico este insinuarse el mal incluso en las más gozosas realidades de la vida (cf. Jn 16, 21).

1.2.2. "el Señor dijo a la mujer: ...Sentirás atracción por tu marido, y él te dominara" (Gen 3,16)

El otro signo que muestra el desgarramiento de la armonía entre hombre y mujer se refiere de modo explícito a la relación de la pareja. Antes del pecado esta relación se contemplaba como diálogo y unión; era el continuo y mágico descubrimiento de ser "una sola carne", de ser y estar el uno en el otro, de hallarse en profunda comunión de vida. Ahora, en cambio, el impulso que preside la atracción sexual está acompañado de la posesión brutal.

El verbo empleado para indicar la dominación del varón sobre la mujer se refiere al "dominio" ejercido por el rey, por el poderoso, por el tirano. Se perfila así, aquella larga secuencia de violencias sexuales, en formas fraudulentas o vulgares, refinadas o macabras, que recorre toda la historia de la pareja. No es sólo el general resquebrajamiento de la comunión de amor, triste realidad que vemos consumarse a menudo en tantas familias con la separación, el divorcio o la resignada cohabitación. "Esta miseria de la pareja o de las relaciones interpersonales puede descender hasta abismos insondables de perversión, violencia y humillación. Puede llegar a afectar hasta a las parejas más serenas, puede convulsionar la existencia, la moral, la fe y al amor, manchándolos de forma irremediable. Este lapidario versículo del Génesis oculta en su interior, un infinito y tétrico rosario de ignominias y sufrimientos"[2].

El matrimonio ha sucumbido bajo la esclavitud del pecado. Lo que vino después, frustración de la fecundidad, adulterios y fornicaciones, abortos y divorcios, pondrá claramente de manifiesto esta servidumbre de la sexualidad. La desnudez inocente y transparente ya no era posible "El Señor Dios hizo al hombre y a su mujer unas túnicas de pieles y los vistió" (Gen 3, 21).

"Todo hombre, tanto en su entorno como en su propio corazón, vive la experiencia del mal. Esta experiencia se hace sentir también en las relaciones entre el hombre y la mujer. En todo tiempo, la unión del hombre y la mujer vive amenazada por la discordia, el espíritu de dominio, la infidelidad, los celos y conflictos que pueden conducir hasta el odio y la ruptura. Este desorden puede manifestarse de manera más o menos aguda, y puede ser más o menos superado, según las culturas, las épocas, los individuos, pero siempre aparece como algo de carácter universal"[3].

1.3. Una sexualidad redimida

La enseñanza de Jesús sobre el matrimonio y la sexualidad fue provocada por una pregunta capciosa de sus adversarios. Se acercaron a él algunos fariseos y, para ponerlo a prueba, le dijeron: "¿Es lícito al hombre divorciarse de su mujer por cual-

2 G. Ravasi, *Guía espiritual...*, pág. 104.
3 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1606.

quier motivo?". En realidad, querían obligarlo a tomar partido. Pero Jesús no se amilana sino que eleva la apuesta: "¿No han leído ustedes que el creador, desde el principio, los hizo varón y mujer; y que dijo: Por eso, el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y los dos no serán sino una sola carne? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Que el hombre no separe lo que Dios ha unido". Que era como decirles: ¿qué clase de Escrituras leen y enseñan ustedes? Los fariseos insisten y quieren obligarle a contradecir a Moisés: "Entonces, ¿Por qué Moisés prescribió entregar una declaración de divorcio cuando uno se separa?" Jesús, explicando la tolerancia de Moisés en razón de la decadencia moral del pueblo, confirma el plan original del Creador: "Moisés les permitió divorciarse de su mujer, debido a la dureza del corazón de ustedes, pero al principio no era así". Y desde su conciencia de nuevo Moisés, ratifica el precepto del origen: "Por lo tanto, yo les digo: El que se divorcia de su mujer, a no ser en caso de unión ilegal y se casa con otra, comete adulterio". De manera que Jesús ratifica el proyecto original: la complementariedad de los sexos, la formación de nuevas familias, la unión física de los esposos, la indisolubilidad humana del vínculo conyugal.

Los discípulos, que habían seguido con espíritu de cuerpo el debate con su Maestro y que habían disfrutado por la manera con que fueron desbaratadas las trampitas de los fariseos, quedaron sin embargo bastante desilusionados por la última enseñanza del Señor. Y protestaron: "Si esta es la situación del hombre con respecto a su mujer, no conviene casarse". Tampoco ante ellos se acobarda el Señor. Aprovecha la dificultad para completar su doctrina sobre el matrimonio y la sexualidad. Con plena conciencia de que no iba a ser universalmente comprendida ni aplaudida: "no todos entienden este lenguaje, sino aquellos a quienes se les ha concedido". ¡Quedarse soltero para no afrontar las dificultades de la vida conyugal, que ni se mencione! ¡Quedarse soltero "a la fuerza" por impotencia natural o provocada, no hace falta discutirlo!: "algunos no se casan porque nacieron impotentes del seno de su madre, otros, porque fueron castrados por los hombres". Pero existe otra posibilidad: "y hay otros que decidieron no casarse a causa del Reino de los cielos". Jesús sabía que esta enseñanza era aún más dura para los oídos de su pueblo: una teocracia maldice la esterilidad... Jesús, en cambio, abre un camino nuevo, libre sí, pero positivo. Y vuelve a ratificar: "¡El que pueda entender, que entienda!" (Mt 19, 1-12).

San Pablo se hará eco de esta doble enseñanza: el matrimonio es santo y bueno; la virginidad consagrada, también: "Si un hombre, encontrándose en plena vitalidad, cree que no podrá comportarse correctamente con la mujer que ama, y que debe casarse, que haga lo que le parezca: si se casan, no comete ningún pecado. En cambio, el que decide no casarse con ella, porque se siente interiormente seguro y puede contenerse con pleno dominio de su voluntad, también obra correctamente" (1 Cor 7, 36-37).

La alianza conyugal como expresión de las nupcias entre Cristo y la Iglesia es otra de las enseñanzas de san Pablo: "Maridos: amen a su esposa como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla. Él la purificó con el bautismo del agua y la palabra, porque quiso para sí una Iglesia resplandeciente, sin mancha ni arruga y sin ningún defecto, sino santa e inmaculada. Del mismo modo los maridos deben amar a su mujer como su propio cuerpo. El que ama a su esposa se ama a sí mismo. Nadie menosprecia a su propio cuerpo, sino que lo alimenta y lo cuida. Así hace Cristo por la Iglesia, por nosotros, que somos los miembros de su Cuerpo. Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y los dos serán una sola carne. Este es un gran misterio: y yo digo que se refiere a Cristo y a la Iglesia. En cuanto a ustedes, cada uno debe amar a su mujer como a sí mismo, y la esposa debe respetar a su marido" (Ef 5, 21-33).

Cristo el Señor, al hacer una nueva creación y renovar todas las cosas, restituyó el Matrimonio a la forma y santidad originarias y además, insertó este indisoluble pacto conyugal en la economía sacramental, de modo que significara más claramente y remitiera con más facilidad al modelo de su alianza nupcial con la Iglesia.

Con su presencia llevó Cristo la bendición y la alegría a las bodas de Caná, convirtiendo el agua en vino, y anunciando la hora de la Nueva y eterna Alianza. Como en tiempos antiguos Dios se encontró con su pueblo en una Alianza de amor y fidelidad, así ahora Cristo, Salvador de los hombres, se manifiesta y se entrega a la Iglesia como Esposo, llevando a pleno cumplimiento la Alianza con ella en su Misterio pascual.

Los esposos cristianos, por el sacramento del Matrimonio, significan y participan del misterio de la unidad y del amor fecundo entre Cristo y la Iglesia; mutuamente se ayudan a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de los hijos y, por tanto, tienen en el pueblo de Dios su misión y su gracia propia.

Cristo es la fuente de esta gracia propia: "Pues de la misma manera que Dios en otro tiempo salió al encuentro de su pueblo por una alianza de amor y fidelidad, ahora el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia, mediante el sacramento del Matrimonio, sale al encuentro de los esposos cristianos. Permanece con ellos, les da la fuerza de seguirle tomando su cruz, de levantarse después de sus caídas, de perdonarse mutuamente, de llevar unos las cargas de los otros, de estar «sometidos unos a otros en el temor de Cristo» (Ef 5, 21) y de amarse con un amor sobrenatural, delicado y fecundo. En las alegrías de su amor y de su vida familiar les da, ya aquí, un gusto anticipado del banquete de las bodas del Cordero"[4].

4 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1642.

1.4. Una sexualidad santificada

1.4.1. La santidad conyugal: don y tarea

En este sacramento los esposos reciben el Espíritu Santo como Comunión de amor de Cristo y de la Iglesia. El Espíritu Santo es el sello de la alianza de los esposos, la fuente siempre generosa de su amor, la fuerza con que renovará su fidelidad.

El don del Espíritu Santo como fruto inmediato de la celebración sacramental del Matrimonio y, por lo tanto, raíz y fuente del camino de santificación conyugal y familiar es el que posibilita la vivencia del sacramento como vocación a la santidad. Esta vocación es claramente enseñada por san Pablo: "la voluntad de Dios –le escribe a los cristianos de Tesalónica– es que ustedes sean santos, que se abstengan del pecado carnal, que cada uno sepa usar de su cuerpo (¿del de la esposa?) con santidad y respeto, sin dejarse llevar de la pasión desenfrenada, como hacen los paganos que no conocen a Dios" (1 Te 4, 3-5). A los colosenses les advierte que "hagan morir en sus miembros todo lo que es terrenal: la lujuria, la impureza, la pasión desordenada, los malos deseos..." (Col 3, 5) ya que "se sabe muy bien cuales son las obras de la carne: fornicación, impureza y libertinaje..." (Gal 5, 19).

El don del Espíritu produce una verdadera transformación de los contrayentes: su comunidad conyugal queda asumida en el amor de Cristo y enriquecida por su sacrificio. El Espíritu Santo hace que la mutua donación de los cónyuges cristianos sea asumida en la esfera divina de la caridad sobrenatural y los fortalece para fomentar un amor conyugal que, uniendo a la vez lo divino y lo humano, permaneciendo fieles de cuerpo y espíritu, excluya de sus vidas todo adulterio y divorcio.

El matrimonio es una vocación permanente: Dios, que ha llamado a los esposos cristianos *al* Matrimonio, los sigue llamando también *en* el Matrimonio. Pues bien, es la gracia sacramental, es la fuerza del Espíritu Santo la que ayudará a vivir cada momento, luminoso u oscuro, como fidelidad a la vocación divina. Es el Espíritu quien ya desde los primeros encuentros hace que el matrimonio pueda ser deseado, preparado, celebrado y vivido cotidianamente a la luz de la fe.

En la búsqueda de esta santidad conyugal ocupa un lugar especial la tarea de procrear, de cooperar valerosamente con el amor del Creador y Salvador, quien por medio de ellos, día tras día, aumenta y enriquece su propia familia. Esto supone una generosa responsabilidad, una gran confianza en Dios y espíritu de sacrificio. Sin descuidar los otros fines del matrimonio, el amor conyugal y todo el conjunto de la vida familiar tienden a que marido y mujer glorifiquen al Creador aceptando el altísimo rol de pro-creadores.

1.4.2. Celibato y virginidad

La actividad sexual es buena y santa y se la santifica mediante el honesto ejercicio conyugal. Pero es también ambigua, como la riqueza y el poder, porque puede absolutizarse y perder su vocación diaconal, su estar al servicio del crecimiento de la persona. Por eso, algunos creyentes son llamados a santificarla mediante la renuncia, viviendo el consejo evangélico de continencia perfecta. Estos son los "castrados" por el Reino, los que renuncian voluntariamente al matrimonio. "El consejo evangélico –cito la definición que ofrece el Código de Derecho Canónico– de castidad asumido por el Reino de los cielos, que es signo del mundo futuro y fuente de una fecundidad más abundante en un corazón no dividido, lleva consigo la obligación de la continencia perfecta en el celibato" (can. 599).

Este consejo evangélico no solamente es un elemento esencial de los multiformes institutos de vida consagrada en la Iglesia sino que ha dado lugar también a dos singulares formas institucionales: la virginidad consagrada y el celibato clerical.

A las formas de vida consagrada, "se asemeja el orden de las vírgenes, las cuales, formulando el propósito santo de seguir más de cerca a Cristo, son consagradas a Dios por el Obispo diocesano según el rito litúrgico aprobado, desposadas místicamente con Cristo, Hijo de Dios, y dedicadas al servicio de la Iglesia" (can. 604 § 1). Los clérigos, por su parte, "están obligados a observar continencia perfecta y perpetua por el Reino de los cielos, y por lo tanto quedan sujetos al celibato, que es un don peculiar de Dios, mediante el cual los ministros sagrados pueden adherir más fácilmente a Cristo con corazón indiviso y dedicarse con mayor libertad al servicio de Dios y de los hombres" (can. 277 § 1).

No es éste el momento para abundar en esta cuestión. Quisiera solamente indicar que estas vocaciones singulares, que se apartan del amor conyugal, implican una cierta fractura personal. Toda renuncia implica un nivel de pérdida, aunque sea compensado –y con creces– en un nivel superior. Si "la sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual, con su consiguiente impronta en todas sus manifestaciones"[5] , es claro que esas características psicológicas y espirituales ni deben ni pueden ser anuladas. La vocación esponsal y parental está tan profundamente radicada en la persona humana que a su realización en la vida matrimonial solamente se puede renunciar si se tiene la capacidad y la lucidez de realizarla en otro nivel; en otras palabras, una virginidad y un celibato sin amor es una caricatura del consejo evangélico y una frustración insalvable de la propia personalidad. Porque "la virginidad implica, ciertamente, renuncia a la forma de amor típica del matrimonio, pero asume a nivel más profundo el dinamismo, inherente a la

5 SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual*, 1 de noviembre de 1983, n. 5.

sexualidad, de apertura oblativa a los otros..."[6]. Esta necesaria transfiguración de la esponsalidad masculina y femenina y de la paternidad/maternidad puede llamarse, si se quiere, sublimación. Lo que importa destacar es que esta sublimación no implica el desconocimiento de las realidades pulsionales y de las energías sedimentadas en el subconsciente sino que es el descubrimiento de valores capaces de realizar las exigencias humanas y de proporcionar la fuerza necesaria para asumirlas positivamente y limitar los impulsos del instinto. Esta sublimación es la que permite que la mujer consagrada pueda amar como esposa al Señor y como madre a todos sus hijos. Esta sublimación es la que permite que el sacerdote célibe asuma, también en su existencia cotidiana, su vocación de signo de Jesús Esposo de la Iglesia y de padre de los fieles entregados a su cuidado. "Aún habiendo renunciado a la fecundidad física, la persona virgen se hace espiritualmente fecunda, padre y madre de muchos, cooperando a la realización de la familia según el designio de Dios"[7]. ¿Quién osaría negar el diáfano testimonio de paternidad espiritual de un san Juan Bosco o de maternidad espiritual de una Teresa de Calcuta?

2. La visión personalista de la sexualidad

2.1. Sexo y persona

La reflexión contemporánea, presente también en las orientaciones del Magisterio de la Iglesia, ha ampliado la visión de la sexualidad superando todo reduccionismo a los aspectos genitales. La sexualidad es una conformación estructural del ser humano, una forma y un estilo de existencia, una modalidad del ser-en-el-mundo. Ella está no solamente en el origen de la vida sino que atraviesa toda vida y toda la vida y repercute en todas las manifestaciones de la existencia personal.

"La sexualidad es una riqueza de toda la persona –cuerpo, sentimiento y espíritu– y manifiesta su significado íntimo al llevar la persona hacia el don de sí mismo en el amor"[8]. "La sexualidad es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano"[9]. "La sexualidad no es algo puramente biológico, sino que mira a la vez al núcleo íntimo de la persona. El uso de la sexualidad como donación física tiene su verdad y alcanza su pleno significado cuando es expresión del amor personal del hombre y de la mujer hasta la muerte"[10].

6 *Orientaciones educativas...*, n. 32.

7 JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica «Familiaris consortio»* del 22 de noviembre de 1981, n. 16.

8 JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica «Familiaris consortio»* del 22 de noviembre de 1981, n. 37.

9 *Orientaciones educativas...*, n. 4.

10 PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado* del 8 de diciembre de 1995, n. 3.

No se trata de caer en un pansexualismo que considerara cualquier manifestación de la persona como un disfraz de la libido. La sexualidad no es todo. La persona trasciende en su ser y en su existir la sexualidad. Pero, por otra parte, el ser y el devenir de la persona es totalmente sexuado, de modo que puede afirmarse que el crecimiento personal está profundamente marcado y condicionado por el desarrollo de la vida sexual.

Esto conduce a considerar el ser-varón y el ser-mujer como dos formas de existencia y de actividad humanas, es decir, como dos modos de proyectar la vida. Dado que la sexualidad es un principio de configuración total de la persona, entonces el hombre percibe, siente, piensa y quiera como varón y como mujer, respectivamente.

Por otra parte la diferenciación varón/mujer es vivida, en el ámbito de lo humano como forma de encuentro. Es una diferenciación relacional. En este sentido la dualidad sexual es el estatuto fundamental de lo humano. El destino al cual tiende la sexualidad es la capacidad de una relación oblativa que constituye el vértice de la madurez de la personalidad. "Los sexos son complementarios, iguales y distintos al mismo tiempo; no idénticos, pero sí iguales en dignidad personal; son semejantes para entenderse, diferentes para complementarse recíprocamente"[11]. "Feminidad y masculinidad son entre sí complementarias no sólo desde el punto de vista físico y psíquico, sino ontológico. Sólo gracias a la dualidad de lo «masculino» y de lo «femenino» lo «humano» se realiza plenamente"[12].

Esto implica descubrir la corporeidad sexuada como lenguaje del amor humano. En otras palabras, descubrir el carácter esponsal del cuerpo. "El cuerpo humano, con su sexo, y con su masculinidad y feminidad visto en el misterio mismo de la creación, es no sólo fuente de fecundidad y de procreación, como en todo el orden natural, sino que incluye desde el «principio» el atributo «esponsalicio», es decir, la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente es en que el hombre-persona se convierte en don y –mediante este don– realizar el sentido mismo de su ser y existir"[13]. "El cuerpo que expresa la feminidad «para» la masculinidad y viceversa la masculinidad «para» la feminidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas. La expresa a través del don como característica fundamental de la existencia personal"[14]. "El cuerpo, en cuanto sexuado, manifiesta la vocación del hombre a la reciprocidad, esto es, al amor y al mutuo don de sí"[15].

11 *Orientaciones educativas. . .*, n. 25.
12 JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres* del 19 de junio de 1995, n. 7.
13 JUAN PABLO II, *Audiencia general* del 16 de enero de 1980.
14 JUAN PABLO II, *Audiencia general* del 9 de enero de 1980.
15 *Orientaciones educativas. . .*, n. 24.

2.2. La hipergenitalización

Una cultura que tienda a separar el ejercicio de la genitalidad del encuentro humano global termina por determinar la aridez del encuentro, es decir, por aumentar la incomunicabilidad, mortificando las exigencias más auténticas de la persona.

La reducción del sexo a genitalidad se manifestaba antaño en un rechazo tabú de la anatomía y fisiología sexuales y hoy en día en una genitalidad promiscua que rechaza todo modelo normativo. Tanto la actitud negativa del pasado como la actitud permisiva de la sociedad hodierna coinciden en negar la dimensión más profunda de la sexualidad. Siguen la misma lógica de cosificación y objetivación. La sexualidad, disociada de la persona, es reducida de hecho a un dato anatómico y a un proceso fisiológico, que son alternativamente o irracionalmente rechazados o indebidamente exaltados.

Esta disociación entre los valores de la sexualidad ha producido el fenómeno de la hipergenitalización, fenómeno que fatalmente conduce a regresiones masivas de tipo infantil o adolescencial y a formas de neurosis colectiva. Separada del contexto de la persona, la sexualidad se convierte en mercadería de consumo. Esta es la razón profunda de la hipergenitalización actual de la sexualidad, en virtud de la cual la actividad sexual se orienta prevalentemente a la realización de la relación genital, concebida como ejercicio puramente cuantitativo de simples prestaciones.

La violencia sexual y la comercialización del eros están vinculadas al modelo dominante de sociedad y de cultura. La revolución sexual ha conducido a una degradación de la sexualidad reducida a mercadería de consumo o a forma de represión social. En ella domina el principio de la prestación productivo-consumística, cuyo resultado es la reducción del cuerpo a mercadería, análogamente al principio que regula el mercado del trabajo dentro del frenético ciclo producción-consumo[16].

2.3. Sexo y sociedad

La etnología y la antropología cultural han demostrado que en todas las culturas y en todas las épocas ha existido una regulación social de la sexualidad. Esto demuestra que la sexualidad ha sido siempre considerada como un dato del desarrollo social. El sexo es un factor fundamental de socialización humana. Construye relaciones interpersonales privilegiadas en la pareja (matrimonio) pero el círculo tiende progresivamente a alargarse (familia).

La perspectiva personalista no excluye el significado procreativo de la sexualidad humana sino que lo ubica en una perspectiva más correcta y mejor fundada. Un encuentro interpersonal cerrado terminaría por ser un egoísmo de dos.

16 G. PIANA, *Orientamenti di etica sessuale en Diakonia (etica della persona). Corso di morale* editado por T. Goffi e G. Piana, 2 (Brescia 1983) págs. 269-366.

Poner un hijo en el mundo significa extender el amor, llamando a otra persona a participar en él.

Procrear es también un acto político. Lo demuestra claramente el interés del mundo desarrollado por limitar la natalidad. La cultura consumística no solamente ha mercantilizado la relación sexual sino que la ha privatizado, empujando siempre más hacia una concepción individualista y nuclearizada que termina por traicionar el sentido verdadero de la sexualidad.

El redescubrimiento del amor romántico ("si se quieren, está bien"... "lo hice por amor"), la pérdida del significado social y público del matrimonio (disminución de la nupcialidad, convivencia "para probar", "volver a casa de mamá"), la acentuación de la importancia del sexo como instrumento de gratificación personal ("mi cuerpo es mío y con él hago lo que quiero...") y de eficiencia en la conducción de la relación, han terminado por producir la fractura del vínculo tradicional entre sexualidad e institución.

La disociación entre sexualidad y procreación es, ciertamente, el aspecto más evidente. Lo que está en juego no es solamente la orientación del matrimonio a la procreación sino la capacidad misma del matrimonio de realizar plenamente el valor de la sexualidad.

2.4. La apertura a la trascendencia

La reflexión fenomenológica y psicológica han puesto en evidencia la existencia en el deseo sexual de una insanable contradicción entre la totalidad de una aspiración tan intensa que absorbe totalmente a la persona sin dejarle respiro, y la finitud de un placer en el que aquella quisiera saciarse, demasiado inmediato y concreto para no desilusionarla. La sexualidad aparece como el lugar de la experiencia de posibilidades infinitas y simultáneamente limitadas. En su ejercicio se percibe la plenitud de su realización, interpersonal y fecunda, y también la precariedad de esa plenitud (recordar la obsesión de Fausto por aferrar y detener el instante feliz). De allí la nostalgia por trascenderla en un encuentro totalmente saciativo y sin límites. No es más que una puerta abierta, por un instante, sobre el infinito y la plenitud. El éxtasis sexual, en su fugacidad, abre al hombre a la esperanza de un futuro absoluto.

3. El concepto canónico de la sexualidad

El concepto bíblico y personalista que hemos sintetizado ha encontrado su lugar también en el lenguaje jurídico de la Iglesia. No es de extrañar pues el Magisterio ha acompañado la profundización contemporánea sobre la significación humana y religiosa de la sexualidad a través de sucesivas y tempestivas intervenciones. Baste recordar las dos grandes encíclicas *Casti connubii* de Pío XI (31 de diciembre de 1930) y *Humanae vitae* de Pablo VI (25 de julio de 1968) y muy

particularmente la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Son mojones esenciales en el camino que se ha hecho desde 1917 a 1983.

3.1. Del remedium concupiscentiae...

Recordemos el lenguaje del Código de 1917, 1: "El fin primario del matrimonio es la procreación y la educación de la prole, el secundario es la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia" (can. 1013 § 1). Así se describía el fin objetivo del matrimonio (el finis operis) tal como nace de la misma naturaleza. En ese contexto objetivista se consideraba que la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia, aunque secundarios, eran también fines de la obra y "Ambos, por lo mismo, son honestos"[17]. Pero la expresión "remedio de la concupiscencia" manifestaba una concepción bastante peyorativa del acto conyugal (también llamado *sedatio*, un sedante, ¡un calmante!): era un remedio porque evitaba males mayores (los pecados carnales) mediante la satisfacción de una concupiscencia que era consecuencia del pecado original[18].

Este lenguaje peyorativo también se percibe cuando el Código definía el objeto del consentimiento matrimonial como "el acto de la voluntad por el cual ambas partes dan y aceptan el derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo (*ius in corpus*) en orden a los actos que de suyo son aptos para engendrar prole" (CIC 17 can. 1081 § 2). Y decían los comentaristas: "el consentimiento matrimonial, en su realidad objetiva, implica la entrega y la aceptación mutuas de un derecho y nada más que eso; el objeto sobre el que versa ese derecho es la cópula carnal..."[19]. "El objeto material y remoto del contrato matrimonial son los cuerpos de los contrayentes sólo en cuanto un cónyuge... adquiere derecho a una determinada prestación corporal... El derecho a esa prestación corporal mutua... es lo que constituye el objeto formal próximo del contrato... Es ciertamente un derecho sobre el cuerpo... pero restringido a una prestación, o sea a los actos que de suyo son aptos para engendrar prole"[20].

3.2. ...al consortium totius vitae

El Código de 1983 no proporciona una definición real y esencial, directa y expresa del matrimonio pero una definición indirecta la da el can. 1055 § 1 cuan-

17 L. MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, en AAVV, *Comentarios al Código de Derecho canónico*, II, (Madrid 1963) págs. 439.

18 Cf. "como remedio de la concupiscencia, es decir, para evitar los pecados carnales por el uso lícito del matrimonio. En consecuencia, el fin primario existía también en el estado de inocencia, el primer fin secundario o sea la ayuda mutua, al menos en parte; pero no el segundo fin secundario ya que es una consecuencia del pecado original": F. M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis, Vol. V - De Matrimonio*, (Roma-Turín 1950 6ª) 9.

19 L. MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, en AAVV, *Comentarios al Código...*, pág. 602.

20 L. MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, en AAVV, *Comentarios al Código...*, pág. 432.

do dice: "La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, ha sido elevada por Cristo el Señor a la dignidad de sacramento entre los bautizados".

Consortium en el latín clásico sugiere el correr la misma suerte a través de una relación vital como comunicación mutua y plena coparticipación. Consortium proviene de *cum-sors* y subraya la participación del marido y de la mujer en el destino común, en una misma suerte, es decir, unidos en las buenas y en las malas.

Justamente comenta Federico Aznar Gil: "se ha producido un cambio importante y trascendental en la doctrina y legislación canónica acerca de la definición y esencia del matrimonio... Desde el primer momento de la revisión del Código de Derecho Canónico se quiso resaltar el aspecto personal del matrimonio, equiparándolo a su aspecto o dimensión objetiva"[21].

El consortium totius vitae hay que interpretarlo en clave conciliar: es decir, una integración en la esencia del matrimonio de los aspectos objetivos y subjetivos o personalísticos. "Teológica, filosófica, antropológica y experimentalmente considerado, el amor conyugal, rectamente entendido, es esencial en el Matrimonio y la aportación de la Gaudium et Spes es fundamental y decisiva"[22].

El Código actual asume plenamente toda la filosofía y teología del Vaticano II, de cuño personalista. Esta es la razón profunda de la supresión de la jerarquía de los fines y la excesiva precedencia que se daba al fin constitucional de la procreación. "Hoy se destaca el bien (fin) inmanente y esencial de la perfección de los propios cónyuges en cuanto tales y, por tanto, el bien integral de la unión en la que formalmente consiste el Matrimonio, bien que en su dinamismo incluye por su misma índole natural (heterosexualidad) la orientación a la generación y educación de los hijos"[23].

"El consortium totius vitae supera ciertamente la línea de una integración meramente corporal de los esposos, y por tanto supera netamente los alcances de la antigua fórmula de expresión del objeto del consentimiento... apunta hacia una integración permanente e interpersonal de las vidas de un hombre y una mujer... Viene a ser lo que en términos doctrinales y pastorales enseña el Concilio al llamar al matrimonio «íntima comunidad de vida y de amor conyugal»" (S. Panizo)[24].

21 F. R. AZNAR GIL, *El nuevo derecho matrimonial canónico* (Salamanca 1985 2ª) págs. 65-66.

22 L. VELA SÁNCHEZ, *Matrimonio (matrimonium)*, en *Diccionario de Derecho Canónico* (Madrid 1989) pág. 387.

23 *Ibidem.*

24 Muy cercano al concepto de consorcio es el de convivencia: "ambos cónyuges tienen igual obligación y derecho respecto de lo que corresponde al consorcio (consortium) de la vida conyugal" (can. 1135); "los cónyuges tienen el deber y el derecho de mantener la convivencia conyugal" (can. 1151). Se exhorta al cónyuge inocente a que "no niegue el perdón a la comparte adúltera ni interrumpa la vida conyugal", aunque se afirme su derecho de tener el deber y el derecho de conservar la convivencia (convictum) "disol-

3.3.

En muchos otros cánones se refleja la concepción católica de la sexualidad conyugal que no podemos analizar ahora. Sea aquí suficiente evocar: que el consentimiento matrimonial es "el acto de la voluntad mediante el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente" (can. 1057); que solamente se considera definitivamente consumado el matrimonio cuando "los cónyuges han realizado entre sí de modo humano el acto conyugal apto de por sí para engendrar la prole, al que el matrimonio se ordena por su misma naturaleza, y mediante el cual los cónyuges se hacen una sola carne", que "si los cónyuges han cohabitado, se presume la consumación" (can. 1061); que no puede haber consentimiento matrimonial, si los contrayentes ignoran que "el matrimonio es un consorcio permanente entre el varón y la mujer ordenado a la procreación de la prole, mediante una cierta cooperación sexual" (can. 1096).

ver la convivencia (convictum) conyugal". Tan importante es esta convivencia que "si el cónyuge inocente, después de haberse cerciorado del adulterio, ha convivido espontáneamente con el otro cónyuge con afecto marital" se considera que lo ha perdonado tácitamente y la observancia de "la convivencia conyugal" hace presumir dicho perdón (can. 1152).

AADC VIII (2001) 27-56

VARÓN Y MUJER: ¿IGUALDAD DE DERECHOS?

Pbro. Dr. Alejandro Wilfredo BUNGE

SUMARIO: *Introducción. I.- Derechos fundamentales de los fieles. 1. Una rápida mirada hacia el pasado. a) El Código de 1917. b) A partir del Concilio Vaticano II. 2. La condición del bautizado en el ordenamiento canónico. 3. Los deberes y derechos de los fieles: a) Deberes y derechos de todos los fieles; b) Deberes y derechos de los fieles laicos. 4. Funciones, oficios y ministerios de los laicos: a) Funciones y oficios propios: 1) En la Iglesia universal; 2) En la Iglesia particular; b) Funciones de suplencia a los clérigos; c) Ministerios y funciones litúrgicas: 1) Ministerios litúrgicos instituidos; 2) Otros ministerios y funciones litúrgicas. II.- El sacramento del Orden. 1. Sólo varones: ¿por qué?: a) Carta de Pablo VI al Arzobispo anglicano de Cantórbery; b) Declaración* Inter insigniores*; c) Carta Apostólica* Ordinatio sacerdotalis. *2. No es un derecho sino una capacidad para un servicio. Conclusiones.*

Introducción

El título de la intervención que se me ha asignado puede ser tan amplio como inabarcable, si no se marcan desde el comienzo los límites dentro de los cuales será abordado.

Nuestra perspectiva es la del derecho canónico. Nos interesa analizar si, dentro del ordenamiento canónico actualmente vigente, se reconocen o se atribuyen los mismos derechos al varón y a la mujer, o, en el caso contrario, cuáles son las diferencias.

No nos detendremos en el análisis del derecho natural y de su progresiva comprensión a lo largo de la historia, así como su influencia en la normativa canónica. Tampoco entraremos en el análisis de la evolución cultural de lugar de la mujer en el concierto social, y específicamente dentro de la Iglesia. Todos éstos serían campos muy amplios y ricos de la investigación, pero prescindiremos de ellos, para una mayor claridad y brevedad. De la misma manera, también quedarán al margen de nuestro estudio los fundamentos bíblicos que pueden encontrarse a la normativa canónica. Los damos por supuestos y dejamos su análisis en manos de los especialistas.

Una de las razones de la actualidad del tema la encontramos en los cuestionamientos que recibe la Iglesia, por la supuesta postergación en la que se tiene a la mujer dentro de su ordenamiento jurídico. Muchas veces estas críticas encuentran su mayor motivación en la imposibilidad para la mujer de acceder al sacramento del Orden.

Nuestro camino se iniciará con el análisis de los derechos fundamentales de los fieles (I). Después de una rápida mirada hacia el pasado, en la que constataremos algunas curiosidades en el Código de 1917 (que, de no haber sido modificadas en la nueva codificación, desmentirían el resultado de toda la investigación), y a partir de la doctrina del Concilio Vaticano II, abordaremos la condición del bautizado en el ordenamiento canónico. Analizaremos primero los deberes y derechos de todos los fieles y de los fieles laicos, y después las funciones, oficios y ministerios de los laicos: sus funciones y oficios propios, sus funciones de suplencia a los clérigos, sus ministerios y funciones litúrgicas. Lo haremos tratando de comprobar las posibles diferencias que puedan verificarse entre los derechos de los varones y de las mujeres en todos estos ámbitos.

En el segundo paso analizaremos en particular lo que se refiere al sujeto capaz para el sacramento del Orden (II). Veremos que no se trata de un derecho sino de un servicio, y pondremos en evidencia las razones teológicas que abonan la doctrina que reserva esta capacidad a los varones. Lo haremos siguiendo los argumentos de una Carta de Pablo VI, una Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe y la Carta Apostólica de Juan Pablo II en la que esta doctrina es definida en forma definitiva.

Finalmente, recogeremos en algunas conclusiones los resultados del camino recorrido.

I.- Derechos fundamentales de los fieles

Comenzaremos nuestro estudio con el análisis de los derechos fundamentales de los fieles. Después de una rápida mirada hacia el pasado, describiremos la condición del bautizado en el ordenamiento canónico. A continuación revisaremos los deberes y derechos de los fieles en este ordenamiento. Por último nos detendremos en las funciones, oficios y ministerios de los laicos.

1. Una rápida mirada hacia el pasado

Decimos que será una mirada rápida, ya que, prescindiendo, como hemos dicho en la introducción, del análisis histórico y cultural, así como de los fundamentos bíblicos del tema, sólo nos interesa señalar el paso del anterior Código de Derecho Canónico al actual, a través de la doctrina del Concilio Vaticano II.

a) El Código de 1917

El movimiento comúnmente llamado feminista encuentra una huella clara de sus orígenes en Londres, en el año 1792, poco después de la revolución francesa de 1789[1]. Este movimiento puso en marcha la intención de reivindicar la situación de la mujer, relegada a un segundo lugar, según su punto de vista, tanto en el campo social como jurídico, e incluso religioso.

Dejando de lado, como ya hemos dicho, la historia de la discriminación de la mujer a lo largo de los siglos, las culturas y las religiones, vamos a verificar algunas diferencias en el tratamiento de la mujer respecto del varón en el Código de 1917. Unas resultan más anecdóticas y otras de mayor importancia, pero todas ponen en evidencia una condición distinta de la mujer y del varón en el ordenamiento canónico vigente hasta hace relativamente poco tiempo.

1. *La fijación del domicilio*: La esposa que no se separaba de su marido legítimamente a través del procedimiento canónico, o era abandonada incluso maliciosamente por éste, conservaba necesariamente el domicilio de su esposo, de la misma manera que el loco el de su curador, o el menor el de la persona a cuya potestad estaba sujeto[2]. Esto constituía una limitación al derecho de la mujer casada a fijar un domicilio, igual a la limitación que se imponía en esta materia al loco o al menor.

2. *La sede para el sacramento de la confesión*: El confesionario para oír confesiones de mujeres debía estar siempre colocado en un lugar patente y bien visible, y ordinariamente en una Iglesia, en un oratorio público, o en un oratorio semipúblico destinado a mujeres. Esta exigencia no se presentaba para el confesionario en el que se oían las confesiones de varones[3]. En este caso, más que una limitación de los derechos, nos encontramos ante la intención de proteger a la mujer de posibles abusos del confesor.

3. *El lugar a ocupar y el modo de estar en la Iglesia*: Se expresaba el deseo de que, conforme a la antigua disciplina, las mujeres estuvieran en la iglesia separadas de los hombres. Y mientras los hombres debían estar en la iglesia a cabeza descubierta, las mujeres, en cambio, debían tener la cabeza cubierta y vestir con modestia, sobre todo al momento de acercarse a comulgar[4]. Aquí se ponía de manifiesto el deseo de mantener, si no de un modo preceptivo, al menos con una viva exhortación, disciplinas antiguas, que suponían una condición distinta de la mujer en el culto.

4. *La participación en Cofradías*: Se llamaba cofradías a las pías uniones

1 Cf. M. WOLLSTONECRAFT, *A Vindication of the Rights of Woman*, Printed at Boston, by Peter Edes for Thomas and Andrews, Faust's statue, n. 45, Newbury-street, 1792.

2 Cf. can. 93 § 1 del Código de 1917.

3 Cf. can. 909 § 1 del Código de 1917.

4 Cf. can. 1262 del Código de 1917.

(asociaciones de fieles) constituidas de modo orgánico, con la finalidad de incrementar el culto público. Las mujeres podían ser inscriptas en las cofradías "únicamente" para alcanzar las indulgencias y las gracias espirituales concedidas a la cofradía, pero no podían pertenecer a ellas a pleno derecho[5]. En este caso es posible afirmar con claridad que se trataba de una limitación del derecho de asociación, que se hacía a las mujeres y no a los varones.

5. *La celebración del Bautismo no solemne*: El Bautismo en peligro de muerte podía ser administrado privadamente por cualquiera. Sin embargo, debía preferirse un sacerdote, si estaba presente, o un diácono si no había sacerdote, o un subdiácono si no había diácono, o un clérigo antes que un laico, y un hombre antes que una mujer, salvo que por razones de pudor, o porque la mujer supiera más que el varón como hacer el Bautismo, conviniera que lo hiciera la mujer[6]. Se trataba de una limitación de los derechos de la mujer en comparación con los del varón. Que el ministro ordinario del Bautismo fuera el sacerdote, por lo tanto un varón, motivaba seguramente esta prescripción.

6. *Ministro en la Misa*: El sacerdote no podía celebrar la Misa sin al menos un ministro que lo asistiera y le contestara. Las mujeres no podían ejercer esta función, a no ser que no hubiera varones y se diera una causa justa. En ese caso, la mujer debía contestar desde lejos y no podía de ningún modo acercarse al altar[7]. Nuevamente había aquí una limitación de los derechos de la mujer frente a los del varón. La proximidad de esta función, de carácter laical, con el ministerio ordenado de los sacerdotes, y el intento de evitar cualquier confusión al respecto, podría ser la causa. Veremos que aún hoy nos encontramos con esta limitación, aunque en términos un poco diversos, en los ministerios instituidos del lector y del acólito.

7. *La participación en el Concilio provincial*: Se preveía la participación en el Concilio provincial de superiores mayores de Congregaciones monásticas de varones que residieran en la provincia, pero no de superiores mayores de Congregaciones monásticas de mujeres[8]. Esto también era una limitación en los derechos de la mujer frente a los del varón que no encuentra una justificación teológica, sino que debe atribuirse a la condición de la mujer propia de la situación histórica y cultural.

8. *La preparación del Sínodo diocesano*: Los varones, pero no las mujeres, podían ser llamados a participar de las reuniones de preparación del Sínodo diocesano[9]. Aquí debe decirse lo mismo que en el número anterior.

5 Cf. cáns. 707 y 709 del Código de 1917.
6 Cf. cáns. 742 § 2 y 759 § 1 del Código de 1917.
7 Cf. can. 813 del Código de 1917.
8 Cf. can. 286 § 4 del Código de 1917.
9 Cf. can. 360 § 1 del Código de 1917.

9. *La participación en el Consejo de administración*: El Obispo debía contar con un consejo de administración, que él mismo presidía, para que lo ayudase en la administración de los bienes eclesiásticos sujetos a su jurisdicción. Debía llamar a formar parte de este consejo a dos o más varones idóneos, pero no podía integrar en él a mujeres[10]. Debe decirse lo mismo que en los números anteriores, ya que los motivos de idoneidad que justificarían la participación en dicho consejo deberían encontrarse en la mayor ciencia y prudencia, y no en el sexo de los miembros.

10. *La remoción de párrocos inamovibles*: Entre las causas previstas para la remoción de un párroco inamovible se encontraba la de haber perdido la buena fama "ante varones probos y graves"[11]. Resulta por lo menos curioso que se considere el juicio que tienen los "varones" probos y graves (*probos et graves viros*) sobre la fama del párroco, y no las mujeres, aún en el caso en que reúnan estas dos importantes cualidades.

Resumiendo, en el Código de 1917 la condición de la mujer no era la misma que la del varón, no solamente en lo que se refiere al acceso al sacramento del Orden (que, como veremos más adelante, no es una cuestión de derecho sino de capacidad, de origen divino), sino también por algunas limitaciones que no encuentran suficiente justificación teológica, y que veremos superadas casi en su totalidad en el Código de 1983.

b) A partir del Concilio Vaticano II

En el Concilio se tomó conciencia del cambio cultural que se venía dando en la sociedad, y de la necesidad de adaptación de las estructuras de la Iglesia a la nueva situación. Se refleja en los documentos conciliares la aspiración legítima de la mujer a que los ordenamientos civiles reconozcan su igualdad de derecho y de hecho con el varón, y se condena todo tipo de discriminación, también por razón del sexo[12].

Partiendo de conceptos bíblicos, el Concilio pone de manifiesto que "ante Cristo y ante la Iglesia no existe desigualdad alguna en razón de estirpe o nacimiento, condición social o sexo"[13]. Por esto mismo, y teniendo en cuenta la mayor participación activa de las mujeres en toda la vida social, se espera que también en los campos del apostolado de la Iglesia se dé esta mayor participación, por la que se manifiesta sumo interés[14].

En concreto, se pone en un plano de igualdad la obra, digna de alabanza, de

10 Cf. can. 1520 § 1 del Código de 1917.

11 Cf. can. 2147 § 2, 3° del Código de 1917.

12 Cf. *Gaudium et Spes*, nn. 9 y 29.

13 *Lumen gentium*, n. 32. "No hay judío ni griego, no hay siervo ni libre, no hay varón ni mujer. Pues todos vosotros sois 'uno' en Cristo Jesús" (Gal 3, 28; cf. Col 3, 11).

14 Cf. *Apostolicam actuositatem*, n. 9.

"los catequistas, así hombres como mujeres, que, llenos de espíritu apostólico, prestan con grandes sacrificios una ayuda singular y enteramente necesaria para la expansión de la fe y de la Iglesia", y se recuerda, también en un plano de igualdad, la obligación principal de los seglares, hombres y mujeres, que es el testimonio de Cristo, que deben dar con la vida y con la palabra en la familia, en su grupo social y en el ámbito de su profesión[15].

Este progreso en la comprensión de la igualdad fundamental entre el hombre y la mujer, y sus consecuencias en el orden jurídico, tanto de la sociedad civil como de la Iglesia, estaba contemplado en el sexto principio rector de la renovación del Código, sancionado por el Sínodo de los Obispos en su primera Asamblea General, en septiembre y octubre de 1967[16]. Veremos ahora cómo se ha reflejado en el Código vigente.

2. La condición del bautizado en el ordenamiento canónico

Ya el Código de 1917 identificaba el Bautismo como el hecho sacramental por el que el bautizado se constituye en un sujeto con todos los derechos y deberes que le corresponden en el ordenamiento canónico[17]. Haciendo pie en esa norma, el actual Código afirma que "por el Bautismo el hombre es incorporado a la Iglesia de Cristo y en ella se lo constituye persona con los deberes y derechos que, teniendo en cuenta la condición de cada uno, son propios de los cristianos, en cuanto están en la comunión eclesiástica y si no lo impide una sanción impuesta legítimamente"[18].

Este canon expresa una realidad de carácter ontológico y sacramental, que encuentra su reconocimiento en el ordenamiento canónico, pero que tiene su origen en la voluntad misma de Dios. Quiere decir que, aunque no existiera como norma canónica, igualmente tendría valor en su tenor esencial. Su utilidad está en poner en evidencia los factores que pueden incidir en el reconocimiento tanto de estos deberes y derechos de los bautizados, según sus diversas condiciones y situaciones, como en la capacidad de ejercerlos efectivamente dentro del ordenamiento canónico.

El Bautismo, sacramento que produce la incorporación a la Iglesia, aparece a la base de los derechos y deberes propios del cristiano, como su fuente. Esto permite vislumbrar, desde el inicio, que no deberían encontrarse diferencias en la atribución o reconocimiento de deberes y derechos a los varones y a las mujeres dentro del ordenamiento canónico, ya que en ambos los efectos del Bautismo son

15 *Ad gentes*, n. 17. Cf. también n. 21.

16 Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *1ª Asamblea General, 30 de septiembre a 4 de octubre de 1967, Principia quae codicis iuris canonici recognitionem dirigant*, n. 6, en *Communicationes* 1 (1969) 82-83.

17 Cf. can. 87 del Código de 1917.

18 Can. 96.

los mismos. De todos modos, estos deberes y derechos se ponen en relación, en el texto del canon, con la comunión eclesiástica, la ausencia de sanciones y "la condición de cada uno".

La comunión eclesiástica se expresa y se hace visible a través de los vínculos de la profesión de fe, los sacramentos y el régimen eclesiástico (la obediencia de los pastores)[19]. Cualquier ruptura o quebranto de la comunión eclesiástica del bautizado, afecta la capacidad de ejercer sus derechos y puede agregar deberes al fiel, ya sea varón o mujer.

Las sanciones canónicas legítimamente impuestas, aunque no supongan ni signifiquen necesariamente una efectiva ruptura de la comunión, también afectan la capacidad de ejercicio de los propios deberes y derechos del fiel, ya sean las de aplicación automática o las que son impuestas por la autoridad competente, por vía administrativa o judicial[20]. Esto vale tanto para las penas medicinales o censuras, dirigidas directa y principalmente a la conversión y corrección del reo (y, por otra parte, las únicas que pueden ser de aplicación automática), como para las demás penas canónicas, remedios penales y penitencias, ya sea el fiel afectado varón o mujer[21].

En lo que hace, en cambio, a la "condición de cada uno", verificamos algunas diferencias en el trato del varón y de la mujer. Hay diversas situaciones, como la edad, el uso de razón, el domicilio, la consanguinidad, la afinidad, la adopción y el rito, que afectan la condición de los bautizados[22]. En dos casos, las normas que regulan estas situaciones tratan de modo diverso la condición del varón y de la mujer:

a) El lugar de origen de un hijo es el del domicilio de los padres al momento del nacimiento. Pero si en ese momento no tienen el mismo domicilio, el lugar de origen del hijo es el que corresponde al domicilio de la madre[23]. Esta norma encuentra su razón en que la madre es unívocamente identificable, a causa del embarazo y el parto, que la involucran directamente.

b) El hijo que es bautizado, cuando un padre es de rito latino y el otro de alguno de los ritos orientales, quedará incorporado a la Iglesia ritual que ambos padres determinen de común acuerdo. Pero si no hay acuerdo entre ellos, el hijo se incorporará a la Iglesia del rito al que pertenece el padre[24]. Puede atribuirse esta norma a la necesidad de evitar el conflicto, cuando los padres no se ponen de acuerdo sobre la Iglesia ritual a la que pretenden incorporar a su hijo a través del Bautismo. Aunque no es fácil explicarse, si no es por razones históricas y culturales, por qué se opta en estos casos por el rito del padre, y no por el de la

19 Cf. can. 205.
20 Cf. cáns. 1314 y 1341-1342.
21 Cf. cáns. 1331-1340 y A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Ciudad del Vaticano 1996, pág. 130.
22 Cf. cáns. 97-112.
23 Cf. can. 101.
24 Cf. can. 111 § 1.

madre, es claro que la finalidad de la norma es garantizar la seguridad jurídica en un tema de importancia, y no la de hacer una discriminación.

3. Los deberes y derechos de los fieles

El Código describe a los fieles cristianos como aquellos que "incorporados a Cristo por el Bautismo, se integran en el Pueblo de Dios y, hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios confió a la Iglesia cumplir en el mundo"[25].

En esta definición, lo mismo que en el canon 96 ya visto, aparecen expresiones tales como "a su modo" y "cada uno según su propia condición", que nos llevan a preguntarnos si la condición sexual, modifica los deberes y derechos del fiel que participa en la misión de Cristo.

No nos ocuparemos aquí de la tarea doctrinal de tratar de integrar el concepto de persona en el canon 96 y de fiel cristiano en el canon 204. Esto nos llevaría demasiado lejos[26]. Solamente haremos una recorrida veloz sobre el reconocimiento que hace el Código de los deberes y derechos fundamentales de los fieles, para verificar si en ellos se hace alguna diferencia entre el varón y la mujer.

Se da una distinción de origen divino entre los fieles clérigos y los laicos, que tiene su fundamento en el sacramento del Orden, a través del cual algunos fieles son destinados sacramentalmente para servir al Pueblo de Dios, apacentándolo a través de la triple función de Cristo y de la Iglesia de enseñar, santificar y regir, en nombre del mismo Cristo, Cabeza de su Pueblo[27]. Los clérigos tendrán, además de los deberes y derechos de todos los fieles, varios deberes suplementarios y algunos derechos[28], que encuentran su fundamento en el servicio que están llamados a prestar.

Nosotros nos ocuparemos aquí de los deberes y derechos de todos los fieles y de los fieles laicos, dejando para el lugar en el que nos ocuparemos del sacramento del Orden los deberes y derechos de los clérigos.

Se da una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y la acción, entre todos los fieles, según su propia condición y función[29]. Ahora presentaremos los debe-

25 Can. 204 § 1.

26 El canon 96 pone su acento en las consecuencias jurídicas del Bautismo, y el canon 204 en sus consecuencias teológicas. Se puede leer sobre este tema a G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico. Dopo il Codice del 1983*, Bologna 1984, págs. 111-114; A. BERNÁRDEZ CANTÓN, *Parte general de derecho canónico*, Madrid 1990, págs. 150-151; F. J. URRUTIA, *Les normes générales*, París 1994, págs. 173-175; J. GARCÍA MARTÍN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1995, págs. 299-302; L. NAVARRO, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa*, Roma 2000, págs. 24-26.

27 Cf. cáns. 207 § 1, 266 § 1 y 1008.

28 Para los deberes cf. cáns. 273, 274 § 2, 275 §§ 1 y 2, 276, 277 §§ 1 y 2, 278 §§ 2 y 3, 279, 280, 283 § 1, 284, 285, 286, 287 y 289. Para los derechos cf. cáns. 274 § 1, 278 § 1, 281 y 283 § 2.

29 Cf. can. 208.

res y derechos fundamentales de todos los fieles, y de los fieles laicos, según su propia condición[30]. De las funciones nos ocuparemos más adelante, cuando analicemos los diversos "funciones, oficios y ministerios de los laicos", donde encontraremos algunas diferencias en la capacidad jurídica del varón y de la mujer[31].

a) Deberes y derechos de todos los fieles

Presentamos primeros los deberes. Todos los fieles tienen la obligación de conservar siempre, incluso en su modo de obrar, la comunión con la Iglesia. Para esto es necesario que cumplan con cuidado los deberes que tienen tanto con la Iglesia universal como con la Iglesia particular. Deben esforzarse también para llevar una vida santa, promover el continuo crecimiento y santificación de la Iglesia[32].

En especial, deben trabajar en la evangelización, para que el mensaje divino llegue a todos los hombres de todos los tiempos, y seguir con obediencia cristiana lo que los pastores declaran como maestros de doctrina o establecen como rectores de la Iglesia. En algún caso se ven también obligados, en razón de sus conocimientos, competencia y prestigio, a manifestar a los pastores y a los demás fieles su opinión sobre todo lo que hace al bien de la Iglesia, guardando siempre la integridad de la fe y de las costumbres y la reverencia a los pastores, teniendo en cuenta la utilidad común y la dignidad de las personas[33].

Tienen también la obligación de respetar la buena fama y el derecho a la intimidad de todos los demás fieles, de socorrer las necesidades de la Iglesia para el desarrollo del culto divino, las obras de apostolado y de caridad y el honesto sustento de los ministros, de promover la justicia social y de ayudar a los pobres con sus propios bienes[34].

Por último, todos los fieles, cuando ejercen sus derechos, ya sea en forma individual o asociados a otros, han de contemplar y conservar el bien común de la Iglesia, los derechos ajenos y sus propios deberes respecto a otros[35].

En cuanto a los derechos, mencionaremos en primer lugar lo que ya señalamos como un deber, pero que constituye también un derecho: trabajar en la evangelización, para que el mensaje divino de salvación llegue a todos los hombres de todos los tiempos[36].

Tienen también derecho a manifestarles sus necesidades y deseos, sobre todo

30 Cf. L. OKULIK, *La condición jurídica del fiel cristiano*, Buenos Aires 1995, pág. 119 y ss, y D. CENALMOR PALANCA, *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona 1991.

31 Cf. *4. Funciones, oficios y ministerios de los laicos.*

32 Cf. cáns. 209 y 210.

33 Cf. cáns. 211 y 212 §§ 1 y 3.

34 Cf. cáns. 220 y 222.

35 Cf. can. 223 § 1.

36 Cf. can. 211. Será necesario reivindicarlo como derecho, cuando se le niegue a algún fiel la posibilidad de evangelizar, y exigirlo como deber a todos lo que no realicen esta tarea.

espirituales, y de manifestar, tanto a los pastores como a los demás fieles, su opinión sobre lo que afecta al bien de la Iglesia[37].

Tienen derecho a recibir de los pastores los bienes espirituales necesarios para vivir su fe, entre los que se encuentran en primer lugar la Palabra de Dios y los sacramentos, y de tributar culto a Dios según su propio rito, siguiendo su propia forma de vida espiritual, respetando siempre la doctrina de la Iglesia, mientras gozan de plena libertad para elegir su estado de vida[38].

Pertenece a todos los fieles el derecho a fundar y dirigir libremente asociaciones con fines de piedad y caridad, así como a reunirse con estos fines, y de promover y sostener actividades apostólicas según sus propias iniciativas, ya sea en forma personal o asociada[39].

Ya que resulta necesario para vivir una vida congruente con la doctrina evangélica, los fieles tienen derecho a una educación cristiana, por la que se los instruya convenientemente, a fin de alcanzar la madurez de la persona humana y el suficiente conocimiento del misterio de la salvación, que están llamados a vivir. En especial, los que deciden dedicarse a las ciencias sagradas, tienen el derecho de gozar de una justa libertad para investigar, así como para manifestar prudentemente su pensamiento sobre aquello en lo que son peritos, guardando siempre la debida sumisión al Magisterio de la Iglesia[40].

Finalmente, todos los fieles tienen los derechos que podemos llamar "procesales", de reclamar y defender en el fuero eclesiástico sus legítimos derechos, de ser juzgados conforme a las normas procesales si son llamados a juicio, y en especial de no ser sancionados con penas canónicas si no es conforme a la ley[41].

Es necesario afirmar que, ya sea en lo que hace a todos estos deberes fundamentales de los fieles, como en lo que respecta a sus derechos, no se señala diferencia alguna entre el varón y la mujer.

b) Deberes y derechos de los fieles laicos

Además de los que se han señalado para todos los fieles, los laicos tienen algunos deberes y derechos que son propios de su condición laical.

En primer lugar, y tomando como base los sacramentos del Bautismo y la Confirmación, que los destinan al apostolado, los laicos tienen la obligación de trabajar en la evangelización ya sea en forma individual o asociada, para que el mensaje divino de salvación sea conocido y recibido por todos en todo el mundo, especialmente en aquellas circunstancias en las que sólo a través de ellos pueden

37 Cf. can. 212 §§ 2 y 3.
38 Cf. cáns. 213, 214 y 219.
39 Cf. cáns. 215 y 216.
40 Cf. cáns. 217 y 218.
41 Cf. can. 221.

los hombres oír el Evangelio y conocer a Jesucristo. Esta obligación no se agota en el anuncio de la Palabra divina. También deben impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico, dando testimonio de Cristo en la realización misma del orden temporal[42].

Aquellos laicos que asumen la vocación y el estado de vida conyugal, tienen que trabajar para la edificación de la Iglesia a través del matrimonio y la familia, y como padres tienen el gravísimo deber de educar cristianamente a sus hijos, según la doctrina enseñada por la Iglesia[43].

Todos los laicos, cualquiera sea la propia vocación y condición, deben formarse en la doctrina cristiana, para que puedan vivirla, proclamarla y defenderla, ejerciendo lo que les toca en el apostolado. Cuando asumen un servicio especial en la Iglesia, tienen el deber de formarse para poder desempeñarlo debidamente, con conciencia, generosidad y cuidado[44].

En cuanto a los derechos, mencionamos en primer lugar los que ya señalamos como deberes, pero que son también derechos: trabajar en la evangelización ya sea en forma individual o asociada, y formarse en la doctrina cristiana[45].

Tienen derecho a que los pastores les reconozcan la libertad propia de todos los ciudadanos en los asuntos terrenos. Al hacer uso de esta libertad, los laicos deben cuidar de actuar siempre con espíritu evangélico y conforme a la doctrina de la Iglesia, pero sin presentar su propia opinión en materias opinables como doctrina que ésta proclama[46].

También tienen derecho a asistir a clases y obtener grados académicos en las universidades o facultades eclesiásticas o bien en los institutos de ciencias religiosas, adquiriendo así un conocimiento más profundo de las ciencias sagradas que allí se enseñan[47].

Y aquellos fieles laicos que de un modo permanente o temporal se dedican a un servicio especial de la Iglesia, tienen derecho a una conveniente remuneración que responda a su condición, con la cual puedan proveer decentemente a sus propias necesidades y a las de sus familias, de acuerdo también con las prescripciones del derecho civil (quedando siempre a salvo que la sola recepción de los ministerios del lectorado o acolitado no confiere derecho a recibir de la Iglesia sustentación o remuneración)[48].

Tampoco en estos deberes y derechos de los fieles laicos es posible encontrar

42 Cf. can. 225.
43 Cf. can. 226.
44 Cf. cáns. 229 § 1 y 231 § 1.
45 Cf. cáns. 225 § 1 y 229 § 1.
46 Cf. can. 227.
47 Cf. can. 229 1 2.
48 Cf. cáns. 231 § 2 y 230 § 1.

diferencias entre el varón y la mujer, que se hallan, por el contrario, en igualdad de condiciones. Siguiendo en esto a otro autor, podemos decir que el gran logro del Código actual, en consonancia con el principio de igualdad consagrado por el Concilio Vaticano II, ha sido no tanto lo que dice sobre la mujer, sino lo que no dice. Porque, al tratar de los fieles en general, y de los laicos en especial, sin distinguir entre el varón y la mujer, se muestra que se ha asumido coherentemente el principio conciliar[49].

4. Funciones, oficios y ministerios de los laicos

Aunque el uso de los términos función (*munus*), oficio (*officium*) y ministerio (*ministerium*) no es unívoco en el Concilio Vaticano II y en el Código, es posible identificar su significado en los cánones que ahora estudiaremos. Para ello nos valdremos del estudio hecho por P. Erdö[50]. Según este autor, "función" designa en este lugar un encargo o misión de carácter general, que implica una obligación objetiva de carácter teológico[51]. "Oficio", en cambio, es, según la definición canónica, "cualquier cargo, constituido de manera estable por disposición divina o eclesiástica, que haya de ejercerse para un fin espiritual"[52]. Y "ministerio", en el contexto en el que ahora nos moveremos, se dice de los servicios litúrgicos establemente constituidos del lector y del acólito[53].

a) Funciones y oficios propios

Los laicos tienen capacidad, en virtud del Bautismo y la Confirmación, con tal que tengan la idoneidad necesaria, de ser llamados por los pastores para cumplir funciones, e inclusive recibir determinados oficios eclesiásticos, conforme a las normas del derecho[54].

Esta capacidad que tienen los laicos, supuesta la idoneidad, es una habilitación radical, de raíz sacramental y con reconocimiento jurídico, para desarrollar funciones específicas y oficios propios, tanto en la misión evangelizadora de la Iglesia como en la cooperación en el ejercicio de su potestad de régimen, para los que pueden ser llamados por los pastores[55].

Pero no significa que los laicos, aún en el caso de reunir las condiciones de

49 Cf. J. I. BAÑARES, *La consideración de la mujer en el ordenamiento canónico*, en IC 26 (1986) 254.

50 Cf. P. ERDÖ, *Uffici e funzioni pubbliche nella Chiesa*, en AADC 3 (1996) 47-65.

51 Cf. P. ERDÖ, *Uffici e funzioni...*, 54 y 60.

52 Cf. can. 145.

53 Cf. P. ERDÖ, *Uffici e funzioni...*, 59. Cf. también can. 230 § 1.

54 Cf. can. 228 § 1.

55 Cf. cáns. 129 § 2 y 225. Sobre este tema, se puede ver con más detalle a P. ERDÖ, *Uffici e funzioni...*, 65-79, A. MARTÍNEZ BLANCO, *El bautismo como origen de obligaciones y derechos del fiel en la Iglesia*, en AA. VV., *Derecho canónico a los diez años de la promulgación del Código*, Salamanca 1994, págs. 33-84, F. J. URRUTIA, *Les normes générales*, París 1994, pág. 215.

idoneidad necesarias, tengan derecho a estas funciones y oficios[56]. Siendo funciones y oficios sobre cuya provisión decide la autoridad eclesiástica, no constituyen estrictamente un derecho de los fieles laicos, sino sólo de una capacidad. Cuando el laico responde al llamado de la Iglesia para poner en ejercicio esta capacidad se encuentra, incluso, más allá de las exigencias habituales de la vida[57].

Los deberes y derechos de los fieles radican en la propia condición del fiel, conforme a los sacramentos que ha recibido que imprimen carácter y ordenan jerárquicamente a la Iglesia (Bautismo, Confirmación y Orden sagrado). Esta capacidad, en cambio, es una disposición subjetiva que habilita para ser llamado por la autoridad pública de la Iglesia para cumplir determinadas funciones al servicio del Pueblo de Dios.

En este caso nos estamos refiriendo a una capacidad que encuentra su raíz sacramental en el Bautismo y la Confirmación, que exige además el requisito de la necesaria idoneidad. Estas funciones y oficios abarcan los *tria munera* de la misión de Cristo y de la Iglesia[58], y los tres ámbitos de ejercicio de la potestad de régimen[59].

Además de los oficios eclesiásticos propiamente dichos, de los que pueden ser titulares también los laicos cuando no están necesariamente unidos al sacramento del Orden[60], consideraremos aquí diversas funciones consultivas, algunas de carácter técnico específico, y otras que están más directamente conectadas con el ejercicio de la potestad de jurisdicción, ya sea en forma estable u ocasional, estén o no institucionalizadas[61]. Nos detendremos primero en la Iglesia universal y luego en la Iglesia particular.

56 Cf. P. ERDÖ, *Uffici e funzioni...*, 69-70. Una posición distinta, citada por este autor, la encontramos en Ghirlanda, quien afirma que, dadas las condiciones de idoneidad, los laicos tienen derecho a estas funciones y oficios, con fundamento en su capacidad. Cf. G. GHIRLANDA, en P. A. BONNET - G. GHIRLANDA, *De christifidelibus. De eorum iuribus, de laicis, de consociationibus. Adnatationes in Codicem*, Roma 1983, pág. 65.

57 "Desempeñar como laicos un ministerio eclesial significa a menudo una confesión clara de fe en la Iglesia frente a las costumbres normales de vida y poner en común las exigencias de la vocación eclesial, exigencias familiares y exigencias personales de la vida de cada uno" (JUAN PABLO II, en Fulda, el 18/11/1980, *Discurso a los laicos colaboradores en el ministerio eclesial*, en *L'Osservatore Romano ed. semanal en lengua española* (1980) 829. Cf. E. CAPARROS, *Comentario al canon 228*, en AA. VA., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Volumen II, Pamplona 1993, págs. 188-189.

58 Cf. E. CAPARROS, *Comentario al canon 228...*, pág. 189.

59 El legislativo, el ejecutivo y el judicial. Cf. M. E. OLMOS ORTEGA, *La participación de los laicos en los órganos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer)*, en REDC 46 (1989) 101-107.

60 Se puede ver la definición de oficio eclesiástico en can. 145; se puede ver también, sobre los oficios que se reservan a los clérigos, el can. 274 § 1, aunque es necesario decir que esta norma no es absolutamente coherente con el can. 129 § 2, de carácter más general, que prevé la posibilidad de la cooperación de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen o jurisdicción. La diferencia de matices entre estos dos cánones nos pone en evidencia la discusión presentada durante la redacción del can. 129, resuelta finalmente con una solución de compromiso, con la que no se quiso desautorizar ninguna de las dos posiciones que se presentaban sobre la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen. Cf. M. E. OLMOS ORTEGA, *La participación...*, 95-101, y E. MALUMBRES, *Los laicos y la potestad de régimen en los trabajos de reforma codicial: una cuestión controvertida*, en IC 29 (1989) 563-625.

61 Cf. L. NAVARRO, *I laici*, en AA. VV., *Il diritto nel misterio della Chiesa. Vol II: Il popolo di Dio, stati e funzioni nel popolo di Dio, chiesa particolare e universale, la funzione di insegnare*, Roma 1990, pág. 165.

1) En la Iglesia universal

Los laicos pueden ser llamados por la autoridad suprema de la Iglesia a participar en el Concilio Ecuménico, determinando la función o la forma que tomará dicha participación (generalmente será una participación consultiva, ya que corresponde al Papa y a los demás miembros del Colegio episcopal presentes la aprobación de los decretos conciliares)[62].

Los laicos que reúnen las condiciones de idoneidad necesarias pueden ser llamados, y de hecho lo son, a desempeñar funciones como oficiales en los diversos dicasterios de la Curia Romana, que es el instrumento del Santo Padre para ejercer su potestad de gobierno sobre la Iglesia universal. Para algunos dicasterios, incluso, como el Pontificio Consejo para los Laicos o el Pontificio Consejo para la Familia, se indica que se designarán como miembros principalmente a fieles de los diversos campos de la actividad laical, o expresamente laicos[63].

Algunos autores afirman, al menos como posibilidad teórica, que los laicos también podrían desempeñarse como legados pontificios, ya que las funciones que les atribuye la norma canónica no requieren estrictamente el sacramento del Orden. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en la práctica se nombran clérigos para estas funciones, y Obispos cuando se trata de jefes de misiones, salvo escasas excepciones, como algunos Delegados u Observadores en organismos internacionales[64].

2) En la Iglesia particular

Deben ser llamados a tomar parte de los Concilios particulares con voto consultivo los rectores de las universidades eclesiásticas y católicas y los decanos (que pueden ser laicos) de las facultades de teología y de derecho canónico con sede en el territorio. También pueden ser llamados otros laicos a participar como miembros con voto consultivo en los Concilios particulares, aunque en número limitado. Cuando se trata de un Concilio provincial, deberá invitarse a los Consejos Pastorales de cada una de las Iglesias particulares correspondientes, para que envíen dos representantes, que participan con voto consultivo, que pueden ser laicos[65].

62 Cf. cáns. 339 § 2 y 341.

63 Cf. JUAN PABLO II, *Constitución Apostólica Pastor Bonus*, arts. 9, 132 y 140. Las condiciones de idoneidad que señala el artículo 9 son: "virtud, prudencia, experiencia, y necesaria ciencia comprobada por adecuados títulos de estudio".

64 Cf. cáns. 363 y 364. En cambio, la facultad señalada en el can. 366, 2° no podría ser ejercida sin el sacramento del Orden. Cf. M. E. OLMOS ORTEGA, *La participación...*, 103, y F. PETRONCELLI HÜBLER, *Comentario al canon 363*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Volumen II, Pamplona 1993, págs. 661-664.

65 Cf. can. 443 §§ 3, 4 y 5. El número de los laicos no puede ser mayor a la mitad de los miembros mencionados en el can. 443 §§ 1-3.

En el Sínodo diocesano deben participar fieles laicos, elegidos por el Consejo Pastoral, según el modo y el número determinado por el Obispo diocesano, o, si este Consejo no existe, según otro modo, que también determina el Obispo diocesano, sin perjuicio de otros laicos a quienes el mismo Obispo pueda convocar. Como es sabido, el Obispo diocesano es el único legislador en el Sínodo y el único que suscribe sus decretos y declaraciones, por lo que todos sus miembros, y el mismo Sínodo, tienen sólo voz consultiva[66].

En todas las diócesis debe existir el Consejo de Asuntos Económicos, que consta de al menos tres miembros, y cuya función es ayudar al Obispo en la administración de los bienes temporales. El criterio de idoneidad que deben cumplir sus miembros es la experiencia en materia económica y en derecho civil, y la probada integridad. Pueden, por lo tanto, ser también laicos, y, al menos en Argentina, lo serán en su mayoría[67].

También existirá, en la medida en que lo aconsejen las circunstancias, el Consejo Pastoral, cuya función es "investigar y evaluar lo que se refiere a las actividades pastorales en la diócesis, y proponer conclusiones prácticas sobre ellas". Los miembros del Consejo Pastoral representarán todas las categorías de fieles de la diócesis. Por esta razón, se prescribe que sean en su mayoría laicos, ya que con esta proporción se configura habitualmente el Pueblo de Dios de una Iglesia particular[68].

El Obispo diocesano debe contar con un Ecónomo diocesano, a quien "corresponde, de acuerdo con el plan determinado por el Consejo de Asuntos Económicos, administrar los bienes de la diócesis bajo la autoridad del Obispo", quien puede también confiarle funciones en la vigilancia de los bienes pertenecientes a las personas jurídicas públicas a él sujetas. La condición de idoneidad del Ecónomo diocesano es la verdadera experiencia en materia económica y la total honradez[69]. Por esta razón, puede ser también un laico, que tenga esta aptitud.

El Canciller de la curia diocesana, que tiene a su cargo la redacción de las actas de la curia y la custodia del archivo, así como el Vicecanciller, si lo hay, y los demás notarios, que colaboran con él en esta tarea, pueden ser laicos, ya que la condición de idoneidad es simplemente la buena fama y estar por encima de toda sospecha, salvo en las causas en las que puede ponerse en juicio la buena fama de un sacerdote, en las que el notario debe ser siempre un sacerdote[70].

Los Consejos de Asuntos Económicos y los Consejos Pastorales de las

66 Cf. cáns. 463 § 1, 5° y § 2, y 466.

67 Cf. can. 492. Para el caso de las diócesis de Argentina, se puede ver A. BUNGE, *Los consejos de asuntos económicos*, en AADC 5 (1998) 55, y A. BUNGE, *Órganos y oficios de ayuda al Obispo diocesano en la administración de los bienes temporales*, en AADC 7 (2000) 35.

68 Cf. cáns. 511-512.

69 Cf. cáns. 494 §§ 1 y 3, y 1278.

70 Cf. can. 483 § 2.

Parroquias, por otra parte, aunque sobre ellos no abunda la legislación universal, que remite a las normas particulares, es evidente que también contarán con laicos[71].

Dentro del *munus docendi*, los laicos pueden ser llamados a cooperar con el Obispo y con los presbíteros en el ministerio de la palabra. Especialmente, el párroco debe contar con catequistas laicos para cuidar la formación catequética de los adultos, jóvenes y niños. Para las misiones debe contarse con misioneros y catequistas laicos. Y el Obispo diocesano puede confiar la tarea del censor a laicos que se destaquen por su ciencia, recta doctrina y prudencia[72].

En el terreno del ejercicio de la potestad judicial en la Iglesia particular, prácticamente todos los oficios pueden ser desempeñados por laicos, salvo el de juez único de una causa.

Los laicos podrán ser jueces en el tribunal diocesano o interdiocesano de primera instancia, en las causas que tengan que resolverse por un colegio de jueces, si esto ha sido autorizado por la Conferencia episcopal. Podrían incluso ser ponentes en una causa donde intervienen tres o cinco jueces. Aquellos laicos que muestren una vida íntegra pueden intervenir como asesores de un juez único. Pueden también ser auditores, para realizar la instrucción de las causas, si se destacan por sus buenas costumbres, prudencia y doctrina. La investigación previa a la iniciación de un proceso penal también la puede realizar un laico idóneo, con la debida delegación del Ordinario[73].

Las condiciones necesarias para los Promotores de Justicia o Defensores del Vínculo, buena fama, doctores o licenciados en derecho canónico, y de probada prudencia y celo por la justicia, hacen que también los laicos puedan desempeñar estos oficios[74].

Los laicos también pueden ser abogados o procuradores, ya que para los primeros sólo se exige que sean mayores de edad y de buena fama, mientras que para los segundos se agrega que sean católicos, salvo excepción permitida por el Obispo diocesano, y doctores en derecho canónico, o al menos verdaderamente expertos en él, y la aprobación del mismo Obispo. Y si reúnen las condiciones técnicas requeridas en cada caso, pueden ser llamados como peritos[75].

Resumiendo, constatamos que no se realiza ninguna distinción entre la capacidad del varón y mujer para desempeñar los oficios y las funciones propias de los fieles laicos en la Iglesia. El único requisito, además de la habilitación sacramental que se recibe para ellas en el Bautismo, es la idoneidad necesaria para cada una de estas funciones u oficios.

71 Cf. cáns. 536 y 537.

72 Cf. cáns. 759 (para el ministerio de la palabra en general), 776 y 785 (para los catequistas), 784 (para los misioneros) y 830 (para los censores).

73 Cf. cáns. 1421 § 2, 1423 § 1, 1424, 1425 §§ 1, 2 y 4, 1428, 1429 y 1717.

74 Cf. cáns. 1435 y 1436.

75 Cf. cáns. 1483 y 1574.

b) Funciones de suplencia a los clérigos

En los casos en los que, por escasez de clero, no es posible nombrar párroco en una Parroquia, el Obispo diocesano puede confiar una participación en la cura pastoral de la misma a fieles que no han recibido el presbiterado, incluso a laicos, aunque bajo la dirección y la atención pastoral de un sacerdote, que tendrá las facultades del párroco[76].

Hay otras funciones que se asignan como propias a los clérigos, aunque no requieren estrictamente el Orden sagrado. En determinadas condiciones, entre las que siempre se debe constatar la imposibilidad o la dificultad de contar con clérigos que las realicen, estas funciones pueden confiarse en forma supletoria a los laicos, en virtud de un encargo hecho por la autoridad eclesiástica competente.

Encontramos algunas funciones presentadas en forma general, dentro de los deberes y derechos de los fieles laicos: aunque no sean lectores o acólitos[77], pueden suplir a los clérigos en el ministerio de la palabra, la presidencia de las oraciones litúrgicas, la administración del Bautismo y la distribución de la Comunión, según las prescripciones del derecho[78].

En cuanto al ministerio de la palabra, los laicos pueden ser admitidos a predicar en una iglesia u oratorio, cuando lo pide una necesidad, o si, en casos particulares, lo aconseja la utilidad de los fieles, teniendo en cuenta las prescripciones de la Conferencia episcopal y quedando a siempre a salvo que la homilía, como parte integrante de la liturgia, está siempre reservada al sacerdote o al diácono[79].

El Bautismo solemne, cuando está ausente o se encuentra impedido el ministro ordinario (diácono, presbítero, Obispo), puede celebrarlo un catequista u otra persona destinada a esta función por el Ordinario del lugar, y, en caso de necesidad, puede hacerlo, aunque no en forma solemne, cualquier persona movida de la debida intención[80].

La distribución de la Eucaristía, ante la ausencia o la insuficiencia de los ministros ordinarios (Obispos, presbíteros y diáconos), puede ser realizada por el acólito, u otro laico designado para este ministerio, ya sea en forma estable o *ad actum*[81].

También la asistencia de los matrimonios, pidiendo y recibiendo el consentimiento de los contrayentes en nombre de la Iglesia, puede realizarla un laico en aquellos lugares en los que no haya sacerdotes ni diáconos, con la debida delegación del Obispo diocesano, que, para darla, debe contar previamente con el voto favorable de la Conferencia episcopal, y obtener la licencia de la Santa

76 Cf. can. 517 § 2.
77 Para los ministerios del lector y del acólito, cf. más abajo: *c) Ministerios y funciones litúrgicas.*
78 Cf. can. 230 § 3.
79 Cf. cáns. 766 y 767 § 1.
80 Cf. can. 861.
81 Cf. can. 910 § 2, y más abajo: *c) Ministerios y funciones litúrgicas.*

Sede. El laico debe ser idóneo, es decir, "capaz de dar la instrucción a los novios y apto para realizar debidamente la liturgia matrimonial"[82].

Por último, aunque el ministro de los sacramentales es el clérigo dotado de la debida potestad, algunos de ellos pueden ser también administrados por los laicos que reúnen las condiciones convenientes, según lo determinan los libros litúrgicos y a juicio del Ordinario del lugar[83].

Al considerar todas estas funciones en las que los laicos suplen a los clérigos en casos de necesidad, es necesario tener en cuenta la Instrucción de la Santa Sede emanada con la poco frecuente firma de ocho dicasterios, sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los laicos en el ministerio de los sacerdotes[84].

Primero se plantea una cuestión terminológica. La Instrucción, recogiendo un discurso de Juan Pablo II, califica de "incierto y confuso, y por lo tanto no útil para expresar la doctrina de la fe", el lenguaje con el que se llama ministerio a los que son ejercidos por los fieles no ordenados, en virtud del sacerdocio bautismal, todas las veces en las que "se ofusca la diferencia 'de esencia y no sólo de grado' que media entre el sacerdocio bautismal y el sacerdocio ordenado"[85].

A continuación se señala el carácter supletorio de estas funciones en las que los laicos pueden reemplazar a los clérigos por cuestiones de necesidad, con especial referencia, dentro de lo que nos interesa aquí, al ministerio de la palabra, la homilía, la participación en la cura pastoral de una Parroquia, el ministro extraordinario de la Comunión, la asistencia a los matrimonios y la celebración del Bautismo solemne[86].

Citando el mismo discurso del Papa ya mencionado, la Instrucción recuerda que hay que tener en cuenta que los *officia* confiados temporalmente a los laicos "son, más bien, exclusivamente fruto de una delegación de la Iglesia". Y "el término *ministerio* (*servitium*) manifiesta sólo la obra con la cual los miembros de la Iglesia prolongan, a su interno y para el mundo, la misión y el ministerio de Cristo". Por esta razón, el fiel no ordenado puede ser denominado ministro extraordinario sólo en los casos en los que la autoridad lo llama a cumplir, a

82 Cf. can. 1112.

83 Cf. can. 1168.

84 CONGREGATIO PRO CLERICIS ET ALIAE, *Instructio de quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem*, 15 de agosto de 1997, AAS 89 (1997) 852-877. Esta Instrucción, aprobada de forma específica por JUAN PABLO II el 13 de agosto de 1997, ordenando su promulgación, lleva la firma de los Prefectos de las *Congregaciones para el Clero, para la Doctrina de la Fe, para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, para los Obispos, para la Evangelización de los Pueblos, para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica*, los Presidentes de los *Pontificios Consejos para los Laicos y para la Interpretación de los Textos Legislativos*, y los Secretarios de todos estos Dicasterios. Cf. AAS 89 (1997) 877.

85 CONGREGATIO PRO CLERICIS ET ALIAE, *Instructio...*, art. 1 § 1. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al Simposio sobre la participación de los fieles laicos al ministerio presbiteral*, 22 de abril de 1994, en *L'Osservatore Romano ed. semanal en lengua española* (1994) 246-247.

86 Cf. CONGREGATIO PRO CLERICIS ET ALIAE, *Instructio...*, arts. 2, 3, 4, 8, 10 y 11.

modo de suplencia, los ministerios extraordinarios señalados en el derecho, mientras que las delegaciones temporales a las que se refiere el canon 230 § 2 no confieren ninguna denominación especial al fiel no ordenado[87].

En todas estas funciones que los laicos pueden desempeñar, cuando son llamados a ellas ante la escasez de ministros ordenados, tampoco encontramos diferencias entre el varón y la mujer, salvo en lo que a continuación decimos sobre los ministerios del lectorado y acolitado.

c) Ministerios y funciones litúrgicas

Los laicos pueden desempeñar diversos ministerios y funciones propiamente litúrgicas, que les corresponden en virtud de la habilitación que para ello reciben de los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación. Sin embargo, deben cumplirse algunas condiciones, y se presentan algunas limitaciones.

1) Ministerios litúrgicos instituidos

La práctica actual sobre los ministerios litúrgicos de los laicos fue promulgada por el Papa Pablo VI con el *Motu proprio Ministeria quaedam,* que pretendía aplicar en este campo la renovación litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II[88].

Desde los primeros tiempos fueron establecidos en la Iglesia algunos ministerios con los que se confiaba a los fieles el ejercicio de la liturgia, que poco a poco fueron convirtiéndose en instituciones previas a la recepción del Orden sagrado, a cuyos candidatos se reservaban casi con exclusividad, hasta el grado de considerarlas en la Iglesias latina como "órdenes menores". Entre otros, se encontraban el del lector y el del acólito[89].

Llevando a la práctica la renovación de la liturgia promovida por el Concilio Vaticano II, en el año 1972 Pablo VI modificó estos ministerios, que en adelante ya no se llamarían órdenes menores, y que serían para la Iglesia universal sólo los del lector y el acólito, sin perjuicio de que las Conferencias episcopales pudieran pedir a la Santa Sede otros que fueran útiles para su región, como, por ejemplo los del ostiario, el exorcista o el catequista[90].

A partir de ese momento estos ministerios tienen carácter laical, y pueden confiarse a fieles laicos, sin que queden reservados a los aspirantes al sacramento del Orden[91]. Sin embargo, a pesar de la amplitud de esta afirmación, conservando una venerable tradición de la Iglesia, siguió reservándose a los varones la

87 Cf. *ibid.*, art. 1 §§ 2 y 3.
88 Cf. PABLO VI, *Motu proprio Ministeria quaedam*, 15 de agosto de 1972, AAS 64 (1972) 529-534.
89 Cf. *ibid.*, *Introducción*, pág. 529.
90 Cf. *ibid.*, *Introducción*, pág. 531.
91 Cf. *ibid.*, III, pág. 531.

institución de lectores y acólitos. Se señala como fundamento histórico de esta limitación "la práctica que se sostuvo siempre"[92].

Todo el tema de los ministerios laicales se encuentra actualmente en revisión. Después de la VIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, una de cuyas proposiciones al Papa se refería al deseo de que se revisara el *Motu proprio Ministeria quaedam*, "teniendo en cuenta el uso de las Iglesias locales e indicando, sobre todo, los criterios según los cuales han de ser elegidos los destinatarios de cada ministerio", Juan Pablo II constituyó expresamente una Comisión, no sólo para responder al deseo expresado por el Sínodo, "sino también, y sobre todo, para estudiar en profundidad los diversos problemas teológicos, litúrgicos, jurídicos y pastorales surgidos a partir del gran florecimiento actual de los ministerios confiados a los fieles laicos"[93]. El tiempo transcurrido sin que esta Comisión haya permitido arribar a resultados concretos, pone en evidencia la dificultad de la tarea que se le ha encargado.

Algunos autores creen necesario distinguir entre ministerios *litúrgicos* y ministerios propiamente *laicales*. Los primeros serían una participación del único ministerio ordenado, cuya plenitud tiene el Obispo. Entre ellos estarían los ministerios del lector y del acólito. Los ministerios laicales, en cambio, encontrarían "su origen en la solidaridad entre los cristianos que han sido revestidos de diferentes carismas ministeriales"[94]. Pero esto no puede aceptarse. *El Motu proprio Ministeria quaedam* llama propiamente laicales a los ministerios del lector y el acólito.

Es posible afirmar que la limitación a los varones de los ministerios estables del lector y acólito, promulgada en el año 1972 con el *Motu proprio Ministeria quaedam* del Papa Pablo VI, y confirmada por el canon 230 § 1, no es coherente con el carácter laical que se atribuye a estos ministerios.

El canon 228 § 1 señala la idoneidad como la condición necesaria para que los laicos puedan recibir de los Pastores funciones y oficios. El carácter laical de estos ministerios tal como han sido definidos por *Ministeria quaedam*, independizados por este *Motu proprio* del camino al sacerdocio, no hace razonable que se distinga entre el varón y la mujer como sujetos capaces, supuestas las condiciones de idoneidad, que pueden darse en uno y en otro.

2) Otros ministerios y funciones litúrgicas

Todos los laicos, varones y mujeres, supuesta la idoneidad, tienen capacidad para algunas funciones litúrgicas que les son propias, que encuentran suficiente fundamento sacramental en el Bautismo y la Confirmación: comentador, cantor y "otras"; y, por encargo temporal, lector[95].

92 Cf. *ibid.*, VII, pág. 533, y can. 230 § 1.

93 JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, n. 23. La proposición del Sínodo aquí mencionada es la n. 18.

94 L. GUTIÉRREZ MARTÍN, *Los ministerios laicales*, en IC 26 (1986) 207.

95 Cf. can. 230 § 2.

Es posible preguntarse si la expresión "*aliis*" (otras) del canon recién citado, incluye la función del servicio del altar, que, hasta hace pocos años, era negada a las mujeres[96]. La pregunta fue hecha al Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, que respondió el 11 de julio de 1992 en forma afirmativa, pero supeditando esa respuesta a las instrucciones que daría la Santa Sede al respecto. Esta respuesta fue dada a conocer recién cuando la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos envió a los Presidentes de las Conferencias episcopales las instrucciones mencionadas, el 15 de marzo de 1994[97].

Estas instrucciones recuerdan que el canon 230 § 2 menciona una "posibilidad" de que los laicos desempeñen determinadas funciones (entre las que se encuentra el servicio de altar). Que la licencia que en este sentido dé algún Obispo en su diócesis no obliga a otros Obispos a hacer lo mismo, y cada uno, teniendo en cuenta lo que dice la propia Conferencia episcopal, tiene la facultad de decidir y juzgar lo que estima conveniente hacer en su diócesis. Que, sin embargo, la noble tradición ha reservado el servicio del altar a los niños varones, y que de allí se encontró siempre una fuente de futuras vocaciones, por lo que alienta que se siga esta costumbre. Que si algún Obispo juzga conveniente, por razones peculiares, que en su diócesis este servicio del altar lo puedan desempeñar también mujeres, esto debe explicarse claramente a los fieles. Y, finalmente que, tratándose de funciones para las que los laicos pueden ser designados por "encargo temporal", no se trata de un derecho, ni para los varones ni para las mujeres.

La repuesta del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, junto con las instrucciones que la acompañan, constituye una interpretación extensiva de la ley, que lleva la confirmación y el mandato de promulgación del Romano Pontífice[98]. Por esta razón, podemos afirmar con toda seguridad que han sido derogadas las limitaciones que presentaba la legislación anterior para el servicio del altar realizado por las mujeres[99]. Por otra parte, en la nueva edición de la *Instrucción General del Misal Romano* también ha sido quitada la limitación del servicio del altar por parte de las mujeres[100].

96 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS SACRAMENTOS Y EL CULTO DIVINO, *Instrucción Inaestimabile donum*, 3 de abril de 1980, AAS 72 (1980) 331-343, n. 18: "No están permitidas a las mujeres las funciones de acólito de servicio al altar" (la traducción está tomada de A. PARDO, *Documentación litúrgica posconciliar*, Barcelona 1992, pág. 328.

97 Cf. PONTIFICIUM CONCILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Responsio ad propositum dubium*, 11 de julio de 1992, AAS 86 (1994) 541, y CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Conferentiarum Episcoporum Praesidibus Litteras circulares*, 15 de marzo de 1994, AAS 86 (1994) 541-542.

98 "*Summus Pontifex Ioannes II i Audientia die 11 Iulii 1992 infrascripto impertita, de suopradicta decisione certior factus, eam confirmavit et promulgari iussit*" AAS 86 (1994) 541.

99 Cf. nota 96.

100 Cf. "*Deficiente acolytho instituto, ad servitium altaris et in adiutorium sacerdotis et diaconi possunt ministri laici qui crucem, cereos, thuribulum, panem, vinum, aquam, deferunt, vel etiam ad sacram Comunionem distribuendam deputantur ut ministri extraordinarii*" *(Institutio Generalis. Ex editione typi-*

No hay diferencias, entonces, entre el varón y la mujer, para las funciones y ministerios litúrgicos no instituidos en forma estable.

II.- El sacramento del Orden

Entramos ahora en el tema culminante de nuestra exposición, en el que analizaremos el sujeto hábil para recibir el sacramento del Orden. Lo haremos principalmente desde el punto de vista canónico, aunque será inevitable recurrir también a argumentos de carácter teológico para clarificar debidamente el tema.

1. Sólo varones: ¿por qué?

El primer canon que trata sobre los candidatos a recibir el sacramento del Orden afirma con toda claridad: "Sólo el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación"[101]. La norma es clara, breve, y precisa. Sin embargo, si no encontráramos los fundamentos teológicos de la misma, podríamos considerarla una determinación canónica de derecho positivo, susceptible de ser modificada en el futuro.

Es imprescindible, entonces, recorrer aunque sólo sea en forma sucinta las más importantes definiciones del Magisterio, porque ponen en evidencia que esta determinación canónica pertenece además al depósito de la fe.

a) Carta de Pablo VI al Arzobispo anglicano de Cantórbery

Ya Pablo VI había advertido al Arzobispo anglicano de Cantórbery el grave escollo que se pondría en el camino ecuménico si en la Iglesia anglicana se ordenaban mujeres. Lo hizo respondiendo una carta en la que este prelado le comunicaba que la Iglesia anglicana no veía objeciones fundamentales que obstaran a la ordenación sacerdotal de mujeres.

En su respuesta el Papa sostiene que "no es admisible ordenar mujeres para el sacerdocio por razones verdaderamente fundamentales. Tales razones comprenden: el ejemplo, consignado en las Sagradas Escrituras, de Cristo que escogió sus Apóstoles sólo entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo, escogiendo sólo varones; y su viviente Magisterio, que coherentemente ha establecido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia"[102]. En esta ocasión Pablo VI se refiere sólo a la ordenación para el sacerdocio, sin referirse a la ordenación diaconal. Y acude a argumentos de Escritura, Tradición, y Magisterio.

---

ca tertia cura et estudio Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum excerpta, n. 100, pág. 39). Sobre esta *Institutio Generalis* puede consultarse L. ALESSIO, *La nueva edición típica del Misal Romano*, en AADC 7 (2000) 145-155.

101 Can. 1024.

102 PABLO VI, *Carta al Arzobispo de Cantórbery*, 30 de noviembre de 1975, AAS 68 (1976) 599-601. Aquí citamos la traducción española de *L'Osservatore Romano ed. semanal en lengua española* (1976) 409.

b) Declaración *Inter insigniores*

La declaración *Inter insigniores* de la Congregación para la Doctrina de la Fe[103] explicó más detalladamente los fundamentos de esta doctrina, después de recordar que "la Iglesia, por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal, y cree oportuno, en el momento presente, explicar esta postura de la Iglesia, que posiblemente sea dolorosa, pero cuyo valor positivo aparecerá a la larga"[104]. Podemos resumir así sus argumentos:

a) *La Tradición.* La Iglesia no admitió nunca que las mujeres pudiesen recibir válidamente la ordenación sacerdotal o episcopal, porque ha querido permanecer fiel al tipo de ministerio sacerdotal deseado por Jesucristo y mantenido por los Apóstoles. La Tradición ha sido constante en esta materia, y si el Magisterio no ha tenido que intervenir con más frecuencia, es porque esta verdad no fue cuestionada[105].

b) *La actitud de Cristo.* Jesús no llamó a ninguna mujer al grupo de los Doce. Y esto no fue por acomodarse a las costumbres de su tiempo, ya que su actitud hacia las mujeres contrasta y marca claramente una ruptura con las costumbres de su tiempo respecto a la mujer[106].

c) *La práctica de los Apóstoles.* María estaba en el Cenáculo en las reuniones que se hacían después de la Ascensión, y ocupaba sin duda un lugar privilegiado. Sin embargo, los Apóstoles no la llamaron a ocupar el lugar vacío dejado por Judas en el Colegio de los Doce, sino que eligieron a Matías. Y aunque el día de Pentecostés el Espíritu Santo había descendido sobre todos los presentes, hombres y mujeres, el anuncio del cumplimiento de las profecías se hace a "Pedro con los Once"[107]. Tampoco San Pablo, que predica en Grecia, donde era común que existieran sacerdotisas, elige mujeres para este ministerio. Cuando habla de "colaboradores suyos"[108], se refiere tanto a hombres como a mujeres. Pero cuando habla de "colaboradores de Dios"[109], se refiere sólo a hombres[110].

d) *Valor permanente de la actitud de Jesús y de los Apóstoles.* La Iglesia tiene y ha ejercido cierto poder de intervención sobre los sacramentos fundados por Cristo. Ha fijado el signo de los mismos, y las condiciones necesarias para su recepción. Sin embargo, este poder, que es real, tiene sus límites, dados por la sus-

103 SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Inter insignores*, 15 de octubre de 1976, AAS 69 (1977) 98-116. Nosotros citaremos la traducción de A. PARDO, *Documentación litúrgica posconciliar*, Barcelona 1992, págs. 851-861.

104 *Ibid.*, *Introducción*, pág. 852.

105 Cf. *ibid.*, n. I, págs. 852-853.

106 Cf. *ibid.*, n. II, pág. 853. Cf. Jn 4, 27; Mt 9, 20-22; Lc 7, 37-50; Jn 8, 11; Mc 10, 2-11; Mt 19, 3-9, etc.

107 Cf. Cf. Hch 2, 14.

108 Cf. Rm 16, 3; Flp 4, 2-3.

109 Cf. 1 Cor 3, 9; 1 Tes 3, 2.

110 Cf. *Declaración Inter insignores...*, n. III, págs. 854-855.

tancia de los mismos, que la Iglesia no puede modificar. Los signos sacramentales no son convencionales, sino que responden al simbolismo profundo de los gestos y de las cosas, y llevan a hacer comprender, con la riqueza de la pedagogía y el simbolismo de la Biblia, la gracia que significan y producen. La adaptación a las civilizaciones no puede abolir, en los puntos esenciales, la referencia de los sacramentos a Cristo. Y cuando la Iglesia cree que no puede aceptar ciertos cambios, es porque se siente vinculada, con el deber de la fidelidad, a la conducta de Cristo[111].

Terminada esta argumentación, la Declaración *Inter insignores* intenta todavía brindar algunas aclaraciones, que muestran la conveniencia de esta norma que restringe la ordenación sacerdotal a los varones.

El sacerdote no actúa en nombre propio, sino *in persona Christi*, varón. Este valor de representación de Cristo es considerado por San Pablo como característico de la función apostólica[112]. Por esta razón, el sacerdote, para ser un signo que resulte perceptible y que los cristianos puedan captar fácilmente, sobre todo en el sacramento culminante, que es la Eucaristía, tiene que ser también varón. Aunque Cristo es el primogénito de toda la humanidad, mujeres y varones, la encarnación del Verbo se hizo según el sexo masculino, y este hecho, inseparable de la economía de la salvación no implica ninguna superioridad natural del hombre sobre la mujer[113].

Por otra parte, la salvación ofrecida por Dios a los hombres reviste la forma privilegiada de una alianza nupcial, en la que Cristo es el Esposo y la Iglesia la Esposa. Cristo es hombre, y en las acciones que exigen el carácter de la ordenación y donde se representa a Cristo mismo ejerciendo su ministerio de salvación, si no se quiere desconocer la importancia de este simbolismo para la Economía de la Revelación, su papel lo debe realizar un hombre, sin que esto signifique para él ninguna superioridad personal en el orden de los valores, sino solamente una diversidad de hecho en el plano de las funciones y del servicio[114].

Conviene recordar, afirma todavía la Declaración, que la Iglesia es una sociedad diferente a las otras, y su forma de gobierno debe comprenderse a la luz de la Revelación, que nos muestra que su función pastoral está normalmente vinculada al sacramento del Orden, y no puede invocarse la igualdad entre los sexos para justificar el acceso de la mujer al Orden sagrado. La igualdad fundamental del varón y la mujer, que tiene sus raíces en el Bautismo, no se refiere a la capacidad para los ministerios ordenados, sino a la filiación divina. El Bautismo no confiere ningún título personal al ministerio público ni a la ordenación sacerdotal. El sacerdocio no es conferido como un honor o una ventaja, sino como un servicio a Dios

111 Cf. *ibid.*, n. IV, págs. 855-857.
112 Cf. 2 Cor 5, 20; Gal 4, 14.
113 Cf. *Declaración Inter insignores...*, n. V, págs. 857-858.
114 Cf. *ibid.*, n. V, pág. 859.

y a la Iglesia, y es objeto de una vocación específica, totalmente gratuita[115]. Y dice textualmente: "No hay que olvidar que el sacerdocio no forma parte de los derechos de la persona, sino que depende del misterio de Cristo y de la Iglesia"[116].

Finalmente, concluye esta argumentación recordando que "igualdad no significa identidad dentro de la Iglesia, que es un cuerpo diferenciado en el que cada uno tiene su función; los papeles son diversos y no deben ser confundidos, no dan pie a superioridad de unos sobre otros ni ofrecen pretexto para la envidia: el único carisma superior que debe ser apetecido es la caridad. Los más grandes en el Reino de los Cielos no son los ministros, sino los santos"[117].

Esta afirmación no puede ser tomada sólo como un consuelo, mientras se espera una reivindicación que cambie esta disposición en el futuro. Todo aquello en las personas o en las estructuras de la Iglesia que no fuera conforme a esta verdad fundamental, estaría urgido de una inmediata transformación o conversión.

c) Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis*

Juan Pablo II envió al episcopado de todo el mundo una Carta apostólica, fechada el 22 de mayo de 1994, sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los varones[118].

El Papa comienza recordando que la cuestión de la ordenación sacerdotal de la mujer surgió en la Iglesia anglicana, llevando a Pablo VI a emitir la carta de respuesta que exponía la doctrina y la posición de la Iglesia católica sobre la materia, y posteriormente a la Congregación para la Doctrina de la Fe, que responde también a los argumentos de algunos teólogos que pusieron en discusión esta doctrina[119]. Después de recoger toda la argumentación de la Declaración *Inter insignores*, Juan Pablo II, con la intención de despejar toda duda sobre esta importante materia, que afecta a la constitución divina de la Iglesia, en uso de su ministerio de confirmar a sus hermanos en la fe, declara que *la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que esta sentencia debe ser considerada por todos los fieles de la Iglesia como un dictamen definitivo*[120].

Como se presentaron dudas sobre el alcance de este Magisterio de Juan Pablo II, se preguntó a la Congregación para la Doctrina de la Fe si la doctrina tenida

115 Cf. *ibid.*, n. VI, pág. 860. Cf. también Gal 3, 28, allí citado.

116 *Declaración Inter insignores...*, n. VI, pág. 861.

117 *Declaración Inter insignores...*, n. VI, pág. 861. Cf. 1 Cor 12-13, según cita la Declaración.

118 JUAN PABLO II, *Epistula Apostolica de Sacerdotali Ordinatione viris tantum reservanda*, en *Communicationes* 26 (1994) 9-12. El texto de esta Carta Apostólica no fue publicado en AAS.

119 Ambos documentos los hemos analizado en las páginas anteriores.

120 "*Ut igitur omne dubium auferatur circa rem magni momenti, quae ad ipsam Ecclesia divinam constitutionem pertinent, virtuti ministerii Nostri confirmandi fratres (cfr. Lc 22, 32), declaramus Ecclesiam facultatem nullatenus habere ordinationem sacerdotalem mulieribus conferendi, hancque sententiam ab omnibus Ecclesiae fidelibus esse definitive tenendam*" (JUAN PABLO II, *Epistula Apostolica...*, págs. 11-12).

como definitiva en la Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis* debe ser entendida como perteneciente al depósito de la fe. La respuesta, dada el 28 de octubre de 1995, es afirmativa[121].

Más precisamente, podemos afirmar que se trata de un Magisterio infalible proclamado por el Papa Juan Pablo II, con un acto del Magisterio auténtico ordinario[122], sobre una materia que, sin ser doctrina divinamente revelada que deba ser creída con fe divina y católica, pertenece a la constitución divina de la Iglesia[123], y se encuentra de tal modo conexa con la doctrina divinamente revelada, que debe ser sostenida, para poder sostener la doctrina divinamente revelada[124].

A la luz, entonces, de toda la argumentación presentada, debe afirmarse que esta doctrina sobre la imposibilidad de la ordenación sacerdotal de las mujeres tiene sus fundamentos en la Palabra escrita de Dios y en la Tradición y se conecta con la Revelación por una necesidad lógica aunque no se encuentre formalmente revelada[125]. Pertenece de esta manera al depósito de la fe, y exige un asentimiento definitivo por parte de los fieles, ya que el Magisterio se ha pronunciado con autoridad y en forma definitiva sobre ella.

Por esta razón, debe ser castigado con una justa pena canónica (que no está determinada por la norma universal) el que rechace pertinazmente esta doctrina, y no se retracte después de ser debidamente amonestado por la Santa Sede o por su propio Ordinario[126].

Digamos finalmente que tanto esta doctrina como las argumentaciones que la fundamentan se refieren a la ordenación sacerdotal. Sin embargo, aún teniendo en cuenta las razones históricas que permiten a algunos autores hablar de una posibilidad, más o menos futura, de la ordenación diaconal de mujeres[127], nada permite vislumbrar que esté en la intención de la Iglesia modificar la práctica actual, que reserva el sacramento del Orden a los varones bautizados, con una condición que afecta a la validez[128].

121 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Responsum ad dubium circa doctrinam in Epistula Apostolica Ordinatio sacerdotalis traditam*, en *Communicationes* 27 (1995) 212.

122 Cf. can. 749 § 1. Cf. también D. CITTO, *Nota alla Lettera apostolica "Ordinatio sacerdotalis"*, en IE 7 (1995) 350-353.

123 Cf. JUAN PABLO II, *Epistula Apostolica...*, pág. 11.

124 Cf. can. 750 § 2. Hay que recordar que este párrafo del canon fue agregado por el Motu proprio Ad tuendam fidem: JUAN PABLO II, *Litterae Apostolicae Motu proprio datae "Ad tuendam fidem", quibus normae quaedam inseruntur in Codice Iuris Canonici et in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 18 de mayo de 1998, AAS 90 (1998) 457-461.

125 Cf. J. M. FERNÁNDEZ, *Magisterio y defensa de la fe. Comentario con ocasión del Motu proprio Ad tuendam fidem*, en AADC 5 (1998) 191-193.

126 Cf. can. 1371, 1°. Hay que tener en cuenta que el texto de este canon también fue modificado por el *Motu proprio Ad tuendam fidem*, incorporando la referencia al nuevo párrafo del can. 750 § 2.

127 Cf. L. BLYSKAL CSJ, *The relevance of deaconesses to the values of communion and mission in the Church*, en *The Jurist* 56 (1996) 241-266.

128 Cf. can. 1024.

2. No es un derecho sino una capacidad para un servicio

El sacramento del Orden, que provoca una configuración ontológica con Cristo Cabeza y marca con un carácter indeleble, que destina a quien lo recibe para apacentar a su Pueblo y lo habilita para las funciones propias del Orden sagrado, está reservado, como hemos visto, a los varones[129].

La argumentación del Magisterio que hemos expuesto más arriba pone suficientemente en evidencia que el varón no tiene estrictamente un derecho al sacramento del Orden, sino una capacidad, que proviene de una determinación divina. No es el sacramento del Bautismo, que constituye al varón y a la mujer sujetos de deberes y derechos en el ordenamiento canónico, el que da una capacidad para el sacramento del Orden. Esta capacidad es un don totalmente gratuito, que tiene su origen en Dios, y su finalidad en el servicio al Pueblo de Dios. Esta capacidad no permite suponer ni pretender la superioridad de unos sobre otros, sino que tiene un carácter funcional.

La identificación con Cristo Cabeza que produce el sacramento del Orden no pone a quien lo recibe, sea diácono, presbítero u Obispo[130], por encima de los demás fieles, en cuanto a la dignidad y la acción para la edificación del Cuerpo de Cristo. El criterio de diversificación de funciones, conforme al orden jerárquico de la comunión eclesiástica, no empaña la verdadera igualdad que se da entre ellos en cuanto a la dignidad y la acción[131]. Sólo Cristo está por encima, y es fuente de salvación para todos.

El ministro sagrado es también un fiel, comparte con todos ellos los deberes y derechos comunes a todos[132]. Lo que tiene de más, por la recepción del sacramento del Orden, no proviene de él ni es para él. Proviene de su identificación con Cristo, a través de un sacramento que lo dispone para realizar "en su nombre", *in persona Christi*, una función que es precisamente el servicio al Pueblo de Dios.

Por esta razón, la recepción del sacramento del Orden trae aparejada una gran cantidad de obligaciones, originada en la destinación plena al servicio de los fieles. Si se agregan también algunos derechos, es solamente para facilitar el desempeño del ministerio en favor de los fieles, sin que puedan entenderse como una prerrogativa personal[133].

En primer lugar, los clérigos tienen la facultad exclusiva de obtener oficios para cuyo ejercicio se requiere la potestad de Orden o la potestad de régimen eclesiástico; pero eso conlleva la obligación de aceptar y desempeñar fielmente las tareas que se les encomienden. Se reconoce a los clérigos el derecho de aso-

129 Cf. cáns. 274 § 1, 1008 y 1024.
130 Cf. can. 1009 § 1.
131 Cf. can. 208.
132 Cf. cáns. 208-223.
133 Cf. cáns. 273-289.

ciación, pero ligándolo, para el caso de los clérigos seculares, a la estima que deben tener por las asociaciones que fomentan la santidad en el ejercicio del ministerio y contribuyen a la unión de los clérigos entre sí y con el Obispo propio. Y el derecho a la remuneración adecuada a su propia condición también se pone en relación con la dedicación al ministerio eclesiástico[134].

El sacramento del Orden, entonces, no es un derecho, ni una fuente de mayores derechos que quiebre la igualdad fundamental proclamada para todos los fieles en cuanto a la dignidad y acción, sino una disposición sacramental para el servicio del Pueblo de Dios. Esto supone una vocación que tiene su origen en Dios mismo, una propuesta y una respuesta libre, con la que se acepta este camino de servicio y entrega. El llamado se concreta y se sella con la recepción del sacramento, que confirma todos los pasos previos de la vocación[135].

El Orden sagrado no es un derecho del que alguien se pueda servir legítimamente para alcanzar un lugar de mayor relevancia o de poder dentro de la Iglesia. Si así alguien lo hizo, o lo hace, o lo hiciera en el futuro, tendrá que dar cuenta a Dios, porque estaría cometiendo una grave injusticia, ya que estaría tomando para provecho propio lo que se le ha dado para el servicio del Pueblo de Dios.

Conclusiones

Repasemos los resultados del camino recorrido. En primer lugar, tanto en lo que hace a los deberes y derechos de todos los fieles, como en lo que respecta a los deberes y derechos de los fieles laicos, no hemos encontrado diferencia alguna entre el varón y la mujer.

Tampoco encontramos distinción en la capacidad del varón y de la mujer para desempeñar los oficios y las funciones propias de los fieles laicos en la Iglesia, o para las funciones y ministerios litúrgicos no instituidos en forma estable.

En dos casos, las normas que regulan la condición del bautizado en el ordenamiento canónico tratan de modo diverso la condición del varón y de la mujer: en la determinación del lugar de origen de un hijo, si ambos padres no tienen el mismo, y el rito del hijo que se bautiza, cuando uno solo de los padres pertenece al rito latino, y éstos no se ponen de acuerdo sobre la Iglesia ritual a la que quieren que el hijo se incorpore. Sin embargo, como hemos explicado, en ninguno de los dos casos podemos pensar que se trata de una discriminación.

Aunque la idoneidad, que es posible suponer tanto en el varón como en la mujer, es la condición necesaria para que los laicos puedan recibir de los Pastores funciones y oficios, sólo los varones son hoy legítimamente capaces para recibir los ministerios instituidos del lector y del acólito. Ya hemos dicho que no nos

134 Cf. cáns. 274, 278 y 281.

135 Cf. cáns. 1025, 1026, 1029, y JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Postsinodal Pastores dabo vobis*, nn. 5-10 y 35-40.

parece razonable esta distinción, ni coherente con el carácter laical reconocido a estos ministerios. La relación que los mismos han tenido con el camino hacia el sacramento del Orden hasta hace apenas treinta años, explica por qué no se ha alcanzado todavía la coherencia con el carácter laical que les atribuye la norma actual, que los podría abrir también a las mujeres.

En el caso del sacramento del Orden, hemos puesto suficientemente en evidencia que no se trata de un derecho del varón, sino de una capacidad, que proviene de una determinación divina, que es un don totalmente gratuito de Dios, y que no permite suponer ni pretender la superioridad de unos sobre otros, sino que tiene un carácter funcional.

Por lo tanto, podemos contestar afirmativamente a la pregunta del título. Se da una igualdad en los derechos subjetivos del varón y la mujer dentro del ordenamiento canónico, habiéndose logrado en este campo un significativo avance respecto del Código anterior.

De todos modos, conviene tener presente que la igualdad fundamental en cuanto a los derechos y deberes de todos los fieles no permite afirmar la igualdad en cuanto a la capacidad de obrar. Lo "justo" que trata de expresar el ordenamiento canónico no se resuelve sólo por el criterio de la igualdad. "La diferencia, en la justicia, protege la justicia de la diversidad"[136].

Lo que en realidad interesa reclamar al ordenamiento canónico es la protección jurídica de lo específico del varón y de la mujer, que es necesario para el bien de la comunión eclesial. "El criterio de igualdad real del tratamiento del hombre y la mujer no consiste en dar a cada uno lo mismo, sino a cada uno lo suyo"[137].

Hay funciones jerárquicas, relacionadas con el sacramento del Orden, que establecen ciertamente una desigualdad funcional, cuyo origen se encuentra en la voluntad misma de Cristo. Pero hay que tener en cuenta que el prototipo del fiel no es el sacerdote, ni el Obispo, sino una mujer, María, la Madre del Señor, en quien la redención ha alcanzado toda su potencialidad. Ella es la plenitud del ser cristiano, es la recepción plena del don de la gracia, y la respuesta plena a ese don.

Es necesario aspirar a los dones más perfectos, y el carisma superior, que debe ser apetecido por todos, es la caridad[138]. Los más grandes en el Reino de los Cielos no son los ministros, sino los santos. Y Dios nos ha hecho para el Cielo.

136 J. I. BAÑARES, *La consideración...*, 244.

137 O. FUMAGALLI, *La identidad de la mujer*, en AA. VV., *La familia y la condición de la mujer*, Barcelona 1981, pág. 20.

138 Cf. I Cor 12, 31 - 13, 3.

AADC VIII (2001) 57-74

IMPORTANCIA CANÓNICA DE LA PRIMERA CÓPULA CONYUGAL

Pbro. Dr. Carlos Ignacio HEREDIA

SUMARIO: I. El matrimonio «in fieri»; II. El matrimonio «rato»; III. La primera cópula conyugal; 1. Un «acto conyugal»; 2. Apto para engendrar la prole; 3. Realizado entre sí de modo humano; IV. Los procesos por inconsumación; 1. Dicasterio competente; 2. Naturaleza del proceso; 3. Algunas particularidades del proceso; Apéndices.

El CIC afirma: "El matrimonio lo produce el consentimiento de las partes manifestado legítimamente entre personas jurídicamente hábiles, el cual ningún poder humano puede suplir" (can. 1057 § 1; cf. CEC nn. 1626 y 1662). Ahora bien, para que dicho consentimiento válido genere un vínculo conyugal *absolutamente* indisoluble se requiere la «consumación» del matrimonio, cuyo concepto deseamos exponer[1]. Para ello necesitamos previamente recordar las nociones de matrimonio «in fieri» y de matrimonio «ratum tantum».

I. El matrimonio «in fieri»

La teología del matrimonio distingue entre el matrimonio *in fieri* (= en cuanto se hace; sentido activo) que es el acto por el que se constituye el estado matrimonial y el matrimonio *in facto esse* (= en cuanto está hecho; sentido pasivo) que es el estado mismo de las personas casadas.

Si el matrimonio *in fieri* es un acto transitorio por el cual un varón y una mujer se constituyen como esposos, podría decirse que si bien los esposos son realmente cónyuges desde el momento que emiten su consentimiento matrimonial válido según las formalidades requeridas por la Iglesia[2], de algún modo la consumación forma parte de dicho proceso, es decir, el matrimonio *in fieri.*

II. El matrimonio «rato»

El término «rato» aplicado al matrimonio ha sido interpretado de diverso modo

1 Seguimos particularmente: NAVARRETE U. *De notione et effectibus consummationis matrimonii*: Periodica 59 (1970) 619-660; I. GORDON, *De processu super rato* (Ad usum privatum) Pontificia Universitas Gregoriana (Romae 1974) 178 + 122

2 «*Casarse por la Iglesia*» en *Curso sobre la preparación al matrimonio. Realizado del 29 de mayo al 2 de junio de 1995* Educa (Buenos Aires 1995) 163-181

en el decurso del tiempo[3]. En el Decreto de Graciano tiene un doble significado. Por una parte, es la ratificación del matrimonio en razón de la cópula conyugal[4]. Sin embargo, se trata también del matrimonio indisoluble entre cristianos por oposición al matrimonio legítimo y no «rato» de los no bautizados[5]. De allí que, para Inocencio III, el término «rato» se refiere a la ratificación del matrimonio de los fieles en razón del sacramento del bautismo[6], sentido en el que había sido utilizado ya por Tertuliano: "¿Qué más para narrar la felicidad de su matrimonio que la Iglesia aconseja, la ofrenda confirma, la bendición sella y el Padre lo tiene por ratificado?"[7].

Por tal razón, matrimonio «ratum tantum» significa: 1°, positivamente, el matrimonio que tiene una peculiar firmeza por ser sacramento en razón del bautismo de los esposos; 2°, negativamente, que no ha sido consumado.

III. La primera cópula conyugal

El derecho eclesial asigna a la primera cópula conyugal una importancia fundamental: "El matrimonio rato y consumado no puede ser disuelto por potestad humana alguna, ni por ninguna causa fuera de la muerte" (can. 1141). Por el contrario, el matrimonio no consumado entre bautizados, o entre parte bautizada y parte no bautizada, o entre no bautizados puede ser disuelto con causa justa por el Romano Pontífice, a petición de ambas partes o de una de ellas (cf. CIC can. 1142; CCEO can. 862).

Existen, pues, tres grados de indisolubilidad del matrimonio según el vínculo matrimonial surgido entre los cónyuges[8]. Todo matrimonio de algún modo goza de indisolubilidad, por eso entre cónyuges no bautizados surge un vínculo natural. Sin embargo, dicho vínculo matrimonial es disuelto en virtud del privilegio paulino y por la dispensa del matrimonio en favor de la fe. Por otra parte,

3 Cf. DACANAY A. N. *Matrimonium ratum: significatio termini*: Periodica 79 (1990) 69-89

4 "Sed sciendum est quod coniugium desponsatione initiatur, commixtione perficitur. Unde inter sponsum et sponsam coniugium est sed initiatum; sed coniugium inter copulatos est ratum" (C. 27, q. 2, dpC. 34).

5 "Item illud Augustini non est ratum coniugium quod sine Deo est non negat coniugium esse inter infideles. Coniugium enim aliud est legitimum et non ratum, aliud ratum et non legitimum, aliud legitimum et ratum. Legitimum coniugium est quod legali institutione vel provinciae moribus contrahitur. Hoc inter infideles ratum non est quia non est firmum et inviolabile coniugium eorum... Inter fideles vero ratum coniugium est quia coniugia semel inita inter eos ulterius solvi non possunt" (C. 28, q.1, dpC. 17).

6 "Nam etsi matrimonium verum quidem inter infideles exsistat, non tamen est ratum. Inter fideles autem verum quidem et ratum exsistit, quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur; sed ratum efficit coniugii sacramentum, ut ipsum in coniungibus illo durante perduret" (Decretales Gregorio IX, L. 4, Tit. 19 *De divortiis* c. 7).

7 "Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod Ecclesia conciliat, confirmat oblatio, obsignat benedictio, Pater rato habet?" (*Ad uxorem* l.2, c. 9: PL 1, 1302). Mientras en la traducción del CIC en italiano y castellano se mantiene la expresión «rato», en la versión inglesa ha sido traducido por «ratified» (ratificado), en francés por «conclu» (concluido) y en polaco por «zawarte» (contraído). En castellano, convendría traducir el término «rato» por ratificado o, mejor aún, por celebrado.

8 Cf. ROLANDO, *Summa Decretorum* ed. Thaner 141-142; S. BUENAVENTURA, *In IV Sententiarum* L. 4, D. 27 a. 3 q. 1-2

el consentimiento matrimonial válido entre bautizados crea un vínculo sacramental, cuyo matrimonio se denomina «rato» (= ratificado) en razón de la firmeza que le concede el bautismo recibido por ambos cónyuges. Dicho vínculo matrimonial, también puede ser disuelto, en razón de que no tiene la firmeza que le concede la consumación del matrimonio. Por último, el matrimonio celebrado y consumado de dos bautizados, al adquirir la plena indisolubilidad, sólo puede ser disuelto por la muerte[9].

Una de las pocas veces que la codificación vigente entra en cuestiones terminológicas es en el tema que nos ocupa. En efecto, en el CIC se lee: "El matrimonio válido entre bautizados se llama rato solamente, si no ha sido consumado; rato y consumado, si los cónyuges han realizado entre sí de modo humano el acto conyugal apto de por sí para engendrar la prole, al que el matrimonio se ordena por su misma naturaleza, y mediante el cual los cónyuges se hacen una sola carne" (can. 1061 § 1; la cita es de Gn 2,24)[10]. "Una vez celebrado el matrimonio, si los cónyuges han cohabitado, se presume la consumación, hasta tanto se pruebe lo contrario" (can. 1061 § 2).

Estas disposiciones permiten afirmar que la consumación matrimonial comprende los siguientes elementos:

1) se trata de un acto conyugal
2) apto de por sí para engendrar la prole
3) realizado entre sí de modo humano.

1. Un «acto» conyugal

Decir que el matrimonio se consuma por un acto de los cónyuges no es secundario. Tanto a nivel teológico como canónico, el matrimonio tiene cierto dinamismo desde el consentimiento hasta la unión sexual de los esposos que, al conceder firmeza absoluta al vínculo conyugal (consumación canónica), expresa sacramentalmente la unión entre Cristo y la Iglesia (consumación teológicasacramental): "Huius autem divinae voluntatis intimam rationem si reverenter investigare velimus... facile eam inveniemus in mystica christiani connubii significatione, quae in consummato inter fideles matrimonio plene perfecteque habetur"[11].

9 La diversa situación es lo que fundamenta la diversidad terminológica: el vínculo del matrimonio natural se disuelve por el privilegio paulino o por el proceso en favor de la fe, el matrimonio «ratum tantum» se disuelve por el proceso del matrimonio rato y no consumado, mientras el matrimonio rato y consumado, solamente puede revisarse mediante el proceso de nulidad del matrimonio. Al respecto, contra cierto uso, debe aclararse que la Iglesia no puede «anular» los matrimonios ratos y consumados, sino que solamente puede «declarar nulos» aquellos afectados por un defecto de forma, un vicio de consentimiento o un impedimento no dispensado.

10 Al tema se refiere en cierto modo también el c. 1096, cuando afirma que para el consentimiento matrimonial se requiere conocer que "el matrimonio es un consorcio permanente entre un varón y una mujer, ordenado a la procreación de la prole mediante una cierta cooperación sexual".

11 Pío XI Encíclica *Casti connubii* 31.12.1930: AAS 22 (1930) 552

En efecto, al decir que la consumación matrimonial consiste en un *acto* se excluye la teoría existencialista o consumación psicológica según la cual, el amor conyugal –por su propio dinamismo– siempre tiende a consolidarse y perfeccionarse por una serie de actos, por lo cual todo matrimonio permanece inconsumado a lo largo de la vida de los esposos[12]. Al mismo tiempo, como veremos más adelante, no basta un mero acto del hombre, desprovisto de las características de racionalidad, voluntariedad y libertad propios del acto *humano*.

2. Apto para engendrar la prole

El matrimonio está "ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole" (can. 1055 § 1), que son los dos aspectos –según enseña Pablo VI– indisolublemente unidos por Dios en la relación sexual[13]. Por tal razón, es necesario considerar los elementos físicos que cooperan a la cópula conyugal por la cual se consuma el matrimonio.

Al respecto, son de vital importancia dos documentos que publicamos en apéndice, los cuales han precisado los elementos físicos que se requieren canónicamente para la consumación del matrimonio, a saber:

1) cierta erección del miembro viril;

2) su penetración, al menos parcial, en la vagina de la esposa[14];

3) con cierta eyaculación intravaginal de algún líquido seminal aunque no sea estrictamente testicular[15].

A los dos primeros elementos se refiere el impedimento de impotencia. Si bien a nivel médico se lo vincula con la capacidad generativa y por lo tanto con la esterilidad, en el ámbito canónico se identifica con la denominada «potentiae coeundi».

Al respecto ya es clásica la distinción entre impotencia orgánica o instrumental y funcional o neuropsíquica. Mientras la primera engloba todas las causas físicas que impiden la cópula, la segunda agrupa todas las causas que, no obstante la perfección de los órganos reproductores, imposibilitan la cópula.

En el derecho matrimonial, sólo es dirimente la impotencia «coeundi» antecedente al matrimonio (no consecuente al mismo) y perpetua, tanto por parte del varón como de la mujer, sea absoluta o también relativa (cf. can. 1084 § 1). Se considera que la impotencia es perpetua aún cuando podría quitarse por medios que pongan en peligro la vida. En el caso del varón, son relevantes no sólo las anomalías de los órganos sino también los defectos de la funciones eréctiles y

12 Cf. BERNHARD J. *Réinterprétation (existentielle et dans la foi) de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien*: Revue de Droit Canonique 21 (1971) 243-277

13 Encíclica *Humanae vitae* 25.7.1968, n. 12: AAS 60 (1968) 488

14 Cf. S. CONGREGACIÓN DEL SANTO OFICIO *Respuesta* 12.2.1941 (Prot. N. 557m/39): LE I, 2050 (n. 1599). Ver Apéndice I.

15 Cf. S. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE *Decreto «Sacra Congregatio» sobre la impotencia que dirime el matrimonio* 13.5.1977: AAS 69 (1977) 426. Ver Apéndice II.

eyaculatorias, sea por causas físicas o por causas psíquicas (la «anerectione» o la «aneiaculationem» y la eyaculación precoz respectivamente). En la mujer, la impotencia «coeundi» se verifica sea por carencia de la vagina o por defectos físicos de la misma y por el denominado vaginismo en todas sus especies.

Sobre el tercer elemento (la eyaculación), debemos tener en cuenta la presunción de derecho positivo según la cual, verificada la convivencia de los cónyuges se presume la consumación (cf. can. 1061 § 2), y dada la penetración, la praxis del Dicasterio competente, presume la eyaculación. Por esta razón, se consideran «casos difíciles» el matrimonio inconsumado por sistemática eyaculación extravaginal, cuando en estos casos se ha engendrado prole por absorción del semen eyaculado extravaginalmente, y también el matrimonio inconsumado por cuanto la eyaculación intravaginal fue impedida por uso de preservativos.

3. Realizado entre sí de modo humano

Tanto la praxis de los Dicasterios pontificios y la jurisprudencia de los Tribunales apostólicos, como la doctrina canonística, había dado poca o nada importancia a los elementos psicológicos que se requieren para la consumación del matrimonio.

La Congregación Plenaria de la S. Congregación para los Sacramentos realizada en abril de 1985 interpretó dicha fórmula del can. 1061 § 1 –con la aprobación de Juan Pablo II– del siguiente modo:

> "Tengan a bien los Obispos sopesar con cuidado el nuevo elemento requerido para la consumación del matrimonio, a saber: "que los cónyuges realicen el acto conyugal de manera humana" (can. 1061 § 1). De acuerdo con las conclusiones de la antedicha reunión general y aprobadas por el Sumo Pontífice, para resolver los casos sometidos a esta Congregación, la misma las interpreta en el sentido de que para que haya consumación del matrimonio *es necesario que el acto sea humano por ambas partes, aunque basta que sea virtualmente voluntario, mientras no se exija con violencia.* No se tienen en cuenta los demás elementos psicológicos que hacen más fácil y agradable el acto humano"[16].

Dicha interpretación sigue la magistral doctrina expresada por U. Navarrete años antes, quien escribía:

> "Según nuestro juicio, para que la cópula sea consumativa del matrimonio, supuestos los elementos anatómicos y fisiológicos antes indicados, se requiere y son suficientes estos elementos: a)

16 S. CONGREGACIÓN PARA LOS SACRAMENTOS Carta circular *Congregatio pro Sacramentis* 20.12.1986: Communicationes 20 (1988) 79. Ver Apéndice III. La explicación de los redactores del can. 1061 en Communicationes 9 (1977) 129.

que la cópula sea acto humano en sí; b) que sea puesto sin violencia física y sin coacción moral ni miedo; c) que sea puesto con ánimo marital"[17].

Acto humano es aquel puesto con advertencia de la razón y libertad de la voluntad. Por lo tanto, la consumación del matrimonio requiere que la cópula conyugal sea libremente puesta con conocimiento y voluntad, de tal modo que todo lo que afecte la inteligencia (v.g. alcohol o drogas, ignorancia, error o dolo) y la libertad (v.g. violencia física o miedo grave) invalidan el efecto consumativo de dicha cópula[18].

A tenor de la Circular antes citada, no es suficiente la intención habitual sino que se requiere intención actual o al menos virtual.

Por último, el can. 1061 § 1 requiere un acto verdaderamente *conyugal*, por lo cual se requiere «ánimo marital» y no meramente fornicario, y en este sentido un verdadero amor esponsal. De este modo, la cópula conyugal es expresión del «bonum coniugum» que es también una de las finalidades del matrimonio (cf. can. 1055 § 1)[19].

IV. Los procesos por inconsumación

1. Dicasterio competente

Al respecto, conviene hacer una precisión comparando el can. 1142 del CIC con el can. 862 del CCEO:

CIC can. 1142	CCEO can. 862
El matrimonio no consumado entre bautizados, o entre parte bautizada y parte no bautizada, puede ser disuelto con causa justa por el Romano Pontífice, a petición de ambas partes o de una de ellas, aunque la otra parte se oponga.	El matrimonio no consumado puede ser disuelto con causa justa por el Romano Pontífice, a petición de ambas partes o de una de ellas, aunque la otra se oponga.

Luego de reformar la Curia Romana, el 14.7.1973 Pablo VI unificó en la entonces Congregación para la disciplina de los sacramentos (competente sobre el matri-

17 *De notione* 636-637; cf. JUGIS P. J. *A canonical analysis of the meaning of humano modo in canon 1061. 1* A dissertation Submitted to the Faculty of the School of Religious Studies of the Catholic University of America in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Canon Lay (Washington 1992) 393 págs.

18 La Respuesta del Santo Oficio del 2.2.1949, que aceptaba la consumación del matrimonio aún cuando se utilicen medios afrodisíacos, actualmente carece de valor. Este documento no fue publicado en AAS pero puede consultarse en Periodica 38 (1949) 220.

19 Tanto la Plenaria de 1977 como la «Relatio» vinculan el «bonum coniugum» con los aspectos personales del matrimonio «in fieri» (cf. Communicationes 9 [1977] 79-80; 15 [1983] 221).

monio inconsumado entre dos bautizados) también la competencia sobre las causas de inconsumación en los casos en que una parte no es bautizada (hasta entonces competencia de la Congregación para la doctrina de la fe), sin mencionar la competencia sobre el matrimonio inconsumado de dos no bautizados[20]. Por otra parte, la Congregación para la doctrina de la fe tiene competencia sobre la disolución del matrimonio en favor de la fe incluso de dos no bautizados si, además de la carencia del bautismo en uno de los cónyuges, dicho matrimonio no ha sido consumado después de la eventual recepción del bautismo por la parte que no estaba bautizada[21].

Mientras el CIC limita la competencia del Romano Pontífice al ámbito de los bautizados, en el CCEO la competencia se extiende a todos los matrimonios no consumados sin excepción, incluyendo también a los matrimonios inconsumados de dos no bautizados. Ahora bien, si uno de los cónyuges se bautiza, el anterior matrimonio se disuelve por el privilegio paulino (cf. cáns. 1143-1149), pero si no se bautiza y desea contraer matrimonio con un bautizado con dispensa de disparidad de culto, o se bautiza pero no puede solicitar la disolución en favor de la fe pues no desea contraer un nuevo matrimonio ¿cuál es el proceso que debe seguirse?

Recientemente, la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos ha respondido al respecto cuanto sigue:

> "De acuerdo con la Congregación para la Doctrina de la Fe, se ha establecido el siguiente procedimiento: si el matrimonio no ha sido consumado ni durante el estado de paganismo de una o *ambas partes* ni después del bautismo recibido, es necesario instruir un proceso para la dispensa «super rato»"[22].

Con esta respuesta, si bien particular, se ha concluido por unificar toda la competencia sobre los matrimonios inconsumados en dicho Dicasterio, es decir, la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos.

2. Naturaleza del proceso

Los procesos eclesiásticos son la serie de actos, realizados por la autoridad eclesiástica competente, según las normas de la Iglesia, para llegar a una decisión. En tiempos en que no siempre las «formalidades» son respetadas, es bueno recordar que las normas procesales o formales tutelan el derecho (= normas sustantivas) que tienen los fieles de "reclamar legítimamente los derechos que tienen en la Iglesia, y defenderlos en el fuero eclesiástico competente conforme a la

20 Cf. «Rescripto ex Audientia»: AAS 65 (1973) 602; GORDON I. *De procesu ab obtinendam dissolutionem matrimonii non sacramentalis in favorem fidei*: Periodica 79 (1990) 542-549

21 Cf. S. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE *Instrucción «Ut notum est» para la disolución del matrimonio en favor de la fe* art. 1, b, 6.12.1973 (Prot. N. 2717/68). No ha sido publicado en AAS. Texto latino: Archiv für katholisches Kirchenrecht (Innsbruck-Mainz) 142 (1973) 474-479; LE V, 6702-6705 (n. 4244).

22 Carta del 22.4.1997 (Prot. N. 796/97). La cursiva es nuestra.

norma del derecho", y "si son llamados a juicio por la autoridad competente, los fieles tienen también derecho a ser juzgados según las normas jurídicas, que deben ser aplicadas con equidad" (can. 221 §§ 1-2).

En todos los procesos deben distinguirse los elementos subjetivos del mismo (quién pide y contra quién se pide) y sus elementos objetivos (qué se pide y por-qué se pide). Estos últimos son los que determinan el tipo de proceso que ha de realizarse.

Dichos procesos son «administrativos» si se realizan ante la autoridad ejecutiva, pidiendo una gracia, y son «judiciales» si se realizan ante un juez (cf. can. 1400)[23]. Los primeros concluyen en un acto administrativo singular (decreto o rescripto), el cual puede ser «recurrido», mientras los segundos terminan en una sentencia, la cual puede ser «apelada».

Los procesos administrativos, generalmente, tienen una fase diocesana y una fase apostólica que termina con la decisión del Sumo Pontífice. La fase diocesana comprende tres períodos: la introducción de la causa, su instrucción y la conclusión de la misma.

El proceso por inconsumación eventualmente puede originarse en un proceso judicial de nulidad del matrimonio (cf. can. 1681), que deviene en proceso administrativo[24]. Sin embargo, de ordinario se inicia como proceso administrativo. En ambos casos, el proceso ha de instruirse a tenor de los cáns. 1697-1706 y la Circular «Congregatio pro Sacramentis» acerca del proceso sobre el matrimonio rato y no consumado, publicada por la Congregación para los sacramentos el 20.12.1986[25].

3. Algunas particularidades del proceso

En este proceso se ha de determinar: 1) el hecho de la no consumación, 2) la existencia de una causa justa para la concesión de la dispensa, y 3) la oportunidad de conceder la dispensa, lo cual implica la ausencia de escándalo (cf. can. 1704 § 1). Aún verificándose la inconsumación, esto no genera un derecho a la dispensa que los esposos pueden exigir, sino que continúa siendo una gracia que exige una causa justa para su concesión.

---

23 En dicho canon, el primer parágrafo se refiere al objeto de los procesos judiciales, mientras el segundo se refiere a los procesos administrativos. Los procesos judiciales pueden ser «contenciosos» ("1° la reclamación o reivindicación de derechos de personas físicas o jurídicas, o la declaración de hechos jurídicos") o «penales» ("2° los delitos, por lo que se refiere a infligir o declarar una pena").

24 En estos casos, como el proceso solamente se suspende, el Santo Padre dispuso que "las partes pueden considerarse libres de iniciar o proseguir una causa de nulidad ante el Tribunal competente sin autorización pontificia aún después de haber obtenido la dispensa del matrimonio rato y no consumado" (SECRETARÍA DE ESTADO Carta del Card. Agostino Casaroli al Card. Aurelio Sabattani, Prefecto del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, 1.6.1983 (Prot. N. 99.510).

25 No ha sido publicada en AAS. Texto latino: Communicationes 20 (1988) 78-84; Monitor Ecclesiasticus 112 (1987) 423-429.

Si el proceso si inicia por la vía judicial, a tenor del can. 1673, es competente para recibir el escrito de demanda: 1) el tribunal del lugar en que se celebró el matrimonio; 2) el tribunal del lugar en el que el demandado tiene el domicilio o cuasidomicilio 3) el tribunal del lugar en que tiene su domicilio el actor, con tal de que ambas partes residan en el territorio de una misma Conferencia Episcopal y dé su consentimiento el Vicario judicial del domicilio del demandado habiendo oído a éste; y 4) el tribunal del lugar en que, de hecho, se han de recoger la mayor parte de las pruebas, con tal de que exista el consentimiento del Vicario judicial del domicilio del demandado, el cual primeramente interrogará al mismo, por si tiene alguna objeción.

El can. 1681 dispone que "siempre que en la instrucción de la causa surja una duda muy probable de que no se ha seguido la consumación del matrimonio, el tribunal puede, suspendiendo la causa de nulidad con el consentimiento de las partes, realizar la instrucción para la dispensa del matrimonio rato, y luego transmitir las actas a la Sede Apostólica junto con la petición de dispensa hecha por ambos cónyuges o por uno de ellos y el voto del tribunal y del Obispo".

En la vía administrativa, la petición dirigida al Sumo Pontífice debe presentarse al Obispo diocesano del domicilio o cuasidomicilio del peticionante (cf. can. 1699 § 1)[26]. No obstante, la Circular establece que, "en casos particulares, puede pedirse a la Congregación para los Sacramentos una ampliación de competencia, de modo que el proceso pueda tramitarse en el lugar donde de hecho deben recogerse la mayor parte de las pruebas, con tal que dé su consentimiento el Obispo del domicilio o cuasi domicilio del peticionante" (n. 1).

Mientras el proceso judicial (que eventualmente deviene en proceso por inconsumación) puede iniciarlo también el promotor de justicia (cf. can. 1674), el proceso de inconsumación sólo pueden pedirlo uno o ambos cónyuges (cf. can. 1697).

De la instrucción se construyen los «argumentos» que demuestran la inconsumación del matrimonio. El argumento moral, basado en las declaraciones de los esposos y testigos, confirmados por testimonios de credibilidad, puede adquirir el grado de prueba plena. Al mismo se añade el argumento físico, basado en el examen pericial de uno o ambos esposos[27].

En los denominados «casos difíciles», antes de admitir la petición, el Obispo diocesano competente debe consultar a la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos. Se trata de las situaciones descritas en la antes cita-

26 Al respecto, pueden consultarse los formularios publicados en: HEREDIA C. I. *Los procesos eclesiásticos diocesanos. Documentos y modelos de formularios* Educa (Buenos Aires 2000) 73-115.

27 La Circular antes mencionada afirma al respecto: "Se debe hacer la inspección corporal de los cónyuges, si ello es necesario para obtener la prueba del hecho jurídico de la inconsumación. La misma puede omitirse si, a juicio del Instructor, se tiene prueba plena de la inconsumación por el argumento moral. No ha de urgirse si consta por la inspección del varón que éste es incapaz de consumar el matrimonio o si la mujer la rechaza, en cuyo caso se le debe advertir sobre las consecuencias jurídicas de su recusación" (n. 18).

da Circular, se trata de "el uso onanístico del matrimonio, penetración sin eyaculación, concepción por absorción del semen, fecundación artificial y otros métodos que proporciona la ciencia moderna, existencia de prole, deficiencia del modo humano al consumar el matrimonio, peligro de escándalo o de deterioro económico que puedan surgir de la concesión de la gracia y casos parecidos" (n. 2)[28].

El caso de eyaculación intravaginal impedida por uso de preservativos engloba alguno de los problemas que se suscita cuando los enfermos de SIDA (= HIV) desean contraer matrimonio. Como afirmamos antes, el matrimonio adquiere plena indisolubilidad si se consuma, la consumación requiere eyaculación intravaginal, pero si ésta se da, es altamente probable que el cónyuge sea infectado de una enfermedad con un alto porcentaje de mortalidad. Por el contrario, si para no atentar contra la vida del cónyuge se utiliza preservativo, el matrimonio permanecerá inconsumado. Tanto en la inconsumación por uso sistemático de preservativos y en la sistemática eyaculación extravaginal, el Dicasterio competente si bien reconoce la inconsumación considera que no existe causa justa para conceder la dispensa.

La situación de quienes tienen hijos por fecundación asistida extracorpórea por tener impotencia «coeundi» o impotencia «eiaculandi» tiene características similares a los casos de inconsumación con prole engendrada por absorción seminal[29]. En estos casos existe inconsumación, pero habrá que atenerse a las indicaciones del Dicasterio competente para obtener la dispensa.

28 Cf. ORLANDI G. *I «casi difficili» nel processo super rato* A. Milani (Padova 1984) 252 págs.; *De casibus «difficilioribus» in processibus super matrimonio rato et non consummato*: Monitor Ecclesiasticus 110 (1985) 246-252

29 Cf. MALCANGI P. *Tecniche di fecondazione artificale e diritto matrimoniale canonico*: Quaderni di Diritto Ecclesiale 11 (1996) 406-432

APÉNDICES

I. S. CONGREGACIÓN DEL SANTO OFICIO *Respuesta* 12.2.1941 (Prot. N. 557m/39)[30]

Roma, 1 Marzo 1941

Emmo. y Rvdmo. [Prefecto S. Congregación para los Sacramentos]:

Tratando un caso matrimonial, esta Suprema Sacra Congregación, en la reunión plenaria del miércoles 12 de febrero de 1941, se ha puesto una duda que aquí se reproduce con su solución:

> «Si para la cópula perfecta y para la consumación del matrimonio se requiere y es suficiente que el varón, al menos de algún modo, aunque sea imperfectamente, penetre la vagina e inmediatamente en ella semine al menos parcialmente de modo natural; o bien se requiere tanta penetración de la vagina que toda la glande entre en la vagina.
>
> R. Afirmativamente a la primera parte; Negativamente a la segunda parte».

El Santo Padre, en la Audiencia del viernes 27 de febrero de 1941, concedida a S. E. Mons. Asesor del S. Oficio, ha dispuesto que la predicha decisión fuese comunicada a Su Eminencia por norma de este Sacro Dicasterio.

Beso humildemente las manos y me profeso con sentimientos de profunda veneración, de Su Eminencia Reverendísima

ummo. obblmo. devmo. servitor vero.
F. Card. MARCHETTI-SELVAGGIANI, Secretario

30 Texto original en LE I, 2050 (n. 1599).

II. S. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE *Decreto «Sacra Congregatio» sobre la impotencia que dirime el matrimonio* 13.5.1977[31]

La S. Congregación para la Doctrina de la Fe ha siempre retenido que no se debe impedir el matrimonio a quienes han padecido la vasectomía y a quienes se encuentran en condiciones similares en cuanto su impotencia no consta con certeza.

Después de haber examinado tal praxis y después de estudios más profundos de parte de esta S. Congregación y de la Comisión para la Revisión del Código de Derecho Canónico, los Emmos. y Excmos. Padres de esta S. Congregación, en la asamblea plenaria del miércoles 11 de mayo de 1977 decretaron responder a la duda que se les propuso como sigue:

> «1. Si la impotencia que dirime el matrimonio consiste en la incapacidad, ciertamente antecedente y perpetua, tanto absoluta como relativa, para perfeccionar el acto conyugal.
>
> 2. En caso afirmativo, si para la cópula conyugal se requiere necesariamente la eyaculación de semen elaborado en los testículos.
>
> A lo primero: Afirmativamente; a lo segundo: Negativamente».

En la Audiencia concedida al infrascripto Prefecto de esta S. Congregación el viernes 13 del mismo mes y año, el Sumo Pontífice Pablo VI aprobó el predicho decretó y ordenó su publicación.

Dado en Roma, en la Sede de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, el 13 de mayo de 1977.

Franjo Card. SEPER, Prefecto
+ Fr. Jérôme HAMER op, Secretario

31 AAS 69 (1977) 426

III. CONGREGACIÓN PARA LOS SACRAMENTOS *Circular «Congregatio pro Sacramentis» acerca del proceso sobre el matrimonio rato y no consumado* 20.12.1986 (Prot. N. 1400/86)[32]

La Congregación para los Sacramentos, consciente de la seriedad de su cometido de asesorar al Sumo Pontífice acerca de la concesión de la dispensa del matrimonio rato y no consumado, ha puesto siempre pastoral empeño en estar a disposición de los Obispos respecto de la tramitación de los procesos pertinentes, tanto dictando las reglas a seguir[33], como redactando nuevas instrucciones[34].

En estos tiempos, urge una mayor necesidad de presentar a los Obispos normas concretas de cómo hacer la instrucción «quoad rem», puesto que, después de la promulgación de la nueva disciplina de los procesos, se ha modificado íntegramente el proceso para la dispensa del matrimonio rato y no consumado[35].

Por esta razón, contando con los votos de los Emmos. y Excmos. Padres en la Congregación Plenaria de este Dicasterio realizada en el mes de abril del año pasado, esta Congregación ha creído conveniente hacer un compendio de las principales normas para que resulte más viable su comprensión y práctica.

Las normas que expresamente se refieren al matrimonio rato y no consumado[36] presuponen aquellas generales referentes al juicio contencioso ordinario y las especiales acerca de la nulidad del matrimonio[37].

Por consiguiente, hay que completar las normas propias de la instrucción del proceso con las que las refieren al contencioso ordinario o a las causas matrimoniales, en la medida en que sean compatibles con estos procesos[38].

Tengan a bien los Obispos sopesar con cuidado el nuevo elemento requerido para la consumación del matrimonio, a saber: "que los cónyuges realicen el acto conyugal de manera humana"[39]. De acuerdo con las conclusiones de la antedicha reunión general y aprobadas por el Sumo Pontífice, para resolver los casos some-

32 No ha sido publicada en AAS. Texto latino: Communicationes 20 (1988) 78-84; Monitor Ecclesiasticus 112 (1987) 423-429. Traducción del Pbro. Vicente Nughedu, Defensor del Vínculo del Tribunal Interdiocesano de Córdoba.

33 Cf. Decreto *Catholica Doctrina y Regulae Servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato* 7.5.1923: AAS 15 (1923) 389-413 [NB. También: *Normae observandae in processibus super matrimonio rato et non consummato ad praecavendam dolosam personarum substitutionem*: AAS 21 (1929) 490-493]

34 Cf. Circular 15.6.1952 (Prot. N. 4380/52, no publicada); Instrucción *Dispensationis Matrimonii* 7.3.1972: AAS 64 (1972) 244-252

35 Lib. VII, Pars II, Pars III, Cap. I, III.

36 Cf. cáns. 1697-1706

37 Cf. cáns. 1501ss; 1671ss.

38 Cf. can. 1702

39 Can. 1061 § 1 [Nota del traductor: El Dicasterio había consultado al respecto a la Pontificia Comisión para la interpretación auténtica del CIC el 13.4.85, la cual –el 15.7.85– respondió que no consideraba «oportuno» por el momento dar una interpretación auténtica por considerarla "prematura e inoportuna, en cuanto no precedida de la necesaria previa profundización doctrinal teológica y jurídica, y además porque podría demostrarse en el futuro no suficientemente fundada y necesitada, por lo tanto, de revisión o de corrección" (cita-

tidos a esta Congregación, la misma las interpreta en el sentido de que para que haya consumación del matrimonio es necesario que el acto sea humano por ambas partes, aunque basta que sea virtualmente voluntario, mientras no se exija con violencia. No se tienen en cuenta los demás elementos psicológicos que hacen más fácil y agradable el acto humano.

Introducción del proceso

1. Además de la competencia ordinaria establecida en el derecho[40], en casos particulares puede pedirse a la Congregación para los Sacramentos una ampliación de competencia, de modo que el proceso pueda tramitarse en el lugar donde de hecho deben recogerse la mayor parte de las pruebas, con tal que dé su consentimiento el Obispo del domicilio o cuasi domicilio del peticionante.

2. En los casos que presenten especiales dificultades[41], por ejemplo, el uso onanístico del matrimonio, penetración sin eyaculación, concepción por absorción del semen, fecundación artificial y otros métodos que proporciona la ciencia moderna, existencia de prole, deficiencia del modo humano al consumar el matrimonio, peligro de escándalo o de deterioro económico que puedan surgir de la concesión de la gracia y casos parecidos, se ha de recurrir a la Congregación para los Sacramentos y atenerse a sus instrucciones.

3. Si de la petición de dispensa del matrimonio rato y no consumado surgen prudentes dudas sobre si el matrimonio es válido o no, el Obispo aconsejará a los cónyuges que, o bien actúen judicialmente en caso de que la otra parte quiere promover una acción por la nulidad del matrimonio, o bien –si hay fundamento suficiente– ordenar que se introduzca el proceso por inconsumación[42].

4. Al momento de recibir la petición de dispensa, cuide el Obispo notificar a la otra parte, y si hay alguna esperanza de obtener un buen resultado, exhorte a los cónyuges a resolver sus dificultades y a restaurar la convivencia[43].

5. La instrucción del proceso de inconsumación, sea que haya sido formulada antes o después de promover una acción sobre la nulidad del matrimonio, ha de ser remitida siempre al Tribunal que entiende sobre la nulidad[44]. Para la instrucción de esta clase de procesos, el Obispo puede, sea como regla general o para cada caso en particular, encomendarla al Tribunal de la propia diócesis o al de otra, o a un sacerdote idóneo[45], observando las normas de derecho.

do en JUGIS P. J. *A canonical analysis of the meaning of humano modo in canon 1061. 1* A dissetation Submitted to the Faculty of the School of Religious Studies of the Catholic University of America in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Canon Lay [Washington 1992] 313-314, nota 34)].

40 Cf. can. 1699 § 1

41 Cf. can. 1699 § 2

42 Cf. Instrucción *Dispensationis Matrimonii* I, e

43 Cf. cáns. 1676 [NB. Dice «1678»]; 1695

44 Cf. can. 1700 § 2

45 Cf. can. 1700 § 1

6. El Jurisperito aprobado por el Obispo a norma de derecho[46], no puede ejercer el oficio de abogado al modo como lo hace en las causas de nulidad del matrimonio[47]. Solamente puede asesorar a las partes en la introducción de la causa, en buscar las pruebas, y, en caso de resultado negativo de la causa, para proponerla de nuevo a tenor de derecho[48].

7. Cuando de la instrucción de una causa de nulidad del matrimonio surge una duda muy probable de que el matrimonio no ha sido consumado, el Tribunal –dejando de lado la cuestión de la invalidez o no del matrimonio– consulte el tema con las partes y, con el consentimiento de ambas y obtenida la petición de la dispensa del matrimonio rato y no consumado de uno o ambos cónyuges, suspenda mediante decreto la causa de nulidad, complete la instrucción para obtener la dispensa y después envíe las actas a la Congregación para los Sacramentos con la petición de la dispensa, las observaciones del Defensor del Vínculo y el Voto del Tribunal y del Obispo[49].

En lo que respecta al voto del Obispo, nada obsta para que siga el voto del mismo Tribunal, suscribiendo el mismo, supuesta la existencia de una causa justa y proporcionada para la concesión de la gracia y ausencia de escándalo de parte de los fieles[50].

Desarrollo del proceso

El argumento moral

8. En lo posible solicítensele a los párrocos, testimonios sobre la credibilidad y honestidad de las partes y de los testigos. En caso de no poder obtenerlos, investigue la Curia otros elementos que sirvan para valorar las declaraciones. Todo esto debe consignarse cuidadosamente en las actas[51].

9. Cuando una parte o los testigos se nieguen a presentarse a declarar, se los puede oír aún por otro eclesiástico o laico delegado por el Obispo, o requerir su declaración ante notario público o por cualquier otro modo legítimo, por ejemplo, por carta, con tal de que conste la genuinidad y autenticidad de lo actuado de este modo[52].

10. La declaración de ausencia de las partes en el juicio[53] debe constar en actas[54].

46 Cf. can. 1701 § 2
47 Cf. cáns. 1481-1490; 1678
48 Cf. can. 1705 § 3
49 Cf. can. 1681; infra num. 23b
50 Cf. can. 1704 § 1
51 Cf. cáns. 1572; 1679
52 Cf. can. 1528
53 Cf. can. 1592 § 1 y 2
54 Cf. can. 1509

11. Formulado el juramento de decir la verdad por las partes y los testigos[55], el Instructor los interrogará con las preguntas preparadas por él mismo o por el Defensor del Vínculo[56], según el modo prescripto[57]. Las preguntas deben hacerse según los requisitos exigidos por el derecho[58].

12. Cuide el Instructor que en el interrogatorio de la mujer que es parte en la causa, intervenga un médico designado de oficio que sea respetable por su religión, moral y edad[59].

13. Como al valorar los testigos ya no se computa el número, por ejemplo, de «séptima mano», el Instructor tenga en cuenta los criterios establecidos en el derecho[60] y, si es preciso, requiera testigos que acrediten la credibilidad de las partes[61].

14. Pueden aportarse todos aquellos elementos lícitos que sean útiles para el esclarecimiento de la causa[62].

El argumento físico

15. Acuda el Instructor a la colaboración de uno o varios Peritos[63].

16. El Perito preste juramento[64] y aténgase en su cometido a lo prescripto en los cánones[65]. Remítansele las actas de la causa y otros documentos y elementos que puedan serle útiles para cumplir fielmente su tarea[66].

17. El [Instructor] puede presentar al Perito un interrogatorio para que brinde las explicaciones que sean necesarias[67].

18. Se debe hacer la inspección corporal de los cónyuges, si ello es necesario para obtener la prueba del hecho jurídico de la inconsumación. La misma puede omitirse si, a juicio del Instructor, se tiene prueba plena de la inconsumación por el argumento moral. No ha de urgirse si consta por la inspección del varón que éste es incapaz de consumar el matrimonio o si la mujer la rechaza, en cuyo caso se le debe advertir sobre las consecuencias jurídicas de su recusación[68].

19. Las revisaciones médicas hechas en privado, si así lo juzga el Instructor, pueden ser incluidas en actas y –si fuera necesario– [pida] explicaciones[69].

55 Cf. can. 1532
56 Cf. cáns. 1530; 1533
57 Cf. can. 1561
58 Cf. can. 1564
59 Cf. CONGREGACIÓN DEL SANTO OFICIO Decreto *Qua singulari* 12.6.1942: AAS 34 (1942) 201 n. 6
60 Cf. can. 1572
61 Cf. can. 1679
62 Cf. can. 1527 § 1
63 Cf. can. 1574 [NB. Dice «1560 § 2»].
64 Cf. can. 1454
65 Cf. can. 1578 § 2
66 Cf. can. 1577 § 2
67 Cf. can. 1578 § 3
68 Cf. Instrucción *Qua singulari* nn. 1 y 4
69 Cf. cáns. 1575; 1581

20. Si los Peritos discrepan entre sí, para dirimir la cuestión será útil recurrir a otro de mayor competencia o aún al más competente.

Conclusión del proceso

21. El Instructor, al realizar su conveniente relación[70], redacte un sumario preciso de todo el proceso y adjúntelo a las actas[71].

22. El Defensor del Vínculo está obligado por oficio a proponer y manifestar todo aquello que razonablemente puede oponerse a la dispensa del matrimonio[72].

23. En cuanto al voto del Obispo sobre la verdad del caso, ha de tenerse en cuenta:

a) El Obispo redacte por sí mismo este voto, pero puede delegar a otro que lo redacte en la generalidad de los casos[73]. Aún así, debe hacer suyo de alguna manera este voto del delegado antes de enviarlo a la Congregación[74].

b) Cuando la causa pasa de la vía judicial a la administrativa[75], el voto por la verdad lo hará el Obispo del Tribunal regional o interdiocesano previa consulta con el Obispo de la parte peticionante, al menos en cuanto a la oportunidad de conceder la solicitada dispensa[76]. Pero si la causa de la nulidad fue tramitada ante el Tribunal diocesano, dicho voto lo redacta el Obispo competente.

c) El Obispo, al redactar su voto sobre la verdad del caso, pondere cuidadosamente el hecho de la inconsumación y la justa causa para la dispensa. Movido por razones pastorales, considere también la oportunidad de la gracia, la ausencia de escándalo, la sorpresa de los fieles o cualquier daño que pueda originarse por la gracia concedida, las consecuencias de la pedida concesión relacionadas con el bien de las almas y la restitución de la paz de las conciencias, de todo lo cual hará explícita referencia en su voto.

70 Cf. can. 1704 § 1

71 Nota del traductor: La Circular, para evitar el eventual equívoco inducido por el can. 1705 § 1, ordena que la «apta relatio» se incluya en las actas, excluyendo la opinión de que la misma esté destinada exclusivamente al Obispo y no a la Congregación, y que por lo mismo podría no incluirse en la instrucción a menos que el Obispo la haga propia.

72 Cf. can. 1432

73 Cf. cáns. 134 § 3; 137 § 1

74 Cf. PONTIFICIA COMISIÓN DE INTERPRETACIÓN DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO *Respuesta* 21.2.1984 [NB. No ha sido publicada en AAS ni en Communicationes]

75 Cf. can. 1681

76 Cf. Instrucción *Dispensationis Matrimonii* II, f

Remoción de la cláusula agregada al Rescripto

24. Si la Congregación para los Sacramentos se reserva la remoción de la cláusula agregada al Rescripto, y la parte a quien afecta dicha cláusula quiere contraer nuevas nupcias, el Obispo recurra a este Dicasterio y haga ejecutar sus instrucciones[77].

25. Al retirar las cláusulas cuya remoción se encomienda al Obispo diocesano, tenga éste bien en cuenta las instrucciones consignadas en el Rescripto de dispensa y no admita a la parte a segundas nupcias mientras no le conste, examen médico mediante, que la parte es apta para cumplir los deberes conyugales o al menos prometa seriamente que ha de cumplirlos[78].

Respuestas dilatorias o negativas dadas por la Congregación

26. Si a juicio de la Congregación se hace necesario completar la instrucción sobre la prueba de la alegada no consumación, se le notificará al Obispo indicándole a la vez las instrucciones sobre el modo de hacerlo.

27. Si la Congregación respondiera que "de lo deducido no consta la inconsumación", las partes tienen siempre la posibilidad de considerar, asesoradas por un Jurisperito, "si puede aducir algún motivo grave para volver a presentar la petición"[79].

* * * * *

Finalmente, procuren los Obispos, ante la seria responsabilidad de instruir las causas, actuar con circunspección y cautela, pero a la vez con decisión y –en cuanto se pueda– también con prontitud, para que las demoras no causen grave perjuicio a las partes.

En Roma, en la Sede de la Congregación para los Sacramentos, el 20 de diciembre de 1986.

A. Card. MAYER, Prefecto
+ L. KADA, Secretario

77 Instrucción *Dispensationis Matrimonii* III, b
78 Instrucción *Dispensationis Matrimonii* III, a
79 Can. 1705 § 3

LA ESCUELA CATÓLICA.
ASPECTOS JURÍDICOS-CANÓNICOS
2-3 OCTUBRE 2000

Mons. Dr. Luis Antonio ALESSIO *Presupuestos teológico-sacramentales de la educación católica*

Pbro. Dr. Ariel David BUSSO *Derecho nativo de la Iglesia y de los padres a educar*

Pbro. Dr. Nelson Carlos DELLAFERRERA *La enseñanza religiosa*

Pbro. Dr. Alejandro Wilfredo BUNGE *¿Qué es la escuela católica?*

Prof. Alfredo M. VAN GELDEREN *El docente de la escuela católica*

Prof. María Alicia FUEYO *La relación de la escuela católica con los alumnos y sus padres*

Prof. Silvio MONTINI *El representante legal*

Pbro. Dr. Carlos Ignacio HEREDIA *Panel sobre organismos de la educación católica*

¿QUÉ ES LA ESCUELA CATÓLICA?

Pbro. Dr. Alejandro Wilfredo BUNGE

SUMARIO: Introducción. I.- La escuela. 1. Sus orígenes. 2. Su naturaleza y finalidad. II.- La escuela católica. 1. Su naturaleza y finalidad. 2. Su formalidad canónica. III.- Algunos deberes especiales en la escuela católica. 1. La autoridad eclesiástica. 2. Las normas de la Conferencia Episcopal Argentina. 3. Los propietarios. 4. La comunidad educativa. IV.- Otros instrumentos de la educación católica. Conclusión. Apéndice: Conferencia Episcopal Argentina, Decreto General B sobre el can. 804 § 1.

Introducción

Desde el inicio de este curso sobre los aspectos canónicos y jurídicos de la escuela católica hemos ido avanzando en círculos concéntricos hasta el corazón de la escuela católica[1]. Ahora abordaremos de lleno este tema, para realizar después el análisis de sus protagonistas principales: los docentes, los alumnos y sus padres, los representantes legales[2].

Comenzaremos recordando el origen de la escuela como instrumento educativo y analizando su naturaleza y finalidad. A continuación nos detendremos en la escuela específicamente católica. Expondremos también su naturaleza y finalidad, así como su naturaleza jurídica, a la luz de los documentos conciliares y las normas canónicas.

Seguiremos con el análisis de algunos deberes especiales de la autoridad eclesiástica, de los propietarios de la escuela católica y de la comunidad educativa, presentando las normas de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la materia (no nos demoraremos, sin embargo, en los deberes y derechos de los docentes, los alumnos y sus padres, los directivos y representantes legales, ya que son temas que corresponden a otras exposiciones de este curso).

1 Cf. L. ALESSIO, *Presupuestos teológico-sacramentales de la escuela católica*; A. BUSSO, *Derecho nativo de la Iglesia y de los padres a educar*; N. DELLAFERRERA, *La enseñanza religiosa*.

2 Cf. A. M. VAN GELDEREN, *El docente de la escuela católica*; M. A. FUEYO, *La relación de la escuela católica con los alumnos y sus padres*, publicado en este mismo volumen; S. MONTINI, *El representante legal*, publicado en este mismo volumen.

Finalmente haremos referencia a los nuevos instrumentos que se presentan como una posibilidad insoslayable para la educación católica, especialmente la red de computadoras conocida como Internet.

I. La escuela

Comenzamos, entonces, con el estudio de la institución escolar, recordando el origen de la escuela como instrumento educativo y analizando su naturaleza y finalidad.

1. Sus orígenes

Por muchos siglos, la familia fue prácticamente el ámbito privilegiado y casi exclusivo de la educación. Hacia fines del siglo XVII e inicios del XVIII se afianza la escuela como instrumento para la educación, cuando la familia comienza a ser insuficiente para transmitir la instrucción básica, en las artes y en las disciplinas científicas. La escuela nace así como institución subsidiaria de la familia en la tarea educativa, antes por iniciativa de la familia misma y de la Iglesia, que del Estado[3].

Como ya ponían en evidencia las exposiciones anteriores[4], las escuelas nacieron al lado de los conventos y de las parroquias. Por eso, no deja de ser curioso que, siendo éste el origen de la escuela, hoy esté tan difundida la opinión según la cual la escuela pública o estatal es la escuela "oficial", que goza de todos los derechos y privilegios que le reconoce la legislación civil, mientras que la escuela privada, sea o no confesional, es apenas tolerada por dicha legislación[5].

Desde su inicio, entonces, la escuela, nacida para subsidiar la función de la familia y auxiliar la de la Iglesia en el ámbito educativo, se encuentra íntimamente relacionada con la transmisión y la celebración de la fe. Con palabras de un pensador italiano, citado por Pío XI en la Encíclica *Divini illius magistri*, "la escuela, si no es templo es guarida"[6].

2. Su naturaleza y finalidad

El Concilio señala algunos principios fundamentales sobre la educación, principalmente la que se realiza en las escuelas, en la Declaración *Gravissimum educationis*[7]. Señala, en primer lugar, el derecho inalienable que asiste a todo hombre desde su más temprana edad a la educación, entendida como la formación de la persona, para que sea capaz de tender a su fin último. Formación, por lo tanto, que abarca el desarrollo armónico de sus condiciones físicas, morales e

3 Cf. Pío XI, *Encíclica Divini illius magistri*, 31 de diciembre de 1929, n. 47.

4 Cf. más arriba, nota 1.

5 Cf. F. J. URRUTIA, Voz *Scuola*, en C. CORRAL SALVADOR, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milán 1993, pág. 963.

6 N. TOMMASEO, *Pensieri sull'educazione*, 1.3,6, citado por Pío XI en Pío XI, *Encíclica Divini illius...*, n. 47.

7 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración Gravissimum educationis*, 28 de octubre de 1965, Proemio.

intelectuales, una positiva y prudente educación sexual y una progresiva introducción en la participación en la vida social[8].

La escuela aparece como un instrumento de especial importancia para realizar la educación. Su misión consiste en cultivar las facultades intelectuales, desarrollar la capacidad de juicio, introducir en el patrimonio cultural, promover el sentido de los valores, preparar para la vida profesional, llevar a la progresiva socialización y comprensión mutua entre las personas[9].

Este instrumento para la educación de ninguna manera reemplaza la tarea de los padres como primeros y principales educadores de sus hijos, quienes tienen una obligación primaria e intransferible, sino que complementa subsidiariamente su labor[10]. Por esta razón, los padres tendrán el derecho de elegir la escuela conforme a sus convicciones, y el estado deberá hacer posible que esta elección sea efectivamente practicable[11].

La escuela resulta un lugar de formación integral, mediante la asimilación sistemática y crítica de la cultura, mediante una continua elaboración, que consiste en confrontar e insertar los valores perennes en el contexto de cada época[12].

En un mundo cada vez más científico y tecnológico, la escuela, además, cumple la imprescindible tarea del contacto humano en la transmisión de los conocimientos y de la formación, para evitar la deshumanización[13].

Finalmente, decimos con el Concilio, las escuelas son instrumentos privilegiados para la formación integral del hombre, en ellas se elabora y se transmite una concepción del mundo, del hombre y de la historia[14]. Para que esto sea posible, toda escuela debe ser verdaderamente una comunidad, para que los valores que se quieren transmitir estén encarnados en la realidad[15].

II. La escuela católica

El Código de Derecho Canónico utiliza dos criterios para definir la escuela católica. Uno de ellos pone el acento en la naturaleza y finalidad de la escuela católica[16], el otro se detiene en su formalidad jurídica, que se identifica con su vinculación con la autoridad eclesiástica[17].

8 Cf. *ibid.*, n. 1.
9 Cf. *ibid.*, n. 5.
10 Cf. *ibid.*, nn. 2 y 6.
11 Cf. A. URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa*, Roma 1989, págs. 92-93 y D. CITO, *Comentario al canon 796*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Vol. III, Pamplona 1996, págs. 224-226.
12 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción La Escuela Católica*, 19 de marzo de 1977, nn. 26-27.
13 Cf. *ibid.*, n. 31.
14 Cf. *ibid.*, n. 8.
15 Cf. *ibid.*, n. 32.
16 Cf. can. 803 § 2.
17 Cf. can. 803 § 1.

De esta manera se resolvió el largo debate que se presentó durante los trabajos de redacción del Código, en el que se enfrentaron dos tendencias bien marcadas. Algunos pretendían definir la escuela católica a partir de su naturaleza y finalidad específica. Otros preferían hacerlo a partir de su relación con la autoridad jerárquica. Finalmente se impuso la necesidad de conservar ambos acentos, que aparecen ya en el proyecto del canon en el Esquema reservado del Código, del año 1980, que, por otra parte, permaneció casi sin modificaciones hasta ser promulgado como el actual canon 803[18].

1. Su naturaleza y finalidad

En los cristianos, el derecho a la educación se convierte en el derecho a la educación propiamente cristiana. Con palabras del Código, "los fieles, puesto que están llamados por el bautismo a llevar una vida congruente con la doctrina evangélica, tienen derecho a una educación cristiana por la que se los instruya convenientemente para conseguir la madurez de la persona humana y al mismo tiempo para conocer y vivir el misterio de la salvación"[19].

La Iglesia tiene el grave deber de educar, enraizado en el mandato que recibe de Jesús de anunciar a todos los hombres la salvación, y llevarlos a participar en ella (en esto consiste, precisamente, la actividad pastoral de la Iglesia)[20]. Por esta razón la Iglesia reclama ante los ordenamientos civiles el derecho, y no el privilegio, de educar[21].

Además de algunos medios propios y específicos que tiene para su tarea educadora, como la catequesis, la Iglesia cuenta también con aquellos otros que son comunes a toda la humanidad, principalmente la escuela[22]. Pero su obligación de atender la educación religiosa es anterior a la escuela misma, y por esta razón no se agota en la escuela católica, y se extiende también a la educación religiosa en las escuelas no católicas, y fuera del ámbito escolar[23].

De ninguna escuela se puede pensar que logre ser "neutra", o "laica", entendiendo con esto que pueda prescindir de tomar posición ante el hecho religioso. Porque, si lo hiciera, estaría ya con eso convirtiéndose en "irreligiosa"[24].

En la escuela católica, todo su ser y su hacer quedan impregnados por la fe. Toda la enseñanza y toda la organización de la escuela (sus directivos, sus educadores, los

18 Cf. *Codex Iuris Canonici, Schema Patribus Commissionis reservatum*, Libreria Editrice Vaticana 1980, can. 758. En cuanto a la discusión sobre el contenido del canon, cf. D. CITO, *Comentario al canon 803*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Vol. III, Pamplona 1996, págs. 243-244.

19 Can. 217. Cf. también CONCILIO VATICANO II, *Declaración Gravissimum educationis*, n. 2.

20 Cf. can. 794; cf. también Mt 28, 18-20 y CONCILIO VATICANO II, *Declaración Gravissimum educationis*, n. 3.

21 Cf. can. 794 § 1; cf. también F. J. URRUTIA, Voz *Scuola...*, pág. 964 y A. URRU, *La funzione...*, págs. 93-95.

22 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración Gravissimum educationis*, n. 4.

23 Cf. ibid., n. 7.

24 Cf. PIO XI, *Encíclica Divini illius magistri*, n. 48.

programas que utilizan, los libros, el material didáctico, etc.), quedan empapados del espíritu cristiano, bajo la vigilancia maternal de la Iglesia[25]. La escuela, dentro de la misión de la Iglesia, sirve como instrumento para la educación de la fe[26].

Sus fines culturales y de formación humana son comunes a todo el resto de las escuelas. Pero además tiene su finalidad específica, que consiste en constituir una comunidad escolar animada por el espíritu evangélico, para ayudar al crecimiento como nuevas criaturas de aquellos que han renacido por el Bautismo, iluminando con la fe todo el conocimiento y la formación de sus alumnos, educándolos para el mundo y para el Reino[27]. En esto sigue el camino de la primera comunidad cristiana, reunida en torno a los apóstoles, que enseñaba y transmitía el evangelio, porque lo vivía[28].

Por su propia naturaleza eclesial, la escuela católica debe ser una comunidad, alimentada por la Palabra de Dios y por los Sacramentos. Y por su propia función, debe ser una comunidad educativa[29].

El proyecto educativo de la escuela católica se define por su referencia explícita al evangelio de Jesucristo, para arraigarlo en la vida de todos sus integrantes[30]. Se trata, simplemente, de garantizar la presencia del pensamiento y del testimonio cristiano en la cultura de hoy[31]. Por lo tanto, cuando la escuela católica propone su proyecto educativo, está cumpliendo una función propiamente eclesial[32].

Este proyecto educativo consiste en una concepción cristiana de la realidad, con Cristo como centro y fundamento de todo el mundo[33]. La tarea de elaborar el proyecto educativo consiste en hacer la síntesis entre la cultura y la fe, entre la fe y la vida de nuestro tiempo[34].

En la escuela católica, por lo tanto, se cultivan todas las disciplinas, respetando el método particular de cada una de ellas, y asimilando todos los valores que en ellas se encuentran[35]. Conviene recordar que fue el Concilio el que permitió superar una preocupación de la Iglesia limitada a la educación estrictamente religiosa en la escuela, para abrirse al criterio más amplio de la instrucción y la formación general, que incluye la religiosa, como tarea eclesial en la escuela[36].

25 Cf. *ibid.*, n. 49.
26 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción La Escuela Católica*, n. 9.
27 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración Gravissimum educationis*, n. 8.
28 Cf. Hch 2, 42-47; 4, 32-35.
29 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción La Escuela Católica*, nn. 53-54.
30 Cf. *ibid.*, n. 10.
31 Cf. *ibid.*, n. 11.
32 Cf. *ibid.*, n. 15.
33 Cf. *ibid.*, n. 33.
34 Cf. *ibid.*, n. 37.
35 Cf. *ibid.*, n. 39.
36 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración Gravissimum educationis*, n. 8 y D. CITO, *Comentario al canon 803...*, págs. 244-246.

De todos modos, la enseñanza de la doctrina evangélica se convierte ella misma en una disciplina, una enseñanza específica, la más importante de todas ellas, que debe desarrollarse de forma explícita y sistemática, buscando provocar una adhesión no sólo intelectual, sino una verdadera conversión, que lleve a la conformación de la propia vida con Cristo[37].

Por esto la Iglesia tiene derecho no sólo a una presencia individual o personal, a través de sus miembros, en el ámbito de la educación, sino a una presencia propiamente institucional[38]. Si esto siempre fue necesario, hoy resulta más urgente que nunca, debido al pluralismo cultural en el que nos movemos[39].

Para lo cual, como resulta evidente, es fundamental e imprescindible la tarea de los maestros católicos, que deben ser verdaderos apóstoles, si queremos que la escuela católica llegue a ser efectivamente lo que está llamada a ser por su naturaleza y finalidad[40].

El único modo de que toda la enseñanza sea una verdadera escuela de la fe en la escuela católica es que el maestro sea un hombre de fe, ya que la síntesis entre la cultura y la fe se realiza por la armonía orgánica de la fe y la vida en la persona misma del maestro[41]. Esto no excluye que puedan actuar profesores no católicos en algunas disciplinas (no, claro está, en la enseñanza de la religión católica), siempre que cumplan con el requisito de la "recta doctrina e integridad de vida"[42].

La naturaleza propia de la escuela católica lleva a plantear el siempre difícil equilibrio entre la libertad que debe dejarse al alumno y a sus padres, para que puedan adherir con fruto al proyecto educativo, y la también necesaria comunión de intenciones entre los directivos y docentes de la escuela con ellos, para que pueda presentarse con posibilidad de éxito el camino a recorrer juntos[43].

2. Su formalidad canónica

Así presentada la naturaleza y finalidad de la escuela católica, queda también puesta en evidencia su necesaria dependencia con la autoridad jerárquica de la Iglesia, que ha recibido de Jesucristo la misión apostólica[44].

La vinculación de la escuela católica con la autoridad eclesiástica constituye su formalidad canónica. Puede deberse a la naturaleza misma de la escuela, como una realidad de hecho (*ipso facto*), o a un acto de gobierno de la autoridad eclesiástica, que establece esa vinculación.

37 Cf. *ibid.*, nn. 49-50.
38 Cf. *ibid.*, n. 18.
39 Cf. *ibid.*, n. 12.
40 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración Gravissimum educationis*, n. 8.
41 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción La Escuela Católica*, n. 43.
42 Cf. can. 803 § 2 y D. CITO, *Comentario al canon 803...*, págs. 245-246.
43 Cf. *ibid.*, n. 59.
44 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración Gravissimum educationis*, n. 9.

Del primer tipo son todas las escuelas católicas que están dirigidas directamente por quien ejerce potestad de régimen en la Iglesia particular (el Ordinario del lugar), o por cualquier persona jurídica pública dentro de la Iglesia (como son las escuelas parroquiales, o de los institutos religiosos). Del segundo tipo son todas las otras escuelas católicas, que están dirigidas por personas jurídicas privadas del ordenamiento canónico, o por grupos de fieles que no están reconocidos como personas jurídicas dentro del ordenamiento canónico, o por entidades civiles, o por personas singulares. En estos casos, el reconocimiento como escuela católica tiene que estar concedido por escrito por la autoridad eclesiástica[45].

Teniendo en cuenta que al Obispo diocesano le corresponde el derecho de vigilar y visitar las escuelas católicas establecidas en su territorio, incluso las fundadas o dirigidas por los institutos religiosos, con mayor razón podrá fijar los requisitos necesarios para que en su jurisdicción se otorgue el reconocimiento de católica a una escuela. Y convendrá que lo haga, para que sus actos de reconocimiento de la catolicidad de las escuelas no puedan ser juzgados como arbitrarios[46].

El nombre de "católica" hace aparecer a una escuela como tal ante los posibles usuarios. El nombre crea una presunción de conformidad de una escuela con la esencia de la escuela católica[47]. Por esta razón, no se puede utilizar el nombre de "católica" para una escuela, sin el consentimiento de la autoridad eclesiástica[48]. Este reconocimiento puede darse a una escuela, sin que por eso pase a ser "canónica o jurídicamente" católica.

Entonces, nos encontramos con estos tres tipos de escuelas católicas, según su especificidad canónica:

a) Escuelas canónicamente católicas, que son las escuelas dirigidas por la autoridad eclesiástica o por una persona jurídica pública de la Iglesia, o reconocidas como católicas por documento escrito de la autoridad eclesiástica[49].
b) Escuelas que llevan el nombre de católicas, que aunque no cuenten con el reconocimiento jurídico como "escuela católica", tienen la debida autorización de la autoridad eclesiástica para llevar ese nombre[50].
c) Escuelas de hecho católicas, que no llevan el nombre de "escuela católica" ni cuentan con el reconocimiento jurídico como "escuela católica", y que sin embargo fundan su tarea educativa en los principios de la doctrina católica[51].

45 Cf. can. 803 § 1.
46 Cf. can. 806 § 1.
47 Cf. can. 803 § 2.
48 Cf. can. 803 § 3.
49 Cf. can. 803 § 1.
50 Cf. can. 803 § 3.
51 Cf. can. 803 § 2.

III. Algunos deberes especiales en la escuela católica

Abordaremos este tema sin detenernos en la materia que será objeto de las exposiciones que siguen[52]. Por eso nos quedaremos solamente en algunos deberes especiales de la autoridad eclesiástica, los propietarios de las escuelas católicas y la comunidad educativa. Dedicaremos un espacio especial a las normas de la Conferencia Episcopal Argentina.

1. La autoridad eclesiástica

Del derecho que tienen los fieles a la educación cristiana[53], se sigue el gravísimo deber de los pastores de disponer todo lo que de ellos depende para que éstos puedan disfrutar de dicha educación[54].

Este deber no aísla a los pastores en el cumplimiento de su misión, sino que, bajo las categorías conciliares de la participación y la corresponsabilidad, los lleva a buscar la colaboración de todos los fieles en el desempeño de su misión. Esto reclama también la debida aplicación del principio de la subsidiariedad: los pastores deben respetar las competencias profesionales propias de los que se dedican a la enseñanza y la educación[55].

La tarea principal de la jerarquía será velar por la ortodoxia de la enseñanza religiosa y la obediencia de la moral en las escuelas[56]. En particular, depende de la autoridad eclesiástica la formación y educación religiosa católica que se imparte en las escuelas, sean éstas o no católicas, ya que se trata de una competencia exclusiva de la Iglesia[57]. En las escuelas católicas esta formación y educación católica se extiende a todas las disciplinas que conciernen a la fe y a la moral. en las escuelas no católicas, en cambio, se limita a la enseñanza de la religión católica y a la asistencia religiosa, en el caso de que ésta exista[58].

La autoridad competente para la Iglesia universal es, dentro de la Curia Romana, la Congregación de los Seminarios e Institutos de Estudios[59]. En la Iglesia particular, compete al Obispo diocesano organizar y ejercer la vigilancia sobre la enseñanza y educación religiosa católica en todas las escuelas donde ésta se imparta.

El Obispo diocesano, ejerciendo su potestad legislativa, podrá regular con normas particulares más detalladas todo el ámbito de la educación religiosa en las escuelas de su diócesis, y organizar conforme a las peculiares circunstancias y

52 Cf. más arriba, nota 2.
53 Cf. can. 217.
54 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración Gravissimum educationis*, n. 2.
55 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción La Escuela Católica*, n. 70.
56 Cf. *ibid.*, 73.
57 Cf. can. 804 § 1.
58 Cf. D. CITO, *Comentario al canon 804*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Vol. III, Pamplona 1996, pág. 250.
59 Cf. JUAN PABLO II, *Constitución Apostólica Pastor Bonus*, 28 de junio de 1988, nn. 112-116.

necesidades del lugar. Pero además, cumpliendo su deber de vigilancia, deberá verificar la idoneidad de los profesores de religión y de los encargados de la asistencia religiosa, así como la conformidad de los programas y el material didáctico utilizado con la doctrina católica[60].

El Ordinario de lugar tendrá que ocuparse de verificar no sólo la preparación profesional de los maestros y profesores, de modo tal que la educación en las escuelas católicas no sea inferior que en las demás escuelas de la región, sino que también, y especialmente, deberá velar para que los profesores que se destinan a la enseñanza de la religión en las escuelas, incluso las no católicas, se destaquen por su recta doctrina y el testimonio de su vida cristiana, además de su aptitud pedagógica[61].

Los laicos, por su parte, cuando trabajan en la escuela y para la escuela católica, desempeñan una función de colaboración más estrecha y directa con la jerarquía, ya que la escuela católica, como hemos visto, para funcionar como tal, recibe un mandato de la jerarquía[62].

Los profesores, en todo caso, deben destacarse por su recta doctrina e integridad de vida[63]. Esto no excluye a profesores que no sean católicos. La integridad de vida tiene que verificarse en el comportamiento personal, familiar y social, y la recta doctrina supone la adhesión a los principios de la recta moral natural y el respeto de la doctrina y moral de la Iglesia[64]. En el caso de los católicos, la medida de la integridad de vida y la recta doctrina se verá no sólo en relación con la ley natural, sino con la verdad revelada y enseñada por la Iglesia.

Los Obispos diocesanos y los Ordinarios de lugar, sin embargo, tienen que atenerse, en el desempeño de su misión, no solamente a la legislación universal, sino también a las normas generales que pueda promulgar sobre esta materia la respectiva Conferencia episcopal.

En efecto. Las Conferencias episcopales tienen asignada la tarea de dar normas generales sobre la enseñanza y la educación religiosa católica en las escuelas de su territorio, incluyendo la elaboración de un proyecto educativo para las escuelas católicas[65].

2. Las normas de la Conferencia Episcopal Argentina

La Conferencia Episcopal Argentina promulgó en el año 1992 un Decreto General sobre la educación religiosa en las escuelas y a través de los medios de

60 Cf. D. CITO, *Comentario al canon 804...*, págs. 250-251.

61 Cf. cáns. 804 § 2 y 806 § 2.

62 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción La Escuela Católica*, n. 71 y CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen gentium*, n. 33.

63 Cf. can. 803 § 2.

64 Cf. JUAN PABLO II, *Constitución Apostólica Ex corde Ecclesiae*, 15/08/1990, 4, § 3.

65 Cf. can. 804 § 1 y SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción La Escuela Católica*, n. 4.

comunicación social[66]. Sintetizaremos a continuación el contenido de este Decreto General, que impone una educación integral fundamentada en los principios de la fe católica para todas las escuelas católicas del país[67].

En cuanto a la enseñanza sistemática de la religión, reclama que tenga un carácter cristocéntrico, y que ocupe un lugar importante en el conjunto de las materias de la escuela. Esta enseñanza de la religión deberá seguir el programa aprobado por la misma Conferencia episcopal, impregnando de tal manera las demás materias, que el saber humano sea integrado y animado por el conocimiento religioso. Esta enseñanza, además, buscará que los alumnos alcancen la valoración vital de los principios teóricos y adquieran un compromiso personal con ellos[68].

Deberá integrarse la educación religiosa en las escuelas católicas con una visión cristiana de las realidades de cada tiempo y lugar, formando personalidades con riqueza moral y fortaleza, con sensibilidad evangélica, solidaridad y amor fraterno, especialmente hacia los más necesitados, brindando orientación para un adecuado discernimiento vocacional[69].

Se pretende que la escuela brinde una educación para el amor, que incluye la educación sexual, en íntima relación con la familia y conforme con las orientaciones del Magisterio[70].

En las escuelas católicas de Argentina los docentes responsables de la educación religiosa deberán ser nombrados o aprobados por el Ordinario del lugar y poseer la adecuada preparación, así como un sostenido compromiso de vida cristiana ejemplar y una buena disposición para la formación permanente. Estas mismas condiciones se exigirán, en la medida de lo posible, a los docentes de las otras materias[71].

La escuela católica, determinan los Obispos de la Conferencia Episcopal Argentina, tendrá como objetivo formar cristianamente toda la comunidad educativa, contribuyendo a la evangelización y catequesis de las familias, ayudándolas en la misión de ser las primeras educadoras de la fe de sus hijos[72].

También toman determinaciones para las escuelas no católicas. Quieren que en ellas se imparta formación religiosa y moral, respetando la conciencia de los padres, y confiando al Ordinario del lugar, igual que para las escuelas católicas, la designación o aprobación de los profesores de religión católica, así como la super-

66 CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Can 804 § 1, Decreto General B, Educación religiosa en las escuelas o a través de los medios de comunicación social*, en *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Argentina, Número extraordinario Legislación complementaria*, marzo 1992, págs. 20-21.

67 Cf. *ibid.*, art. 1.

68 Cf. *ibid.*, art. 2.

69 Cf. *ibid.*, art. 3.

70 Cf. *ibid.*, art. 4.

71 Cf. *ibid.*, art. 5.

72 Cf. *ibid.*, art. 6.

visión de los programas y la enseñanza. Para los casos en los que no se pueda realizar esta educación religiosa, se confía al Ordinario del lugar y a los párrocos la misión de ofrecer a los niños y jóvenes de estas escuelas la educación cristiana, despertando la conciencia de las familias para que asuman su propia responsabilidad[73].

Se manda que, además del Consejo Superior de Educación Católica, organismo de orden nacional que depende de la Conferencia episcopal, exista en cada diócesis una Vicaría, Comisión o Secretariado de Educación Católica, al cual el Obispo diocesano encargará la ejecución de estas normas y la supervisión de todo lo relativo a la educación católica en la diócesis. Por último, los Obispos manifiestan la conveniencia de elaborar un Directorio Nacional de pastoral educativa[74].

3. Los propietarios

Algunos institutos religiosos, cuya finalidad apostólica original es principalmente el apostolado escolar, han abandonado en los últimos años las escuelas, para dedicarse a otras tareas apostólicas. A ellos les recuerda insistentemente la Iglesia la necesidad de rescatar la excelencia y el valor apostólico de la tarea educativa, y, en todo caso, cuando faltan los resultados, invita a revisar el funcionamiento de las escuelas católicas, antes que abandonarlas[75].

Este fenómeno, que preocupa a la Iglesia en muchos lugares del mundo, también ha sucedido en la Argentina. En algunos casos el motivo desencadenante ha sido la disminución de vocaciones. En otros, sencillamente un cambio en la sensibilidad pastoral del instituto y sus autoridades.

Esta situación ha puesto a prueba en la creatividad, también canónica para responder con soluciones nuevas a los problemas planteados, muchas veces con logros muy meritorios.

En algunos casos, los institutos religiosos que se han visto ante la necesidad o han optado libremente por abandonar las escuelas católicas, han conservado la propiedad y han confiado su gestión a los laicos, ya sea a través de asociaciones que integran en diversa proporción los directivos, los docentes y los padres de los alumnos, o de asociaciones de fieles, o asociaciones civiles. En otros casos los institutos religiosos han cedido gratuitamente la propiedad y la gestión de sus escuelas a las Iglesias particulares o a las parroquias. Pero en otros, esta cesión ha sido verdaderamente una enajenación onerosa, y hace falta decir que esto no se ha realizado siempre con la debida justicia.

Los fieles, especialmente los padres de los alumnos, con sus aportes permitieron la construcción de muchas de estas escuelas de institutos religiosos. El titular del dominio era una persona jurídica pública dentro del ordenamiento canó-

73 Cf. *ibid.*, art. 7.

74 Cf. *ibid.*, art. 8. Este Directorio Nacional de Pastoral Educativa no ha sido elaborado hasta el momento.

75 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción La Escuela Católica*, nn. 74-75.

nico, el instituto religioso, pero los bienes provenían de la generosidad y el esfuerzo de los fieles.

En los casos en que el traspaso de estas escuelas a las parroquias o a las diócesis se ha hecho en forma onerosa, en más de una oportunidad los mismos fieles han tenido que brindar nuevamente su aporte, para que estas otras personas jurídicas públicas del ordenamiento canónico pudieran adquirir al instituto religioso la propiedad de las escuelas que con su aporte se habían construido.

Más allá de los legítimos fines apostólicos que los institutos religiosos que han enajenado sus escuelas católicas de esta manera hayan podido realizar con los frutos de dichas enajenaciones, habrá que revisar la justicia de estas situaciones, que han cargado dos veces sobre los fieles el esfuerzo de reunir los bienes necesarios para que funcionen las escuelas católicas en las que se educan sus hijos.

4. La comunidad educativa

No nos detendremos en el análisis de los diversos integrantes de la comunidad educativa, ya que serán objeto de las exposiciones que siguen[76]. Simplemente queremos recoger de algunos documentos magisteriales y ejecutivos de la autoridad suprema las afirmaciones sobre la naturaleza comunitaria de la escuela católica.

Los padres conciliares afirmaron que es un cometido de la escuela católica "crear un clima de comunidad escolar por el espíritu evangélico de libertad y caridad"[77]. La referencia al espíritu evangélico que debe animar a la comunidad educativa pone en evidencia la naturaleza de constitutiva esta característica de la escuela católica.

Esta dimensión comunitaria de la escuela católica, reafirmará años después la Congregación para la Educación Católica, no es "una simple categoría sociológica, sino que es, sobre todo, teológica"[78]. Responde a la naturaleza misma de la Iglesia, y hace de la comunidad educativa, de la escuela católica, fundamentalmente una comunidad eclesial. Como tal, la escuela católica está sujeta a la autoridad eclesiástica.

IV. Otros instrumentos de la educación católica

Hoy existe un camino educativo que se realiza a través de los medios masivos de comunicación, sin intervención alguna de las tradicionales estructuras educativas. Estos medios invaden y reemplazan, muchas veces, los espacios reservados a las instituciones educativas. Los medios plantean los temas de los que se habla, y qué cosa se dice sobre estos temas.

76Cf. más arriba, nota 2.

77CONCILIO VATICANO II, *Declaración Gravissimum educationis*, n. 8.

78CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica*, 7 de abril de 1988, n. 31.

No se los puede ignorar. Mucho tiempo y espacio mental de los alumnos, ya sean de las escuelas católicas, como de cualquier otra escuela, están ocupados por estos medios. Es inútil, por lo tanto, pretender educar como si ellos no existieran. Muchas veces están más presentes en la atención de los alumnos que todo lo que se logra, con enormes esfuerzos de muchas personas, en las escuelas.

Una de esas realidades que ocupan la mente y el tiempo de los alumnos es Internet. A través de esta red internacional, que conecta entre sí cientos de millones de computadoras esparcidas por todo el mundo, los alumnos tienen acceso a un inmenso cúmulo de información, anárquicamente presentado, sin ningún criterio ordenador.

Técnicamente se puede describir a Internet como una red de computadoras comunicadas entre sí, por las que se recibe y se envía información. Esto hace posible que todo lo que algún integrante de esta inmensa red quiere comunicar por medio de su propia computadora, esté al instante a la mano de cualquier otro integrante de la red que lo quiera recibir, con una posibilidad ilimitada de intercambio, si no se consideran las fronteras técnicas.

La clave del funcionamiento de Internet es la interacción. Por lo tanto, es necesario educar a los niños y a los jóvenes para interactuar con su computadora en el mundo real de las computadoras conectadas. Aunque se acostumbra llamar "virtual" este espacio de intercambio a través de las computadoras, hay que tener en cuenta que no es un mundo virtual, sino real: detrás hay personas, pensamientos, cosmovisiones, etc.

La Conferencia de los Obispos Católicos de los Estados Unidos de Norteamérica ha dado a conocer recientemente una Declaración que realiza importantes aportes que sirven para realizar un uso prudente y positivo de este nuevo instrumento de comunicación que se ofrece hoy con creciente facilidad, cada vez a más personas[79].

Esta declaración nos ayuda a entender a Internet como algo semejante a un sistema de telefonía que, en lugar de teléfonos, conecta las computadoras. De esta manera, asume Internet como un instrumento de comunicación, y por eso mismo una notable herramienta para la educación.

Se llama la atención, de todos modos, sobre la ambigüedad de su contenido: dado que todos pueden poner a través de Internet todo lo que quieren al alcance de todos, ésta se constituye en el mejor parque temático del mundo, y al mismo tiempo en un depósito de basura. Es necesario, por lo tanto, encontrar el modo de ayudar al correcto uso de esta abundante información.

79 CONFERENCIA DE LOS OBISPOS CATÓLICOS DE LOS ESTADOS UNIDOS, *Statement Your Family and Cyberspace*. Dado el contenido de esta declaración, nos permitimos citarla en el sitio en el que la misma Conferencia de los Obispos Católicos de los Estados unidos la ubicó en Internet: http://www.nccbuscc.org/comm/cyberspace.htm.

Muchos padres se muestran preocupados, afirma la Declaración, acerca del fácil acceso de sus hijos a la "gran red" para buscar pornografía, mensajes de odio y banderías políticas falsas o focos de alta violencia. También están preocupados porque los hijos se contactan con extraños por medio de Internet.

Todos estos inconvenientes no impiden que la religión puede obtener grandes beneficios del recto uso del ciberespacio. Sobran los ejemplos, a través de la información que la Santa Sede, las Conferencias episcopales, las diócesis, los institutos de vida consagrada y las parroquias ponen a disposición de los fieles a través de Internet.

En todo caso, la mejor protección contra el mal uso de Internet en la casa es un ambiente de oración y de intercambio de valores cristianos, en el cual la preocupación sea abiertamente hablada en familia. En una atmósfera de interés y compromiso por parte de los padres, el recto uso de Internet por parte de los niños vendrá naturalmente, afirma la Declaración, y a continuación presenta una serie de criterios que ayudan a los padres a guiar a sus hijos en el aprendizaje del recto uso de este nuevo medio de comunicación.

De la misma manera, agregamos nosotros, la escuela católica tiene el serio desafío, no sólo de enseñar a los niños y jóvenes a utilizar con fruto este instrumento, sino también a emplear ella misma, en toda su potencialidad, esta nueva herramienta educativa constituida por las computadoras entrelazadas a través de Internet.

APÉNDICE

Transcribimos a continuación la parte del Decreto General de la Conferencia Episcopal Argentina promulgado el 3 de febrero de 1992 y actualmente vigente, que se refiere a la formación y educación religiosa católica en cualquier escuela. Obviamos el segundo capítulo del mismo Decreto, que se refiere a la formación y educación religiosa a través de los medios de la comunicación social

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA
Decreto General B sobre el can. 804 § 1

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 [referido a la «catequesis a través de los medios de comunicación social»], 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 socioculturales 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 imparta. 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 orden nacional, 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.

Aprobado 62a AP (1991)
Reconocido 14 diciembre 1991
Promulgado 3 febrero 1992

LA RELACIÓN DE LA ESCUELA CATÓLICA CON LOS ALUMNOS Y SUS PADRES

Abogada María Alicia FUEYO

SUMARIO: Fundamentos; La propuesta educativa; La matriculación; Conflictos en la relación.

Fundamentos

La reflexión que vamos a plantear, tiene como base la consideración de que *el alumno es sujeto y destinatario de la actividad escolar.* Tal como nuestra Ley Federal de Educación, receptó acordado en el Congreso Pedagógico, de acuerdo a su fuente, el magnífico documento de la Iglesia Argentina, "Educación y Proyecto de Vida" (1985): "*El sistema educativo posibilitará la formación integral y permanente del hombre y la mujer, con vocación nacional, proyección regional y continental y visión universal, que se realicen como personas en las dimensiones cultural, social, estética, ética y religiosa, acorde con sus capacidades, guiados por los valores de vida, libertad, bien, verdad, paz, solidaridad, tolerancia, igualdad y justicia. Capaces de elaborar por decisión existencial, su propio proyecto de vida. Ciudadanos responsables, protagonistas críticos, creadores y transformadores de la sociedad, a través del amor, el conocimiento y el trabajo. Defensores de las instituciones democráticas y del medio ambiente*" (art. 6, Ley 24195).

Es menester remarcar que todo emprendimiento escolar, cualquiera sea su signo ideológico o finalidad, nace de la necesidad y presencia de los alumnos, expresada a través de sus representantes legales, los padres o tutores. Ello a partir de que "*una escuela es un ámbito de colaboración con la familia, para la formación y crecimiento de la persona humana, individual y socialmente considerada, en todas sus dimensiones*"[1].

1 Conviene transcribir algunos textos normativos, en los que se basa la presente exposición:
Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos (art. 26 inc. 3, Declaración Universal de Derechos humanos).

A partir de ello, y tal como se recogen en los textos legales con los que se acompaña esta presentación, la escuela nace de la necesidad explicitada o latente de una comunidad de familias, que requiere en este caso a la Iglesia, cumpla con su vocación divina de hacer crecer en cada hombre, su condición de persona e hijo de Dios, a través de la tarea educativa. Me remito a lo dispuesto por los cáns. 217, 794, 795 y 802 del CIC, entre otros.

Partiendo de este núcleo conceptual, y considerando entonces a la responsabilidad de los padres en la educación de los hijos como el motor del sistema educativo, entendemos importante reafirmar las misiones, roles y funciones de los diversos partícipes en el proceso educativo.

- El *estado* no es ni puede ser considerado el gran y único educador: su papel en el sistema, más aún en una sociedad democrática, es sustancialmente resumir en sus líneas y políticas de gobierno, aquellas que son necesarias y fundamentales para que los individuos y la misma sociedad puedan aspirar a su crecimiento, respaldando este accionar en la prosecución del bien común, su primer e indelegable fin.

De allí que sea necesaria su participación a los efectos de la coordinación y supervisión de la acción educativa de todo particular o entidad que desee brindar y/o tenga por objeto la educación, sólo y al efecto de que no se aparte o atente

---

Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres, y en su caso de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones (art. 18, inc. 4 del Pacto internacional de Derechos Civiles y Políticos, textos similares en los artículos 12 inc. 4 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, art. 13 inc. 3 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales).

...Sancionar leyes de organización y de base de la educación que consoliden la unidad nacional respetando las particularidades provinciales y locales: que aseguren la responsabilidad indelegable del Estado, la participación de la familia y la sociedad, la promoción de los valores democráticos y la igualdad de oportunidades y posibilidades sin discriminación alguna; y que garanticen los principios de gratuidad y equidad de la educación pública estatal y la autonomía y autarquía de las universidades nacionales... (Constitución Nacional, art. 75, inc.19).

Los padres y quienes hacen sus veces tienen la obligación y gozan del derecho de educar a su prole; los padres católicos tienen también la obligación y el derecho de elegir aquellos medios e instituciones mediante los cuales, según las circunstancias de lugar, puedan proveer más adecuadamente a la educación católica de los hijos (can. 793 § 1 CIC).

A los padres les corresponde también el derecho de disfrutar de ayudas que ha de prestarles la sociedad civil, y que necesiten para procurar la educación católica de sus hijos (can. 793 § 2 CIC).

Puesto que la verdadera educación debe buscar la formación integral de la persona humana, en orden a su fin último y, simultáneamente, al bien común de la sociedad, los niños y los jóvenes han de ser educados de manera que puedan desarrollar armónicamente sus dotes físicas, morales e intelectuales, adquieran un sentido más perfecto de la responsabilidad y un uso recto de la libertad, y se formen para participar activamente en la vida social (can. 795 CIC).

Es necesario que los padres gocen de verdadera libertad para elegir las escuelas; por ello, los fieles deben preocuparse a fin de que la sociedad civil reconozca esta libertad a los padres y, respetando la justicia distributiva, la proteja también con subsidios (can. 797 CIC).

Los padres han de confiar sus hijos a aquellas escuelas en las que se provea una educación católica; si, en cambio, no lo pueden hacer, tienen la obligación de procurar que, fuera de las escuelas, se proporcione la debida educación católica de los mismos (can. 798 CIC).

contra esas líneas comunes necesarias para que el sistema educativo sea uno, y contribuya al desarrollo personal y social de sus integrantes. Ello además garantiza la posibilidad de que aquellos que se incorporan como alumnos a la propuesta, puedan en su caso desplazarse horizontal y verticalmente en los diversos niveles y ciclos del sistema educativo formal oficial.

Naturalmente, además, deberá en todos los casos en que fuera necesario o prudente asumir el rol de agente de la educación a través de la creación u conducción de establecimientos educativos estatales.

- La *Iglesia Católica*, las *otras confesiones, entidades y particulares* que asumen el desafío del derecho de enseñar, *no lo hacen por delegación del estado*: ejercen por derecho propio, una tarea que contribuye en forma directa al bien común, abierta a la comunidad (por ello "pública"), reconocida –una vez cumplidos los requisitos exigidos por la reglamentación impuesta en razón de lo ya expuesto– y por tanto "oficial", como parte del sistema educativo (art. 7, ley 24195). De allí, que definamos a los institutos incorporados y parte del sistema educativo, como de educación publica oficial de gestión privada. El Estado cuando asume su rol de agente lo hace a través de establecimientos educativos públicos oficiales de gestión estatal.

Estos principios son aún más fuertes, cuando se refieren a la Iglesia Católica: la concepción que la misma Constitución formaliza a partir de su art. 2, y el Acuerdo suscripto entre la Santa Sede y el Estado Argentino del año 1966, reconocen en la misma, una entidad previa a la organización nacional. De allí que nuestro Código Civil, le asigne personalidad jurídica publica en paridad, con la que el estado se reconoce a sí mismo.

Se puede afirmar que este esquema no nace de una postura asumida por la que habla, a la que podría tildarse de apologética, sino que se funda en una construcción basada en la normativa ya citada, y afirmada en los preceptos de la vigente Ley Federal de Educación.

La conclusión es clara: *la libertad de enseñanza, se compone y enmarca desde principios claros y definidos reconocidos por las normas positivas vigentes en nuestro país, y hacen al aspecto jurídico, económico, y curricular*[2].

2 VILLA, Néstor Daniel, "Educación, Iglesia y Estado"; Ediciones Ciudad Argentina 1995, pág. 142.
En la primera Convención Nacional de la Enseñanza Privada realizada en Buenos Aires en 1914, se determinó que "la plena vigencia de libertad de enseñanza en el sistema educativo nacional demanda que la política educativa, la legislación escolar y organizaciones del sistema educativo reconozcan, sin que sufran mengua en el funcionamiento de la administración escolar, la total vigencia de la administración escolar, la total vigencia de los siguientes derechos:

- Derecho de abrir y organizar escuelas.
- Derecho de formular planes y programas.
- Derecho de formular el contenido ideológico de la enseñanza.
- Derecho de elegir profesores y textos.
- Derecho de utilizar los métodos que consideren idóneos.

De alguna manera, en la cuestión práctica del planteo, y frente a planteamientos y posturas que generalmente asume la supervisión estatal de los sistemas educativos jurisdiccionales, es responsabilidad de los establecimientos y sus dirigentes, hacer presente en todo ámbito, el fundamento de autonomía necesaria para la propia obra y sus fines propios.

La propuesta educativa

Partiendo de los principios expuestos, corresponde sintetizar como la entidad educativa, en este caso **escuela católica**, en los términos del can. 803 § 1 y 2 CIC, obra titularizada por personas jurídicas canónicas, formaliza frente a la comunidad, alumnos y padres su *propuesta educativa.*

Reiteramos que la creación y permanencia de cualquier escuela deriva de la necesidad en la comunidad de educación, y de educación basada en una cosmovisión, principios y estilo determinados. En el caso que nos ocupa, el apremio de la fundación y crecimiento de la Educación Católica lo da la necesidad de evangelizar a los niños, jóvenes y sus familias, y el deseo, o por lo menos apertura, de estas últimas, al mensaje. Por ende, sólo partiendo de una fuerte identidad propia y basada en ella, una escuela católica asume su objeto y presencia en una localidad determinada.

La institución crece y se sustenta en la piedra de un IDEARIO FUNDACIONAL: es éste el marco doctrinal, que consiste inicialmente, en la definición de los valores evangélicos en que se inspira, según el espíritu y carisma de la entidad promotora, en comunión e identidad con la Iglesia Católica Apostólica y Romana, a través de sus legítimos pastores.

Señala a la educación evangelizadora como misión propia de la Iglesia en la institución, cuyos núcleos fundamentales o puntos de partida, entre otros, son la visión del hombre, visión de la sociedad, visión del mundo, visión de la historia, basados en el Evangelio y el Magisterio eclesial. Naturalmente, desde una visión pedagógica, explicita las ideas básicas y orientadas en los planos de la persona, de la sociedad, de la educación, de la cultura, de la evangelización, que la institución proclama y se propone vivir[3].

- Derecho de disciplinar la vida escolar y su vida interna.
- Derecho de calificar y promover a su propio alumnado.
- Derecho de otorgar títulos.
- Derecho a participar equitativamente en el presupuesto escolar.
- Derecho de los distintos agentes de la educación en todo aquello de su ordenación al bien común".

Tales derechos –muchos de ellos concretados hoy en la Argentina– deben ejercerse en cuanto no contradigan la primacía del bien común. Uno de ellos tiene también como fundamento a la justicia distributiva a cuyo ejercicio está obligado el Estado: es el de destinar suficientes medios económicos a asegurar la vigencia de la escuela privada. Lo que se pretende asegurar así es el mayor desarrollo de la enseñanza pública, tanto estatal como privada.

3 Cf. en GALLO, Mauro Alonso. "Ideario, Proyecto y Currículo Institucional" Líneas para un plan de formación docente. Colección pedagógica. EDEBA. Ediciones Don Bosco Argentina. 1996, pág. 18. Del texto:

Podemos decir que el Ideario se resume como lo DADO, lo INMUTABLE y PERMANENTE en la obra. Tiende a lo que en su perfección, se dará en tiempo escatológico, define "el ya, pero todavía no", que desea vivir de la escuela, en esta realidad y momento.

A partir de este concepto de Ideario, se hace necesario definir institucionalmente el *abordaje de la realidad.* Naturalmente estas definiciones de principios DEBEN operar y transformar la realidad circundante: el Ideario, en el aquí y ahora. Se define así el PROYECTO EDUCATIVO, que parte de un completo diagnóstico previo, de las definiciones institucionales frente a ello, de los objetivos pedagógicos y el sistema y método adoptado para la enseñanza, las estructuras de participación de los estamentos de la comunidad, y los lineamientos normativos, dentro de los cuales y en el tema que estamos abordando, privilegiamos los llamados CÓDIGOS, pautas, y con mejor técnica, SISTEMAS DE CONVIVENCIA. Lo que en muchos casos se denominó o denomina REGLAMENTO INTERNO de la institución.

Sólo una cuestión lógica, en relación al Ideario y al Proyecto Educativo: el primero está dado por la entidad fundadora, y debe ser "atemporal" y por tanto inmodificable. Es el "carisma", el "espíritu". El Proyecto es la manera en que ese espíritu sopla en una realidad concreta, y frente a necesidades cambiantes con recursos humanos y materiales limitados. El Proyecto es el gran desafío de hacer del Ideario, vida.

Por ello toda la comunidad estudia, conoce e internaliza el IDEARIO, y todos contribuyen, construyen y elaboran el proyecto, todos los días y desde toda la labor institucional.

En el IDEARIO, el alumno y la relación con la familia se presenta en cuadro terminado: el "deber ser" al que se apunta. Al alumno y su familia no se lo admite en la comunidad educativa como tal, por su semejanza actual con el perfil de Alumno definido en el Ideario, sino por su potencial de que, a través de su incorporación al Proyecto, con el acompañamiento, esfuerzo, amor y dedicación de todos, trate de alcanzar, con la gracia de Dios, el estado de perfección a la que es llamado.

¿En que consiste entonces la PROPUESTAS DEL ESTABLECIMIENTO a las familias? Justamente en la presentación de estos elementos, IDEARIO y PROYECTO, de manera clara, accesible de tal manera que la familia, entendiendo que los mismos

---

IDEARIO: (Marco doctrinal), actúa en la línea de los principios:

- *Se organiza sobre el tipo de hombre y sociedad eclesial y educativa que quiere formar;*
- *Es carta de identidad, define una escuela;*
- *Primordialmente son los propietarios de la institución quienes lo adoptan y definen;*
- *En las instituciones católicas lo debiera definir la diócesis, congregación. Identidad enmarcada en la Doctrina de la Iglesia;*
- *Tiene continuidad y, por ser rector, permanece en el tiempo.*

Sus objetivos son:

- *Dar unidad de intención a la historia educativa de la institución;*
- *Conformar la identidad educativa y eclesial, superando personalismos;*
- *Ayudar a distinguir lo urgente de lo esencial.*

responden a lo aspirado y deseable para la educación de la prole, ADHIERAN y PARTICIPEN del PROYECTO propuesto. Es decir, y en última instancia, que hagan suya la propuesta.

En la práctica esto requiere por parte de la entidad educativa, una serie de definiciones y acciones muy prácticas:

a) Elaboración de documentos adaptados al ambiente sociocultural en el que se ha insertado la obra, iluminado desde el espíritu fundacional.
b) Presentación clara de los mismos, mediante las metodologías adecuadas a la realidad sociocultural que se atiende, que promueva su discusión adecuada con los responsables de la entidad, con toda familia que se presenta a solicitar inscripción.
c) Planificación de un trabajo continuo y atractivo, con las familias y alumnos, que incluso permita, si fuera menester, de acuerdo a las modificaciones en el diagnóstico y evaluación de los resultados, adaptar las líneas del proyecto y sus consecuencias.
d) Formalización de canales de participación estables y organizados, de acuerdo al propio Ideario y proyecto, y las características de la comunidad, que permitan encauzar todo el trabajo institucional.
e) Claras consignas a docentes, alumnos y padres en relación al sistema o normas de convivencia, que impliquen además, estipular y fundar las sanciones en cada caso, con la consiguiente notificación a los responsables del menor, si esa fuera la situación. En ambos casos, docentes y alumnos, respetando las normas vigentes en el sistema educativo, y las leyes laborales vigentes.
f) No olvidar el necesario estudio y respeto en la elaboración de las líneas institucionales, de la política educativa jurisdiccional y nacional, en lo que hace a las que dan unidad y continuidad a todo el sistema educativo oficial.

Es evidente entonces que este cuadro, que puede aparecer "agobiador", sumado al resto de las tareas impuestas, en un sistema en general excesivamente burocrático, implican a futuro la posibilidad de discutir con fundamento, cualquier desviación o contradicción en relación a la propuesta.

A los efectos de satisfacer los recaudos formales, conviene tener presente que concluimos definiendo *a la propuesta educativa como la oferta formalizada por la institución a las familias, para que –adhiriendo a la misma, y cumplimentando los requisitos funcionales que la misma implica– soliciten de la institución la incorporación de sus hijos como alumnos y ellos, padres, a la comunidad educativa, a través de los órganos de participación dispuestos en el proyecto educativo.* Forman parte de esta propuesta, las normas de convivencia, y en el caso

de que la institución requiera la necesaria participación en el sostenimiento económico del servicio, el régimen arancelario establecido por el establecimiento, de acuerdo a las reglamentaciones vigentes en la jurisdicción.

La matriculación

Evaluado por parte de la institución, el cumplimiento de los requisitos exigibles, de acuerdo a la propuesta educativa formalizada, y habiendo vacantes de acuerdo al presupuesto de inscripción planteado por sus organizadores, se procede a conceder matrícula al alumno. La misma implica en el plano de los principios, colaborar con la familia en el seguimiento de la formación de los alumnos, de acuerdo a las líneas del Ideario, a través del Proyecto Educativo. Es evidentemente, un compromiso de implementar medios adecuados a tal efecto, con los recursos necesarios y prescriptos en el mismo sistema educativo (condiciones edilicias, planes de estudio, docentes con título habilitante). Por parte de la familia, implica incorporarse al proyecto, aceptando las responsabilidades y obligaciones que las normas o sistema de convivencia implican. Incluimos aquí el citado régimen arancelario descripto.

Este acuerdo entre partes, que conviene formalizar por escrito, no a los efectos de su vigencia, sino si fuera menester, proveer a su prueba, en el caso patológico del conflicto, se pacta anualmente[4]; ello permite a la entidad modificar de un ciclo lectivo a otro, la propuesta a las familias (horarios, montos arancelarios, servicios prestados), en los límites de lo razonable.

No obstante ello, considero que es evidente que la incorporación como alumno al establecimiento genera en las familias y alumnos un derecho de los llamados "en expectativa". La confianza razonable generada en ellos que de cumplimentar los requisitos exigidos en las normas institucionales descriptas, –dígase conducta, participación, mediano rendimiento, cumplimiento de los compromisos asumidos en relación al sostenimiento de la entidad– la institución va a renovar la matriculación para un nuevo período lectivo.

4 *Por consiguiente, resulta "correcto sostener que la inscripción de un alumno al colegio no estatal está lejos de significar un contrato que vincula a las partes durante todo el ciclo de estudios (circunstancia esta que en la especie concreta y claramente se determina también en el contrato que se agrega a fs. 67, suscripto por las partes). Si hay una inscripción anual que debe renovarse en cada período, es indudable que el derecho de admisión o rechazo en cada oportunidad no puede ser cohibido, a menos que la negativa apareciera como arbitraria mediante indicios, presunciones o causales objetivamente susceptibles de prueba".*
"Toscano, Juan Carlos y otra c/. Instituto Nuestra Señora del Huerto s/ Acción de Amparo" del 24 de Marzo del 2000, Cam. Civil y Comercial, San Miguel de Tucumán, no publicado.
En igual sentido, NAVARRO FLORIA, Juan G., "El derecho de admisión de los colegios privados", en ED, 138-889, cap. III. En algún aspecto, con un enfoque distinto, JOULIA, Emilio Cesar y BERTOLINI, Carolina, "Derecho de la Educación y acto de admisión en el ámbito de la enseñanza privada", en ED Nº 9856, año XXXVII, 14 de octubre de 1999.

Aquí y como corolario, conviene tener presente la normativa vigente en materia de derechos de padres y alumnos en la Ley Federal de Educación[5].

Conflictos en la relación

En general, frente a estos planteos, las situaciones que suelen ser consultadas con el profesional, podrían agruparse de acuerdo a su origen, en tres fuentes de dificultades:

1. *Problemas de conducta, o adaptación a las pautas de convivencia del alumno*: en este caso, es evidente, se requiere haber recurrido durante el transcurso de la relación, al régimen de sanciones vigentes en la entidad, razonables y adecuados, incluso, desde lo prescripto para el conjunto del sistema educativo de la jurisdicción. Ello naturalmente, implica todo un seguimiento desde los responsables del área pedagógica, y en su caso, reiteramos, la aplicación de medidas que, sin alcanzar la gravedad e irremediabilidad requerida para la expulsión del alumno, puedan acreditar la inconveniencia, para el menor y sus pares de la continuidad en la institución. Asimismo,

5 Artículo 43: *Los educandos tienen derecho a:*
Inciso a) Recibir educación en cantidad y calidad tales que posibiliten el desarrollo de sus conocimientos, habilidades y su sentido de responsabilidad y solidaridad social.
Inciso b) Ser respetados en su libertad de conciencia, sus convicciones religiosas, morales y políticas en el marco de la convivencia democrática.
Inciso c) Ser evaluados en sus desempeños y logros, conforme con criterios rigurosa y científicamente fundados, en todos los niveles, ciclos y regímenes especiales del sistema, e informados al respecto.
Inciso d) Recibir orientación vocacional, académica y profesional-ocupacional que posibilite su inserción en el mundo laboral o la prosecución de otros estudios.
Inciso e) Integrar centros, asociaciones y clubes de estudiantes u otras organizaciones comunitarias para participar en el funcionamiento de las unidades educativas, con responsabilidades progresivamente mayores, a medida que avancen en los niveles del sistema.
Inciso f) Desarrollar sus aprendizajes en edificios que respondan a normas de seguridad y salubridad que cuenten con instalaciones y equipamiento que aseguren la calidad y la eficacia del servicio educativo.
Inciso g) Estar amparados por un sistema de seguridad social durante su permanencia en el establecimiento escolar y en aquellas actividades programadas por las autoridades educativas correspondientes.
Artículo 44: *Los padres o tutores de los alumnos/as tienen derecho a:*
Inciso a) Ser reconocidos como agente natural y primario de la educación.
Inciso b) Participar de las actividades de los establecimientos educativos en forma individual o a través de los órganos colegiados representativos de la comunidad educativa.
Inciso c) Elegir para sus hijos/as o pupilos/as, la Institución educativa cuyo ideario responda a sus convicciones filosóficas, éticas o religiosas.
Inciso d) Ser informados en forma periódica acerca de la evolución y evaluación del proceso educativo de sus hijos/as.
Artículo 45: *Los padres o tutores de los alumnos/as, tienen las siguientes obligaciones:*
Inciso a) Hacer cumplir a sus hijos/as con la Educación General Básicas y Obligación (artículo 10) o con la Educación Especial (artículo 27).
Inciso b) Seguir y apoyar la evolución del proceso educativo de sus hijos/as.
Inciso c) Respetar y hacer respetar a sus hijos/as las normas de convivencia de la unidad educativa.

corresponde que en todos los casos se haya operado la fehaciente notificación a los padres y alumno de la aplicación de las mismas.

2. *Incoherencia en los planteos y actitudes de la familia, en relación a la tarea institucional y lo pautado en el Proyecto Educativo*: frente a esta situación, también debe poder acreditarse la existencia de hechos concretos que generen la conveniencia de la no rematriculación. Ello no exime, naturalmente, a la institución de la necesaria autocrítica cuando una familia se acerca a discutir o debatir algún tema o decisión. Pero en algunos casos puntuales, la virulencia del planteo, lo inadecuado al ámbito y a la tarea, y la evaluación de lo razonable del planteo institucional, pueden llevar a merituar que el entredicho impide continuar colaborando en la formación del menor. Esta decisión, en razón de un posible riesgo de daño inminente en su educación, dado el notorio enfrentamiento de los adultos a su cargo, o en su caso, por el perjuicio que tal situación pudiera provocar al resto del alumnado y a la comunidad, constituye en razonable y justificado el ejercicio del derecho de no renovar la matriculación para el próximo ciclo lectivo.
3. *Abstención al cumplimiento de los deberes pactados de sostenimiento de la entidad desde el régimen arancelario*: en este caso, conviene recordar, naturalmente, el necesario seguimiento de la situación de las familias, sus posibilidades, buena o mala fe, etc. En este sentido, naturalmente, recordar que aún cuando el pago del arancel es un compromiso asumido frente a la entidad por la familia, las escuelas católicas deben aguzar el ingenio para que no se pierda, por esta cuestión, la posibilidad de alcanzar con el mensaje evangelizador a todos los que se acercan con el corazón dispuesto. Debe además considerarse si la propuesta, desde el punto de vista económico, se adecua a las necesidades y posibilidades reales y actuales de las comunidades a las que se atiende.

Tal como muchos fallos jurisprudenciales, y doctrina pacífica al respecto, reafirman *...el derecho de admisión reconocido a los institutos de enseñanza privada –que implica el de no admisión y el de no inscripción en el curso siguiente de alumnos que hubiera cursado uno anterior en el mismo establecimiento– es de aquellos que la doctrina considera discrecionales, en el sentido de que su titular puede usar de ellos ad libitum; basta la legalidad, no son susceptibles de control. Es decir este carácter discrecional no permite la investigación del móvil o causa final concreta de quien lo ejerce, aspecto que queda sustraído de la apreciación judicial* (de la sentencia de segunda instancia; del voto del Dr. Greco). No obstante en la misma sentencia, se afirma que *...los derechos subjetivos son reconocidos como medio de obtención de fines, pierden su carácter legítimo cuando se los ejerce contrariando dicha finalidad o el espíritu que fundamenta el reco-*

nocimiento. En tal sentido la actitud asumida por el establecimiento de enseñanza al negar la reinscripción de los hijos del actor sin dar motivo o razones de ello, transgrede no sólo los postulados de la buena fe, sino que también impide apreciar si el ejercicio de tal facultad se compadece con la obtención de aquellos fines. Es por ello que corresponde hacer lugar a la pretensión actora en cuanto persigue el resarcimiento del daño moral derivado de dicha actitud (de la sentencia de segunda instancia; del voto del Dr. Montes de Oca)[6].

Planteo modestamente y como opinión, basada en la experiencia de acompañar comunidades educativas, frente a una situación excepcional, donde una familia que ha comprometido su adhesión, trabajo y colaboración con un proyecto que implica el beneficio de derechos, pero también de cargas y responsabilidades, se abstraiga o lo contradiga explícitamente, es atribución y responsabilidad de la entidad, notificar su decisión de no renovar la relación existente para un nuevo periodo lectivo.

No obstante ello, entendemos conveniente que la decisión de no renovar matrícula, medida que afecta a alumnos que pertenecen ya a la institución, se tome con las siguientes previsiones:

a) Claramente fundada en incumplimientos de las pautas comprometidas libre y voluntariamente asumidas por la familia al matricular inicialmente al alumno en la entidad.

b) Que dichos incumplimientos puedan razonablemente acreditarse con los instrumentos adecuados.

c) Que la decisión se notifique en tiempo oportuno, de tal manera que permita al alumno acceder a vacante en establecimientos similares de la zona. Por lo tanto, se recomienda hacerlo en el período en que todos los institutos abren tal posibilidad a las familias (octubre–diciembre).

d) Que no se hayan generando desde la entidad actos que impliquen inicio de la nueva relación contractual: por ejemplo, cobro de matrícula, aceptación de documentación, suscripción de compromisos o contratos a ser cumplidos en el próximo ciclo lectivo. Todo ello, basado en el principio que no admite la contradicción con los propios actos.

Puede ser probable que no obstante su validez, tal decisión encuadrada en un marco de derechos ejercidos en una sociedad organizada, pueda ser cuestionada y juzgada en cuanto a su razonabilidad, legalidad y oportunidad. En este caso, corresponderá a la parte que alega, acreditar que la medida ha sido arbitraria o abusiva. A ese efecto, las pautas descriptas intentan colaborar con la institución si se viera cuestionada en su postura y determinación. Por otra parte, y aún cuan-

6 Fidel, Luis Samuel y otro c/ Instituto Sara Chamberlain de Eccleston s/recurso extraordinario, 28 de mayo de 1999, ED N° 8447, 2 de marzo de 1994.

do algún fallo pudiera dar la razón a una institución que ha obrado intempestiva y arbitrariamente, entendiendo que no necesita dar razón de sus decisiones, entiendo podríamos estar incumpliendo nuestro Ideario básico, el Evangelio.

Tratamiento aparte, y en base a gran reflexión, entiendo merecen otras cuestiones, inscriptas en los desafíos que las nuevas realidades sociales nos acercan: la maternidad y paternidad precoz y fuera del matrimonio, las adicciones, enfermedades en situación de portación.

Particularmente, creo que estos temas requieren un tratamiento integral, desde cada una de las entidades y desde las diócesis o personas jurídicas canónicas públicas, que impliquen obrar en lo concreto en resguardo de los principios evangélicos compartidos, sin olvidar la necesidad de adoptar las actitudes de Cristo frente a cada miembro dolido, sufriente y pecador de su Iglesia. Es parte fundamental del desafío que el nuevo milenio genera a esta difícil tarea de empapar de fe a vida y la cultura.

AADC VIII (2001) 105-108

EL REPRESENTANTE LEGAL DE LA ESCUELA CATÓLICA

Abogado Silvio MONTINI

SUMARIO: I. Introducción; II. Naturaleza; III. Su designación: cualidades que debe reunir; IV. Funciones y responsabilidades: su importancia; V. Conclusiones.

I. Introducción

En el ámbito del Derecho (y específicamente del Derecho Civil) se denomina «*representante legal*» a quien jurídicamente actúa por otro, por lo que la representación legal es la aptitud jurídica de actuar en nombre de otro, como ocurre con el padre o la madre que lo hacen en nombre de su hijo menor de edad. Representantes legales naturales son el socio-gerente o el presidente del directorio de una sociedad, sin perjuicio de la representación que se otorga a un apoderado para actuar con facultades limitadas o no (los letrados que representan a sus clientes en los juicios o cualquier otro apoderado).

No es ése, sin embargo, el sentido con el que la expresión se utiliza en el ámbito educativo, ya que allí la expresión aparece más acotada.

CONCEPTO (en el ámbito educativo): siguiendo lo dicho por Consejo de Educación Católica de Córdoba (en el ESTATUTO aprobado por los señores Obispos el 30.09.98 y que está en vigencia) *representante legal es la persona física designada para actuar en nombre y representación del propietario de la escuela católica.*

A ello agregó que *para la escuela católica la representación legal es un servicio eclesial que requiere de su presencia en la comunidad educativa y que lo hace responsable último del funcionamiento integral de la institución según la doctrina de la Iglesia Católica, los objetivos de la Iglesia local y el propio proyecto educativo* de la comunidad que representa.

En otras palabras, el representante legal de una escuela, y en particular el de una escuela católica, *puede no tener* atribuciones para representar al propietario del establecimiento educativo en lo propiamente jurídico, pero es su nexo con las autoridades educativas y como tal es quien –por el propietario– personaliza la responsabilidad por el funcionamiento de la escuela.

La función dio lugar a no pocas confusiones tanto entre los propietarios, direc-

tivos y docentes de establecimientos educacionales, como en el ámbito judicial-laboral, con las graves consecuencias que de ello pueden derivarse. Pero no cabe ninguna duda que –desde la perspectiva de la Iglesia– el representante legal es:

a) una persona física;
b) actúa en nombre y representación del propietario de la escuela, en el ámbito de las facultades que le fueron asignadas al nombrarlo;
c) es un servicio eclesial:
   1. que requiere de su presencia física en el establecimiento;
   2. que lo hace responsable último de su funcionamiento según:
      la doctrina de la Iglesia Católica
      los objetivos de la Iglesia local
      el propio proyecto educativo

El solo nombramiento como representante legal de un establecimiento educacional no habilita a esa persona a representar al propietario en cualquier acto de la vida institucional, sino estrictamente en el ámbito de la relación de ese establecimiento con la autoridad de aplicación, sin perjuicio de las demás facultades que le fueron concedidas en el poder o mandato otorgado al designarlo.

II. Naturaleza

1. *Lo jurídico*: desde el punto de vista estrictamente jurídico, estamos frente a un **contrato de mandato**: dos partes se ponen de acuerdo para que una actúe representando a la otra, con la amplitud de facultades que surgen de los términos en que fue otorgado el mandato.

Este ámbito estrictamente jurídico se rige por lo dispuesto por el art. 1869 y siguientes del Código Civil: si bien como tal puede ser gratuito, se presume oneroso cuando consiste en trabajos propios de la profesión lucrativa del mandatario o de su modo de vivir (que es la situación que normalmente se da en las escuelas católicas).

La figura del representante legal surge –en principio– de las leyes 13.047 y 14.473 y de allí pasó a las legislaciones provinciales. La Ley Federal de Educación (ley 24.195) es una *ley-marco* y por consiguiente no correspondía que entrara en un aspecto tan concreto: la cuestión quedó bajo jurisdicción de la legislación de cada provincia. En general las provincias no reglamentaron la función.

Desde el punto de vista técnico se debe ser muy preciso al momento del nombramiento y de la asignación de facultades, para evitar erróneas interpretaciones o dificultades propias de la confusión de funciones que luego pueden generarse en el devenir de la relación. También conviene la precisión –siempre en el momento del nombramiento– respecto de la onerosidad o no del contrato, y en su caso el monto de la remuneración a que se hace acreedor por el cumplimiento de mandato convenido.

2. *La función eclesial*: la función del representante legal de la escuela católi-

ca es (dice el Estatuto de Córdoba, y estamos convencidos que ello es un acierto) un **servicio eclesial**: lo es antes que una relación laboral, un ámbito de trabajo o el cumplimiento de un contrato de mandato o lo que fuere.

Tal servicio eclesial –dice el estatuto cordobés– requiere de la presencia personal, física en la comunidad educativa y lo hace responsable último del funcionamiento integral de la institución según la doctrina de la Iglesia Católica, los objetivos de la Iglesia local (su diócesis y parroquia) y el proyecto educativo de la comunidad que representa.

Por ello, sea religioso, sacerdote o laico, el representante legal es –en la Escuela Católica– el responsable de conducirla al cumplimiento de los fines para los que fue creada, entre los cuales no podemos dejar de recordar, en primer lugar, lo dicho en Dimensión Religiosa de la Escuela Católica N. 66.

III. Su designación: cualidades que debe reunir

La práctica muestra que la designación del representante legal recae –por lo general– en una persona confiable, generalmente mayor de edad, muchas veces ausente la mayor parte del tiempo, a la que le asignamos el manejo de los fondos que se reciben por asignación estatal.

Si bien tales cualidades son importantes (un administrador no puede no ser un buen administrador) no podemos soslayar los otros aspectos que hemos expuesto acerca de su función, de modo que no es exagerada la exigencia (cada vez más imperiosa) de la presencia física permanente de esa persona en el establecimiento educacional, porque sólo estando presente puede ejercer como corresponde dicha función: de allí que la primera exigencia es la disponibilidad de tiempo suficiente para asumir adecuadamente esa responsabilidad.

Si bien no hay exigencias legales acerca de las condiciones y cualidades que debe reunir el representante legal, de las funciones y responsabilidades que le corresponden al cargo surge la necesidad de un acabado conocimiento técnico de la legislación y de la técnica administrativa y de gestión educativa: de lo contrario le será imposible el cumplimiento de dicha función.

El Estatuto aprobado por los señores Obispos de Córdoba, y los que pude consultar de otras Diócesis que igualmente tienen trabajado este tema, atribuye el carácter de servicio eclesial a la función que desempeña el *representante legal*: tal servicio eclesial requiere en primer lugar un claro conocimiento de la doctrina de la Iglesia no sólo en materia educativa, sino de la doctrina de la Iglesia en general y en particular de la Doctrina Social de la Iglesia (el representante legal debe ser antes que nada un **hombre de Iglesia**, de vida cristiana).

Debe conocer el proyecto educativo de la escuela, y encarnarlo: él es el alma de la escuela (más que el director, los docentes y los educandos).

El representante legal es el nexo entre todos los estamentos de la institución

educativa, por lo cual debe tener una gran capacidad de comunicación y de relación humana además de ser un motivador, orientador e integrador de la comunidad educativa. Debe distinguir muy bien el papel de cada estamento y ser capaz de elegir y asignar con acierto a cada uno de los miembros de la comunidad su función específica, a la vez que apoyarlos y dinamizarlos.

IV. Funciones y responsabilidades: su importancia

Cumplir y hacer cumplir el proyecto educativo, el reglamento interno de la institución si lo hubiere, la legislación aplicable y las directrices para la acción que surjan de la Doctrina de la Iglesia, tanto en materia específicamente educativa como en lo relacionado con el resto de ese cuerpo doctrinario.

Es el responsable del *clima* que se vive en la comunidad educativa: sin invadir los campos de responsabilidades de los directivos, docentes y aún de los educandos y padres, debe ser el factor de una cordial y madura interrelación de los diversos integrantes de la comunidad y con la sociedad misma.

Es también el responsable último de la administración y de la economía de la institución, debiendo prever no sólo lo actual y próximo, sino también su futuro aún el lejano (necesidad de prever los requerimientos y demandas sociales, las necesidades edilicias, etc., para que la escuela sea realmente un movilizador de los recursos humanos y económicos con que cuenta el lugar en que el establecimiento está emplazado).

El nombramiento y remoción del personal es responsabilidad del representante legal, con todo lo que esto implica desde el punto de vista de la necesidad de dar estricto cumplimiento a la legislación vigente, pero también a las enseñanzas de la Iglesia en el campo de la Doctrina Social.

V. Conclusiones

Como dijimos, es el responsable último del cumplimiento de los objetivos de la institución: por ello la designación del representante legal debería ser –para los propietarios– la responsabilidad más comprometedora, después de la decisión de crear y sostener el establecimiento educacional.

La falta de reglamentación de la figura, hace más complicado su análisis jurídico y la predecibilidad de las resoluciones judiciales que eventualmente se den al respecto, por lo cual es aconsejable la mayor precisión posible (no sólo respecto de las facultades de que está investido, sino incluso en lo que hace a su remuneración) para evitar conflictos futuros siempre susceptibles de afectar la vida del instituto, precisamente por la importancia de la función que el representante legal desempeña.

El representante legal no sólo tiene confiada la responsabilidad de lo que la escuela tiene y es, sino también de lo que la escuela **será**: desde lo edilicio hasta el aspecto fundamental como institución educativa.

ARTÍCULOS

AADC VIII (2001) 111-128

PROPUESTAS DESDE LA PSICOLOGÍA PARA UNIFICAR LOS CRITERIOS EN LA APLICACIÓN DEL CAN. 1095

Pbro. Lic. Carlos BACCIOLI

SUMARIO: Introducción; I. Falta de uniformidad de criterios para definir el concepto de normalidad, madurez, salud psíquica; II. Falta de unidad de criterios en el uso de diferentes terminologías para nombrar los problemas psíquicos; III. Diferentes criterios para clasificar los trastornos de la personalidad y su nivel de gravedad.

Introducción:

1. El aumento de pedidos de declaración de nulidad matrimonial en los tribunales eclesiásticos, en estas últimas décadas, ha sido bastante significativo[1]. Un alto porcentaje de estos pedidos se refiere a las nulidades por causas psíquicas contempladas por el can. 1095,1°-3°. Por ejemplo, entre las causas de nulidad presentadas en 1992 a la Rota Romana, más de la mitad se refieren al can. 1095. Esta proporción –afirma Mons. J. Bonet Alcón– es mucho más alta en las sentencias de los tribunales inferiores[2].

1 Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Processi di nullità matrimoniale nella realtà odierna*: AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico*, Libreria Editrice Vaticana (Città del Vaticano 1994) págs. 12-13; ID., *Cause matrimoniali e "modus agendi" dei tribunali:* AA.VV., *Ius in vita et in missione ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana (Città del Vaticano 1994) págs. 949-950.

2 J. BONET ALCÓN, *La Jurisprudencia Rotal de 1992 sobre las causas psíquicas de nulidad matrimonial (canon 1095)*: AADC 1 (1994) pág. 226; U. PACHO SARDÓN, *La crisis matrimonial a la luz del Tribunal Interdiocesano de Sevilla (1982-1988)*: REDC 54 (1997) págs. 219-261; F. R. AZNAR GIL, *Las causas de nulidad matrimonial por incapacidad psíquica (can. 1095,3) según la jurisprudencia rotal*: REDC 44 (1987) págs. 472-475; J. WERCKMEISTER, *Les procès de nullité de marriage: quelques observations statistique*: RDC 44 (1994) págs. 143-149; J. M. DIAZ MOZAZ, *Datos sociológicos y estadísticos de la actual crisis matrimonial*: AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, Vol. II, Universidad Pontificia (Salamanca 1977) págs. 19-37; A. REYES CALVO, *Las rupturas matrimoniales en el derecho canónico*, Universidad Pontificia (Salamanca 1986) págs. 273-307; J. CORNEJO PALACIO, *Las causas matrimoniales canónicas en España durante el período 1975-1984: datos estadísticos*: AA.VV., *Las rupturas matrimoniales. Un enfoque multidisciplinar*, Universidad Pontificia (Salamanca 1986) págs. 383-424.

2. Este canon es, sin duda alguna, un laudable fruto de los progresos realizados por las ciencias psicológicas y psiquiátricas que ayudan a conocer mejor los comportamientos de las personas y, en particular, a comprender más perfectamente todo el proceso interno del acto humano del consentimiento. Hay que reconocer, por lo tanto, que: "la importancia que se ha dado a las ciencias psicológicas y psiquiátricas en estos últimos cinco o seis lustros en el campo de la ciencia y de la jurisprudencia canónica matrimonial ha sido inmensa y en cierto sentido polarizante"[3], como reconoce el mismo Papa Juan Pablo II en distintos discursos al Tribunal de la Rota Romana, como el del 4-2-1980 en el que afirma que el progreso de las ciencias humanas, en especial la psicología y la psiquiatría, ha hecho afluir a los tribunales eclesiásticos casos y planteamientos nuevos de las causas matrimoniales, relacionados sobre todo con nuevas causas psíquicas de nulidad matrimonial[4].

3. Ante todo quiero señalar que, no obstante que solamente el párrafo tercero del canon 1095 haga referencia a las "causas de naturaleza psíquica", las tres causales de este canon, así como tienen en común la *incapacidad* para contraer matrimonio[5], también tienen en común la *causa material* de la incapacidad, es decir, las tres dependen de una "causa de naturaleza psíquica". En otras palabras, la *causa de naturaleza psíquica* constituye la *causa material* (psicopatológica) de la falta del suficiente uso de razón, el grave defecto de discreción de juicio y la imposibilidad de cumplir que representan las distintas causas formales (jurídico-canónicas) de la incapacidad que, a su vez, es su efecto jurídico como demuestra el siguiente cuadro:

<table>
<tr><th>Causa material
(psicopatológica)</th><th>Causa formal
(jurídico-canónica)</th><th>Efecto
jurídico-canónico</th></tr>
<tr><td rowspan="3">Trastorno grave
de la personalidad</td><td>1) falta del suficiente
uso de razón</td><td rowspan="2">incapacidad
para consentir</td></tr>
<tr><td>2) grave defecto de
discreción de juicio</td></tr>
<tr><td>3) imposibilidad
de cumplir</td><td>incapacidad para
asumir-cumplir</td></tr>
</table>

3 U. NAVARRETE, *Psicología y consentimiento matrimonial*: AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, Vol. XIII, Universidad Pontificia (Salamanca 1997) pág. 14.

4 Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana* (4-2-1980), n. 8: Enchir. Fam., Vol. III, pág. 2547.

5 J. M. FERNÁNDEZ CASTAÑO, *Legislación matrimonial de la Iglesia*, Salamanca 1994, pág. 259.

La diferencia entre las tres causales contempladas por el can. 1095 está entre el "conocer" y "discernir", referido al acto del consentimiento (el acto de la voluntad transeúnte) y el "asumir" referido a la capacidad de "cumplir" las obligaciones esenciales del matrimonio a lo largo de toda la vida matrimonial (el estado de la voluntad perseverante).

4. Entre las pruebas requeridas para declarar esta nulidad, juntamente con las declaraciones de las partes (cáns. 1530-1538), las de los testigos (cáns. 1547-1573) y la documental (cáns. 1539-1546), el Código de Derecho Canónico prescribe que se realicen también pruebas periciales, sobre las partes, a cargo de especialistas en psicológia (psicólogos o psiquiatras) (cáns. 1574-1581 y 1680)[6].

5. Suele suceder que al traducir en términos jurídico-canónicos los resultados

6 Cf. AA.VV., *Perizie e periti nel processo matrimoniale canonico*, Torino 1993; P. A. BONNET, *Il giudice e la perizia*: AA.VV., *L'immaturitá psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, Libreria Editrice Vaticana (Cittá del Vaticano 1990) págs. 57-93; B. CALLIEI, *Valutazione clinica degli elementi di prova nelle cause matrimoniali*: AA.VV., *L'incapacitá di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana (Cittá del Vaticano 1998) págs. 197-201; E. COLAGIOVANNI, *Il giudice e la valutazione delle prove. Aspetti epistemologici ed etici*: AA.VV., *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale*, Libreria Editrice Vaticana (Cittá del Vaticano 1995) págs. 9-13; B. DE LANVERSIN, *Ordonner une expertise médicale. Collaboration et position respective du juge et de l'expert en la matière*: Cahiers 2 (1985) págs. 143-156; J. J. GARCÍA FAILDE, *Criterios psicológicos para la valoración judicial de las declaraciones de los contendentes y de los testigos*: AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, Vol. IX, Universidad Pontificia (Salamanca 1990) págs. 387-411; ID., *La prueba procesal de la incapacidad psíquica matrimonial*: REDC 44 (1987) págs. 507-526; F. VERA URBANO, *La prueba pericial en las causas psíquicas de nulidad matrimonial*: REDC 35 (1978) págs. 131-144; F. GIL DE LAS HERAS, *El juez ante las anomalías psíquicas*: AA.VV., *Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales*, Ed. Universidad de Navarra (Pamplona 1991) págs. 259-283; G. GIUSTINIANO, *Gli elementi di prova e la loro valutazione clinica e giuridica nelle cause di incapacitá*: AA.VV., *L'incapacitá di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana (Cittá del Vaticano 1998) págs. 203-215; Z. GROCHOLEWSKI, *Il giudice ecclesiastico di fronte alle perizie neuropsichiatriche e psicologiche: Considerazioni sul recente discorso del Santo Padre alla Rota Romana*: Apollinaris 60 (1987) págs. 183-203; F. LÓPEZ ZARZUELO, *La valoración por parte del juez eclesiástico de las pericias psicológicas y psiquiátricas en las causas de nulidad matrimonial*: AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, Vol. XIII, Universidad Pontificia (Salamanca 1997) págs. 355-374; J. T. MARTÍN DE AGAR, *Giudice e perito a colloquio*: AA.VV., *L'incapacitá di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana (Cittá del Vaticano 1998) págs. 187-196; B. MONTOYA TRIVIÑO, *Anomalías psicológicas: su naturaleza y sus efectos en orden al compromiso matrimonial*: AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, Vol. II, Universidad Pontificia (Salamanca 1997) págs. 207-213; N. SCHÖCH, *Criteri per una determinazione giuridica della personalitá "anormale"*: AA.VV., *L'incapacitá di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana (Cittá del Vaticano 1998) págs. 159-186; A. STANKIEWICZ, *Breve nota sulla legittimitá dell'applicazione della scienza psichiatrica e psicológica nelle cause di nullitá matrimoniale per incapacitá psíchica nell'accezione giurisprudenziale*: Periodica 85 (1996) págs. 67-81; ID., *La convertibilitá delle conclusioni peritali nelle categorie canoniche*: ME I, 19 (1994) págs. 381 ss.; G. ZUANAZZI, *Il dialogo tra canonisti e periti*: Dir. Eccles. enero/marzo 1993, págs. 26-52; ID., *Il rapporto tra giudice e perito secondo la giurisprudenza della Rota Romana*: ib., págs. 144-185; S. PANIZO ORALLO, *Temas procesales y nulidad matrimonial*, Ed. Trivium (Madrid 1999) págs. 583-680; M. F. POMPEDDA, *Dialogo e collaborazione tra giudici e periti nelle cause di nullità di matrimonio*: Periodica 88 (1999) págs. 141-161; C. De DIEGO-LORA, *Criterios morales de la actuación de abogados y peritos en las causas matrimoniales*: IC 41 (2001) págs. 233-246.

de las pericias el juez, que por lo general no es especialista en psicología o en psiquiatría pero que debe actuar como "peritus peritorum" de la causa, suele encontrarse con varias dificultades:

5.1. La dificultad más importante, admitido que los peritos adhieran a los principios esenciales de la antropología cristiana también para tratar con propiedad el tema de la nulidad matrimonial, se encuentra en la *falta de uniformidad de criterios* clínicos de estos profesionales debido a que pertenecen a corrientes psicológicas diferentes[7], a veces opuestas entre sí y carentes de "modelos definitivos"[8], que de esta manera no permiten una lectura uniforme de la incidencia de las causas psíquicas en la incapacidad canónica.

Esta falta de uniformidad de criterios de los peritos psicólogos y psiquiatras se manifiesta principalmente: I - En la *definición* del concepto de normalidad, madurez, salud psíquica. II - En el uso de diferentes *terminologías* para referirse a los trastornos de la personalidad. III - En la *clasificación* de estos trastornos y de su nivel de gravedad.

Sin pretender agotar el tema, con el presente trabajo intento proponer *aunar criterios a partir de la psicología*, para que los jueces puedan hacer frente a estas dificultades. Concretamente:

I - Falta de uniformidad de criterios para definir el concepto de normalidad, madurez, salud psíquica:

1. Dificultades: G. W. Allport afirma: "los psicólogos no pueden decirnos cuál sea el verdadero significado de normalidad, salud o madurez de la personalidad; todavía toda persona comprometida en la práctica, comprendidos los psicólogos y los psicoterapeutas, quisieran saberlo"[9]. En efecto:

1) El término "salud psíquica o mental": es muy amplio y vago. Francisco Abbate, por ejemplo, define a la salud en general como un estado en el que el hombre goza del *ejercicio adecuado* de sus funciones psicofísicas, precisando

7 Cf. A. VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, *Escuelas, corrientes y tendencias en la psicología y psicopatología actual*: AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, Vol. IX, Universidad Pontificia (Salamanca 1990) págs. 15-61; R. PRADA, *Escuelas psicológicas y psicoterapéuticas*, San Pablo (Bogotá 1998).

8 H. EY - P. BERNARD - Ch. BRISSET, *Tratado de psiquiatría*, Masson (Barcelona 1990[8]) págs. 201-202.

9 Cf. G. W. ALLPORT, *Pattern and groth in personality*, trad. it., pág. 262, citado por F. DELLA ROCCA, *Diritto Matrimoniale canonico. Tavole sinottiche*, Secondo volume di aggiornamento, CEDAM (Padova 1987) n. 138, 131; S. CERVERA ENGUIX, *Tendencias doctrinales en la psiquiatría actual*: IC 23 (1983) págs. 133-148; A. VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, *Escuelas, corrientes...*, págs. 15-61; R. PRADA, *Escuelas psicológicas...*; C. S. HALL - G. LINDZEY, *La teoria constitucionalista de la personalidad*, Piados (Buenos Aires 1974); ID., *La teoria del refuerzo operante y la personalidad*, ib. 1974; ID., *La teoría factorial de la personalidad*, ib. 1977; ID., *La teoría personalística*, ib. 1974; ID., *La teoría del sí mismo y la personalidad*, ib. 1977; H. PAPANEK - E. C. WHITMONT y otros, *Teorias psicoanalíticas de la personalidad*, ib. 1975; L. P. THORPE y otros, *La personalidad y sus tipos*, ib. 1966; G. S. BLUM, *Teoría psicoanalítica de la personalidad*, ib. 1966; W. STERN - G. W. ALLPORT y otros, *Aportaciones a la psicología de la personalidad*, ib. 1967.

que, "cuando se trata de la salud mental se pone más énfasis en lo subjetivo, en sus funciones psíquicas, y en el estado de bienestar y de relativa felicidad, pero también se tienen en cuenta las funciones físicas"[10]. La salud mental, siempre según este autor, incluye el logro de cierto grado de felicidad entendida como "un estado subjetivo de dicha, de satisfacción, de paz y de serenidad interiores"[11]. "Este estado –aclara– es la consecuencia de las satisfacciones auténticas, sin autoengaño, de las propias tendencias y deseos básicos y profundos que se refieren a la relación altruista con las personas, a la relación consigo mismo, particularmente en cuanto a la conciencia moral, y a la relación con las cosas. Conviene hacer una aclaración sobre la relación entre salud mental y felicidad. Si una persona no está mentalmente sana, puede carecer de un grado mínimo de felicidad debido a que el logro de felicidad supone cierta integración de la personalidad, y esta integración, desde la perspectiva médico-psicológica, requiere un grado suficiente de salud mental. Pero lo expresado no equivale a decir que para ser feliz sea suficiente poseer salud mental"[12].

De otro punto de vista –sigue diciendo Francisco Abbate–, la salud mental incluye el ajuste o adaptación de las personas entre sí en una auténtica integración social y con el mundo físico. Este ajuste permite alcanzar un nivel satisfactorio en cuanto a realizaciones y rendimientos, según las posibilidades personales, en el trabajo y en las diversas actividades intelectuales y físicas, y un cierto grado de bienestar y de gratificaciones que es consecuencia del goce del ejercicio de las diversas funciones psicofísicas[13].

Para Cavanagh la salud en general es definida como "aquel estado de bienestar en el cual existe un funcionamiento dinámico del hombre en la totalidad de su ser, que le proporciona una tal coordinación de sus facultades que sus potencialidades psíquicas se desarrollan para obtener sus fines, tanto presentes como futuros"[14]. En este contexto este autor define la salud psíquica como: a) un *estado de bienestar* resultante del hecho que la persona está en paz consigo misma, con el mundo y con Dios; b) *algo dinámico* porque es propia de un organismo activo, no estático, que cambia y que, por tanto, en algún momento puede desequilibrarse; c) este estado dinámico de bienestar se refiere a la personalidad en su *totalidad*, por lo tanto no puede referirse solamente al cuerpo o al alma sino a todo el hombre entendido como unidad; d) además este es un estado que proporciona al hombre una coordinación armónica de sus diversas facultades[15].

10 F. E. ABBATE, *Armonía conyugal. Aportes médico-psicológicos*, Astrea (Buenos Aires 1987) págs. 4-5.
11 F. E. ABBATE, *Armonía conyugal...*, pág. 5.
12 F. E. ABBATE, *Armonía conyugal...*, pág. 6.
13 Cf. F. E. ABBATE, *Armonía conyugal...*, pág. 5.
14 CAVANAGH - MC. GOLDRICK, *Psiquiatría fundamental*, Masson (Barcelona 1963) pág. 37.
15 Cf. CAVANAGH - MC. GOLDRICK, *Psiquiatría fundamental...*, pág. 38.

2) El término "normalidad psíquica"[16]: tampoco es muy claro porque las distintas corrientes de psicología usan esta expresión con criterios diferentes. La palabra normalidad no es palabra de contornos precisos y con una proyección de contenidos universalmente admitidos, sino una palabra de contornos inciertos y abierta a muchas consideraciones y posibilidades[17]. Además el ser humano se resiste a ser encasillado con precisión matemática y, por lo tanto, la medida de la capacidad-incapacidad psicológica para contraer matrimonio escapa a cómputos hechos con medidas. Los criterios que se utilizan para definir el concepto de normalidad suelen ser los siguientes:

a) El criterio antropológico-filosófico, que compartimos, entiende por normal lo que es "conforme a la naturaleza".

b) El criterio estadístico identifica a la normalidad (del latín "*norma*", escuadra formada por dos piezas perpendiculares) con lo conforme a regla, lo regular, aquello que no se inclina ni a derecha ni a izquierda, lo que se mantiene, por tanto, en su justo término medio. Según este criterio estadístico, propio de las ciencias naturales, *normal* equivale a *promedio*, al módulo de un carácter mensurable y lo anormal supone una desviación cuantitativa en más o menos de la norma. "Es normal lo que se manifiesta con cierta frecuencia en la población total, según su edad, sexo, raza, procedencia, etc. –escribe Guillermo Vidal–. En contraposición, lo anormal comporta entonces una desviación cuantitativa, en más o menos, de la norma, graficable según la curva de frecuencias de Gauss, de tal modo que las desviaciones o anormalidades resultan tanto más significativas cuanto más alejadas aparecen del centro de la campana"[18].

Aplicado al hombre el método estadístico suscita de inmediato dificultades insoslayables como, por ejemplo, confundir lo normal con lo regular y lo habitual, con la mayoría, y, viceversa, pudiendo pasar por alto algunos hallazgos que no son comunes sin embargo tienen connotaciones patológicas[19]. "Conviene recordar aquí, una vez más –continúa diciendo el mismo autor–, que la psiquiatría funciona cabalgando a horcajadas sobre las ciencias de la naturaleza y del espíritu. De modo que los saberes nomotéticos pueden medirse, analizarse y clasificarse, más no así los idiográficos, en lo que no cabe sino la descripción de los acontecimientos o hechos particulares, individuales. Por ejemplo: el genio se da con rareza; es un hallazgo estadísticamente anormal, pero a nadie se le ocurriría considerarlo patológico. Por otra parte, las quejas hipocondríacas y las conver-

16 Cf. J. BERGERET, *La personnalité normale et pathologique*, Dunod (Paris 1974).

17 Cf. S. PANIZO ORALLO, *La normalidad-anormalidad para consentir en el matrimonio: criterios psicológicos y canónicos*: AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, Vol. X, Universidad Pontificia (Salamanca 1992) pág. 18.

18 G. VIDAL, *El trastorno mental*: G. VIDAL - R. D. ALARCÓN, *Psiquiatría*, Ed. Médica Panamericana (Buenos Aires 1986) pág. 199.

19 Cf. G. VIDAL, *El trastorno...*, pág. 199.

siones somáticas se han generalizado tanto que bien podríamos rotularlas de normales. De suerte que la frecuencia no constituye un criterio absoluto. Ni siquiera nos ofrece un fundamento firme para deslindar los campos de la psicología y la psicopatología"[20].

c) El criterio axiológico-cultural, rehuyendo de toda metafísica y validez universal de los principios, ha favorecido en nuestro tiempo la creencia pseudocientífica de que en cuestiones de "normalidad" (y también de verdad y de valor moral) vale el principio de la "mayoría democrática"[21]. La condición humana, se afirma, está impregnada de relativismo, lo que hace muy difícil cualquier intento de clasificación acertada de los parámetros de normalidad-anormalidad[22]. Ninguna conducta humana, afirman estos autores, es normal o anormal en absoluto, la misma conducta puede ser normal en una conducta y anormal en otra. Según este criterio "el concepto de salud mental pertenece básicamente al nivel sociocultural y, por lo tanto, su evaluación depende de criterios personales de los individuos asistidos, del juicio valorativo del médico, y de la cultura en la que están viviendo tanto el médico como las personas que lo consultan. Hay conductas que se admiten compatibles con la salud mental o se las considera propias de la enfermedad psíquica, según sean los valores convencionales del medio cultural"[23].

Es fácil ver como estos criterios son el fruto de corrientes ideológicas que condicionan el concepto de normalidad y cuyo relativismo cultural es en parte responsable de las ambigüedades que aún campean en la base de la Psiquiatría[24]. Un ejemplo concreto lo constituye el tema de la sexualidad. Los autores que sostienen este criterio para valorar la normalidad sexual sostienen que la explicación del comportamiento humano no debe buscarse en la naturaleza sino en las normas y prácticas de la sociedad. Para Jeffrey Weeks, por ejemplo, el cual se ubica entre los teóricos de Foucault, la conducta sexual, lejos de ser un fenómeno primordialmente natural, es un producto de las fuerzas sociales, una construcción histórica. Partiendo, pues, de la convicción de que en estos terrenos no hay una esencia o una verdad inmutable y de que lo erótico sólo adquiere significado en el contexto de culturas específicas, este autor sostiene que la sexualidad es "una unidad ficticia, que alguna vez no existió y que en algún momento en el futuro tal vez de nuevo no exista"[25].

20 Cf. G. VIDAL, *El trastorno...*, pág. 199.

21 *Un análisis crítico de este criterio aplicado a la moral sexual puede verse en* M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad*, Sígueme (Salamanca 1971) págs. 229-236; ID., *Moral del amor y de la sexualidad. Moral de actitudes*, II-2da. Parte, EDP (Madrid 1991) 82, 308-310.

22 CAVANAGH - MC. GOLDRICK, *Psiquiatría fundamental...*, págs. 33-34.

23 F. E. ABBATE, *Armonía conyugal...*, pág. 5.

24 Cf. G. VIDAL, *Salud y enfermedad*: G. VIDAL - BLEICHMAR H. - USANDIVARAS, *Enciclopedia de Psiquiatría*, (Buenos Aires 1979) pág. 635.

25 J. WEEKS, *Sexualidad*, Piadós (México 1998).

3) El término "madurez psíquica"[26]: es el término que más se condice con el jurídico-canónico de "capacidad" tanto que, en muchas sentencias y en trabajos de canonistas, esta expresión es usada como sinónimo de esta última. Pero también este término es cuestionable porque, por lo general, la psicología considera que la madurez es un estado terminal o conclusivo de un proceso evolutivo, *estado de plenitud del desarrollo* al que se llega tras un proceso de crecimiento paulatino. Ahora bien, debe entenderse que en este proceso evolutivo dinámico los diversos estadios recorridos no se limitan a sucederse el uno al otro sino que los unos se incrustan en los otros y todos se integran en una globalidad: un estadio subsiguiente a otro estadio se encuentra naturalmente prefigurado en este otro estadio precedente que a su vez tiene sentido solamente en vista de la preparación del estadio subsiguiente[27]. No es de extrañar, entonces, que en el estadio de "madurez" existan incrustaciones que recuerdan la inmadurez infantil pero que no son residuo de un estadio infantil no superado sino perduración de lo que no ha sido hecho para madurar del todo.

Debemos evitar la tentación de creer que el ideal consiste, entonces, en que la persona pierda, a medida que va creciendo, todos los rasgos infantiles de su persona[28]. Pero, en realidad, se trata de un crecimiento temporal-histórico que va hacia la plenitud difícilmente alcanzable en forma total y plena porque la madurez nunca es absoluta, plena. Toda persona madura conserva en su estructura psíquica algún elemento de su etapa infantil (el psicoanálisis habla de la permanencia, en personas adultas, de rasgos orales, anales, fálicos). Además, mientras que en el pasado la edad de la madurez era la de los veintiún años hoy, por distintas causas, esta edad se ha extendido a los veinticinco-treinta años[29]. En efecto, la madurez no es algo estático sino dinámico, fruto de un proceso evolutivo largo y

26 Para un concepto antropológico-psicológico cristiano, cf. J. VÉLEZ CORREA, *El hombre: un enigma. Antropología filosófica*, Celam (Bogotá 1995) págs. 265-327; L. CIAN, *Cammino verso la maturitá e l'armonia*, Ed. ElleDiCi Leumann (Torino 1990); A. BISSI, *Maturitá umana, cammino di trascendenza*, Piemme (Casale Monferrato 1991); A. JIMÉNEZ CADENA, *Conquista de la madurez emocional*, Indo-American Press Service (Bogotá 1993); F. DECAMINADA, *Maturitá affettiva e psicosessuale nella scelta vocazionale. Una prospettiva psicologica*, Ed. Monti (Saronno 1995); L. DURAVIA, *La dimensión afectiva de la personalidad. Del egocentrismo a la madurez afectiva*, Indo-American Press Service (Bogotá 1992); M. DEL R. DE SILVESTRI, *Equilibrio psíquico y madurez personal para la vida religiosa femenina*, Ed. Claretiana (Buenos Aires 1991); A. GOMIS, *Madurez personal y comunitaria en la vida religiosa*: Vida religiosa 32 (1972) págs. 363-376; M. SZENTMÁRTONI *Celibato per il regno dei cieli e maturitá della persona*: Periodica 83 (1994), págs. 247-271; F. PILOTTO, *Il significato di salute nella societá secolarizzata*: Anime e Corpi n. 201 (1999) págs. 25-42; G. DEL LAGO, *Psicología y gracia*, Ed. Paulinas (Buenos Aires 1965); A. PÉREZ RAMOS, *Precisiones jurisprudenciales sobre la inmadurez afectiva y su prueba pericial*: AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, Vol. XI, Universidad Pontificia (Salamanca 1994) págs. 366-367; J. GARRIDO, *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana*, Sal Térrea (Santander 1989); E. GONZÁLEZ RUIZ, *Amor y madurez psicológica. Educación de la afectividad*, Ed. Perpetuo Socorro (Madrid 1978).

27 Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Psiquiatría forense*, Apuntes fotocopiados y distribuidos por la Ed. Lumen Christi (Buenos Aires [sin fecha]) pág. 9.

28 Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Psiquiatría forense...*, págs. 9-10.

29 Cf. R. DIATKINE, *Diventare adolescenti, restare adolescenti*: AA.VV., *Adolescenza terminata. Adolescenza interminabile*, Borla (Torino 1987) págs. 13-35.

difícil[30] signado por regresiones y fijaciones a etapas menos conflictivas del mismo, en el cual tiene suma importancia la influencia de los factores biológicos y, de manera fundamental, de las figuras parentales materna y paterna, juntamente con los factores culturales que inciden sobre el desarrollo de la persona muchas veces frenando el proceso hacia la maduración de la personalidad o, decididamente, fijando ciertas estructuras patológicas en su evolución. Por eso hablar de madurez como plenitud del desarrollo es un concepto más bien ideal que real.

2. Propuesta: A diferencia del concepto psicológico que, como se ha visto, equivale a plenitud del desarrollo, para el matrimonio canónico no se requiere una capacidad, una madurez psíquica plena sino suficiente: a) para la voluntad transeúnte propia del acto del consentimiento (capacidad para conocer, discernir y decidir), con el cual se origina el matrimonio como relación jurídica y b) para la voluntad perseverante propia del estado matrimonial que se origina a partir del consentimiento y que consiste en cumplir con el objeto del consentimiento, el bien del otro cónyuge, el bien de los hijos, así como la unidad y la indisolubilidad. Es decir, la noción y valoración del concepto de capacidad matrimonial que deben poseer los canonistas y la que poseen normalmente los psicólogos es diferente. Para los psicólogos, como precisa Mons. J. Bonet Alcón, "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"[31].

En otras palabras, la persona que se casa no tiene que ser una persona fuera de lo corriente, con unas cualidades especiales, con un gran equilibrio psicológico. No hay que "confundir –dice Juan Pablo II– una madurez psíquica que sería el punto de llegada del desarrollo humano, con la madurez canónica, que es, en cambio, el punto mínimo de partida para la validez del matrimonio"[32]. El matrimonio está hecho para seres humanos normales, aunque no sean superdotados ni superhombres. Por eso, al hablar de la normalidad para el matrimonio conviene precisar que se trata de "la normalidad para el matrimonio en cuanto el matrimonio es opción fundamental de la existencia humana; más aún, tratando como tratamos aquí el matrimonio canónico, esta normalidad es la que debe corresponder a la concepción que de ese matrimonio tiene la Iglesia y tal como la misma deriva de las coordenadas jurídicas de su ordenamiento"[33].

El matrimonio, entonces, es una realidad abierta a todo ser humano que reúna un mínimo de condiciones, unas señales mínimas de identidad de lo humano. La

30 Cf. V. MATTIOLI, *La difficile sessualitá. Dall'adolescenza al matrimonio*, Ed. Studio Domenicano (Bologna 1993).

31 J. BONET ALCÓN, *La salud psíquica y ética de los futuros contrayentes*: AA.VV., *Curso sobre la preparación al matrimonio*, Educa (Buenos Aires 1995) pág. 92.

32 *Ench. Fam.* Vol. V, pág. 4589, n. 6.

33 S. PANIZO ORALLO, *La normalidad-anormalidad...*, pág. 18.

capacidad y por tanto la normalidad en esta materia no ha de ser algo pleno y perfecto. Por eso, como se verá, la persona puede ser portadora de dificultades, inmadura, sin que su matrimonio sea inválido aunque fracase por esas mismas dificultades o inmadurez.

II - Falta de unidad de criterios en el uso de diferentes terminologías para nombrar a los problemas psíquicos[34]*:*

1. Dificultades: La expresión "problemas psíquicos" puede tener, en psicología, dos significados: uno amplio y otro estricto: a) *En sentido amplio* esta expresión es sinónimo de "dificultades" que no llegan a estructurarse como trastornos propiamente dichos y que son fácilmente superables mediante una adecuada

34 Cf. APA, *DSM-IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Masson (Barcelona 1995); ID., *DSM-IV. Criterios diagnósticos*, Masson (Barcelona 1995); ID., *DSM-IV. Atención primaria*, Masson (Barcelona 1997); AA.VV., *Diccionario de Psiquiatría*, Herder (Barcelona 1989); AA.VV., *Manual de Psiquiatría*, Ed. Karpos (Madrid 1980); M. ANTY, *Manual de psiquiatría*, Toray-Masson (Barcelona 1967); M. BAUCCI, *Trattato de Psicogeratria*, USES (Firenze 1990); U. BAUMAN - M. PERREZ, *Manual de Psicología Clínica*, Herder (Barcelona 1994); A. BELLOCH - B. SANDÍN - F. RAMOS, *Manual de Psicopatología*, 2 vols., McGraw-Hill, Aravaca (Madrid 1995-1996); J. BERGERET, *Psicología patológica*, Masson (Barcelona 1990); G. BERLINGUER, *La enfermedad*, Lugar Ed. (Buenos Aires 1994); G. B. CASSANO (a cura di), *Manuale di Psichiatria*, UTET (Torino 1997); D. DE CARO, *Trattato di Psichiatria*, Ed. Minerva Medica (Torino 1979); L. DELL'OSSO -A. LOMI (a cura di), *Diagnosi psichiatrica e DSM-III. Aspetti clinici e prospettive medico-legali*. Giuffrè (Milano 1989); B. DORMAN LERNER (copiladora), *Pacientes limítrofes. Diagnóstico y tratamiento*, Lugar Ed. (Buenos Aires 1992); H. EY - P. BERNARD - CH. BRISSET, *Tratado de Psiquiatría*, Masson (Barcelona 1990); R. FAHRER, *Manual de Psiquiatría*, López Ed. (Buenos Aires 1993); M. B. FIRST - A. FRANCES - H. A. PINCUS, *DSM-IV. Manual diagnóstico diferencial*, Masson (Barcelona 1996); ID., *DSM-IV. Guía de uso*, Masson (Barcelona 1997); J. A. FLAHERTY - R. A. CHANNON - J. DAVIS, *Psiquiatría. Diagnóstico y tratamiento*, Ed. Médica Panamericana (Buenos Aires 1991); G. O. GABBARD, *Psichiatria psicodinamica. Nuova edizione basata sul DSM-IV*, R. Cortina Ed. (Milano 1995); M. GALANTER - H. D. KLEBER, *Tratamiento de los trastornos por abuso de sustancias de la American Psychiatric Press*, Masson (Barcelona 1997); U. GALIMBERTI, *Dizionario di Psicologia*, UTET (Torino 1992); J. GARRABÉ, *Diccionario taxonómico de Psiquiatría*, FCE (México 1993); R. E. HALES - S. C. YUDOFSKY - J. A. TALBOTT, *Tratado de Psiquiatría*, Ancora (Barcelona 1996); K. JASPERS, *Psicopatología general*, FCE (México 1993); H. I. KAPLAN - B. J. SADOCK - J. A. GREBB, *Sinopsis de Psiquiatría*, Ed. Médica Panamericana (Buenos Aires 1996); H. I. KAPLAN - B. J. SADOCK, *Tratado de Psiquiatría*, 4 vols., Inter-Médica (Buenos Aires 1997-1998); O. F. KERNBERG, *Trastornos graves de la personalidad*, Ed. El Manual Moderno (México 1987); TH. LEMPERIÈRE - A. FÉLINE, *Psiquiatría*, Masson (Barcelona 1989); R. A. MACKINNON - R. MICHELS, *Psiquiatría clínica aplicada*, Interamericana (México 1973); TH. MILLON, *Trastornos de la personalidad. Más allá del DSM-IV*, Masson (Barcelona 1998); OMS, *CIE-10. Trastornos mentales y del comportamiento. Descripciones clínicas y pautas para el diagnóstico*, Meditor (Madrid 1992); ID., *CIE-10. Trastornos mentales y del comportamiento. Criterios diagnósticos de investigación*, Meditor (Madrid 1994); E. OTHMER - S. C. OTHMER, *DSM-IV. La entrevista clínica*, 2 tomos, Masson (Barcelona 1996); Y POINSO - R. GORI, *Diccionario práctico de psicopatología*, Herder (Barcelona 1976); A. POROT, *Diccionario de Psiquiatría*, Labor (Barcelona 1962); A. SIMS, *Introduzione alla psicopatologia descrittiva*, R. Cortina Ed. (Milano 1997); R. L. SPITZER - M. GIBBON - A. E. SKODOL, etc., *DSM-IV. Libro de casos*, Masson (Barcelona 1996); M. SUÁREZ RICHARDS, *Introducción a la Psiquiatría*, Ed. Salerno (Buenos Aires 1995); J. VALLEJO RUILOBA, *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*, Salvat (México 1994); G. VIDAL - R. D. ALARCÓN, *Psiquiatría*, Ed. Médica Panamericana (Buenos Aires 1986); G. VIDAL - R. D. ALARCÓN - F. LOLAS STEPKE, *Enciclopedia iberoamericana de Psiquiatría*, Ed. Médica Panamericana (Buenos Aires 1995); C. VIGANO - E. H. GRECCO, *Psicopatologia. Psiquiatría general*, 3 vols., Bonum (Buenos Aires 1977).

orientación pastoral o psicológica (psicoterapia...). b) *En sentido estricto* la expresión se refiere a lo propiamente psicopatológico que en psicopatología y en psiquiatría se suele denominar con diferentes terminologías, utilizadas también por los peritos en sus pericias y por los jueces en sus sentencias, como: "*anomalías psíquicas*", "*trastornos psíquicos*", "*trastornos de la personalidad*", "*anomalías psicopatológicas*", "*alteraciones psíquicas*", "*alteraciones de la personalidad*", "*desórdenes psíquicos*", "*patologías de la personalidad*", "*enfermedades psíquicas*", "*enfermedades mentales*"... que requieren algún tratamiento psicoterapéutico y/o psicofarmacológico específico importante.

2. Propuesta: Teniendo en cuenta que tanto la estructura de la persona (cuerpo-mente-espíritu) como sus dimensiones (racional y relacional) están íntimamente relacionadas y forman una unidad, conviene aclarar que el término *Trastornos de la personalidad*, que propongo utilizar, parece ser el más apropiado para referirnos al concepto psicopatológico de las causas psíquicas (materiales) de la incapacidad tratada por el can. 1095 porque, en última instancia, todo trastorno o anomalía psíquica compromete, de alguna forma, a toda la personalidad.

Conviene aclarar, además, que no todo trastorno de la personalidad constituye una enfermedad psíquica o mental, por lo menos en sentido estricto. El término *enfermedad psíquica* o *mental* se suele aplicar a *los trastornos muy graves o gravísimos* de la personalidad (psicosis, demencias...) en los que hay un gran deterioro de todas las facultades psíquicas (inteligencia, voluntad, memoria, atención...) y comportamentales (vida afectivo-sexual; social; laboral...) así como del aspecto físico de la persona.

III - Diferentes criterios para clasificar los Trastornos de la personalidad y su nivel de gravedad.

1. Dificultad: En cuanto a la clasificación de los Trastornos de la personalidad, Ombretta Fumagalli Carulli hace notar que "le conoscenze offerte dai resultati raggiunti dalle varie scienze della psiche sopra l'analisi della personalità umana si traducono in molteplici, e non sempre tra loro concordi, modelli di comportamento di uomo, di stili di vita, che variano a seconda delle premesse metodologiche dalle quali l'indagine singola muove. Ne deriva quella pluralità di ricerche, di conclusioni e spesso anche di nomenclatura di fronte alle quali il giurista non può non avvertire una certa perplessitá, quando, come è suo compito, debba tradurre in forme giuridiche la complessa e spesso enigmatica realtà della psiche umana ed in particolare si trovi a dovere stabilire la presenza o meno di una capacità psichica che possa ritenersi sufficiente per contrarre valido matrimonio"[35].

En la actualidad hay dos corrientes principales que utilizan criterios diferen-

35 O. FUMAGALLI CAULLI, *Il matrimonio canonico dopo il Concilio. Capacitá e consenso*, Giuffré Ed. (Milano 1978) págs. 194-195.

tes para clasificar los trastornos de la personalidad y su nivel de gravedad:

1) La corriente psiquiátrica tradicional:

a) Esta corriente divide los Trastornos de la personalidad en: neurosis, psicopatías, psicosis y en trastornos psíquicos de origen orgánico. I - Las *Neurosis* comprenden: 1) las neurosis de angustia; 2) la neurosis fóbica; 3) la histeria; 4) la neurosis obsesiva. En las neurosis el paciente suele ser consciente de sus problemas que, muchas veces, exagera para llamar la atención (como en el caso de las histerias o de las hipocondrías). II - Las *Psicopatías* (alcoholismo; delincuencia...). En las psicopatías el paciente por momentos es consciente de lo que le sucede (vertiente neurótica), por momentos no lo es (vertiente psicótica). En este caso llega a demostrar una "frialdad total" (amoralidad) frente, por ejemplo, a delitos que pudo haber cometido. III - Las *Psicosis* son divididas en: 1) esquizofrenias; 2) paranoia; 3) psicosis maníaco-depresiva. En las Psicosis el paciente no tiene conciencia de su trastorno. IV - Los *Trastornos psíquicos de origen orgánico* comprenden: 1) las demencias; 2) los estados de retraso mental; 3) las psicosis orgánicas (psicosis puerperales; psicosis alcohólicas; psicosis sifilíticas); 4) otros trastornos mentales de origen orgánico (encefalitis; traumatismos craneocerebrales; trastornos mentales por tumores cerebrales).

b) Nivel de gravedad y curabilidad de estos trastornos:

Siempre según la psiquiatría tradicional: 1. Las *Neurosis* pueden ser *leves* o *moderadas-graves*, pero siempre *curables* (en forma fácil o con cierta dificultad), principalmente mediante métodos psicoterapéuticos (psicoterapia breve u otras) y, a veces, también mediante psicofármacos. 2. Las *Psicopatías* suelen ser *graves, curables con bastante dificultad,* a través de psicoterapia y también de métodos psicofarmacológicos. 3. Las *Psicosis* son en general *muy graves* o *gravísimas*, *a veces curables* con muchísima dificultad y con métodos mas psicofarmacológicos que psicoterapéuticos y, *a veces*, *incurables* con los métodos conocidos. Casi siempre requieren internación. Lo mismo hay que decir de los *trastornos psíquicos de origen orgánico.* Tanto en las psicosis como en los trastornos psíquicos de origen orgánico, se observa un *grave deterioro* de toda su persona tanto a nivel de sus facultades psíquicas (inteligencia, voluntad, memoria, atención...), como de su aspecto físico y de su conducta.

2) Las corrientes psiquiátricas modernas (DSM-IV; CIE-10):

a) El DSM-IV divide a los trastornos en: Trastornos de inicio en la infancia, la niñez o la adolescencia. Delirium, demencia, trastornos amnésicos y otros trastornos cognoscitivos. Trastornos mentales debidos a enfermedad médica. Trastornos relacionados con sustancias. Esquizofrenia y otros trastornos psicóticos. Trastornos del estado de ánimo. Trastornos de ansiedad. Trastornos somatomorfos. Trastornos facticios. Trastornos disociativos. Trastornos sexuales y de la identidad sexual. Trastornos de la conducta alimentaria. Trastornos del sueño.

Trastornos del control de los impulsos no clasificados en otros apartados. Trastornos adaptativos. Trastornos de la personalidad. Otros problemas que pueden ser objeto de atención clínica.

Por su parte el CIE-10 tiene una clasificación que coincide bastante con la del DSM-IV con la cual se complementa.

b) *Nivel de gravedad y curabilidad de estos trastornos*: Para el DSM-IV el Trastorno puede ser: *leve, moderado, grave*. Las especificaciones leve, moderado y grave sólo deben utilizarse cuando el trastorno cumpla en el momento presente todos los criterios señalados por estos manuales. Al decidir si la presentación del trastorno ha de describirse como leve, moderada o grave, el clínico debe tener en cuenta el número e intensidad de los signos y síntomas del trastorno en cuestión, así como cualquier irregularidad en la actividad laboral o social. En la mayor parte de los trastornos hay que utilizar, entonces, los siguientes criterios para evaluar el nivel de gravedad: *a) Leve*. Son pocos, o ninguno, los síntomas que exceden los requeridos para formular el diagnóstico. Los síntomas no dan lugar sino a un ligero deterioro de la actividad social o laboral. *b) Moderado*. Existen síntomas o deterioro funcional situados entre «leve» y «grave». *c) Grave*. Los síntomas dan lugar a un notable deterioro a nivel racional y/o relacional con repercusión en la actividad social, laboral, familiar.

Acerca de su *curabilidad* estos trastornos pueden ser considerados: *a) En remisión parcial:* si con anterioridad se cumplían todos los criterios del trastorno, pero en la actualidad sólo permanecen algunos de sus síntomas o signos. *b) En remisión total*: si ya no existe ningún síntoma o signo del trastorno, pero todavía es relevante desde un punto de vista clínico tener en cuenta dicho trastorno, por ejemplo, en un individuo con episodios anteriores de trastorno bipolar que ha permanecido sin síntomas durante los últimos 3 años, bajo tratamiento con litio. Tras un período de tiempo en completa remisión, el clínico puede considerar que el sujeto está recuperado y, en consecuencia, no codificar el trastorno como un diagnóstico actual. La diferenciación de en remisión total requiere la consideración de distintos factores, incluyendo el curso característico del trastorno, el lapso de tiempo transcurrido desde el último período patológico, la duración total del trastorno y la necesidad de evaluación persistente o de tratamiento profiláctico.

Tanto los criterios de la psiquiatría clásico-tradicional como los de la psiquiatría moderna tienen aspectos positivos y otros discutibles. Las clasificaciones utilizadas por los autores tradicionales, como la de H. Ey (que divide las enfermedades mentales en *agudas* y *crónicas*) o la sindrómica de Silberman, son criticadas porque *poseen un indudable valor heurístico, pero no son comúnmente aceptadas*[36]. También la psiquiatría moderna, concretamente el DSM, tienen

36 Cf. A. SÁNCHEZ BLANQUÉ - J. A. GISBERT CALABUIG - M. S. GISBERT GRIFO, *Clasificación de las enfermedades mentales*: AA.VV., *Medicina legal y toxicología*, Masson (Barcelona 1998) pág. 962.

sus críticos por su "orientación conductista, resultado directo de su ateorismo", porque "sólo se interesa por los 'síntomas de superficie', es decir, en los comportamientos", "se postula en numerosos postulados teóricos implícitos que podrían ser puestos en entredicho", "se basa a menudo en un conglomerado heteróclito de criterios provenientes de diferentes autores y de diversas escuelas, a riesgo de utilizar de manera diferente esos aportes"[37].

2. Propuesta: En cuanto a la clasificación de los trastornos de la personalidad y su nivel de gravedad, siguiendo los criterios de la psiquiatría clásica integrados por los de la psiquiatría moderna (DSM-IV; CIE 10), y teniendo en cuenta su aplicación canónica, propongo la siguiente clasificación que no pretende ser completa:

Cuadro I

Trastornos neuróticos, borderlines y psicóticos de la personalidad con predominio de síntomas generales	Nivel de gravedad
I. Trastornos neuróticos: Trastorno Anancástico Trastorno Obsesivo-compulsivo Trastorno Ansioso o Distímico o por Evitación Trastorno Emotivamente inestable Trastorno Dependiente o Trastorno Pasivo dependiente (Dependencia de las figuras parentales) Trastorno Histérico Trastorno Impulsivo	leve o moderado (fácilmente curable) grave (curable con cierta dificultad)
II. Trastornos borderlines: Trastorno antisocial o asocial o sociopático o psicopático Trastorno por dependencia del alcohol Trastorno por dependencia de las drogas Trastorno por dependencia del juego (ludopatía) Trastorno esquizotípico o esquizoide Trastorno narcisista Trastorno maniaco-depresivo Trastorno anoréxico-bulímico Trastorno paranoide Trastorno histriónico	vertiente neurótica grave vertiente psicótica muy grave

37 Cf. S. IONESCU, *Catorce enfoques de la psicopatología*, FCE (México 1994) págs. 43-46; TH. MILLON, *Trastornos de la personalidad. Más allá del DSM-IV*, Masson (Barcelona 1998) pág. 6; S. KIRK - H. KUTCHIS, *Aimez-vous le DSM? Le triomphe de la psychiatrie américaine*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson 1998.

III. Trastornos psicóticos	
Esquizofrenia Paranoia Psicosis maníaco-depresiva	muy grave (curable con mucha dificultad)
Picosis orgánicas (la psicosis epiléptica; la psicosis presenil y senil; el síndrome de Korsakov). Las psicosis de origen tóxico (la psicosis alcohólica; la psicosis por drogas)	gravísimo (difícilmente curable o actualmente incurable)

Cuadro II

Trastornos de la personalidad con predominio de síntomas afectivo-sexuales:

En todos los Trastornos de la personalidad la dimensión sexual también se encuentra afectada. Pero aquí se consideran aquellos trastornos de la personalidad en los que la disfunción sexual aparece como la causa fundamental de las dificultades de la persona. Por lo general estos trastornos se manifiestan en personas neuróticas. Pero también pueden presentarse en personalidades borderlines y psicóticas. El nivel de gravedad de estos trastornos varía según la persona que los padece sea neurótica, borderline o psicótica. A este grupo pertenecen:

I - Los trastornos relacionados con la potencialidad sexual: *A) Trastornos del deseo sexual*: 1) Deseo sexual hipoactivo. 2) Aversión al sexo. *B) Trastornos de la excitación sexual:* 1) Trastorno de la excitación sexual en la mujer. 2) Trastorno de la erección en el varón. *C) Trastornos orgásmicos:* 1) Trastorno orgásmico femenino. 2) Trastorno orgásmico masculino. 3) Eyaculación precoz. *D) Trastornos sexuales por dolor*: 1) Dispareunia. 2) Vaginismo.

II - Las Parafilias: 1) Exhibicionismo. 2) Fetichismo. 3) Frotteurismo. 4) Pedofilia. 5) Masoquismo sexual. 6) Sadismo sexual. 7) Priapismo. 8) Ninfomanía. 9) Voyeurismo. 10) Escatología telefónica (llamadas obscenas). 11) Necrofilia. 12) Parcialismo (atención centrada exclusivamente en una parte del cuerpo). 13) Zoofilia. 14) Coprofilia. 15) Clismafilia (enemas). 16) Urofilia (orina).

III - Los Trastornos de la identidad sexual: 1) Homosexualidad. 2) Bisexualidad. 3) Travestismo. 4) Transexualismo.

Como se puede observar, he reemplazado el término *psicopatías* por el de *trastornos borderlines* porque más que un trastorno específico de la personalidad, representa, como sostienen algunos autores[38] cuyas ideas comparto, un *grupo de*

38 Cf. O. GABBARD GLEN, *Psichiatria psicodinamica...*, pág. 421; V. LINGIARDI, *La personalità e i suoi disturbi. Un'introduzione*, Il Saggiatore (Milano 2000) págs. 143-176

trastornos (los trastornos paranoide, esquizoide, esquizotípico, narcisista, antisocial o asocial o psicopático, histriónico...), entre las neurosis y las psicosis, por el grado de *disociación* que los caracteriza[39] y que oscila entre el estado neurótico grave y el estado psicótico muy grave.

Hay que tener en cuenta, además, que en varios casos las personas pueden presentar síntomas de varios trastornos de la personalidad juntos, con el predominio de uno de ellos. Por ejemplo, trastorno narcisista y trastorno histriónico de la personalidad, juntamente con un trastorno de la identidad sexual (homosexualidad o bisexualidad).

5.2. Otra *dificultad* que los jueces encuentran:

1) Muchas veces los peritos en sus pericias se limitan solamente a describir síntomas (por ejemplo, fobias, angustia...), o utilizan expresiones generales (por ejemplo dicen que la persona peritada presenta "inmadurez", o "problemas de carácter" o que "tiene problemas psíquicos"...), sin especificar a que trastorno de la personalidad se refieren y cual es el nivel de su gravedad. Estas expresiones son insuficientes porque son muy amplias y deben ser precisadas.

2) Propuesta:

a) Del tema de la *inmadurez* (que se caracteriza por una afectividad infantil, inestabilidad afectiva, dependencia afectiva, egoísmo, inseguridad, irresponsabilidad...), se han ocupado numerosas sentencias rotales e investigaciones doctrinales recientes[40]. Pero hay que aclarar que esta expresión es tan amplia en psicología como la palabra "fiebre" en medicina, la cual puede ser síntoma de un pequeño malestar (por ejemplo, de un resfrío) o de un problema grave o muy grave (como puede ser, por ejemplo, una apendicitis o un cáncer). También en el caso de la inmadurez, primero hay que distinguir entre la *inmadurez racional* y *la inmadurez relacional (afectivo-sexual)*. Además hay que distinguir si se trata

39 Cf. AA.VV., *La dissociation hystérique:* L'évolution psychiatrique, Vol. 64, n. 4 (1999) págs. 717-789.

40 Cf. J. BONET ALCÓN, *La salud psíquica y ética de los futuros contrayentes*: AA.VV., *Curso sobre la preparación al matrimonio*, Educa (Buenos Aires 1995) págs. 109-112; ID., *Elementos de derecho matrimonial canónico sustantivo y procesal*, Educa (Buenos Aires 2000) págs. 102-111; A. AMATI, *L'incidenza dell'immaturità psico-affettiva sul consenso matrimoniale canonico* (can. 1095), Off. Libri Catholi. (Roma 1994); P. BIANCHI, *Le "causae naturae psychicae" dell'incapacità*: AA.VV., *L'incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana (Città del Vaticano 1998) págs. 151-153; ID., *Il canone 1095*, Glossa (Milano 1996) págs. 76-78. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de Psiquiatría forense canónica*, (Salamanca 1991) págs. 80-88; ID., *Trastornos psíquicos y nulidad de matrimonio*, Universidad Pontificia (Salamanca 1999) págs. 442-449; DE CARO, *L'immaturità psico-affettiva nel matrimonio canonico*: AA.VV., *L'immaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, Libreria Editrice Vaticana (Cittá del Vaticano 1990) págs. 1-14; J. M. PINTO GÓMEZ, *L'immaturitá affettiva nella giurisprudenza rotale*, ib., págs. 15-40; C. GULLO, *L'immaturità psico-affettiva nell'evolversi della giurisprudenza rotale*, ib., págs. 104-138; S. PANIZO ORALLO, *La inmadurez de la persona como causa de nulidad matrimonial*: AA.VV. *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, Vol. VIII, Universidad Pontificia (Salamanca 1989) págs. 9-66; ID., *La inmadurez de la persona y el matrimonio*, Universidad Pontificia (Salamanca 1996); A. MENDONÇA, *Rotal approaches to affective immaturity as a cause of consensual incapacity for marriage*: SC Vol. 32/2 (2000) págs. 293-354.

de la inmadurez propia de la edad o si se trata de un síntoma de algún trastorno leve o moderado de la personalidad, ambos casos insuficientes para motivar una verdadera incapacidad matrimonial, o si finalmente, la inmadurez es un síntoma, juntamente con otros, de algún trastorno grave de la personalidad de tipo neurótico o borderline o psicótico[41].

Mons. J. Bonet Alcón precisa el tema aclarando que "la inmadurez afectiva no constituye por sí misma una causa jurídica de nulidad del matrimonio; lo que quiere decir que la inmadurez afectiva en tanto puede incidir en la nulidad del matrimonio en cuanto la inmadurez afectiva pueda reconducirse a alguna de las dos causas jurídicas de grave defecto de discreción de juicio y/o de incapacidad para asumir/cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio... dicha inmadurez de ordinario va unida a otras anomalías psíquicas; y así la inmadurez afectiva es una de las características de los neuróticos, de los psicópatas, de los ciclotímicos, como que lo que caracteriza a los neuróticos es el trastorno afectivo de la angustia, a los psicópatas es el trastorno afectivo de los impulsos agresivos que no pueden dominar, a los ciclotímicos es el trastorno afectivo de la depresión o de la euforia"[42].

b) Lo mismo que se dijo de la inmadurez hay que decirlo también de los llamados, en términos generales, "*problemas de carácter*" o "*incompatibilidad de caracteres*"[43] de uno o ambos esposos que algunos tribunales eclesiásticos han considerado, en el pasado, como motivo suficiente de nulidad matrimonial. En general la palabra "carácter" es utilizada como sinónimo de "personalidad". Por eso "tener carácter" significa tener una personalidad fuerte, sociable, expansiva, que sabe hacerse respetar. Por su parte la expresión "problemas de carácter" o "incompatibilidad de caracteres" puede significar una persona asociable, dura, taciturna, rígida, obstinada, fría, inflexible, prepotente, insoportable...

Es decir, existen personas que si viven solas tienen un comportamiento relativamente correcto, aún cuando sea un tanto extraño, pero que en compañía de otra persona resultan inaguantables. La expresión "problemas de carácter" puede significar, entonces, sinónimo de "carácter distinto", "carácter difícil" pero normal. Pero también puede ser síntoma de algún trastorno grave de la personalidad, una verdadera caracteropatía. Solamente en este caso se puede hablar de posible nulidad matrimonial.

Cada una de estas formas (inmadurez, problemas de carácter...), entonces, tiene un valor clínico diferente que debe ser tenido en cuenta a la hora de evaluarlas canónicamente.

Por eso es importante que los jueces pidan a los peritos que describan los dis-

41 Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Trastornos psíquicos...*, págs. 450-451.

42 J. BONET ALCÓN, *La salud psíquica...*, págs. 110-112; ID., *Elementos de derecho...*, págs. 109-111. Cf. P. BIANCHI, *Le "causae naturae psychicae" dell'incapacità*: AA.VV., *L'incapacità di assumere...*, págs. 151-153.

43 Cf. S. PANIZO ORALLO, *El matrimonio a debate hoy. Nulidades en el dos mil*, Trivium (Madrid 2001) págs. 26-36.

tintos síntomas que presenta la persona sometida a peritaje, pero que además les *exijan que especifiquen*: 1) el *trastorno de la personalidad* al que pertenecen estos síntomas; 2) su *nivel de gravedad*; 3) y si ambos estaban *presentes,* en *forma manifiesta* o *latente,* al momento de contraer matrimonio[44].

Conclusión: Esta forma de aunar criterios, que he propuesto, ayudará ciertamente a una mejor traducción en términos jurídico-canónicos de los resultados de las pericias psicológico-psiquiátricas, permitiendo así al juez que su difícil cometido de tratar con seriedad causas difíciles, como las relativas a las incapacidades psíquicas para el matrimonio, teniendo siempre presente la naturaleza humana, la vocación del hombre y, en conexión con ello, la justa concepción del matrimonio, sea "ciertamente un ministerio de verdad y de caridad en la Iglesia y para la Iglesia"[45].

44 Por ejemplo, el trastorno esquizofrénico de la personalidad es considerado como posible causal de nulidad del matrimonio porque, siendo de origen temprano (algunos autores hablan de la presencia de este trastorno ya durante el embarazo), ciertamente es grave aunque haya estado presente en forma latente en el momento de contraer.

45 JUAN PABLO II, *Discurso del 5-2-1987 al Tribunal de la Rota Romana*: Enchir. Fam. Vol. V, n. 9, pág. 4591.

AADC VIII (2001) 129-164

EL REVÉS DE LA TRAMA DE LOS MATRIMONIOS NULOS

Mons. Dr. José BONET ALCÓN

SUMARIO: I. Introducción; II. La preparación al matrimonio y los matrimonios nulos tomados en general; III. Intermedio: un aspecto evangélico de la preparación al matrimonio; IV. La preparación al matrimonio y los matrimonios nulos en particular; 1. Las causas psíquicas; 2. La exlusión de la prole; 3. La exclusión de la fidelidad; 4. La exclusión de la indisolubilidad; 5. Violencia o miedo grave; 6. Error y dolo; 7. Otras causales de nulidad; V. Conclusiones

I. Introducción

El CIC expone en forma negativa aquello que impide la validez de un matrimonio, bien sea por la existencia de una ley inhabilitante de las personas para contraer, por causa de algún impedimento dirimente; bien por la existencia de una ley irritante o invalidante del acto psicoético de consentir, es decir, por un vicio del consentimiento; o bien por la falta de forma canónica, que constituye una solemnidad jurídica necesaria para que un matrimonio se realice válidamente.

Dejamos de lado la discusión teórica de si las causas psíquicas de nulidad matrimonial debieran incluirse entre los impedimentos o entre los vicios de consentimiento, como de hecho están, a nuestro modesto modo de ver con buen criterio.

Es lógico que se dé la indicada formulación negativa en el CIC, porque el matrimonio goza del favor del derecho[1] y lo que se busca es dilucidar cuando concretamente un matrimonio es nulo. En todos los otros casos, cuando no tenga la causal jurídicamente determinada por el derecho, el matrimonio será válido. Esa validez será la misma, tanto si es un matrimonio fracasado, como si lo es exitoso y feliz; tanto si la convivencia lleva consigo sufrimiento e injusticia de uno o de ambos cónyuges, o si la convivencia es tranquila y gozosa; tanto si se apagó el amor, como si subsistió y creció; tanto si la familia que surgió del matrimonio está llena de tensiones, agobios, angustias, o si es una escuela de virtudes, una

1 Cf. can. 1060.

iglesia doméstica, abierta a la vida, a la oración, al testimonio del Evangelio, al apostolado social, a la solidaridad hacia los pobres, a la amistad[2].

Vemos, pues, aunque más adelante retomaremos el tema, la distancia entre matrimonio válido y matrimonio santo.

A la indicada formulación negativa del CIC se agrega la de la Jurisprudencia de la Rota Romana, de tanta riqueza y precisión, que tiene siempre en la mira cuando un matrimonio carece de aquellas condiciones mínimas, indispensables, para que pueda considerarse verdadero y no sólo aparente. Por eso también aquí tendremos una formulación negativa, en el sentido indicado.

Y todavía queda la pastoral de los tribunales eclesiásticos que pone algunos matices, sobre todo en los cultores del Derecho, dedicados durante muchos años a oficios eclesiásticos en ese campo.

En primer lugar, más allá de lo establecido en el Código teóricamente, y aún en la jurisprudencia Rotal, tomada en sentido amplísimo, casi exhaustivo, esta pastoral "jurídica" diocesana o interdiocesana nos indica cuáles son las causales de nulidad más frecuentes en una época determinada, en concreto, en el presente. Y quizá también en algún lugar determinado. Esto acota o delimita el campo a examinar.

En segundo lugar, si bien la mira está puesta en verificar si el matrimonio es válido o nulo, en los casos concretos aparece también la separación de los cónyuges, subsista o no el vínculo. Y si se acoge, como corresponde hacer a los tribunales eclesiásticos, a los cónyuges y sus allegados, con entrañas de misericordia –inclinando el corazón al inmenso sufrimiento anclado en la afectividad truncada de los hombres– entonces no tenemos una fría, cuasi geométrica decisión sobre validez o nulidad. Tenemos también la palabra de consuelo y el inevitable juicio de la mente sobre si esa hipotética nulidad –y el dolor con el que se la acompaña– hubiera o no podido ser evitado. A veces se "palpan" las terribles consecuencias que el pecado pone en la convivencia más íntima, y cómo en el orden natural "la corrupción de lo mejor da por resultado lo peor"[3].

Todo lo anterior debe ser bien entendido, sin que una falsa caridad, desvinculada de la verdad, lleve a declarar nulo un matrimonio que realmente no lo sea, para permitir que una nueva unión de las partes sea "convalidada" con un "matrimonio" religioso, que para Dios no sería tal. Las sentencias de nulidad matrimonial nunca deben ser divorcios encubiertos. Pero eso no quita para que, en los procesos que desemboquen en la resolución de que no consta la nulidad matrimonial, exista un modo y un trato pastoral, paternal, que sea como el inicio de la pastoral especializada que deba desarrollarse en otros ámbitos. Y, en los

2 Juan Pablo II cumplió uno de los sueños más acariciados desde los inicios de su pontificado: elevar a los altares conjuntamente a un matrimonio. Se trata de una pareja de católicos de la ciudad de Roma. Tres de sus cuatro hijos que todavía viven participaron en la beatificación de Luigi Beltrame Quattrocchi y su esposa, María Cousini, el 21 de octubre de 2001.

3 Cf. J. BONET ALCÓN, *La pastoralidad de los tribunales eclesiásticos*, en AADC 7 (2000) 191-201.

casos en que la nulidad matrimonial sea real, verdadera, también debe haber algo muy superior a un simple documento; debe haber un calor afectivo, paternal y hasta "maternal", con la maternidad de la Iglesia, que acompañe todo el proceso hasta su culminación.

Por otra parte, nos encontramos con la pastoral matrimonial, que se ve tantas veces urgida por la necesidad de atender los casos difíciles y las situaciones familiares irregulares[4].

Pero el centro de nuestra consideración, aunque podría extenderse a los dos ámbitos señalados en el párrafo anterior, lo vamos a limitar a la preparación matrimonial próxima, que de hecho es defectuosa, insuficiente, sin que quizá exista una plena toma de conciencia de su importancia.

II. La preparación al matrimonio y los matrimonios nulos, tomados en general

Es claro que el "revés de la trama" de los matrimonios nulos, a que nos estamos refiriendo, lo más opuesto a éstos, son los matrimonios no sólo válidos, sino virtuosos, felices y hasta santos. Es a lo que debería apuntar la preparación matrimonial. Dejamos de lado la preparación remota[5] y la inmediata "para una fructuosa celebración litúrgica"[6]. Nos limitamos a "la preparación personal para contraer matrimonio, por la cual los novios se dispongan para la santidad y las obligaciones de su nuevo estado"[7]. Ubicados en este punto nos preguntamos sobre la utilidad de la experiencia pastoral de los tribunales eclesiásticos y de los matrimonios nulos, tomados en concreto, como aporte para esa pastoral.

Ante todo, hay algo obvio, aunque elemental: el conocer los casos de los matrimonios nulos ayuda a evitar que se incurra en invalidez en aquellos novios que se preparen a contraer matrimonio. Es cierto que el *ius connubii*, la decisión de contraer matrimonio, es de derecho natural, y por ello en la duda no se puede, hablando en general, negar la "asistencia", la forma canónica, ni cuando se prevea que la relación no va a durar, que es imprudente, etc. Se puede aconsejar, pero no ir más allá. Sólo cuando haya certeza moral de que el matrimonio será inválido se deberá negar la celebración del mismo.

Sin embargo, el Código prevé la posibilidad de que el Ordinario del lugar prohíba a sus propios súbditos, en un caso particular, temporalmente, la celebración de un matrimonio, por causas graves y mientras éstas duren. Esto, aunque

4 Cf. *Familiaris Consortio*, nn. 77-85; y J. MEDINA ESTÉVEZ, en *Pastoral de las situaciones familiares irregulares*, págs. 54-76.
5 Cf. can. 1063, 1°.
6 Cf. can. 1063, 3°.
7 Cf. can. 1063, 2°.

sólo la autoridad suprema de la Iglesia pueda añadir a esta prohibición una cláusula dirimente[8].

Por otra parte, no debemos olvidar la necesidad de la licencia del Ordinario del lugar para asistir a los matrimonios en los siete casos que establece el can. 1071, lo cual nos indica las cautelas que la Iglesia establece aún para los casos en los que no estaría en juego la validez del matrimonio.

Junto a ello debemos tener en cuenta la necesidad de determinar en la sentencia las obligaciones de las partes derivadas del juicio, y el modo como han de cumplirse[9]. Y, más todavía, con relación a la nulidad matrimonial, confirmada en segunda instancia por sentencia o decreto, está la posibilidad de que un nuevo matrimonio sea prohibido por un veto incluido en dicha sentencia o decreto[10]. El Código no pone a los jueces ninguna limitación en cuanto al referido *vetitum* con respecto a un nuevo matrimonio. Entendemos que esa medida cautelar de tipo pastoral, administrativo, más que judicial, no puede estar absolutamente subordinada a las causales de nulidad consideradas afirmativas en la parte dispositiva de la sentencia. Quizá no se probaron plenamente las causas psíquicas planteadas, pero es claro que existen, quizá en la fecha de la sentencia más gravemente que cuando se contrajo matrimonio; quizá estén plenamente probadas las exclusiones de la prole y/o de la fidelidad y/o de la indisolubilidad, pero no hay definición sobre ellas, porque no se plantearon en la fórmula de dudas; quizá hubo miedo grave padecido por un cónyuge y producido por el otro, o una coacción moral grave o error doloso, y tampoco se tuvieron en cuenta en la sentencia de primera instancia, mientras que en la segunda se considere que hay prueba plena y certeza moral sobre la existencia de dichas causales. ¿Deberemos en tales casos considerar el *ius connubii* tan importante que no se pueda imponer el mencionado *vetitum*?

Nuestra modesta opinión es que el nuevo matrimonio en tales casos debe ser prohibido por un veto incluido en la sentencia o decreto. Ello obligará a que se adopten cautelas para que dicho nuevo matrimonio no vuelva a ser nulo y que quizá se eviten muchos eventuales sufrimientos que posiblemente o probablemente causará aquél que ya hizo sufrir mucho a su cónyuge en la unión matrimonial que fue declarada puramente aparente. Por otra parte, entendemos que el derecho natural a casarse no queda afectado, porque el veto afecta sólo a la licitud y no a la validez del matrimonio; y porque –aunque sea de modo diverso según los casos y lugares– lo más común y frecuente es que pueda ser levantado con relativa facilidad y constituya una ayuda para una más plena conciencia de las obligaciones matrimoniales. Al mismo tiempo, aunque esto sea secundario, se evita que un cónyuge gravemente culpable, exhiba como un trofeo que la cons-

8 Cf. can. 1077.
9 Cf. can. 1611, 2°.
10 Cf. can. 1684 § 1.

tancia de la nulidad, es, por determinados motivos, sólo por causales que afectan al otro cónyuge y que sólo al mismo se refiere el indicado *vetitum*.

Por otra parte, con la seguridad de que se contraerá un matrimonio válido, todavía nos encontramos a gran distancia para preparar un matrimonio cristiano y, mucho más, un matrimonio santo.

Ahora bien, insistimos en nuestros interrogantes. El "revés de la trama" de los matrimonios nulos ¿sirve tan sólo para brindarnos lo que son matrimonios "ajustadamente" válidos, fracasados pero válidos, infelices pero válidos? ¿O sirve para algo más, sacando consecuencias, profundizando más, viendo situaciones análogas, que parcialmente se repiten, aunque, tomadas en su integridad, sean únicas e irrepetibles? Este "revés de la trama" ¿puede brindar enseñanzas importantes para la preparación matrimonial?

La experiencia en los oficios de los tribunales eclesiásticos, en la docencia del Derecho matrimonial canónico y la recepción de consultas de muchos casos a lo largo de muchos años, nos induce a pensar, casi como un *apriori*, que habrá de confirmarse después, que nos llevaremos grandes sorpresas.

Porque en los juicios de nulidad se repiten hechos, como las relaciones prematrimoniales, los embarazos prematrimoniales, los abortos prematrimoniales. Y porque aparecen repetidas "figuras", entre otras muchas, como la del "machismo", la del psicópata perverso, la del débil sexualmente, la del homosexual, etc. Esto sólo como botón de muestra[11].

En el primer caso, expuesto brevemente, está la concepción de que la mujer es inferior; que debe recluirse en el ámbito hogareño –aunque esto hoy por los problemas económicos no sea tan fácil–; y, sobre todo, se sostiene que ella está obligada a la fidelidad, mientras que el varón tiene "piedra libre" para todos los adulterios. A éstos se los considera un "derecho" y hasta un "deber"; incluso en esa mentalidad al que no tiene relaciones extra matrimoniales se lo llega a considerar "poco hombre", "le falta virilidad", etc. Esto es sostenido sociológicamente, haciendo alarde. Pero simultáneamente se afirma la indisolubilidad del vínculo y el compromiso de mantener la familia, educar a los hijos, etc. Es, más o menos, el "derecho" a tener amantes, generalmente poco estables. En esas relaciones lo que cuenta es el placer desvinculado del amor. Éste es un dibujo que, a veces, se da muy nítidamente y otras mezclado con otras características, ancladas en la psiquis de las personas o en su voluntad, envolviendo quizá otras exclusiones, además de la fidelidad.

Es evidente que en el ámbito sociológico en que nos encontramos y el abrumador bombardeo de los medios masivos que ofrecen sus modelos de conducta tan anticristianos y antinaturales, debe aplicarse en la preparación matrimonial el viejo principio *contrariis contraria vincunt*. Y habrá que insistir en los grandes

11 Cf. J. BONET ALCÓN, *La pastoralidad...*, 191-201.

valores de la fidelidad, así como, en el plano sobrenatural, en el valor y el poder de la gracia sacramental, así como lo que significa el pecado señalado, con su doble malicia, contra la castidad y la justicia. Y más gravemente contra ésta. Pero también, frente a la falsa imagen difundida por doquier por el poder cultural que nos envuelve, habrá que inculcar la convicción obvia de que el placer es siempre mayor en personas sanas, cuando es realmente compartido y cuando no sólo va acompañado sino que es expresión del amor conyugal, algo tan maravilloso y tan poco conocido. Y habrá que inculcar el *plus* que obviamente se obtiene en ese campo con la estabilidad y la seguridad de la permanencia, frente al desencanto de la fugacidad. A lo cual se agrega esa cuasi sacramentalidad permanente que el matrimonio lleva consigo, en donde el amor de Dios y la ayuda natural y sobrenatural de Dios circulan y se reciben a través del cónyuge.

Otro caso indicado es el del "psicópata perverso". Los dos términos parecen contrapuestos, pues el primero hace referencia a enfermedad mental y el segundo a corrupción moral. Pero, de cualquier modo, un casamiento realizado con alguien así diagnosticado, llevará consigo grandes sufrimientos para el cónyuge durante la convivencia y, muy probablemente, se habrá tratado de un matrimonio nulo. Se trata de alguien en quien anida la crueldad y goza con ella. Hacer sufrir es su alimento. Es incapaz de arrepentimiento. Y la intimidad conyugal se le presenta como el lugar más propicio para encontrar el placer creando pánico y dolor en el plano físico, psicológico y espiritual de la mujer "objeto" sobre la que tomó posesión absoluta. Si la destrucción total que anhela no la produce, es porque se privaría en el futuro de su mayor y más fácil instrumento de placer, permanentemente a su disposición. Ahí su calculada frialdad le pone algún límite. Presentamos, en cierto modo, el caso extremo para percibir mejor esta realidad. Pero la experiencia de los tribunales eclesiásticos encuentra no pocos casos en los que las situaciones y los detalles están todavía más sobrecargados de perversidad y violencia.

Sin entrar en tecnología científica sobre el tema, entendemos que aquí, en parte se engloba y en parte se rebasan los límites de los comunes casos de sadismo. Aunque a veces el masoquismo de la cónyuge sometida ayude a prolongar, siempre en lapsos de tiempo reducidos, la "infernal" convivencia.

Estos casos también existen, y, en el mundo actual, con más frecuencia de la que se cree. Además, no es raro que se den inicialmente enmascarados y pasen inadvertidos. Debemos tener presente que desde edades tempranas se ha vivido muchas veces la violencia en el propio hogar y que a ella se la siembra masivamente en los medios audiovisuales de todo tipo; en ellos la pura fuerza se presenta de continuo como uno de los pocos valores absolutos. No está al servicio de la razón, del bien, de la justicia, de los derechos humanos; sino que es autónoma. Y se ejercita en una relación poder-sometimiento con la cónyuge, que lleva consigo la crueldad del primero y el sufrimiento de la segunda.

La preparación matrimonial deberá enfrentar la ímproba tarea de detectar estos casos, con sus diversos matices, con sus amalgamas con otros problemas psíquicos y éticos; deberá tratar de captar sus causas y desmontar tales estructuras. Y, sobre todo, positivamente, deberá tratar de que se siembre en los corazones, a raudales, el amor. Tendrá que procurar que penetre, con una fuerza arrolladora, la convicción de que la felicidad, que en el fondo todos apetecen, está inexorablemente vinculada al amor. Y esto *omni, soli, semper.*

También nos referimos al caso, mil veces repetido en la intimidad conyugal, de la debilidad sexual. No se trata de impotencia porque el matrimonio es finalmente consumado. Esa consumación podrá tener lugar tras repetidos intentos fallidos, por diversos motivos. Y cuando el acto conyugal tiene lugar será sin ningún juego amoroso previo ni consecuente, con la carga de frustración que ello lleva consigo.

Dejamos de lado los casos de frigidez en la mujer y tampoco nos referimos ahora a la homosexualidad o bisexualidad. Estamos ubicados en la heterosexualidad. También dejamos de lado lo que el Dr. Gregorio Marañón indica como sexualidad poco definida, con un área afectiva desmesuradamente amplia –una de las múltiples figuras de inmadurez– y que, al revés de lo que se piensa, le hace concluir que existe poca virilidad en la figura de Don Juan.

Aquí nos concretamos a los casos, que aparecen en las causas de nulidad matrimonial y en las consultas, expuestos con mucho temor, en que el varón no responde como tal en la intimidad conyugal. Eso le lleva a exigir actos antinaturales, a violencias ejercidas sobre el cónyuge y a tratar de buscar o aproximarse a las clásicas perversiones psicosexuales. Generalmente esto va unido a la falta total de aceptación del propio problema y, por lo tanto, de la adecuada consulta, tratamiento y medicación, etc. Además, se une a un exagerado alarde, directo o indirecto, de la propia virilidad en el ambiente social en que se mueve la persona.

Esta realidad que se desea a toda costa ocultar, que se niega psicológicamente, que constituye una dolorosa duplicidad, desemboca siempre en tratar de "destruir" física, psicológica, moral y sociológicamente a la única testigo de aquello que se sufre profundamente y se considera humillante. Entonces sobreviene el menosprecio de la cónyuge, la exigencia de silencio, las amenazas, el sometimiento por la vía del terror, el destruir en ella la más mínima autoestima y, por supuesto, el quitarle toda credibilidad social.

El problema no está, en el caso que consideramos, en la esterilidad, sino en la falta de la capacidad normal para el acto conyugal (quizá proveniente de abusos tempranos de la sexualidad). Y también se trata de volcar sobre la cónyuge la causa del problema, con falsedad.

Una vez más, sin entrar en aspectos técnicos, en la preparación al matrimonio se deberá tener presente la posibilidad indicada, relativa a la debilidad sexual. El consejo fundamental, básico, frente a ella será encararla con sinceridad y

humildad, y también con paciencia y confianza, como problema superable. Quizá se deba consultar a un experto asesor espiritual y conjuntamente al andrólogo, al psicólogo y al psiquiatra, obteniendo ayuda adecuada, incluyendo, si fuera el caso, medicación. Para animar a dichas consultas se debe tener clara conciencia de que "para los limpios todo es limpio"[12]; y de que *honestis verbis*, todo se puede e incluso se debe hablar para la paz y el bien de las almas. A ello mucho puede contribuir el no encerrarse en el propio problema, la oración, el amor a Dios y el verdadero amor al cónyuge, que debe hacer reaccionar de un modo diametralmente opuesto al descrito ocultamiento resentido, que suele tener lugar. No hay que olvidar, también con relación a las situaciones señaladas, que "la gracia sana la naturaleza y la perfecciona". El ejercicio del ministerio sacerdotal, con asesoramiento espiritual entre los jóvenes, lleva a la convicción de que muchos problemas de la afectividad y de la sexualidad encuentran una reordenación o una curación, casi insensible por la gracia de Dios permanente y creciente en una intensa vida cristiana. Lógicamente, sin dejar de poner los medios naturales adecuados. Y, por el contrario, adelantar al noviazgo lo que pertenece al matrimonio suele ser fuente de problemas futuros.

Con relación al caso que nos ocupa, se podría distinguir si el problema es o no conocido antes del casamiento. En el primer caso, no hay que pensar que éste posea un efecto mágico en el que se confíe ocultando el problema. Esto no sería obrar con rectitud sino que las consultas y las eventuales terapias deberían comenzar de inmediato. También podrá percibirse la anomalía indicada después de contraído el matrimonio, y es prudente tener un médico de total confianza, por su capacidad, conocimiento del tema y rectitud moral, al cual recurra el varón; y quizá una psicóloga de iguales características a la que recurra la mujer. Lo ideal es que para los primeros pasos del matrimonio se hayan adquirido consejos precisos, a los efectos de que todo proceda con nobleza, delicadeza y gracia de Dios. Ésta siempre va a tender a que el acto conyugal sea una expresión de amor, subordinado al crecimiento del amor y que busque, en primer lugar el bien del otro.

Todavía en un ámbito general hemos mencionado el caso de la homosexualidad. Sobre ella se deben tener presentes las orientaciones doctrinales y pastorales de la Santa Sede[13]. Y, con respecto a la experiencia de los tribunales eclesiásticos, señalamos que es frecuente que ella sea consciente y que se dé en personas refinadas e inteligentes. Y que se busque instrumentalizar el matrimonio a los efectos de obtener una respetabilidad social y quizá un intento de superar el problema. Aunque esta segunda motivación aparezca con mucha menos fuerza que

12 Tit 1, 15.

13 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, Roma 1986.

la primera. Sobre el tema nos remitimos a una reciente publicación nuestra en la que se cita importantes Sentencias de la Rota Romana[14].

En cuanto a las consecuencias sobre el cónyuge es frecuente que se den características similares a las descritas en la situación anterior, cuando la homosexualidad es propia del varón. Pero, se trata de algo objetivamente distinto a los casos precedentes. Porque, como es sabido, aquí lo que existe es la inclinación habitual de la persona, en el orden erótico y sexual, hacia las personas de su mismo sexo. Entonces, también tenemos una repulsa hacia el cónyuge, a veces casi invencible, e imposible de disimular. Y si eso se quiere ocultar, el único testigo de la anomalía o desorden deberá ser también "anulado", mediante el menosprecio, pretendidas u obligadas relaciones antinaturales, falta total de manifestaciones físicas de afecto y un reiterado enrostrar culpabilidad sobre el cónyuge, atribuyéndole, con mentira, lo inservible o inexistente en él de atractivo sexual. En los varones, mucho más que en las mujeres, la homosexualidad va acompañada de transexualismo, es decir, del sentimiento o el deseo de pertenecer al otro sexo. Esto convierte la intimidad conyugal en una verdadera tortura. Y, por otra parte, si algún mínimo acercamiento se da, va acompañado de fantasías en las que se sustituye al cónyuge por personas del propio sexo.

En lo relativo a la preparación al matrimonio, hay que tener en cuenta la posibilidad de que el mencionado desorden exista, dado el alarde que de él se realiza en diversas expresiones del imperialismo cultural, el modo cómo se lo justifica y reivindica y hasta se lo realza. Ello por el antinatalismo que lleva consigo y que se quiere promover y extender por todos los medios, sobre todo entre los menos dotados económicamente. Por ese motivo los casos se han multiplicado notablemente. Es claro que el primer discernimiento deberá ser sobre si se trata de un vicio insanable por su arraigo en la persona, su duración, el constituir un hábito inveterado, etc. Entonces no se debe contraer matrimonio. Pero hay otros casos en que la anomalía puede ser curada. Eso, como nos lo dice la dirección de almas y la experiencia de psiquiatras y psicólogos católicos, depende de la fijación de la anomalía en la persona y, como lo expresamos en otro lugar[15], depende muy especialmente de la reacción moral del sujeto respecto a su problema. Esto es capital y debe abarcar también el mundo interior de las personas. Aquellas que se complacen en su homosexualidad no pueden ser curadas. Aquellas que la sufren y la rechazan con su voluntad sí que lo pueden. Por supuesto que es necesario, no sólo el ascetismo que las lleve a abstenerse de los actos, sino también el combate espiritual en los pensamientos. Y también aquí se debe mencionar el aspecto sanante de la gracia de Dios que actúa en aquellos que usan los medios sobrenaturales. A través de la dirección espiritual, se percibe que suelen ser muy

14 Cf. J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho matrimonial canónico*, Buenos Aires 2000, págs. 116-121.
15 Cf. *ibidem*, pág. 119.

eficaces; pero se debe lamentar que sea muy reducida la cantidad de personas que los usa. De ahí que personas autorizadas afirmen que, estadísticamente, en los grandes números, el problema de la verdadera homosexualidad es incurable y que los matrimonios en los que exista son siempre nulos.

La experiencia, tanto de los tribunales eclesiásticos como de las consultas matrimoniales, también dice que hay casos en los que la mujer ha sido objeto de una tremenda crueldad y una verdadera tortura moral y psicológica, incluso prolongada durante años, por parte de su cónyuge homosexual, externamente muy "educado" y socialmente destacado y valorado. Por eso en la preparación matrimonial, ante la eventualidad de que tales cosas ocurran, se debe estimular la confianza en la consulta a personas calificadas y especializadas, sacerdotes, psiquiatras y psicólogos, ginecólogos y andrólogos, acerca de cualquier anomalía en la intimidad conyugal. Esto siempre que los consultores o asesores sean personas que acepten y vivan plenamente la antropología cristiana.

III. Intermedio: Un aspecto evangélico de la preparación al matrimonio

Tal vez llame la atención el que, en esta parte general, hayamos elegido ejemplos en los que la "víctima" es la mujer. En realidad, la experiencia confirma lo que la naturaleza indica: que la mujer está más marcada por la afectividad que el varón. Y, por ello, son más los casos y mayor el sufrimiento que la tengan a ella como destinataria en los conflictos, los desencuentros, los fracasos. Aunque sin dejar de tener bien presentes casos muy claros en los que ha sido ella la causante de mucho dolor en el varón. Pero es prevalente lo contrario. Todo esto se debe calibrar y sopesar en la preparación matrimonial.

Al respecto, nos permitimos una breve digresión inspirada en las enseñanzas de la Iglesia[16]. Hoy es difícil imaginarse hasta que punto en la antigüedad eran consideradas las mujeres como seres inferiores. Hasta en la cumbre del pensamiento pagano, Sócrates las ignoraba completamente; Platón no encontraba sitio para ellas en su organización social e incluso sexualmente las consideraba inferiores a los jovencitos; y Aristóteles juzga a la mujer "defectuosa e incompleta por naturaleza"[17].

Por otra parte, Jesucristo se encuentra con que las leyes imperantes consideraban a la mujer indigna de participar de la mayoría de las leyes religiosas; no podían estudiar la *torá*, de ahí su analfabetismo en un país donde no había otra cultura que la religiosa; ni podían participar en modo alguno en el servicio del santuario. Y no se aceptaba en juicio alguno el testimonio de una mujer, salvo en

16 Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 1988.

17 Cf. J. L. MARTÍN DESCALZO, *Vida y misterio de Jesús de Nazaret, II, El mensaje*, Salamanca 2000, pág. 217

los problemas estrictamente familiares. Tres veces al día todo judío varón rezaba así: "Bendito seas, Señor, porque no me has hecho gentil, mujer o esclavo". A lo que la mujer debía responder, agachada la cabeza: "Bendito sea el Señor que me ha hecho según su voluntad"[18].

Frente a esto es llamativa la conducta de Jesús: los tres sinópticos señalan como algo profundamente novedoso el que Jesús se hiciera acompañar habitualmente, durante su predicación, por un grupo de mujeres que fueron fieles hasta el mismo calvario[19]. Esto era inconcebible para las costumbres rabínicas de la época, que prohibían hacerse acompañar por mujeres. También hablar con ellas en la calle, en contra de lo que hizo Jesús con la madre de Santiago y Juan[20]; y con la samaritana[21]; y con la hemorroisa[22]. Tampoco estaba permitido dejarse servir por una mujer, y Jesús se deja servir por la suegra de Pedro[23], etc. Pensemos en el asombro de los apóstoles al ver hablar a Jesús con la samaritana[24].

Jesús tampoco deja de lado a la mujer en sus milagros. Cura con normalidad a varias mujeres en el evangelio[25]. Y tres de sus prodigios más espectaculares, las tres resurrecciones, las realiza por amistad hacia las hermanas de Lázaro[26]; por compasión hacia la viuda de Naín[27]; o porque se trata de una jovencita, la hija de Jairo[28].

En las parábolas de Jesús aparece un lenguaje femenino, que es absolutamente extraño al estilo de los rabinos de la época. Habla de la mujer que mezcla el fermento a la masa[29]; del problema de la que ha perdido una moneda[30]; de las diez doncellas que esperan al novio de la boda[31]; de la viuda y el juez inicuo[32]. Por otra parte, compara el reino con una parturienta[33]; y habla con estima de mujeres del antiguo testamento[34]. En todos los casos se habla positivamente de las mujeres, con aprecio, con elogio[35].

Más aún. En una civilización que negaba totalmente a la mujer el papel de testigo en cualquier juicio o comprobación, Jesús aceptará a varias mujeres como

18 Cf. *ibidem*, págs. 218-219.
19 Lc 8, 1-3; Mc 15, 40-41; Lc 23, 27-29.
20 Mt 20, 20.
21 Jn 4, 1-42.
22 Mt 9, 22.
23 Mt 8, 14.
24 Jn 4, 27.
25 Mt 9, 22; Lc 13, 10; Mc 1, 29; Mc 5, 25.
26 Jn 11, 1-44.
27 Lc 7, 14.
28 Mc 5, 4; Lc 8, 54.
29 Mt 13, 33.
30 Lc 15, 8.
31 Mt 25, 1-13.
32 Lc 18, 1-5.
33 Jn 16, 21.
34 Mt 12, 42; Lc 4, 25.
35 Cf. J. L. MARTÍN DESCALZO, *Vida y misterio...*, pág. 220.

primeros testigos del hecho fundamental de toda su vida terrena, el que vertebra esa vida y al que conduce: su resurrección gloriosa. Y no serán testigos "casuales", sino personas elegidas para testificar, oficialmente encargadas por Jesús para testificar[36]. Ellas fueron las primeras al sepulcro[37], a impulsos de su amor; y se encargaron de trasmitir la gran noticia a los apóstoles y al propio Pedro[38]. Los cuatro evangelistas están de acuerdo en documentar este dato trascendental que coloca a varias mujeres, y especialmente a la Magdalena, en la primera fila del testimonio apostólico.

Todavía, en esta exaltación de la mujer, tenemos a María, que ofrece su divino Hijo con un sacerdocio singular, al pie de la Cruz; y, por otra parte, se alcanza en ella la exaltación más grande de la maternidad, por la venida al mundo de Dios mismo, asumiendo la naturaleza humana en sus purísimas entrañas, siendo el varón totalmente excluido de la tarea activa de engendrar en este caso, el más sublime y único que pueda jamás nadie concebir.

Esta valoración que Jesucristo realiza de la mujer estimamos que viene al caso y es oportuno tenerlo en cuenta en la preparación matrimonial, por la conciencia de que ella, en términos generales, es la que más sufre en los matrimonios fracasados y la que es más sensible a las heridas de la afectividad.

Es cierto que los tiempos han cambiado e incluso, en parte por reacción, un feminismo falso ha llegado a otorgar a la mujer el "derecho" al abominable y odioso crimen del aborto; o el de la infidelidad; o el hedonismo, en variadas formas, la anticoncepción, el autoerotismo, la sexualidad sin matrimonio y sin amor, la vida promiscua, etc.

Pero fuera de esto, en aquellos lugares donde todavía no ha logrado morder e inocular su veneno los centros del poder cultural portadores del virus antedicho, todavía puede tener una cierta vigencia una supuesta inferioridad natural de la mujer, en forma explícita o implícita.

Aunque el problema no es ni remotamente el que existía en la antigüedad o en los tiempos y lugares de Jesús; ni tampoco el que se fue prolongando, atenuado por el cristianismo, a través de la Historia, sin embargo, la experiencia de los tribunales eclesiásticos lleva a considerar oportunas las consideraciones dichas, en orden a la preparación al matrimonio. Pensemos que en el presente mundo globalizado, también culturalmente, para cientos e incluso miles de millones de personas, esa inferioridad se da. Tomemos sólo como botón de muestra lo que ocurre en China o en el mundo musulmán, donde la mujer es muchas veces un objeto útil para el trabajo o el placer; pero no un sujeto al que amar por sí mismo, con amor de benevolencia, no ya simplemente de concupiscencia. Pensemos que con sólo

36 Cf. *ibidem*, págs. 221-222.
37 Mt 28, 1-2; Mc 16, 1-2; Lc 24-10.
38 Mt 28, 7; Mc 16, 7; Lc 24, 10; Jn 20, 1.

estos dos bloques poblacionales nos acercamos a la mitad de la humanidad que vive en nuestro planeta, que la técnica ha convertido en una "aldea global".

Aún en nuestro ambiente, tan alejado de lo antedicho, puede ser frecuente que el varón se sienta dueño de prohibir o permitir el trabajo profesional de la mujer, aún cuando ella dé prioridad y plena atención a sus obligaciones familiares.

Además, esta referencia evangélica es conveniente para que se realice en la preparación al matrimonio un enaltecimiento, hoy más necesario que nunca, de la maternidad.

Por otra parte, notemos, en sintonía con la actitud de Jesús, con relación al valor testimonial de la mujer, cómo en nuestros tribunales es frecuente que las declaraciones de ellas sean más minuciosas, detalladas y hasta precisas, que las de los varones. Aunque puedan existir numerosas excepciones.

Establecido esto, al pasar a un breve examen del "revés de la trama" en las más frecuentes causas de nulidad matrimonial, entendemos que lo ideal para la preparación al matrimonio sería que hubiera dos partes: una general, común; y otra u otras varias, para situaciones o casos específicos, en cuanto a posibles dificultades concretas previsibles en los casos singulares; y en cuanto a la posible disposición más avanzada de las partes en la búsqueda de la santidad.

Debiendo optar en función de lo que nos indica la experiencia de los tribunales eclesiásticos, dejaremos de lado diversos impedimentos dirimentes y la falta de forma canónica, para referirnos sólo a algunos vicios del consentimiento que se ven más repetidos desde los tribunales de segunda instancia o apelación.

IV. La preparación al matrimonio y los matrimonios nulos en particular

1. Las causas psíquicas[39]

Son las que con más frecuencia se presentan en los Tribunales Eclesiásticos, en particular las que corresponden al can. 1095, 2° y al can. 1095, 3°. Ello ocurre, en parte, por el deterioro bastante notable y generalizado de la salud mental; y, en parte, quizá por algún exceso en los planteos cuando estarían más claramente definidas las causas éticas y se prescinde de ellas; o cuando la situación de las personas y la relación es fronteriza y se vuelca mucho más, cuantitativamente hablando, a las causas psíquicas. Quizá exista una errónea convicción de que

39 Cf. J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 91-121; *Sentencia de nulidad matrimonial por incapacidad para asumir las obligaciones matrimoniales por anorexia*, en AADC 5 (1998) 249-262; Aa.Vv., *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 2000; Aa.Vv., *L'incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Città del Vaticano 1998; L. RUANO ESPINA, *La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas psíquicas, como capítulo de nulidad*, Barcelona 1989.

esa vía es o más fácil o más segura para obtener la pretendida declaración de nulidad matrimonial.

Pero, más allá de esto, no cabe duda que los problemas psíquicos que afectan al matrimonio existen. De los cuatro ejemplos propuestos en la parte general, en todos ellos o, al menos, en los tres últimos, puede estar implicada alguna causa psíquica. Pero hay, lógicamente, muchísimos más. Pensemos, en el marco de la vida conyugal y familiar lo que puede significar un trastorno paranoide de la personalidad: con una sensibilidad excesiva a los desaires; con una incapacidad para perdonar agravios y una predisposición a rencores persistentes; con una suspicacia y tendencia generalizada a interpretar manifestaciones neutrales o amistosas de los demás como hostiles o despectivas; con una conciencia de poseer derechos mucho más allá de lo que objetivamente corresponde y al margen de la realidad; con predisposición notable a los celos patológicos; con predisposición a sentirse importante y superior, puesta de manifiesto con una actitud autorreferencial constante; con la preocupación por supuestas "conspiraciones" en su contra, sin fundamento, de acontecimientos del entorno inmediato o del mundo en general, etc. Aún cuando se excluyan la esquizofrenia y las ideas delirantes, ¿puede ser humanamente soportable la convivencia con una persona así, sobre todo cuando las características dichas alcancen dimensiones graves?

No nos detenemos en lo que constituye la llamada, a veces en forma general e imprecisa, inmadurez afectiva, pero que también constituye una realidad[40]; o la esquizofrenia[41]; o las desviaciones del comportamiento sexual[42]; o las neurosis[43], que hay de variadas clases y pueden llegar a ser graves; o las psicopatías o trastorno antisocial de la personalidad[44], etc.

Lógicamente, el "revés de la trama" de los matrimonios nulos por estas múltiples y variadas causas es ayudar en la preparación matrimonial a detectar los problemas y ayudar a que los novios lleguen a su nuevo estado con una psicología sana; de tal manera que en el plano físico, en el psíquico y en el espiritual estén realmente bien dispuestos. Esto requiere una atención especial. Y conviene tener en cuenta que en la mujer se da una unidad e interdependencia en todas las esferas de su persona, superior a la que existe en el varón, hablando en términos generales.

Ahora bien, con relación a los problemas o posibles anomalías psíquicas de los novios, así como se plantea el examen físico prematrimonial, ¿no podría plantearse también un examen psíquico? No parece tan clara la exigencia que puede darse para un ingreso a un seminario o a una congregación religiosa, porque en el

40 Cf. J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 102-111.

41 Cf. *ibidem*, págs. 111-116.

42 Cf. J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 116-121; J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría forense canónica*, Salamanca 1991, págs. 307-323.

43 Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría...*, págs. 325-364.

44 Cf. *ibidem*, págs. 377-396.

caso del matrimonio está la inclinación natural a contraerlo y está el *ius connubii*, cosa que no tiene lugar en las vocaciones sobrenaturales. Sin embargo, la preparación al sacerdocio o la vida religiosa se prolonga durante años y lleva consigo una vida comunitaria, con un internado estatutariamente regulado, que facilita el que los problemas psíquicos se detecten y, eventualmente, se traten. Esto, lógicamente, no ocurre en la muy reducida y breve preparación al matrimonio.

Esto nos lleva a considerar aconsejable, al menos en algunos casos, la realización de alguna pericia prematrimonial. El tema puede requerir una cierta especialización, aún para personas capaces, poseedoras de la antropología cristiana y de vida intachable. Pero en los tribunales eclesiásticos hay una cantera considerable de material aprovechable, que, debidamente seleccionado y procesado, utilizado con las debidas cautelas, sin que se pudiera conocer la identidad de las personas, podrían darnos el "revés" de la trama de lo que se necesita. Si tal o cual problema psíquico determinó la declaración de nulidad matrimonial, sería cuestión de darle vuelta y así saber los requerimientos que otorgaran cierta garantía de que el matrimonio fuera válido, e incluso, exitoso y feliz; y que otorgase a las personas la mutua perfección y el desarrollo de las virtudes. Aunque para todo ello se deba contar con el buen uso de la libertad, así como con los medios sobrenaturales y el poder de la gracia.

Paradójicamente, son repetidos los casos en la experiencia tribunalicia en los que el matrimonio se ha contraído por el consejo de algún psicólogo o psiquíatra que veía en él un medio para curar una anomalía psíquica. Eso es un craso error y, lógicamente, el desenlace es negativo. El matrimonio tiene sus propios fines y valores que no pueden subordinarse a otros de tipo terapéutico, ni mucho menos, puede la institución matrimonial concebirse como un "remedio" más que se prueba con fines curativos. Si antes se hablaba del "remedio" de la concupiscencia, ésta no es una expresión afortunada y en una concepción reductiva sería inexacta. Asimismo, consideramos completamente indebido el consejo de contraer matrimonio para tratar de superar ciertas tendencias homosexuales. Pero en todos estos casos suele haber algún defecto que se detectaría y rectificaría si se tuviera en cuenta la especialización o la experiencia que se puede adquirir a través de las pericias de los tribunales eclesiásticos.

En síntesis, estimamos que la pericia psicológica prematrimonial es aconsejable y podría evitar consecuencias negativas y promover resultados positivos en muchos casos. Esto siempre que fueran realizadas por las personas dotadas de la adecuada especialización y preparación. Pero una exigencia generalizada entendemos que lesionaría el derecho natural a casarse que todos poseen mientras no haya un motivo cierto que afecte a la validez del vínculo. Pero en la preparación al matrimonio se podría brindar el consejo de tal modo positivo y conveniente que fuera realmente aceptable. Algo en lo que se debería poner hincapié sería en

corregir cualquier forma de narcisismo o egoísmo, acentuando la capacidad oblativa y el sacrificio personal por el bien del cónyuge y de los hijos, sacrificio fundado en el amor y que lleve consigo una sana y fructuosa alegría.

2. La exclusión de la prole[45]

Dado el antinatalismo imperante es relativamente frecuente que se llegue al matrimonio con la intención de evitar los hijos, al menos por un tiempo, determinado o no. A veces la oposición es tan fuerte, que constituye una oposición perpetua y tan radical que cualquier embarazo no deseado deberá ser objeto de aborto. Esta exclusión de la prole podrá ser conjunta o ser sólo de uno de los cónyuges, que constituya enfrentamientos y llegue a ser motivo de ruptura. También podrá darse en forma condicionada, de modo tal que sólo se aceptará la prole si se alcanza determinado nivel económico, etc. Sin embargo, lo más frecuente suele ser una exclusión sólo temporal de los hijos. Los motivos suelen ser el hedonismo, el "disfrutar la pareja", la comodidad, el egoísmo, problemas económicos o dar prioridad a lo económico y los bienes materiales, etc. En el varón puede haber también falta de afecto a los niños o incluso rechazo a los niños o algún problema de celos previsibles, como queriendo acaparar totalmente para sí a la mujer. En ésta se suele dar un no querer "deformar su físico", sobre todo hoy en que el culto al cuerpo y la figura estilizada de las modelos constituyen una especie de ideal al que se aspira. También está el querer dedicarse a terminar los estudios o a ejercer la profesión, dando a ésta una prioridad o valoración superior a los hijos. Se busca también no "sentirse atados", tener libertad para las salidas y la diversión. Y hay una indudable falta de valoración de la maternidad. En ella se suele ver sólo la "cáscara" externa: comida, vestido, salud física, llevadas y traídas a la escuela y poco más. Pero sin penetrar en el alma de los hijos y descubrir sus tesoros y ayudar a su desarrollo y recibir confidencias y cultivar virtudes, valores, principios, ideales y vivir el maravilloso intercambio de amor materno filial. Eso parecería que no existe en el prototipo de mujer perfecta, moderna, narcisista, que hoy se nos presenta[46].

Es claro que en la preparación matrimonial deberá existir ante todo el rechazo más absoluto del aborto[47], como el más odioso de los crímenes, cometido por quienes deben custodiar la vida del niño: la madre, el médico; y sobre la persona

45 Cf. J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 130-138; A. STANKIEWICZ, *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, en *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1990, págs. 149-174; TRIBUNAL DE LA ROTA ROMANA, *Sentencia coram R. P. D. R. Funghini*, en AADC 6 (1999) 197-225; J. BONET ALCÓN, *Comentario a la Sentencia coram R. P. D. R. Funghini del 17 de abril de 1997*, en AADC 6 (1999) 227-242.

46 Cf. La novela *Dulce y amargo* de D. STEEL de quien se dice ser una de las autoras más leídas de nuestro tiempo, con 430 millones de ejemplares vendidos en todo el mundo.

47 Cf. JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium Vitae*, nn. 29-63; pero especialmente el n. 62.

más inocente e indefensa, como tantas veces se ha manifestado. A ello se agrega la dimensión cuantitativa que ha alcanzado este asesinato abominable, objetivamente hablando. Y lo que constituye, como certeramente declara Julián Marías, el oprobio más grande de nuestro tiempo: la aceptación social del aborto. Y no está de más recordar que incurre en excomunión *latae sententiae* quien procura el aborto, si éste se produce[48].

Además de este punto, que lógicamente constituye lo más grave, se debe prestar atención a los métodos anticonceptivos artificiales, máxime teniendo en cuenta que varios de ellos son abortivos. Pero, aún los que no lo son, no por ello dejan de ser gravemente ilícitos siempre, según es sabido por la enseñanza de Pablo VI en la Encíclica *Humanae Vitae*, que tiene plena vigencia; dado que el Magisterio de la Iglesia enseña que "el hombre no puede separar lo que Dios ha unido". Esto no es sólo una afirmación de la indisolubilidad del matrimonio, sino también de los aspectos unitivo y procreativo del acto conyugal[49]. Y es clara voluntad divina insoslayable que el ser humano venga al mundo como fruto de un acto de amor. De lo contrario lo hacemos retroceder a una especie animal, quizá más evolucionada, pero que queda siempre al nivel de los brutos[50].

Por otra parte, será muy conveniente que la preparación matrimonial incluya el conocimiento concreto que cada mujer debe tener de su propio cuerpo, en cuanto a los momentos en los que es fecunda y los que no lo es. Lo que no se aprende sólo en libros o clases, sino con un seguimiento singular de instructoras bien preparadas. Todo lo cual debería tener tal capacitación que fuera posible la comunicación a otros. Y, por supuesto, la perfecta aplicación a sí misma, cuando la paternidad y maternidad responsables, bien ponderadas, hagan aconsejable espaciar los hijos.

A todo lo anterior se debe agregar con mucho énfasis, con fuerza y con delicada preparación, unida a la generosidad, los grandes valores de la paternidad y la maternidad. No hay duda de que ésta embellece a la mujer, la dignifica, la eleva al rango de colaboradora de Dios. Hay que ayudarle a percibir con los ojos del alma la colaboración y la intimidad especial con Dios durante los nueve meses de la gestación. Y cómo después, en la educación, se irán formando en los hijos la síntesis de las virtudes de cada uno de los padres y de sus respectivas familias; y también las diversas vocaciones, sin excluir la bendición de Dios que significa la vocación sacerdotal o de la vida consagrada. Los hijos deberán mirarse siempre con la perspectiva de la santidad en la tierra y la glorificación de Dios y la felicidad eterna en el cielo.

48 Cf. can. 1398.

49 Cf. PABLO VI, Enc. *Humanae Vitae*, nn. 12-14.

50 Cf. C. CAFFARRA, *La sexualidad humana*, Madrid 1987.

Por otra parte, por más que puedan significar cierta incomodidad y sacrificios, también es muy verdadero que la paternidad y quizá más la maternidad producen grandes satisfacciones, gozos inéditos que sólo los padres conocen; desarrollos de la propia persona y nuevas virtudes que enriquecen a los progenitores y los llenan de méritos y de belleza y nobleza espiritual. Los hijos llenan de vida y alegría al hogar y los tres amores, paterno filial, materno filial y fraternal, convenientemente cultivados, desarrollados, constituyen como un hermoso jardín que exhala el perfume de los mil detalles lindos de la vida de familia. Habrá que armonizar la vida comunitaria con la intimidad personal de cada uno; habrá que penetrar, con la intuición del amor, en el interior de cada uno y saber despertar las cualidades dormidas. Y, sobre todo, habrá que brindar el buen ejemplo y las imágenes vivientes y atractivas de Jesucristo, la Virgen y los santos.

Entendemos que, así mirada la realidad familiar, en la mujer, hablando en términos generales, debe darse una prioridad a la maternidad sobre el trabajo profesional. Pero sin que éste se excluya de una forma radical. Con limitaciones y sacrificios también éste podrá darse, al menos en ciertos casos y podrá retomarse con más intensidad cuando los hijos sean mayores.

A todo esto agregamos que para convertir la familia en una verdadera Iglesia doméstica y una auténtica escuela de santidad, mucho ayudará el uso relativamente abundante de los sacramentales de la Iglesia, concretados en las bendiciones que el "Bendicional" nos ofrece con abundancia[51].

3. La exclusión de la fidelidad[52]

Al tema de la infidelidad nos hemos referido ya en la parte general de este artículo al poner el ejemplo del "machismo". No cabe duda de que cuando se diera con las características allí señaladas el matrimonio sería nulo. Y también es claro que el hecho de la infidelidad, aún cuando no quede afectada la validez del matrimonio por no existir un acto positivo de voluntad previo o concomitante al consentimiento matrimonial, es bastante más frecuente en el varón que en la mujer. Y todavía socialmente es mirada con más benevolencia, aunque haya una tendencia indudable hacia el igualitarismo en este campo. La mayor ausencia del hogar, los períodos prolongados de ausencia por motivos laborales, los períodos de embarazo de la mujer, los inconvenientes de espaciar los hijos por métodos naturales, etc., lo hacen al varón más vulnerable en este terreno. Por otra parte, el varón tiene una estructura de personalidad según la cual, por ser menos unitaria, se puede buscar más fácilmente que en la mujer el placer sin amor o un simple pequeño amor pasajero sin raíces hondas.

51 Cf. J. BONET ALCÓN, *Los sacramentales de la Iglesia, el matrimonio y la familia*, en AADC 5 (1998) 13-44.

52 Cf. PIO XI, *Casti connubii*, n. 33; CON. VAT. II, *Gaudium et Spes*, n. 49; R. FUNGHINI, *L'esclusione del "bonum fidei"*, en *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1990, págs. 139-147; J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 138-142.

En cambio, en la mujer existe una mayor exigencia de enamoramiento para que pueda sucumbir a la infidelidad. De hecho, en ella tiene lugar en forma más restringida. Pero, cuando se da, la realidad indica que es más dolorosa y el varón siente más la injusticia y el orgullo herido. Objetivamente puede plantearse la incertidumbre con respecto a la paternidad; con lo cual, este efecto posible, al igual que en el caso de la poliandria, hace más grave el pecado, por las consecuencias previsibles, que afectan a la moralidad de los actos humanos.

Dicha infidelidad suele originarse en la desatención del cónyuge, o la incomprensión con respecto a las legítimas aspiraciones de ella o a sus problemas personales, dificultades, etc. Ella comienza a no sentirse valorada ni amada por él. En cambio, aparece un tercero, probablemente seductor, que, con engaño, quizá aprovechando cierta ingenuidad de ella, aparenta comprensión, le brinda tiempo, sabe escucharla, etc. Y así se va gestando una relación que desemboca en la infidelidad. Ésta, en la mujer, es más difícil que sea algo tan esporádico y pasajero como suele ser en el caso del varón. Aunque también en éste puede tener lugar un itinerario parecido: la mujer descuida su arreglo personal, su apariencia atractiva; se desinteresa por los problemas, gustos, aficiones de él, aquello que le agrada; y le abruma con sus problemas domésticos, con reproches, con exigencias, etc.; y, frente a ello, la secretaria más joven se muestra atractiva, lo halaga, lo admira, le hace sentir grata su presencia. E irá surgiendo una simpatía que podrá derivar tristemente en infidelidad.

El "revés de la trama" correspondiente a este capítulo de nulidad matrimonial es claro. Y ya se hicieron algunas oportunas sugerencias en la parte general de este artículo, con referencia al llamado "machismo". Insistiendo y completando lo ya indicado notemos la importancia en el orden natural de la intuición, la comprensión y la valoración del cónyuge. Y ello a un doble respecto: la mejor comprensión y valoración del sexo opuesto en general; y la comprensión y valoración singular de la persona concreta con la que se va a unir la propia vida para siempre, con la mayor objetividad posible, con sus virtudes y defectos, y, especialmente, con aquellos valores potenciales que haya que descubrir, despertar y actualizar y hacer crecer. Esto debe ponerse de relieve en la preparación prematrimonial.

Nunca se insistirá bastante en que el matrimonio exige, requiere, la destrucción del propio egoísmo y la consagración al bien del otro con una entrega total. Esto en forma recíproca, perpetua y exclusiva, con referencia al amor conyugal. Habrá que tratar que éste sea siempre creciente. Esto sin desconocer que con el paso del tiempo se debe espiritualizar el amor y teniéndo en cuenta que hoy la convivencia matrimonial es bastante más larga que en el pasado[53]. Al respecto,

53 Por ejemplo, en el siglo XVII en Francia sólo la mitad de los matrimonios llegaban a celebrar el decimoquinto aniversario de su boda. Cf. X. BASTIDA I CANAL, *Derecho y pastoral ante las situaciones de crisis*, en IC 51 (2001) 219.

adelantamos que la preparación al matrimonio habrá de articularse de tal modo que se prevea la formación permanente. Y esto no sólo para la asistencia en las situaciones de crisis, sino en todos los casos[54]. Es clara la igualdad fundamental y sustancial de derechos y deberes de los cónyuges, que el Código ratifica[55], a pesar de la diversidad vocacional del varón y la mujer y la complementariedad que se da entre ellos, según la mente del Creador.

Será importante en la preparación matrimonial, no sólo poner de relieve los males de la infidelidad (contraria a la castidad, a la justicia y, en el caso de la mujer, posiblemente a la relación paterno filial); sino exponer y exaltar los grandes valores de la fidelidad, de modo que aparezca como algo realmente atractivo –como lo es en sí mismo– por lo que valga la pena asumir con paciencia y "buen humor" los sacrificios de la convivencia que la debilidad humana lleva siempre consigo[56].

Por último, la preparación al matrimonio deberá incluir cierto adiestramiento para hacer revivir el amor, cuando el paso del tiempo o la mutabilidad de los sentimientos lo vaya debilitando o apagando[57]. Esto, sin quedarse en el orden natural sino contando siempre con la ayuda sobrenatural de Dios. Al respecto, para mantener siempre viva la llama del amor conyugal y hacer efectiva la gracia del sacramento, serán muy útiles los sacramentales de la Iglesia referidos al matrimonio y la familia, que nos brindan gracias actuales, el perdón de los pecados veniales y la restricción del poder de los demonios[58].

4. La exclusión de la indisolubilidad[59]

La posición legal y social de la mayor parte del mundo aceptando el divorcio vincular ejerce, sin duda, un influjo importante sobre el conjunto de las personas. Entre los argumentos que se podrían dar en pro de la indisolubilidad del vínculo[60] quizá tenga en el mundo actual un mayor peso la consideración del bien de los hijos[61] y del bien de la sociedad[62]. No es tan claramente percibido, o bien, se pone muy poco de relieve, que con las separaciones y divorcios, si consideramos

54 Cf. *ibidem*, 213.
55 Cf. cáns. 1134-1136.
56 Cf. A. LUCIANI, *Ilustrísimos Señores, Carta a Penélope*, Madrid 1997, págs. 64-70.
57 Cf. E. ROJAS, *Remedios para el desamor*, Madrid 1998, págs. 181-237.
58 Cf. J. BONET ALCÓN, *Los sacramentales...*, 13-44.
59 Cf. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 20; S VILLEGIANTE, *L'esclusione del "bonum sacramenti"*, en *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1990, págs. 189-219; J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 142-145.
60 Cf. J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 28-43.
61 Cf. J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, pág. 33.
62 Cf. J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 34-35.

en tema en los grandes números, generalmente sale más perjudicada la mujer, desde el punto de vista temporal y de bienestar humano natural[63].

Esta exclusión a veces tiene lugar en ambos cónyuges que se casan por la Iglesia por tradición o para dar gusto a sus familias. Pero lo más frecuente es que la exclusión sea sólo de uno de ellos. Generalmente dicha exclusión es condicionada, a veces de modo bien explícito y avisando al cónyuge y a las familias y amistades: "si me va mal tengo derecho a una nueva unión"; "si se termina el amor se termina el matrimonio"[64]. A veces se explicitan otras condiciones como: "si el cónyuge comete adulterio"; si contrae una enfermedad incurable"; "si sobreviniera una impotencia del cónyuge"; "si tuviera una ausencia prolongada", etc. Son casos para los que los ortodoxos aceptan el divorcio[65]. También puede ocurrir que la exclusión sea implícita, pero real y verdadera. En todos estos casos puede decirse que se contrae matrimonio, en cierto modo, ad experimentum.

Según la experiencia de los tribunales eclesiásticos, este capítulo de nulidad matrimonial se da con más frecuencia en el varón que en la mujer. Los tribunales, sin duda, saben discernir el caso de la persona partidaria teóricamente del divorcio vincular –pero para otros– de aquella que aplica su teoría a su matrimonio concreto; las personas que tienen una idea equivocada del matrimonio que queda sólo en la esfera de su inteligencia y aquellas en las que pasa a su voluntad[66]. Y también es relativamente frecuente en los tribunales una consideración errónea de este capítulo. Porque se ve la postura contraria a la indisolubilidad del vínculo, no como una causa ética, voluntaria y libre, que lleva a un matrimonio simulado[67]; sino como una incapacidad psíquica de la persona. Como si esa postura fuera algo fijo, enquistado en la mente, que impidiera una decisión consciente y libre[68]; o como si constituyera una anomalía psíquica que impidiera a la persona asumir vínculos permanentes[69], porque tenga una afectividad muy voluble y cambiante. O bien, se llega a sostener que la postura de quien, de modo consciente y libre, rechaza la indisolubilidad del vínculo, por eso mismo manifiesta una inmadurez afectiva que le impide asumir y cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio[70]. Así, no existiría el que no quiso asumir la indisolubilidad, sino sólo el que no pudo asumirla. Lo cual, como es obvio, no es cierto.

63 No hace mucho tiempo en la campaña sobre la ley del divorcio una parlamentaria en Irlanda lanzó el "slogan": "una mujer partidaria del divorcio es como un pavo partidario de la Navidad". En esa oportunidad el divorcio fue rechazado por abrumadora mayoría femenina.

64 Cf. J. BONET ALCÓN, *Sentencia del Tribunal Eclesiástico Nacional del 18/1/1997*, en AADC 4 (1997) 245-260; J. J: GARCÍA FAÍLDE, *Sentencia del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica de Madrid, Barcelona, del 12 de junio de 1997*, en AADC 4 (1997) 269-280.

65 Cf. J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 175-177.

66 Cf. can. 1099.

67 Cf. can. 1101 § 2.

68 Cf. can. 1095, 2°.

69 Cf. can. 1095, 3°.

70 Cf. *ibidem*.

Y el divorcismo imperante lo desmiente, porque no todos los que sostienen esa postura lo hacen desde una anomalía psíquica[71].

El "revés de la trama" en este caso, concretado, como venimos haciendo, en la preparación próxima al matrimonio, propia de los novios, no puede contentarse con asegurar que el propio vínculo será válido porque se acepta para el mismo que el matrimonio es para toda la vida, "en la salud y la enfermedad, en la prosperidad y la adversidad"[72]. Es necesario ir más lejos, llevar a la convicción de las bondades de la permanencia de ese vínculo hasta la muerte[73], de tal modo "que el hombre no separe lo que Dios ha unido"[74]. Y esto en todos los casos, en la institución matrimonial. Porque sin la indisolubilidad no puede existir el verdadero amor conyugal; porque "quien no se decide a querer para siempre, es difícil que pueda amar de veras un solo día"[75]. Así pues, es necesario que la preparación al matrimonio incluya una defensa apasionada de la indisolubilidad, aún en el orden natural. Mucho más en el orden sobrenatural, cuando la sacramentalidad del matrimonio implica la significación y participación de la unión de Cristo y su Iglesia[76].

En una buena preparación al matrimonio, dado que más vale prevenir que curar, es bueno adelantar los "remedios para el desamor" en el orden natural y sobrenatural. Habrá que enseñar el arte de hacer revivir el amor, dado que los sentimientos van y vienen; y de incrementarlo; así como algunas de las formas de superar las inevitables "crisis" conyugales[77].

Por otra parte, no se puede ignorar que se viene produciendo, en una proporción cada vez mayor, un deslizamiento desde la postura divorcista a las uniones de hecho, "sin algún vínculo institucional públicamente reconocido, ni civil ni religioso"[78]. Ello podrá ser por ignorancia, por alguna situación socio económica de pobreza, pero también por una actitud de desprecio o rechazo de la institución familiar, con el temor de atarse a un vínculo estable y definitivo[79]. Hay que notar que se da una evolución lógica desde la desvalorización del matrimonio que sig-

71 Cf. J. BONET ALCÓN, *La pastoralidad...*, 191-201.

72 Cf. *Ritual del Matrimonio*, en CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Ritual Romano de los Sacramentos*, págs. 958-959.

73 Cf. can. 1141.

74 *Ritual del Matrimonio*, en CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Ritual Romano de los Sacramentos*, pág. 959.

75 JUAN PABLO II, *Mensaje "El amor procede de Dios" Santa Misa por la familia*, Córdoba, 8/4/87, n. 4, en CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Vino y enseñó (Mensajes de Juan Pablo II)*, Buenos Aires 1987, pág. 53. Cf. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, nn. 11 y 20.

76 Cf. cáns. 1056; 1063, 3°; PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Preparación al Sacramento del Matrimonio*, 1996, n. 47.

77 Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje "El amor procede de Dios" Santa Misa por la familia*, Córdoba, 8/4/87, n. 4, en CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Vino y enseñó (Mensajes de Juan Pablo II)*, Buenos Aires 1987, págs. 52-53; PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Preparación al Sacramento del Matrimonio*, 1996, n. 46; E. ROJAS, *Remedios para...*, págs. 181-237.

78 JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 81.

79 *Ibidem*.

nifica el divorcismo imperante hasta las uniones de hecho. Porque desde el matrimonio con divorcio por voluntad de uno de los contrayentes a las uniones de hecho hay un solo paso, dentro de una situación similar. Y ese paso es evitar incomodidades y trámites burocráticos cuando uno de los supuestos cónyuges pretenda interrumpir la convivencia.

Este tema podría analizarse desde las diversas regulaciones jurídicas de esta realidad hasta las características psico-sociológicas y la evolución de esa pseudoinstitución en la sociedad[80]. Reiteramos que dichas uniones de hecho se caracterizan por su precariedad y la ausencia de compromisos irreversibles; pero, su falta de estabilidad y la ausencia de toda seguridad personal con respecto al futuro, estando sometidos a la pura voluntad de uno de los conviventes, crea un cierto grado de angustia, mayor o menor, según los casos. Ningún régimen jurídico aplicable constituye un soporte suficiente en el que alguien confíe la propia continuidad de su estado o situación, porque dicha continuidad está negada *apriori*[81]. De ahí que se esté empezando a hablar del "retorno al matrimonio" tanto en el ámbito del derecho europeo como angloamericano[82].

Esto nos dice que la realidad sociológica de las uniones de hecho es algo que no va a perdurar. Porque no se puede confundir largo tiempo el oro con el oropel, el rostro joven con el maquillaje trabajoso y rebuscado. Todos los medios de comunicación, todas las propagandas, todas las "literaturas" no podrán prolongar demasiado el espejismo de un oasis inexistente, ni podrán evitar el derrumbe de esa pseudoinstitución por más que se la revista con el disfraz del "matrimonio".

En este contexto, la preparación matrimonial debe insistir en las "ventajas", los auténticos, los grandes valores de la indisolubilidad matrimonial y dotar a las personas, los futuros cónyuges sobre todo, de gran sentido crítico frente a las expresiones y los argumentos falsos en contrario[83].

5. Violencia o miedo grave[84]

Generalmente el miedo o trepidación del ánimo ante posibles amenazas se suele dar con más frecuencia en la mujer que en el varón. Es lógico que así sea porque ella suele ser más débil, más sensible. Y la repercusión interna de cualquier amenaza externa constituirá para ella una coacción moral mucho mayor que para el varón. En esto también interviene la edad y la psicología de la persona. Si es muy joven, débil de carácter, sumisa, dependiente, una amenaza externa menor podrá configurar un miedo o coacción determinante para contraer un matrimonio no querido.

80 Cf. D. GARCÍA-HERVÁS, *Panorámica legislativa sobre uniones de hecho*, en IC 51 (2001) 319-346.
81 *Ibidem*, 345.
82 *Ibidem*.
83 Cf. J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 37-43.
84 Cf. *ibidem*, págs. 149-151.

Con frecuencia se dan todavía hoy los casos de coacción provenientes de los padres, por ventajas económicas, sociales, de prestigio, etc. La hija es "sacrificada" para que, contra su voluntad, contraiga matrimonio y ese matrimonio concreto. Suele haber acuerdo entre el novio y los padres de la novia para presionar sobre la voluntad libre de ésta. A veces, con no poca frecuencia, existen amenazas que pueden llegar a ser muy grandes: incluso la amenaza de la muerte, sobre la que ella teme que tendrá lugar un cumplimiento efectivo si no accede al casamiento. Constan en los tribunales eclesiásticos casos en los que ha habido fuertes castigos físicos del padre ante la negativa de su hija a realizar un casamiento concreto.

Es más frecuente que la amenaza consista en la pérdida del afecto paterno, de un modo importante o total, o para un tiempo prolongado. Es lo que configuraría el llamado miedo reverencial. Y puede ser lo determinante de un matrimonio contraído por parte de la mujer con una libertad muy disminuida.

También puede darse que el novio o la novia amenacen con su propio suicidio en el caso de ruptura prematrimonial. A veces la amenaza ha sido tan real que se ha producido un intento fallido del mismo. Esto constituye una presión insoportable que obliga al casamiento para evitar "llenarse de culpa" de por vida.

Con demasiada frecuencia se da el matrimonio que se contrae porque ella está embarazada. Si ella no quiere casarse pueden amenazarla con la expulsión del hogar, con la "culpa" de la deshonra familiar, etc. A veces el que no quiere casarse es él y ella y su familia presionan de diversas formas con el embarazo. O también, si él está laboralmente en situación de dependencia con respecto a ella, podrá ser amenazado con el despido si no accede a casarse.

Puede ocurrir que el miedo anule totalmente la libertad de la persona, y entonces nos encontraríamos con la llamada "falta de libertad interna", que constituiría una causa psíquica que impediría el acto jurídico del consentimiento. O podría producir un estado de gran confusión en la psicología o la afectividad que incapacitaría directamente para la necesaria discreción de juicio. La Jurisprudencia ha considerado los dos casos bajo un mismo capítulo de nulidad abarcativo de ambos[85].

Hay casos en los que, aún sin embarazo, el hecho de haber tenido relaciones sexuales prematrimoniales con la persona del novio, unido a la coacción de éste, se constituye en una fuerza obligante que lleva a un casamiento no querido, como determinación *ad unum*, obsesivo compulsiva. No siempre será fácil determinar si realmente se alcanza la certeza moral de la nulidad del matrimonio; y, en caso afirmativo, si se da la causal del can. 1103, o la del can. 1095, 2°; o incluso la del can. 1095, 3°, por la inmadurez afectiva que suele acompañar a este tipo de situaciones.

Todavía, entre otros casos, con relación al capítulo de nulidad que consideramos, se podría agregar la situación de un noviazgo prolongado muchos años, por

85 Can. 1095, 2°.

inercia, en el que una de las partes se reconoce sin enamoramiento o con pérdida del mismo, sin que le sea posible "crearlo" o "recrearlo" antes del casamiento. Y ahí la negativa a contraerlo chocará fuertemente con la presión familiar, social, ambiental; y también, con frecuencia, con la del futuro cónyuge.

Con lo que antecede tenemos un botón de muestra suficiente como para encontrar el "revés de la trama" correspondiente a este capítulo de nulidad matrimonial y, en consecuencia, formular algunas indicaciones útiles para la preparación al matrimonio.

En primer lugar, se deberá hacer gran hincapié en la importancia de la libertad, en el caso concreto con sus circunstancias, viendo discretamente, también en las conversaciones personales, los condicionamientos a que puede estar sometida dicha libertad. No hay que olvidar que el consentimiento matrimonial no puede ser suplido por ningún poder humano[86]. También se deberá insistir en la importancia del amor conyugal, cuya ausencia no puede ser suplida por algún amor más bien paternal o maternal, o fraternal o amical, a los que se agregue alguna fuerza coactiva externa. Habrá que ayudar al discernimiento del propio tipo de amor. Y advertir que el matrimonio no debe ser contraído con dudas en la propia afectividad, o con la expectativa de que el amor vendrá con el tiempo, o directamente, sin amor. Porque aunque no se confunden el amor como sentimiento y la libertad de la voluntad, ambas cosas suelen ir juntas en el casamiento. Y si falta el amor suele faltar la libertad y empieza a actuar la coacción física o moral.

Por otra parte, reiteramos la necesidad de tener bien claro –y nunca se insistirá bastante sobre ello– que el matrimonio sacramental no constituye una fuerza mágica que vaya a sanar todas las deficiencias con las que se lo contrae, máxime si esas deficiencias son tales que hacen al matrimonio nulo. El sacramento nunca convertirá el matrimonio nulo en válido.

También hay que alertar sobre el absurdo de concebir el matrimonio por parte de alguien, generalmente se tratará de la mujer, como una cruz a sobrellevar de por vida, como la expiación de un pecado –relaciones prematrimoniales y quizá abortos prematrimoniales– por los que una persona se autocondena a una convivencia con alguien sin amor, hasta con rechazo, físico y espiritual, aceptando el ser infeliz siempre para "acallar su conciencia" o para "hacer felices a otros". Esto constituye un autoengaño, algo antinatural que termina mal. Porque la voluntad de Dios y la naturaleza del matrimonio se ordena al bien de los esposos y a su felicidad terrena. Hay, pues, que ayudar a adquirir la conciencia clara del matrimonio y de la recta posición interna frente a él, tanto con respecto a la institución en general como con respecto al matrimonio concreto que se va a contraer; y habrá que atender al fortalecimiento de la propia libertad con la que se va al casamiento.

86 Cf. can. 1057 § 1.

En la misma línea de evitar contraer matrimonio con o por dependencia, con o por sometimiento a la voluntad del otro, hay que formar una conciencia clara de la igualdad de derechos y obligaciones, en el esposo y la esposa[87], en puntos fundamentales como el débito conyugal, la fidelidad, la educación de los hijos, el procurar el bien del otro, etc. También, una conciencia de las diferencias de los sexos, que es bueno mantener; y de la complementación que hay que fomentar para provecho mutuo.

Puede ser provechoso ahondar en el tema "esclavitud"-libertad que el verdadero amor lleva consigo. Ante todo, el verdadero amor supone libertad, pero conduce a una cierta "esclavitud". Ahora bien, si esa supuesta "esclavitud" de la entrega al bien del otro resulta dulce, apacible, gozosa, creativa; si despierta capacidades, virtudes, ignoradas o adormecidas; si hace crecer, madurar, obtener desarrollos quizá antes insospechados; si produce elevación espiritual; entonces esa "esclavitud" es "liberadora" y abre, paradójicamente, a la propia libertad, nuevos, más amplios y superiores horizontes. En la "esclavitud" del amor correspondido encuentra su mayor plenitud la propia libertad. Y se cumple una benéfica dialéctica que va de la libertad al amor; de éste a una superior libertad; de ella a un amor más pleno; y así sucesivamente.

Con las deficiencias propias de todas las cosas humanas, pero con la gracia sanante propia del orden sacramental, podemos quizá, haciendo pie en los defectos de esta causal de nulidad, mucho más allá de la evitación o superación de la violencia, el miedo o la coacción en el matrimonio, elevarnos positivamente a órdenes superiores de libertad y amor humanos y cristianos. También en este campo, una experiencia personal de la relación con Dios en Cristo, intensamente vivida, puede aproximar el consentimiento matrimonial al *fiat* de María[88] que, desde la analogía, se convierta en causa ejemplar de libertad y amor para los esposos cristianos.

6. Error y Dolo[89]

Estos dos capítulos de nulidad, teóricamente bien diferenciados, aparecen en la práctica relacionados y con supuestos fácticos similares o parecidos.

En cuanto al error, dejamos de lado las discusiones relativas a la interpretación del derecho anteriormente vigente, que algunos pretenden proyectar sobre el actual: si el error en la persona incluía cualidades llamadas "substanciales"[90]; la confusión entre persona y "personalidad"[91], etc. Debemos atenernos al derecho

87 Cf. cáns. 1135-1136.

88 Cf. Lc 1, 38.

89 Cf. J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 124-130.

90 Cf. TRIBUNAL DE LA ROTA ROMANA, *Sentencia coram R. P. D. R. Funghini...*, 197-225; J. BONET ALCÓN, *Comentario a la Sentencia...*, 227-242.

91 Cf. *ibidem*.

vigente, por tanto, al can. 1097, en el que "persona" debemos tomarla en sentido físico; y la "cualidad de la persona" sobre la que recae el error que hará nulo el matrimonio debe ser directa y principalmente buscada[92].

La experiencia de los tribunales eclesiásticos nos dice al respecto que habrá pocos casos de verdadero error en la persona; y, con más frecuencia, habrá error en una cualidad directa y principalmente querida, que incluso se da en ocasiones como una condición implícita. O habrá error en una cualidad de una parte, que pueda perturbar gravemente la vida conyugal y haya sido producido con ardid o artimañas de un agente, para que el paciente engañado *ex errore* consienta. Pero en este último caso nos encontramos en el supuesto del dolo[93].

Dejamos de lado la discusión teórica de si esta causal es de derecho natural o de derecho positivo. La opinión rotal prevalente es ésta última. Según ella el que contrae matrimonio con su consentimiento viciado por dolo lo contraerá inválidamente sólo a partir de la vigencia del CIC, a fines de 1983. Pero como nuestro trabajo se orienta a la preparación de los matrimonios futuros, la referida discusión es irrelevante; y la causal tiene plena vigencia.

Tampoco nos detenemos en la distinción teórica entre el error y el dolo. En el primero se atiende a la intención de la persona equivocada; y, en el segundo, se atiende a la intención de la persona que engaña, que es la de obtener el consentimiento matrimonial de la persona engañada. Recordemos que el mismo Código nos presenta un ejemplo bien definido al afirmar que la esterilidad no es causa de nulidad matrimonial, a no ser que se haya ocultado dolosamente[94].

También en estos capítulos es más frecuente que la víctima sea la mujer. Así, se dan casos en los que el varón se presenta como muy piadoso y de buenas costumbres, cuando en realidad es inmoral e irreligioso. Obtenido su objetivo que es el matrimonio, se quita el disfraz y aparece como lo que siempre fue. A veces, muy agresivamente, con fanatismo; no ya ateo sino antiteista; como verdadero "iconoclasta" en el hogar, destruyendo todo signo sagrado y pretendiendo prohibirle a ella toda práctica religiosa. Estos extremos se dan, aunque no sea tan drástico el problema en todos los casos.

Ocurre a veces que el cónyuge varón tenía uno o más matrimonios civiles previos con terceras personas y los haya ocultado. Si el matrimonio anterior hubiera sido por la Iglesia, cosa que también se da, tendríamos el impedimento de vínculo; pero si sólo fue civilmente nos ubicamos en los vicios de consentimiento.

Otros casos son: la aparición de hijos que él tuvo en relaciones anteriores y que ocultó y la cónyuge lo descubre posteriormente con sorpresa y amargura. O bien, la sorpresa de ella puede ser porque él pertenecía a una banda delictiva,

92Cf. can. 1097 § 2, que codifica la famosa regla de San Alfonso María de Ligorio.
93Cf. can. 1098.
94Cf. cáns. 1084 § 3 y 1098.

siendo descubierto, juzgado y condenado a bastantes años de prisión muy poco después de contraer matrimonio. A veces se reiteran situaciones, con pocas variantes, en las que el novio se presenta con un título profesional falsificado; y ese engaño da lugar a una cadena de mentiras, antes y después del casamiento, hasta que la verdad se hace evidente y la convivencia se rompe apenas comenzada. Puede ocurrir también que él sea estéril y lo oculte dolosamente; o que posea una enfermedad grave, incluso de transmisión sexual, y lo haya encubierto.

Estos dos últimos casos, el de la esterilidad y el de la enfermedad, puede ocurrir que sean problemas de la mujer, siendo el varón el que sufra el engaño. Otro supuesto puede estar constituido por el caso del novio que ignorase totalmente que ella se haya dedicado a la prostitución durante años, antes del noviazgo y casamiento. También ocurre a veces que el engaño de él consiste en descubrir después del casamiento que ella estaba embarazada de otro.

Estos hechos y otros similares provocan la ruptura de la convivencia, generalmente al poco tiempo de comenzada. Y llevan consigo grandes decepciones, frustraciones, tristezas, angustias, depresiones, sufrimientos, heridas en el área de la afectividad, etc.

Lógicamente, el "revés de la trama" que nos ubica en la preparación próxima al matrimonio, pide una suficiente transparencia y sinceridad de los novios entre sí. No habrá que confundir al novio o a la novia con el director espiritual y menos con el confesor, de modo que alguien se sienta obligado a decirle todos los pecados y defectos de la vida pasada y presente; pero sí, aquellas cualidades o la ausencia de ellas, que sean más determinantes, que puedan perturbar gravemente la vida conyugal; o que el cónyuge, explícita o implícitamente, quiera directa y principalmente en orden a su matrimonio. Asimismo, es absolutamente inadmisible la doble vida en el noviazgo, que constituye una total contradicción.

Habrá que ser sincero, aún a riesgo de la ruptura del noviazgo; y confiar en la Providencia de Dios y en la existencia o no de un verdadero amor, con respecto a las consecuencias de esa sinceridad. Esto, para asegurar la validez del matrimonio. Y, más allá, para que sea una vía de crecimiento y desarrollo humano natural; así como fuente de gracias y camino de perfeccionamiento sobrenatural. Siempre deberá estimularse la humildad recíproca entre los cónyuges, ya desde el noviazgo; así como el amor y una confianza mutua que trate de ser muy total. Aquí cabe también aquello de San Pablo: "Para los que aman a Dios, todas las cosas (San Agustín agrega: 'incluso el pecado') sirven para su mayor bien"[95].

7. Otras causales de nulidad

Con el criterio adoptado, que es el de la frecuencia con que aparecen los capítulos de nulidad en los tribunales eclesiásticos, hemos prescindido de algunos

95 Rom 8, 28.

vicios de consentimiento, como la ignorancia[96]; la condición[97]; así como la adecuada manifestación externa del consentimiento[98].

También hemos prescindido de todos los impedimentos, porque los matrimonios contraídos con alguno de ellos, si es dispensable, obtienen fácilmente la dispensa. Tal es el caso del impedimento de disparidad de cultos[99]. Asimismo, se dan los matrimonios contraídos por primos hermanos, que obtuvieron la dispensa del impedimento de consanguinidad[100], siendo raros los casos en que dicha dispensa faltó. Esto a veces ocurre por ignorancia y cuando se advierte, quizá al cabo del tiempo, por una de las partes o un familiar o persona allegada, no es raro que la solución del problema sea recurrir a la sanación en la raíz[101].

En cambio, con regularidad, constantemente, llegan a los tribunales, aunque en número no demasiado elevado, los casos de quienes se casaron con el impedimento de vínculo[102], ocultado al ministro asistente, al párroco y al mismo cónyuge. Al llegar al tribunal, el tratamiento es sencillo y rápido, por la vía del proceso documental[103]. En la casi totalidad de los casos el cónyuge que miente al fingirse soltero es el varón; la víctima engañada, la mujer, al descubrir la verdad, suele sufrir una decepción y frustración afectiva grande.

Por último, agregamos una breve referencia al impedimento de impotencia[104]. Aunque teóricamente puede darse, tanto en el varón como en la mujer, por causas físicas o psíquicas, es más frecuente que se dé en el varón. Como es sabido, la impotencia como causal de nulidad matrimonial debe ser antecedente, perpetua y cierta. Puede ser absoluta, con cualquier persona del otro sexo; o bien, relativa, con tal persona determinada. Lo que suele ser más frecuente. En la práctica esta causal no suele llevarse a los tribunales, porque la vía procesal de solución de esas situaciones suele ser el planteo de la dispensa del vínculo del matrimonio rato no consumado[105]. Este proceso administrativo es más sencillo y rápido que el contencioso ordinario, porque se refiere simplemente a la no consumación; pero deja en la penumbra o la ignorancia si eso se debió o no a una verdadera impotencia, absoluta o relativa; realmente perpetua o no.

El "revés de la trama", concretado en las últimas causales de nulidad, en relación con la preparación próxima al matrimonio y referido a los cuatro impedi-

96 Cf. can. 1096; J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 123-124.
97 Cf. can. 1104; J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 146-148.
98 Cf. cáns. 1104-1105; J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 152-154.
99 Cf. can. 1086; J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 80-81.
100 Cf. can. 1091; J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 85-87.
101 Cf. cáns. 1161-1165; J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 194-199.
102 Cf. can. 1085; J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 79-80.
103 Cf. cáns. 1686-1688; J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 267-268.
104 Cf. can. 1084; J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 76-79.
105 Cf. cáns. 1697-1706; J. BONET ALCÓN, *Elementos de Derecho...*, págs. 275-278.

mentos matrimoniales aludidos, nos llevaría a realizar, entre otras, las siguientes sugerencias que brotan casi espontáneamente.

Con respecto al impedimento de vínculo o ligamen no está mal plantear la advertencia a dicha hipótesis fáctica posible. Y ello en los términos más duros. Porque, aunque no existan penas canónicas para el que conscientemente comete bigamia, objetivamente constituye un acto reprobable moralmente e innoble. Porque engaña al supuesto cónyuge, a las familias, a la Iglesia y a la sociedad; porque significa una gran injusticia para con el propio verdadero cónyuge y se comienza un adulterio permanente, planificado, disfrazado de matrimonio; y porque objetivamente se realiza un flagrante sacrilegio en el que se hace escarnio de acciones muy sagradas a las que se las vacía de contenido en forma consciente.

En cuanto al impedimento de impotencia, fuente de grandes sufrimientos, tiene valor, *mutatis mutandis*, lo dicho a propósito de la debilidad sexual, en la parte general de este artículo[106]. Es de capital importancia no dejar prolongar el problema, ni "negarlo", ni ocultarlo por un falso pudor. Es importante acudir con prudente prontitud a las consultas oportunas y confiar en la Providencia de Dios. Y, frente al tema, habrá que discernir lo que se diga en las exposiciones generales sobre la preparación al matrimonio y aquello que se exponga privadamente en los casos particulares en que se tenga noticia de que dicho impedimento puede darse.

Con respecto al impedimento de disparidad de cultos y a la prohibición de los matrimonios mixtos que la legislación establece[107], se han de tomar muy seriamente las llamadas cautelas determinadas por el derecho[108], a los efectos de obtener la correspondiente dispensa o licencia. Y también deberá observarse cuidadosamente, tanto el derecho universal como el particular[109] en los casos de dispensa de forma canónica[110]. En estos casos, en un clima ecuménico de respeto y diálogo, se tratará de llegar lo más lejos posible en las prácticas religiosas en común; y podrá ser útil llegar a realizar una exposición clara e íntegra de la doctrina, con las consultas especializadas oportunas. Se evitarán polémicas que se han revelado estériles; y, quedando a salvo la verdad profesada, evitando toda sombra de indiferentismo o relativismo religioso, el cónyuge católico extremará los actos y actitudes de exquisita caridad.

En cuanto al impedimento de consanguinidad mencionado, como otra hipótesis fáctica posible, es conveniente brindar la exposición adecuada en la preparación matrimonial; y, avanzando en lo que sería incursionar en lo psicológico, se debería estar atento al discernimiento de si en tales casos se da un verdadero afecto esponsal u otro tipo de afecto.

106 Cf. J. BONET ALCÓN, *La pastoralidad...*, 191-201.
107 Cf. can. 1124.
108 Cf. can. 1125.
109 Cf. cáns. 1127-1129; CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Código de Derecho Canónico, Apéndice,*

V. Conclusiones

A lo largo de la exposición hemos ido dando algunas conclusiones, tanto ordenadas a asegurar la validez de matrimonio, como a que éste sea exitoso y feliz, sirviendo al bien integral de los cónyuges en el orden natural y en el sobrenatural, por tanto, ordenándose a la santidad. Realizaremos ahora un breve complemento, sintetizado en los siguientes puntos[111].

1.- En el matrimonio se debe dar una entrega recíproca total, inteligente, libre y responsable entre los cónyuges. Ello supone una capacidad oblativa propia de una persona madura. Por ello, ante todo, nos podemos preguntar sobre cuales serían *las notas más características de una persona humana madura.* Consideramos que debería poseer alguna *riqueza de hábitos* o de valores, tanto los relativos al ejercicio, tales como la capacidad de razonar o la fuerza de voluntad; como también los relativos a "objetos" determinados, como el amor a Dios, a los padres, a los hijos, etc. Más importante aún es la *unidad* de la persona que hará que dichos hábitos se coordinen y subordinen adecuadamente y la persona tenga una buena escala de valores por los que rija su vida. Habrá en ella coherencia entre su pensar y su actuar. Y entre su actuar en tiempos, lugares y situaciones diferentes, sin que ello implique rigidez y con la debida adecuación a las circunstancias. Es muy importante la *fortaleza moral*, más aún en las presentes circunstancias; no sólo servirá para evitar los influjos negativos del medio ambiente, sino también para evitar el peligro de la mediocridad, en la que todas las dimensiones o aspectos de la persona estén recortados y carezcan de fuerza en su actuación. Asimismo, es fundamental cierto *autoconocimiento*, para discernir en qué nos podemos comprometer con responsabilidad. Nos impide rechazar una tarea por creer erróneamente que no estamos capacitados; o asumir obligaciones que nos será imposible cumplir. Esto vale especialmente para el matrimonio, considerado en su singularidad concreta. Por otra parte, es también fundamental un suficiente *autodominio.* Éste equivale a la verdadera libertad interior de la persona, entendida como autodeterminación racional. Ella nos otorga el señorío frente a las pasiones desordenadas y los impulsos ciegos, compulsivos; y también, frente al bombardeo constante de incitaciones que nos vienen desde afuera, así como a la coacción moral externa, con la que, con relativa frecuencia, se contraen los matrimonios. Por último, la ubicación y el *acierto vocacional*, no sólo en el campo laboral sino en el matrimonial, nos garantiza una existencia plena y fecunda, al estar de acuerdo con nuestras aptitudes, con nuestras inclinaciones profundas, con nuestras aspiracio-

Legislación complementaria de la CEA, Decreto General Legislativo sobre el can. 1067, nn. 8-10, Buenos Aires 2000, pág. 518.

110 Cf. J. BONET ALCÓN, *Elementos de derecho...*, págs. 155-162.

111 Cf. J. BONET ALCÓN, *La salud psíquica y ética de los futuros contrayentes, en Curso sobre la preparación al matrimonio*, Buenos Aires 1995, págs. 122-126.

nes, y también con las circunstancias, personales y sociales, en las que la Providencia de Dios ubicó nuestra vida terrena, con la voluntad implícita de que respondamos a sus requerimientos. Además, la vocación es un llamado de Dios en todos los casos y si nuestra respuesta es afirmativa, tenemos garantizadas todas las gracias y ayudas necesarias para su cumplimiento.

2.- Por otra parte, en el mundo actual cobra gran importancia *el cultivo de la interioridad profunda del hombre, para que pueda llegar a ser más plenamente persona en el plano psico-ético*, porque el hombre actual está volcado hacia afuera, por los reclamos de las propagandas y de todo el ámbito de la cultura vigente o dominante. Al hombre de hoy le interesa sólo lo práctico, lo inmediato, lo superficial. Es como el marino que para navegar no le interesa conocer las profundidades del océano. Lo que le importa es la superficie. Pero esa falta de interioridad hace que uno viva en la periferia, en la epidermis, y no penetre, ni en sí mismo, ni en las cosas. Se queda en lo exterior. No se capta el sentido intrínseco de las cosas ni de las personas. Pero sólo desde la interioridad nuestra mirada se hace perspicaz y penetrante. Al respecto, Edith Stein, hablando de la vida interior, afirma que desde lo más interior sale la irradiación de la esencia propia. Y cuanto más recogida vive una persona en el interior de su alma, tanto más fuerte sale hacia los demás; y más sello de índole personal imprime a todo lo que hace; y posee mayor unidad; y ejerce un mayor influjo, precisamente por lo que es[112]. De modo tal, que *la interioridad es el verdadero punto central de la persona.* Y sólo colocándonos en ella podremos ver lo que está bien y lo que está mal. Por ello, es necesario tomar conciencia del valor único de la vida interior; del valor del silencio, que posibilita el encuentro consigo mismo, con el otro y con Dios. En el mundo actual la interioridad es, más que nunca, una conquista permanente, con la ayuda de la gracia. Y sólo desde esa interioridad el hombre puede conocer la verdad; y ser realmente fuerte y libre, en lugar de ser esclavo de modas, costumbres y opiniones ajenas. Y puede entregarse totalmente a la persona amada, así como captar lo más profundo de ella y darle en sí la más perfecta acogida. En síntesis, sólo desde la interioridad es posible el verdadero amor.

3.- Asimismo, es conveniente discernir sintéticamente alguna *diferenciación vocacional entre el varón y la mujer*, porque, sobre una base fundamental común, propia de la naturaleza humana, en el *varón* puede acentuarse más una cierta *orientación hacia las cosas –espirituales y materiales–*; y en la *mujer*, una cierta mayor *orientación hacia las personas*. En el varón se podría percibir una mayor acentuación puesta en el trabajo, para completar la obra creadora de Dios. Y en la mujer, una mayor acentuación en el amor y por amor, en la procreación física y espiritual de las personas. Bien entendido que la acentuación de una síla-

112 Cf. *ibidem*, págs. 123-124.

ba no suprime las otras. Y que, en este discernimiento, ambos tienen mucho de lo que asignamos al sexo opuesto. Pero la diferenciación permanece y aparece desde distintos ángulos.

4.- En efecto, al respecto podemos señalar algunos argumentos: genético; antropológico; psicológico evolutivo; histórico; sociológico y eclesial. Así, en primer lugar, notemos que en el *acto creador de Dios* el varón aparece creado para "cultivar la tierra". Lo que implica el desarrollo de la vida social, económica, política, cultural; toda la civilización. En cambio, la mujer fue creada para brindar compañía al varón: "no es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una compañera semejante a él"[113]. Y cuando tiene lugar el pecado de origen, también el castigo adquiere en el varón y en la mujer, las características propias de cada uno: al varón se le dice "ganarás el pan con el sudor de tu frente y la tierra te producirá cardos y espinos"[114]; es decir, el trabajo te será penoso y no obtendrás siempre el fruto del mismo. Y a la mujer se le dice: "darás a luz con dolor"[115]; es decir, el fruto de tu amor, la procreación física y espiritual, te resultará dolorosa. Por otra parte, *la característica corporal-espiritual de ambos* nos indica que en el alma del varón se acentúa, en general, una capacidad discursiva, razonadora, para elaborar teorías, doctrinas; mientras que la mujer se caracteriza más por la intuición, para conocer, por amor, "de golpe", las necesidades de las personas. Y, en el aspecto corporal, el varón se caracteriza por el músculo y la fortaleza física, que lo capacita para el esfuerzo en el trabajo material; mientras la mujer tiene todo su cuerpo, anatómica y fisiológicamente, particularmente dispuesto para la maternidad; en lo que se incluye su suavidad y su capacidad de acogida. En cuanto a la *evolución distinta de la psicología de ambos*, puede observarse que cuando el varón pasa de la pubertad a la adolescencia suele pensar un poco más en lo que hará en su vida, en su futuro trabajo; mientras que la mujer busca más afanosamente a su alrededor a quién amar. En cuanto a los *ejemplos históricos*, podremos encontrar entre los varones a pensadores, artistas, reyes, etc., que se han caracterizado por la obra realizada; mientras que los nombres de mujeres destacadas que nos conserva la Historia aparecen generalmente al lado de algún varón. Y, en lo que se refiere a las *ocupaciones cotidianas de ambos sexos*, con frecuencia el trabajo del varón lo absorbe de modo que no puede pensar con atención en sus seres queridos; mientras que las tareas, a veces muy duras, que las mujeres cumplen en sus hogares les exigen tener la mente y el corazón puestos en el bien de los miembros de la familia. Esto incluso cuando ella realiza trabajos que le exigen, como al varón, ausentarse del hogar. Por último, en cuanto al *ideal de perfección* que desde la antigüedad cristiana la Iglesia concreta en *los*

113 Cf. Gn 2, 18.
114 Cf. Gn 3, 17-19.
115 Cf. Gn 3, 16.

santos, aparte del caso común de los mártires, los varones serán pastores, doctores, confesores, reyes, etc. Es decir, su santificación fue más particularmente en el trabajo. En cambio, las mujeres serán vírgenes o viudas, según el modo cómo hayan amado directamente a Dios; o lo hayan hecho a través del prójimo. Aunque recientemente se destaca la santidad alcanzada en el matrimonio y la familia, no porque desaparezcan las diferentes acentuaciones señaladas, sino porque lograron su feliz complementación.

5.- En relación con lo dicho anteriormente, se suele destacar como más *característico del varón la fortaleza*, y, con ella, la capacidad de *protección* y *defensa* para con los más débiles. Es también propio de él la tendencia al *dominio* y la *conducción*. Y en él tiene su peso preponderante la *reflexión* y el *raciocinio*. Por otra parte, posee una mayor *capacidad de abstracción* y de ubicación en los planos más generales de la realidad. Y hay en él una mayor *división en sectores* de su personalidad, de tal manera que, si en algún sector no funciona, puede funcionar bastante bien en otros sectores. Pero también aquí se habla en términos de acentuaciones, sin que se excluyan las excepciones y la posibilidad de que el otro sexo posea características similares. Por otra parte, es más *notable en la mujer* la *amabilidad*, el *cuidado del detalle*; la valoración de *lo estético*, de *lo espiritual*. Hay en ella una mayor *sociabilidad* o capacidad para lo *social* y una mayor *religiosidad*, entendida como relación personal con Dios. Ella está más marcada por la *maternidad* de lo que el varón lo está para la paternidad, tanto en el ámbito anatómico y fisiológico como en el ámbito psicológico. Y ella suele dejar un sello *maternizador* en todas las tareas que realiza, también en el ámbito profesional, como lo ha expuesto admirablemente Edith Stein. Y tiene una notable *capacidad de sufrimiento*. Está especialmente *dotada para la educación* así como para la *asistencia a enfermos, ancianos, niños*. Está más llamada a la *defensa de la vida*, sobre todo en sus estadios más débiles y más amenazados. Esto, sin olvidar la función protectora del varón, que debe funcionar muy concretamente en este ámbito. Además, la mujer *necesita de la ternura, afecto* y *valoración del varón* para poder funcionar. Ella tiende a ser bien *concreta* y muy *unida* en su personalidad. Lo que posee grandes ventajas, pero también el inconveniente de que, si en un sector anda mal, ello arrastra consigo a los otros sectores de su persona. Finalmente, la mujer suele ser *imaginativa* y, como es sabido, tiende con frecuencia a dejarse *guiar por la afectividad*.

6.- Teniendo esto en cuenta, podrá existir más fácilmente la capacidad de diálogo y comprensión, la capacidad de compartir y de avivar la llama del amor y la ilusión, así como la capacidad de complementación y ayuda mutua, respetando el papel que le corresponde a cada uno en el seno de la familia, sin menoscabo de la unión indisoluble que se concreta cada día y que armoniza el "yo" de cada uno

con el "nosotros". Éste hace que se posea un proyecto de vida en común, e incluso, que se llegue a ser un reflejo y una participación misteriosa de la santísima Trinidad. Y, dado que del matrimonio surge la familia y ésta es "iglesia doméstica" y célula de la sociedad, tendrá lugar también una proyección benéfica sobre la Iglesia y la sociedad civil. Con el modo parcialmente nuevo de entender la *communio* eclesial, como inmanencia del todo en la parte, la familia cristiana hace presente, de algún modo, al Cuerpo místico de Cristo, análogamente a como el fragmento o la partícula eucarística contienen al Cristo entero[116].

7.- Entendemos que la observación prolongada de los matrimonios nulos, con sus características propias, similares y distintas, y con sus propias causales, avalan la conveniencia de tener en cuenta en la preparación matrimonial estas reflexiones; ya que estos aspectos en su casi totalidad faltaron en los matrimonios nulos o, más bien, se dio lo contrario de ellos. De ahí que el "revés de la trama" de esos matrimonios aparentes nos descubre su realidad defectuosa; y, por contraste, nos ayuda a descubrir la realidad virtuosa y las excelencias del matrimonio a las que debe aspirar la preparación matrimonial. Tal vez se destaque a lo largo del trabajo la conveniencia de insertar en esa preparación una notable valoración y exaltación de la mujer, en la que se armonicen dulzura y fortaleza[117]. En esa fortaleza se debería incluir la capacidad para recuperar el sentido del pudor; porque la exhibición de aquello que debería permanecer en la intimidad y mostrar en público aquello que sólo debería mostrar al esposo, es comenzar a descender por la vía de la degradación y ofender al que es o será el legítimo esposo. También se ha destacado la valoración y exaltación de la sacramentalidad del matrimonio[118], llamada a "sacramentalizar" la vida familiar y desde ella, toda la vida social, ya que la familia es la célula de la sociedad. La unión de Cristo y de la Iglesia, participada en este sacramento es fuente de felicidad terrena, aún en medio de las tribulaciones, y anticipo de la eterna. Estimamos que de que se revitalice esta sacramentalidad depende, en gran medida, el futuro de la humanidad.

116 Cf. E. CORECCO, *Théologie et Droit Canon*, Fribourg Suisse 1990, págs. 182s.; 249s.

117 Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 1988.

118 Cf. JUAN PABLO II, *En torno al matrimonio como sacramento*, en *Matrimonio y divorcio, Textos de Juan Pablo II*, Buenos Aires 1984, págs. 69-138.

AADC VIII (2001) 165-178

EL CUIDADO PASTORAL DE UNA PARROQUIA SIN SACERDOTE.

ALGUNAS CUESTIONES CANÓNICAS DEL CAN. 517 § 2

Pbro. Dr. Ariel David BUSSO

SUMARIO: Introducción general; La cuestión del nombre; La función del obispo; Funciones a desempeñar por el encomendado; El sacerdote moderador; ¿Una o más parroquias?;¿Qué estabilidad posee el oficio de "animador o agente pastoral encomendado"?; Algunas reflexiones.

Introducción general

El can. 517 § 2 tiene en cuenta los casos en los cuales, por escasez de sacerdotes, se encomienda una parroquia a una o a varias personas que no son sacerdotes –es decir ni obispos ni presbíteros– a los efectos de hacerse cargo de su cuidado pastoral. Estas personas pueden ser diáconos permanentes o transeúntes, miembros de institutos de vida consagrada o de sociedades de vida apostólica o laicos sin ningún otro ligamen eclesial que su sagrado bautismo. El texto dice así:

> Si por escasez de sacerdotes, el obispo diocesano considera que ha de encomendarse una participación en el ejercicio de la cura pastoral de la parroquia a un diácono o a otra persona que no tiene el carácter sacerdotal, o a una comunidad, designará a un sacerdote que, dotado de las potestades propias del párroco, dirija la actividad pastoral[1].

Las condiciones para que esta singular forma de atención pastoral pueda ser viable son dos. En primer lugar, debe ser a causa de la escasez de sacerdotes *–si ob sacerdotum penuriam–* y no por otra causa. La legislación es taxativa en este sentido, debiéndose leer el can. 517 § 2 a la luz del can. 515 § 1, donde se explicita que se encomienda la parroquia "a un párroco como su pastor propio", y del can. 521 § 1 donde se prescribe que para ser designado párroco válidamente debe haber recibido el orden sagrado del presbiterado. La carga pastoral de una parro-

1 Can. 517 § 2.

quia confiada a los que no son sacerdotes, es por vía de excepción y con sus limitaciones, como se tratará más adelante. En segundo lugar debe mediar la estimación del obispo diocesano –*episcopus dioecesanus aestimaverit*– de la situación de necesidad o conveniencia. Es el obispo diocesano, o los que el derecho a él equipara[2], quien juzga y nombra. Esto excluye al administrador diocesano quien, por la precariedad de la función misma y su término, no se suma esta facultad entre sus atribuciones.

La figura del oficio pastoral del can. 517 § 2 es consecuencia directa de la definición de parroquia del can. 515, en la que se la considera como un instituto jurídico diocesano, donde la esencialidad está construida por el *coetus fidelium* y no ya por los deberes y derechos del párroco y por la tutela patrimonial de los beneficios, como prescribía el código de derecho canónico de 1917[3]. El elemento genérico –la comunidad de fieles– está signado a su vez por un elemento jurídico de singular importancia para el tema que nos ocupa, que es la cura pastoral específica en la persona del párroco, nombrado por el obispo diocesano. Este nombramiento garantiza la estricta relación jerárquica del obispo con la comunidad de fieles, en la persona del párroco. Es por ello que la particularidad del can. 517 § 2 se inscribe, insistiendo nuevamente, en la vía de excepción.

Esta forma de prever una parroquia no encuentra equivalencias en la legislación anterior al código de 1983, y debe considerarse como un patente ejemplo de los esfuerzos de la Madre Iglesia para solucionar problemas nuevos, diferentes y urgentes. Si bien las condiciones en que se encuentran las Iglesias particulares en el mundo son variadas y distintas, las respuestas se aúnan en la común legislación universal.

Sin embargo, el derecho canónico no otorga muchos detalles sobre la forma y el contenido de esta nueva manera de carga pastoral y de las responsabilidades específicas del sacerdote moderador a que hace referencia el mismo canon. El código hace silencio sobre los procedimientos y prácticas de esta nueva institución canónica, tal vez para que puedan aplicarse adaptaciones locales necesarias. Pero si una Iglesia local decide poner en práctica el can. 517 § 2, deberá tener una visión clara de las normas que están vigentes para que el trabajo sea consonante y congruente en todo con el sentir de la Iglesia universal.

La cuestión del nombre

Según el can. 517 § 2, se dice que, por escasez de sacerdotes, el obispo puede encomendar "una participación en el ejercicio de la cura pastoral de la parroquia a un diácono, o a otra persona que no tiene el carácter sacerdotal, o a una comunidad". La noción que desarrolla el canon no otorga un nombre específico a la

2 Cf. cáns. 381 § 2 y 368.
3 Cf. can. 451 del CIC'17.

persona física o jurídica, que desempeñará ese oficio; el canon otorga prioridad a la tarea, pero no le da un nombre específico.

La primera dificultad en buscar un nombre se encuentra en el mismo carácter excepcional y provisional de este modo de encomendar la atención pastoral de la parroquia. La precariedad dificulta, a veces, otorgarle el calificativo.

La segunda dificultad es motivada por lo nuevo y original de la situación planteada. La parroquia, como institución milenaria, se fue formando canónicamente en estos últimos siglos, alrededor de la figura del sacerdote párroco. La escasez de clero, sobre todo en los países no misionales, resulta un fenómeno hodierno de resultados aún inestimados.

Pero la tercera dificultad, está en el oficio mismo, porque el diácono, el miembro de un instituto de vida consagrada no sacerdote, el fiel laico –varón o mujer– o la comunidad compuesta por ellos, son llamados a participar en el ejercicio mismo de la cura pastoral de una parroquia, en virtud del encargo del obispo diocesano y bajo la dirección de un sacerdote. Se trata de ejercer algunas funciones que, de ordinario, son cotidianas al párroco. No es el desempeño de una *cura animarum*, porque ésta requiere el carácter sacerdotal[4], sino participación de otras funciones que el mismo código atribuye al párroco. Sin ser una figura intermedia entre el párroco y los demás fieles de una parroquia, se trata de fieles con especiales funciones no sólo administrativas o documentales[5], sino también aquellas de formación y animación espiritual[6], o litúrgicas[7].

Todo esto hace que la noción del fiel o los fieles que desempeñan este oficio sea difícil de definir o calificar.

Algunos han otorgado prioridad a la expresión "agente pastoral parroquial"[8]. Este simple nombre presenta sus inconvenientes, porque hay otras personas que son agentes de pastoral en la parroquia misma y que desempeñan distintas funciones y ministerios, por lo tanto sería inapropiado o abusivo darle a uno de ellos el nombre de "agente pastoral" y reservar para los demás otros distintos.

Ciertamente no se lo podría llamar vicario parroquial, porque sólo el sacerdote puede ser nombrado válidamente para ese oficio[9]. La razón es muy simple: el vicario está vinculado al oficio del párroco y obra en la parroquia como un "vice" del mismo. Alguien que no sea sacerdote no podrá llevar ese título.

4 Cf. can. 150.

5 Como por ejemplo las de los cáns. 532 y 535.

6 Cf. cáns. 528 y 529.

7 Cf. can. 230 § 3.

8 Michael Thérialult, le da el nombre de "*agent de pastorale en paroisse*" o "*agent de pastorale paroissial*", como una traducción de "*parish director*". (Presentación en la edición francesa de "*Pastoral care in Parishes without a resident Pastor*", por *Barbara Anne Cusack y Therese Guerin Sullivan*, Washington DC 1995).

9 Cf. can. 546.

Tampoco sería correcto si, aunque se eliminara la palabra "vicario", se le llamara "adjunto del párroco" o simplemente "adjunto", porque estaría siempre limitado por la misma razón.

Tampoco serían apropiados los términos "coordinador" o "animador". Si bien son genéricos, estos términos, podrían confundir a quien realmente ejerce esas funciones, que es el sacerdote moderador "dotado de las potestades propias del párroco" (can. 517 § 2) y que, por lo tanto, dirige, coordina y anima, real y jurídicamente la pastoral de esa parroquia. Es él a quien está mandado dirigir la actividad común. Es el sacerdote que, por la ordenación ministerial, es el "párroco real" nombrado por el obispo. Es, además, el vínculo real de esa comunidad parroquial con la Iglesia local.

Esto significa que, en el caso de que a una comunidad de instituto de vida consagrada o sociedad de vida apostólica no sacerdotal, le sea encomendada una parroquia, el coordinador o animador de la misma, no será el superior de esa comunidad, sino que lo será el sacerdote a quien el obispo haya nombrado para el caso. La encomienda será a la comunidad. El superior lo será de esa comunidad de consagrados encargada, pero no de la comunidad parroquial. Seguramente será él quien resulte nexo con el sacerdote moderador, porque éste vive en otro sitio distinto de la sede parroquial, pero no se constituye en animador o coordinador por el sólo hecho de presidir la comunidad del instituto de vida consagrada o sociedad de vida apostólica que ha recibido la encomienda.

Como puede verse, la cuestión del nombre sigue abierta. Si nos atenemos a las palabras del can. 517 § 2, se debería concluir que el oficio se trata de una "participación en el ejercicio de la cura pastoral de la parroquia" y el oficio es el de laico (o diácono) "encomendado". Pero tal nombre, si bien resulta mejor que los otros nombres en el aspecto canónico, sin embargo, dejaría mucho que desear en otros aspectos prácticos.

Personalmente me inclino por el de "animador o agente pastoral encomendado" a tal o cual parroquia o cuasi-parroquia. En este caso, la generalidad de "animador" o "agente pastoral" queda singularizado por la asignación concreta de la comunidad de fieles determinada. Animador o agente pastoral, no es el coordinador, oficio reservado al moderador sacerdote, sino que indica un oficio que, al tiempo que se determina su actividad específica, excluye el carácter sacerdotal y que es reservado al que dirige la actividad común. La dirección es del sacerdote moderador, la animación pastoral es del diácono, del laico, o de los diáconos o laicos encomendados.

De todos modos, como podrá constatarse, no hay aún nombre definitivo. Las experiencias habidas en este sentido no son coincidentes.

La función del obispo

El can. 517 § 2 habla de "encomienda" por parte del obispo, y por lo tanto de un acto específico de su potestad, a "la participación en el ejercicio de la cura pastoral", es decir de un mandato preciso que prevé la asunción de una carga eclesiástica.

El can. 228 § 1 reconoce la capacidad jurídica de los laicos –los que resultan idóneos– a "ser llamados por los sagrados pastores para aquellos oficios eclesiásticos y encargos que pueden cumplir según las prescripciones del derecho". Tal capacidad, por lo tanto, no corresponde indistintamente a todos los laicos por igual, porque supone una idoneidad específica. Y para poder ejercitarse efectivamente, exige una "llamada", de naturaleza ampliamente discrecional, de parte de la jerarquía. Por eso, no es este un derecho-deber que los fieles puedan desarrollar en el ámbito eclesial, sino que corresponde a funciones propiamente "eclesiásticas" y por lo tanto es una responsabilidad del obispo[10].

La formulación del canon queda vaga e indefinida, pero son algunas complementaciones en el derecho comparado, o en los documentos posteriores, donde deberá hacerse el reenvío correspondiente[11]. El obispo no sólo discierne y encomienda, sino que también debe precisar concretamente cuáles son los derechos y deberes de aquellos llamados por él.

Funciones a desempeñar por el encomendado

"El diácono, el religioso no sacerdote, la religiosa, el fiel laico –hombre o mujer– o la comunidad por ellos compuesta, que han sido llamados a participar en el ejercicio de la cura pastoral, podrán colaborar, en virtud del encargo recibido por el obispo bajo la dirección del sacerdote, mediante el ejercicio de funciones confiadas de ordinario al párroco". Así sostiene el canonista del "Comentario exegético al Código de Derecho Canónico" de la universidad de Navarra[12].

La aseveración es exacta. El animador o coordinador encomendado debe desarrollar el ejercicio de algunas funciones que el derecho común atribuye al párroco, aunque ninguna de aquellas que requieren de suyo el carácter sacerdotal[13].

Las funciones son en el campo de la misión de enseñar, de santificar y en el administrativo.

Con respecto a la función de enseñar en la Iglesia, el animador o coordinador encomendado deberá dirigir los actos de la vida parroquial con la vida y en misión de la Iglesia universal. Así deberá tener conocimientos suficientes de la eclesiología católica y una buena experiencia de comunidad eclesial, a los efectos de hacer sentir a los fieles de esa parroquia, miembros de una Iglesia univer-

10 Constitución Conciliar *Lumen Gentium* n. 33.
11 Por ejemplo: Exhort. Apost. *Christifideles laici* n. 23.
12 Cf. Vol. II/2. A. SÁNCHEZ GIL, Pamplona 1997², pág. 1218.
13 Cf. can. 150.

sal que traspasa los límites de ese grupo de fieles. Lo mismo deberá decirse con respecto a la Iglesia particular a la que pertenece. Ya es suficiente limitación la situación de acefalía que sufre por la falta de párroco propio, y por ello deberá llenarse ese vacío con todos los modos válidos posibles para que la comunidad en cuestión no sufra el aislamiento más de la cuenta.

Deberá facilitar también, de muchas maneras, el ejercicio de los carismas que le son propios a los miembros de institutos de vida consagrada y a los posibles ministerios laicales existentes en su jurisdicción. Con el sacerdote moderador, buscará que cada fiel aprenda la fe de la Iglesia y la ejercite en su vida de la forma más eficazmente posible.

El campo de responsabilidades en el *munus docendi*, comprende:

1) Tomar los recaudos necesarios para que los fieles sean adoctrinados en las verdades de fe, mediante una catequesis adecuada, especialmente en la celebración del domingo y fiestas de precepto[14].
2) Asumir las tareas correspondientes a la formación y animación espiritual[15].

Con respecto al *munus sanctificandi*:

1) Administrar el bautismo cuando no haya un sacerdote o un diácono disponible[16].
2) Coordinar los diversos ministerios litúrgicos que desempeñan los laicos y colaborar eficazmente en su formación.
3) Servir de ministro extraordinario de la comunión eucarística y del viático[17].
4) Administrar los sacramentos que él está habilitado para ello[18] y bendecir de acuerdo el ritual de las bendiciones.
5) Organizar la catequesis y la administración de algunos sacramentos colectivos, como la confirmación y la unción de los enfermos.
6) Trabajar en la pastoral familiar, animar a las familias y a los grupos familiares, preparar a los que van a contraer matrimonio y confeccionar el expediente matrimonial, etc.
7) Presidir las oraciones por los difuntos, especialmente los responsos en el templo o en el cementerio y en las casas velatorias. Deberá para ello seguir estrictamente el ritual. Así mismo, ayudar a las familias en los momentos de dolor por la pérdida de un familiar.
8) Presidir diariamente la *Liturgia horarum*, así mismo, la celebración de la Palabra y la distribución de la comunión, según las normas de los libros litúrgicos y el derecho universal y particular.

14 Cf. can. 528 § 1.
15 Cf. cáns. 528 § 1 y 529 § 1.
16 Cf. cáns. 230 § 3; 861 § 3.
17 Cf. cáns. 910 § 2; 911 § 2.
18 Cf. can. 1168.

En las cuestiones administrativas:

1) Rendir cuenta regularmente al sacerdote moderador de todos los aspectos de la vida de la parroquia. La frecuencia será tanto como le fuere posible a ambos.
2) Representar a la comunidad parroquial en todas aquellas funciones en las que no es obligatorio el carácter sacerdotal. Deberá recordar que el "animador o agente de pastoral encomendado" no puede ni deberá ser canónicamente equiparado a un párroco. Es por ello que obviamente no participará de las reuniones de presbíteros, ni representará a la parroquia en el arciprestazgo o decanato o zona pastoral a la que pertenezca.
3) Poner en funcionamiento la colaboración del consejo de pastoral parroquial, si existe, y el consejo parroquial para los asuntos económicos.
4) Llevar el registro de los libros parroquiales que son obligatorios en las parroquias y preparar las relaciones al obispado, de acuerdo al derecho particular[19].
5) Administrar el activo de la parroquia, confeccionar el inventario; preparar asimismo el presupuesto anual de acuerdo al derecho particular de acuerdo al consejo de asuntos económicos.
6) Supervisar la formación inicial y continua de los miembros del personal parroquial.

No hace falta agregar que todas las actividades deberá desarrollarlas en consonancia y con acuerdo necesario con el moderador sacerdote.

Por más que en esto exista derecho particular al respecto, en la diócesis, o nada se diga explícitamente en el nombramiento, sin embargo, la naturaleza del oficio, así lo exige. Se recordará que sólo el sacerdote moderador es quien posee la competencia de vigilar y de representar legalmente a la parroquia.

El sacerdote moderador

El moderador de la parroquia en cuestión, es el sacerdote que, nombrado por el obispo para tal efecto, supervisa la actuación del "animador o agente pastoral encomendado". Es él quien rinde cuentas finalmente al obispo diocesano, y él representa a la parroquia para todos los efectos jurídicos correspondientes.

Este sacerdote se asimila canónicamente al párroco. Esta concreta asimilación es notoria en lo referente al poder de dispensa que posee. Todas las dispensas que el código de derecho canónico atribuye al párroco, la posee el sacerdote

19 En cuanto a quien firma al pie de las actas en los libros parroquiales, nada dice el canon y, por lo tanto, deberá figurar en el derecho particular y/o en el mismo nombramiento. Creo conveniente que sea el sacerdote moderador quien lo haga, por el mismo carácter público en la Iglesia de la condición sacerdotal. Además, la estructura provisional de la figura del can. 517 § 2 merece que posea, en los libros, la firma del sacerdote moderador, que asegura la continuidad de la unión entre la liturgia y la presidencia de la comunidad.

moderador[20]. Lo mismo sucede con las facultades relativas a la confirmación, a la penitencia y al matrimonio[21]. Su rol es esencial para conservar el carácter particular de comunidad jerárquica que tiene necesidad de un oficio estructurado confiado a un sacerdote ordenado[22].

La figura del "sacerdote moderador" o "moderador de la cura pastoral", es un oficio canónico nuevo. La normativa lo prevé aún en el caso en que una o más parroquias sean confiadas contemporáneamente *in solidum* a varios sacerdotes[23]. El moderador, de acuerdo a esto, no es el párroco. Sin embargo, tiene la representación jurídica de la parroquia o de las parroquias confiadas[24]. Análogamente, en el caso del parágrafo 2 del can. 517, el moderador, que no es el párroco pero tiene la potestad y las facultades típicas del párroco, es llamado a realizar una "potestad moderadora" en el cuidado pastoral de la parroquia y, por lo tanto, de coordinación, de verificación y de promoción de la obra pastoral confiada al diácono, a los miembros de institutos de vida consagrada o a los miembros de sociedades de vida apostólica, o a los laicos llamados por el obispo para tal efecto.

Es una figura importante –tal vez la más importante– que desempeñará un rol indispensable en la tarea de unidad parroquial.

El nombre que le da el código a este sacerdote es de *moderator*. El término latino dice más que su correspondiente en castellano. *Moderator*, parece hacer más referencia a superior, director, rector; siempre tiene un sentido dirigente. El término "*moderator*", en el código de derecho canónico, designa una gran variedad de funciones: director espiritual (can. 246 § 4), director de estudios (can. 261 § 2), responsable de una asociación de fieles (can. 309), autoridad civil (can. 364, 7°), moderador de curia diocesana (can. 473 § 3), el superior o superiora de un instituto de vida consagrada (can. 592 § 2), superior o superiora de una casa religiosa de canónigos o canonesas regulares y de monjes o monjas (can. 613), el director de una escuela católica (can. 806 § 2), el rector de una universidad o el decano de una facultad (can. 820), etc.[25]

En castellano, es aquél que "regula lo excesivo", "concilia a partes opuestas" o "equilibra los términos de un debate". Es por ello que en el caso que nos ocupa, se deberá descartar la singularidad del lenguaje castellano y se deberá seguir la del latín que es, en términos generales, la continuidad del uso eclesiástico del vocablo. Esta salvedad no es de poca monta, porque incluye efectos jurídicos de muchas de las acciones pastorales que se realizarán en la parroquia, y que se verificarán de acuerdo a si se utiliza, en la práctica, una u otra acepción lingüística.

20 Cf. can. 1079 § 2; can. 1080 §§ 1 y 2; can. 1196 y can. 1245.
21 Cf. can. 883, 2° y 3°; can. 968 § 1; cáns. 1109 y 1111 § 1.
22 Cf. P. VALDRINI, *Fonction de sanctification et charge pastorale*, La maison Dieu 194 (1993) 54.
23 Cf. can. 517 § 1.
24 Cf. can. 543 § 2, 3°.
25 Cf. A. BORRAS, *Les communautés paroissiales*, París 1996, pág. 175.

El sacerdote moderador es nombrado por el obispo diocesano mediante el correspondiente decreto.

La colaboración laical al "sacerdote moderador" es una colaboración reglada por la legislación postconciliar y, de un modo particular, por el código de derecho canónico, a fin de que esta colaboración forme armoniosamente su lugar entre la pastoral ministerial y sus facultades propias. El nombramiento es por decreto propio, distinto al de nombramiento de párroco, y deberá constar claramente que debe responder delante del obispo de todos sus actos en tal orden. El obispo es también responsable de la sustentación correspondiente al presbítero en cuestión, así como su relación con la parroquia encomendada en los temas de sustentación de sus viáticos de viaje y estipendios.

El obispo es el último responsable de toda esta nueva forma de atención pastoral de la parroquia. La vaguedad en la redacción del canon lo marca aún más.

Conviene que se establezca, junto a los nombramientos correspondientes, las disposiciones del derecho particular, las condiciones de idoneidad de las personas involucradas, qué funciones desempeñarán cada una, etc. Pero, atendiendo siempre el carácter excepcional y provisional de este modo de atención parroquial, deberán darse normas claras y precisas cada vez, permitiendo que la singularidad del hecho, posea también un derecho singular. El sacerdote moderador no escapará a estas normas.

¿Una o más parroquias?

El enunciado del can. 517 § 2 no precisa si "la participación de la cura pastoral de la parroquia", se aplica en forma exclusiva a "una" sola parroquia o a varias. La expresión latina es *exercitio curae pastoralis paroeciae* y tiene como traducción castellana: "participación de la cura pastoral de la parroquia". La ausencia de artículos en latín, ha permitido el uso del artículo definido en castellano. Nos preguntamos si podría haberse traducido como "una parroquia", en lugar de "la parroquia".

El texto que dice *cura*, no dice en latín *alicuis paroeciae* o *unius paroeciae*. Por eso, la traducción "la parroquia", que parece ser más exacta, no descarta la posibilidad, de suyo, que el can. 517 § 2 pueda ser aplicado igualmente a muchas parroquias, confiadas a un(os) agente(s) o administrador(es) parroquial(es) encomendado(s), con un sacerdote moderador. Más aún, pareciera que el contexto legislativo, se refiere más a varias parroquias que a una. El parágrafo 1 del mismo canon, expresa "una o más parroquias" en la encomienda *in solidum* a sacerdotes. Además, si hay escasez de sacerdotes en esa concreta Iglesia particular, es muy probable que esta excepción de una parroquia no sea la única.

¿Qué estabilidad posee el oficio de "animador o agente pastoral encomendado"?

Estos fieles encomendados, diáconos o laicos, reciben no solamente un *munus*, una carga o tarea pastoral, sino que reciben un *officium*, de acuerdo al can. 145 § 1. Hay un régimen de excepción que motiva esta encomienda y por lo tanto, lo justifica: es la imposibilidad de tener un párroco propiamente dicho.

Este oficio, participado y encomendado, no posee en el derecho universal el límite de un tiempo determinado exactamente. Corresponderá por lo tanto al derecho particular fijar su limitación en el tiempo.

La autoridad competente para fijar el tiempo es el obispo diocesano. En el mismo decreto de nombramiento determinará los derechos, las obligaciones y otros detalles como son: la remuneración y el tiempo.

La estabilidad del –o de los– encomendado(s) deberá preverse claramente. Para ello se conjugará simultáneamente dos derechos: el de los fieles de la parroquia, a quienes les es legítimo pretender tener un sacerdote como párroco –y quienes entenderán esta vía de excepción– y el del agente o animador encomendado mismo. Este, aunque trabaje *part-time* en la pastoral parroquial, necesitará la organización de su propia vida y de los suyos. Además, le ayudará a considerarse prescindible, ya que tendrá en cuenta que, al tiempo fijado, o se normaliza la situación de excepción o bien podrá otro sustituirle en el oficio. Este nombramiento realizado por un tiempo determinado, suele ser altamente provechoso cuando la encomienda es a una comunidad, a un instituto de vida consagrada o a una sociedad de vida apostólica. La acción conjunta merece siempre para su buen funcionamiento el recambio de personal, teniendo en cuenta siempre la idoneidad.

Pero hay algo más que no debe olvidarse. El mismo enunciado del canon coloca un límite exacto en el tiempo de nombramiento: *si ob sacerdotum penuriam.* Si esta situación se revierte, el obispo tiene obligación de nombrar un párroco cuanto antes. En el caso contrario, si observa durante un extenso lapso que no conviene enviar allí un sacerdote como párroco propio, tomará las medidas correspondientes para suprimir esa parroquia o para sumarla a otra. La encomienda posee siempre carácter precario, por eso mismo conviene fijar los plazos del oficio en el nombramiento, plazos renovables y actualizables.

Algunas reflexiones

Un régimen de excepción como el del can. 517 § 2 –como ya se lo ha señalado hasta el hartazgo– no podrá aceptarse sino en "los hechos". Así podrá ser justificado desde el punto de vista del derecho y de la eclesiología, si las circunstancias que determinan la situación son realmente "circunstancias de excepción", es decir: escasez de clero y demasiadas parroquias para tan poco clero,

además del parecer del obispo. Una aplicación ideológica del can. 517 § 2, por ejemplo, como "promoción del laicado", no estaría justificada por el canon. Y mucho menos si se tratara de generalizar la aplicación. Una y otra serían consecuencias lamentables, en perjuicio del ministerio ordenado, de la función presbiteral y de la eclesiología misma. De por sí, existen otras formas de promover el laicado en la Iglesia, como por ejemplo: reconocer los carismas de cada uno[26], encontrar y respetar el lugar de cada uno en su comunidad[27], confiar tareas pastorales indispensables para la vida de la parroquia[28], dejarles lugar en los consejos parroquiales[29], etc.

Las comunidades parroquiales se verán enriquecidas con la interpretación adecuada del derecho.

La aplicación correcta del can. 517 § 2 supone el reconocimiento del carácter jerárquico de las comunidades parroquiales, en el sentido más preciso de la doctrina canónica. El párroco es aquél que, siendo "presbítero ordenado", y bajo la autoridad del obispo, como pastor propio, preside "una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en una Iglesia particular"[30]. Por lo tanto, supone la aplicación de esta fórmula en un presupuesto de comunidades asociativas, donde el párroco y los otros fieles asumen cada uno su función específica. Ni el clérigo ocupa lugares laicales, ni el laico las propias del clérigo.

Una aplicación inexacta de esta forma excepcional de atención parroquial, la del can. 517 § 2, puede llevar a una cierta "clericalización" de la vida laical, con todos los peligros que ello suscita. Las funciones que desempeña el "animador o agente pastoral encomendado" es de marcado contenido clerical o, mejor dicho, sacerdotal. Ya es bastante el paso dado en el canon de separar el apostolado parroquial del altar. La omisión, en la legislación vigente, de que el sacerdote moderador es "pastor propio", ha dejado una interpretación abierta a que el rol del sacerdote deba limitarse a la sola vigilancia de la carga pastoral o, en la práctica, de los actos que le competen esencialmente en su campo sacerdotal, es decir, únicamente como mediador en el altar. En cambio, creo que si el can. 517 § 2 se aplica por régimen de excepción y aunque se haya omitido que el sacerdote moderador es "el pastor propio", la inseparable unión entre el altar y el oficio no podrá descartarse de ninguna manera. Se podrá responder que el mandato del obispo garantiza en su misma persona, que esa unión se mantenga. Pero el presbítero tiene una función propia en la vida de la Iglesia que no deberá desconocerse. A él corresponde la presidencia de la comunidad de una porción de la

26 Exhort. Apost. *Christifideles laici* n. 24.
27 Exhort. Apost. *Christifideles laici* n. 26.
28 Exhort. Apost. *Christifideles laici* n. 27.
29 Exhort. Apost. *Christifideles laici* n. 27.
30 Cf. can. 521 § 1.

Iglesia particular y, cuando a ello se le suma el oficio de "sacerdote moderador de una parroquia sin párroco", será él quien desde "el altar" deberá "moderar" al animador(es) o agente(es) pastoral(es) encomendado(s), como "pastor propio".

A este punto, la presencia sacerdotal, deja de ser únicamente "moderadora", porque no es posible separarlo por decreto de lo que se encuentra íntimamente unido en la teología del orden sagrado.

Una comunidad de fieles, para poder ser llamada Iglesia y para serlo vivamente, no podrá desnaturalizarse de su formación fundacional. Toda Iglesia o asamblea le "debe" a Cristo su dirección última, porque es Él quien le ha concedido el ministerio apostólico. De hecho, ninguna comunidad podrá darse ella misma esa dirección. El ejercicio de los *munus* de magisterio y de gobierno, requiere esa determinación canónica o jurídica de parte de la autoridad jerárquica[31].

El sacerdote es, en consecuencia, necesario para la existencia misma de la comunidad: "De ahí que no se deba pensar en el sacerdocio ordenado como si fuese anterior a la Iglesia, porque está totalmente al servicio de la misma; pero tampoco como si fuera posterior a la comunidad eclesial, como si ésta pudiera concebirse como constituida ya sin este sacerdocio"[32]. Si en una comunidad el sacerdote está ausente, ella se encuentra privada del ejercicio y de la función sacramental de Cristo Cabeza y Pastor, esencial para la vida misma de la comunidad eclesial. A tal efecto es la referencia que hace la exhortación apostólica: "La relación del sacerdocio con Jesucristo, y en Él con su Iglesia, –en virtud de la unción sacramental– se sitúa en el ser y en el obrar del sacerdote, o sea, en su misión o ministerio. En particular, «el sacerdote ministro es servidor de Cristo, presente en la *Iglesia misterio, comunión y misión*. Por el hecho de participar en la 'unción' y en la 'misión' de Cristo, puede prolongar en la Iglesia su oración, su palabra, su sacrificio, su acción salvífica. Y así es *servidor de la Iglesia misterio* porque realiza los signos eclesiales y sacramentales de la presencia de Cristo resucitado. Es *servidor de la Iglesia comunión* porque –unido al obispo y en estrecha relación con el presbiterio– construye la unidad de la comunidad eclesial en la armonía de las diversas vocaciones, carismas y servicios. Por último, es *servidor de la Iglesia misión* porque hace a la comunidad anunciadora y testigo del Evangelio». De este modo, por su misma naturaleza y misión sacramental, el sacerdote aparece, en la estructura de la Iglesia, como signo de la prioridad absoluta y gratuidad de la gracia que Cristo resucitado ha dado a su Iglesia. Por medio del sacerdocio ministerial la Iglesia toma conciencia en la fe de que no proviene de sí misma, sino de la gracia de Cristo en el Espíritu Santo. Los apóstoles y sus sucesores, revestidos de una autoridad que reciben de Cristo, Cabeza y Pastor, han sido puestos –con su ministerio– *al frente de la Iglesia*,

31 Constitución Apostólica *Lumen Gentium* nota explicativa previa, n. 2.

32 Exhort. Apost. *Pastores Dabo Vobis* n. 16.

como prolongación visible y signo sacramental de Cristo, que también está al frente de la Iglesia y del mundo, como origen permanente y siempre nuevo de la salvación, Él, que es «el salvador del Cuerpo» (Ef 5, 23)"[33].

El sacerdote es absolutamente irremplazable. Se deduce entonces de esto que es menester una celosa pastoral vocacional, ordenada y continua, a fin de dar a la Iglesia los ministros que ella tiene necesidad. Se deduce también que hay de dar a los que se preparan para recibir el presbiterado una cuidadosa educación integral, para que, de lo contrario no se engrose el número de defecciones sacerdotales. Toda otra solución para hacer frente a los problemas sobrevinientes a la falta de ministros ordenados, no puede ser que precaria[34].

Todos los fieles son corresponsables y nadie en la Iglesia debe ser indiferente, sobre todo en las sociedades fuertemente marcadas por el secularismo. La actuación del laicado o del diaconado en tareas específicas del que reviste el orden sagrado, es siempre sustitutiva, ocasional, limitada y con carácter excepcional[35].

33 *Ibid.*
34 Cf. Decreto Conciliar *Optatam Totius* n. 2.
35 Cf. Exhort. Apost. *Christifideles laici* n. 23.

AADC VIII (2001) 179-214

LAS CONFERENCIAS TRIENALES Y EL CONCILIO PLENARIO DE LOS OBISPOS DE LA REPÚBLICA ARGENTINA DE 1953

Pbro. Dr. Nelson Carlos DELLAFERRERA

SUMARIO: I. La nueva provincia eclesiástica. II. Experiencias de colegialidad a nivel internacional. III. Experiencias de colegialidad a nivel local. IV. Las Conferencias trienales. V. Preocupaciones que se expresan. VI. Las Resoluciones de las Conferencias. VII. Antecedentes del concilio. VIII. Comisiones y subcomisiones preparatorias. IX. Primeros anteproyectos y correcciones. X. Fin de los trabajos preparatorios. XI. Texto definitivo y sometido a discusión en las sesiones. XII. Conclusión.

I. La nueva provincia eclesiástica.

Por bula del 5 de marzo de 1865 se erigía la Provincia eclesiástica de la Santísima Trinidad o de Buenos Aires y con ella se "reconocía separadas perpetuamente del arzobispado de Charcas a las iglesias episcopales de Buenos Aires, Salta, Córdoba, San Juan de Cuyo, Paraná y Asunción, con las que constituía y erigía la nueva provincia y sede metropolitana"[1].

Frente a este acontecimiento la pregunta se instala inmediatamente: ¿Por qué el Episcopado Argentino no realizó en un lapso más breve un concilio provincial? y, además, ¿por qué los obispos esperaron ochenta y ocho años cuando las provincias eclesiásticas ya se habían multiplicado? Los motivos de esta larga espera podrían ser los que se enumeran y los pasos dados en orden a su realización fueron los que se exponen a continuación.

Para llegar a una respuesta aceptablemente clara se han de tener en cuenta numerosos factores de diversa índole: sociales, políticos, diplomáticos y religiosos.

El primer arzobispo Mariano José Escalada y sus sufragáneos podrán poco y nada frente a los acontecimientos. Obispos de una provincia eclesiástica cuyos

1 C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, t. XI, Buenos Aires 1976, pág. 41. Cf. *Archivo Arzobispado de Córdoba* (en adelante AAC) Leg. 43, t. I, *Arzobispo y obispos - comunicaciones*, t. I, 1859-1905, s/f.; *Libro de notas 1859-1873*, págs. 189-190, 209.

límites son los de una nación en guerra externa e interna. Asimismo, más allá de las fronteras se lucha contra el pueblo paraguayo, cuyo territorio es una vasta diócesis sufragánea, y el metropolitano se enterará consternado que su sufragáneo asunceno habría caído ante un pelotón de fusilamiento acusado de traición a la Patria.

Tierra adentro, los levantamientos de Felipe Varela y otros caudillos, las levas forzosas para la guerra, las revoluciones de Córdoba y Santa Fe han convulsionado el interior del país. El gobierno de Mitre reprimirá la insurrección con tropas traídas del frente. Entre 1867 y 1868 la epidemia del cólera aterrorizará a las pobres gentes. En 1870 durante la presidencia de Sarmiento la fiebre amarilla enlutará a miles de hogares. La guerra de la Triple Alianza termina pero la paz no llega. En Entre Ríos se subleva López Jordán y Urquiza caerá asesinado en el palacio San José.

En este contexto de guerra y caos político, la acción del nuevo arzobispo en orden a la organización de la provincia eclesiástica queda reducida a lo indispensable. Es todavía una época difícil para proyectos más ambiciosos en este terreno. Los acontecimientos se precipitan y trascienden los límites de las diócesis. El ferrocarril y el telégrafo acortan las distancias y las comunicaciones se hacen menos duras. Los obispos comenzarán a tomar decisiones conjuntas, pese a las críticas de la prensa liberal.

Concluida la administración Sarmiento (1868-1874), Avellaneda abre y cierra su ciclo (1874-1880) en medio de contiendas civiles. Su candidatura proclamada por las provincias recibió el apoyo del Autonomismo de Alsina, cuya lista de diputados era encabezada por el arzobispo Aneiros[2]. Quizás este hecho explique ciertos acontecimientos, como el ataque e incendio del Colegio del Salvador en 1875[3].

Las presidencias de Roca (1880-1886) y de Juárez Celman (1886-1890) y la revolución del Parque, con sus luces y sus sombras, enmarcan el final del siglo XIX con sus leyes de laicización del Registro de las personas, cementerios, la enseñanza laica, gradual, gratuita y obligatoria y el matrimonio civil.

Son los años de la más agresiva campaña laica que culmina en 1884 con la remisión de los pasaportes al Delegado Apostólico concediéndole veinticuatro horas para abandonar el país[4]. La ruptura de relaciones con la Santa Sede, no sólo dificulta la comunicación con Roma sino que deja a la Iglesia en una suerte de horfandad y de una situación incómoda frente al Estado. Dichas relaciones se reanudarían en 1900 y el nuevo representante pontificio el Internuncio Antonio

2 Cf. F. ARMESTO, *Mitristas y Alsinistas*, Buenos Aires 1969, pág. 102.

3 Cf. E. J. A. MAEDER, *La vida de la Iglesia*, en *Nueva Historia de la Nación Argentina*, t. V, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires 2000, págs. 304-305.

4 Cf. C. BRUNO, *Historia...*, t. XII, Buenos Aires 1981, págs. 114-134.

Sabatucci llegaría al país el 16 de mayo del mismo año[5]. Ello no obstante, los actos colegiales se intensifican.

II. Experiencias de colegialidad a nivel internacional.

El 29 de junio de 1868 Pío IX convocaba al episcopado católico a la celebración del Concilio Vaticano I, cuyas sesiones se inaugurarían el 8 de diciembre de 1869. Esta será la primera experiencia de colegialidad que realizaron los obispos argentinos a nivel universal.

Por primera vez desde el lejano concilio de La Plata de 1774, podrán comunicar sus impresiones y problemas con otros obispos del continente. Ninguno de los obispos de la provincia eclesiástica de Buenos Aires había asistido a un concilio provincial. Ninguno había convocado el sínodo diocesano.

A pesar de esta falta de experiencia, los obispos tuvieron clara conciencia de la necesidad de estar presentes. Se ha descrito con lujo de detalles la prontitud en la respuesta de los obispos, las gestiones realizadas ante el Gobierno Nacional, las dificultades que debieron superar y la misma actitud del pueblo cristiano que se quería representado por sus pastores en el concilio.

Asistieron todos los diocesanos que conformaban la provincia eclesiástica a excepción del de Córdoba por su endeble salud y avanzada edad. Una vez en Roma se pusieron en contacto con los obispos latinoamericanos y españoles. El Palazzo Gabrieli será el testigo mudo de frecuentes reuniones de estudio y esclarecimiento sobre los temas que se debatían en el aula conciliar[6].

Los obispos argentinos eran hombres formados en los duros tiempos de las luchas civiles, cuando en el país las mejores aulas de teología habían cerrado sus puertas, desconectados de los centros europeos del pensamiento y cargadas sus espaldas con una larga historia de soledad y aislamiento, tuvieron el mérito de ser buenos pastores de los pueblos que se les habían encomendado.

La segunda gran experiencia de colegialidad fue el Concilio Plenario de la América Latina, realizado en 1899 en Roma y cuyas sesiones solemnes se celebraron en la iglesia del antiguo Colegio Pío Latinoamericano de la via Gioacchino Belli 3[7]. De las ocho diócesis que conforman la provincia eclesiástica estarán presentes todos los obispos argentinos excepto el de Paraná por su avanzada edad.

5 Cf. C. BRUNO, *Historia...*, t. XII, Buenos Aires 1981, págs. 340-342.

6 Cf. N. T. AUZA, *Los Prelados Argentinos ante el Concilio Vaticano I*, en *Estudios*, Buenos Aires 1963, n. 541, págs. 17-28; n. 544, págs. 272-278.

7 Cf. M. CAMUS IBACACHE, *La préparation et la convocation du Concile Plénier de l'Amérique Latine célébré à Rome en 1899*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 93, Louvain-La Neuve 1998, 1-2, págs. 66-82; A. PAZOS, *El iter del Concilio Plenario Latino Americano de 1899, o la articulación de la Iglesia latinoamericana*, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, t. VII, Pamplona 1998, págs. 185-206; P. GAUDIANO, *Crónica inédita del Concilio Plenario Latino Americano (Roma 1899)*, en *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, t. 16, Santiago de Chile, págs. 155-166.

Este concilio, el primero y único a nivel continental, ejercerá una marcada y benéfica influencia en toda la América Latina y particularmente en la Argentina[8], incluso después de la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1917.

III. Experiencias de colegialidad a nivel local.

Los obispos siempre alimentaron la idea de realizar un concilio provincial y algunas veces la expresaron colegialmente. La idea era recurrente, casi como un deseo siempre postergado por circunstancias adversas que era imposible soslayar, mezcladas con iniciativas y procesos truncos e infructuosos.

En el contexto descrito más arriba, los diocesanos comenzaron a emitir documentos conjuntos y a reunirse para tomar decisiones colegiales. Lo hacen por primera vez en 1881, dieciséis años después de la erección de la arquidiócesis, cuando escriben a León XIII para manifestar su total aceptación de los postulados de la encíclica *Aeterni Patris* que centraba la renovación de la enseñanza de las ciencias filosóficas en el método de Tomás de Aquino[9].

Los obispos asisten a la consagración episcopal del Delegado Apostólico Luis Matera y en ocasión de ese acontecimiento se reúnen en la sede del Arzobispado el 20 de julio de 1882. Los temas a tratar son varios, pero entre ellos se destacan la necesidad de la celebración de sínodos diocesanos y la expresión de deseos de realizar un concilio provincial[10]. Esta es la primera manifestación escrita y conjunta de intentar materializar la idea acariciada durante años.

En abril de 1886, los obispos habían solicitado a León XIII la solemne coronación de Nuestra Señora de Luján y la institución de esa festividad en todo el territorio nacional. Esta petición de los obispos argentinos había sido firmada por los obispos de Asunción del Paraguay y de Montevideo. La solemne coronación se realizó el domingo 8 de mayo de 1887 en presencia de todo el episcopado. Los obispos aprovecharon esta circunstancia para escribir al Presidente Juárez Celman expresando su preocupación por la intención oficial de un proyecto de matrimonio civil[11].

En febrero de 1889 se reunirán en Buenos Aires para estudiar y discutir el texto de la primera pastoral colectiva que se publicaría a propósito de la ley de matrimonio civil, promulgada el 12 de noviembre de 1888. Si bien la carta se refiere principalmente al matrimonio, sin embargo, abordaba puntos fundamentales para una acción pastoral conjunta. Esta asamblea episcopal de 1889 es la

8 Cf. N. C. DELLAFERRERA, *El Concilio Plenario Latinoamericano y los Sínodos Argentinos de principios del siglo XX*, en AADC 1 (1994) págs. 87-140.

9 Cf. C. I. HEREDIA, *Las primeras reuniones del Episcopado Argentino y algunos documentos extravagantes*, en AADC 6 (1999) págs. 57-60.

10 Los puntos tratados en esa reunión son expuestos por C. I. HEREDIA, *Las primeras...*, págs. 60-65.

11 Cf. C. I. HEREDIA, *Las primeras...*, págs. 65-69; N. C. DELLAFERRERA, *La primera Conferencia Episcopal Argentina*, en *Criterio* 55 (1982) n. 1888, pág. 487.

más importante de su período y la pastoral colectiva iluminará muchos pasos posteriores de la Iglesia en la Argentina[12].

IV. Las Conferencias trienales.

En cumplimiento de los artículos 208 y 288 del Concilio Plenario de la América Latina y de las disposiciones de la Secretaría de Estado[13], los obispos dan inicio a las reuniones trienales. Las deliberaciones tienen lugar en el palacio episcopal de Salta, donde se han congregado en septiembre de 1902, con ocasión de la solemne coronación del Señor y de la Ssma. Virgen del Milagro.

En el discurso inaugural el arzobispo Espinosa invoca la protección de Santo Toribio de Mogrovejo "que un día fuera metropolitano de nuestras diócesis, para que estas conferencias y las que las sucedieran produzcan los preciosos frutos que con tanta abundancia dieron sus concilios provinciales"[14].

Los resultados de esta asamblea son de capital importancia. Se trazan los parámetros fundamentales y las grandes líneas que informarán la pastoral durante muchos años. La pastoral colectiva de 1902 en ciertos puntos retoma y amplía la primera pastoral colectiva de 1889. Entre otras cosas se puede apreciar el peso que tuvo el Primer Congreso de Católicos Argentinos de 1884, que la primera pastoral colectiva asumía y avalaba.

V. Preocupaciones pastorales que se expresan.

No es este el lugar para analizar cada una de las conferencias trienales. Se las agrupa de acuerdo con los grandes temas que en aquel momento descubren las preocupaciones de los obispos.

• Catequesis y pastoral sacramentaria.

Conforme con las prescripciones del Concilio Plenario de América Latina que en su art. 708 ordenaba la confección de un catecismo único, los obispos constatan su necesidad[15], y en la conferencia de Salta lo aprueban y declaran vigente en todo el país. Señalan que mediante esta decisión no entienden prohibir los catecismos mayores como el de Trento o el de Belarmino[16].

12 Cf. N. T. AUZA, *Primera carta pastoral colectiva del episcopado argentino*, en *Archivum*, t. V, Buenos Aires 1961, págs. 128-164.

13 *Instructio circa conventus Episcoporum Americae Latinae*, en *Analecta Ecclesiastica*, t. VIII, Roma 1900, pág. 211.

14 *Discurso de apertura de la primera conferencia episcopal argentina*, en *Revista Eclesiástica Arzobispado Buenos Aires* (en adelante REABA), 2 (1902) pág. 790.

15 Cf. *Circular del Arzobispo a los Prelados de la República sobre la confección del catecismo único.* Respuesta de los sufragáneos, en REABA 1 (1901) págs. 383-384. *Auto de aprobación del catecismo único*, en *ibidem*, 2 (1902) pág. 829.

16 Cf. *Documentos del Episcopado Argentino 1889-1909*, t. I, Buenos Aires 1993, págs. 53-93. Contiene un

No hay ninguna referencia al catecismo del Tercer Limense ni a los catecismos elaborados por los salesianos en sus misiones de la Patagonia. Nada se dice sobre la conversión de los indígenas ni sobre el aprendizaje de las lenguas nativas. La obligación de aprender las lenguas tenía su punto inicial en las constituciones conciliares de Lima[17], en el Concilio Plenario de la América Latina[18] y en la ya citada Instrucción de la Secretaría de Estado.

Es comprensible que el gran aflujo inmigratorio comenzado en la década de 1870 acaparase la atención de los obispos y les sugiriese la necesidad de un catecismo más en consonancia con la mentalidad europea. De ahí que en la tercera conferencia trienal realizada en Luján en 1909 se decidiese adoptar el catecismo aprobado por Pío X para Roma y las diócesis de Italia[19]. Resolución entendible para diócesis como Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, Entre Ríos o alguna provincia de Cuyo, pero casi inconsistente para el resto del país.

Se da un paso importante con el plan de la enseñanza de la religión en las escuelas. Es la primera planificación propuesta por los obispos estableciendo en una primera parte las reglas e indicaciones metodológicas; en la segunda parte se contiene propiamente el plan de enseñanza religiosa para cada grado primario como en cada año secundario, normal, comercial, etc., con la indicación de los textos apropiados, seguida de una guía bibliográfica para los docentes. Este plan no sufrirá mayores modificaciones hasta la década de 1950[20].

Pese a las deficiencias y dificultades, los obispos insistirán en todos los tonos sobre la necesidad de la catequesis. Urgirán el cumplimiento de los decretos 706-711 del Concilio Plenario de la América Latina, las disposiciones de la encíclica *Acerbo nimis* del 15 de abril de 1905 y, a partir de la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1917, los cáns. 1329-1336 y paralelos. Se erige canónicamente en todas las parroquias la Congregación de la Doctrina Cristiana y se sanciona con graves penas a los curas negligentes[21]. Mandan que en las grandes

---

I° Apéndice sobre las Fiestas de guardar en toda la República, los Santos Patronos de la Capital y de las Provincias. Un II° Apéndice sobre el ayuno y el indulto pontificio para América Latina. Añaden un "*Breve Catecismo de la Doctrina Cristiana*", seguido de un devocionario, en *ibidem*, págs. 95-111. Este Breve Catecismo no es otro que el aprobado en el VIII° Sínodo de Córdoba de 1877. En la Biblioteca del Seminario Mayor de Córdoba se conserva un ejemplar que lleva la siguiente portada: *Breve catecismo de la doctrina cristiana aprobado en el último sínodo de la diócesis de Córdoba para uso de los doctrineros. Va añadido el sumario de toda la Doctrina cristiana y las principales oraciones. Segunda edición. Con las debidas licencias. Córdoba. Imprenta del "Eco de Córdoba" 1879.*

17 *Primer Concilio de Lima*, I Parte, const. 4, 6, 34; *Segundo Concilio de Lima*, I Parte, cap. 3, 48, 81; II Parte, const. 3, 53, 57; *Tercer Concilio de Lima*, II Acción, const. 6, 16, en R. VARGAS UGARTE, *Concilios Limenses (1551-1772)*, t. I, Lima 1951, págs. 7, 10, 27, 104, 123, 137 161, 177, 184, 185 268, 271.

18 *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina 1899*, Roma 1906, trad. oficial, decretos: 547, 548, 619, 627, 772, 773.

19 *Conferencia Trienal de 1909*, Resoluciones, en REABA 9 (1909) pág. 341. Cf. Informe de Mons. Luis Duprat sobre el catecismo único, en *ibidem*, pág. 540.

20 Cf. *Conferencia Trienal de 1914*, Plan de enseñanza religiosa, en REABA 15 (1915) págs. 3-48. Cf. *Documentos del Episcopado...*, 1910-1921, t. II, Buenos Aires 1994, págs. 100-117.

poblaciones, y principalmente donde haya facultades mayores, liceos y colegios se funden escuelas de religión para la juventud que frecuenta las aulas públicas en que no se mencionan las cosas de religión[22].

En la pastoral sacramentaria las normas episcopales son claras y ponderadas respecto a todos los sacramentos. Sin embargo, a partir de la Primera Pastoral Colectiva de 1889 y a lo largo de las posteriores Conferencias Trienales, el sacramento del matrimonio ocupa la atención de los obispos de una manera preponderante.

Se explica que fuese así en los momentos en que se presentan proyectos de ley o el Congreso Nacional legisla contra la concepción católica del matrimonio. Las pastorales colectivas de 1889, 1902 y 1913 son coincidentes en el planteo de la doctrina y en la defensa de los principios católicos del matrimonio. La Santa Sede había intervenido directamente a través de la S. Congregación Consistorial.

Con fecha 28 de junio de 1912, este Dicasterio remitía a los obispos el Decreto *Dolendum sane*[23]. En él se mandaba redactar una pastoral que debía ser firmada por todos los Ordinarios en la que de acuerdo con lo dispuesto en el decreto 589 del Concilio Plenario de la América Latina se adoctrinara al pueblo acerca de la santidad del matrimonio cristiano[24]. La pastoral colectiva de 1913 sobre el matrimonio es el resultado del Decreto *Dolendum sane*.

• Universidad y escuelas católicas.

La educación de los fieles cristianos preocupa siempre a los obispos. En este período la solicitud episcopal puede apreciarse en las pastorales colectivas de 1889, 1902, 1905 y 1909. Frente a la enseñanza laica, gradual, gratuita y obligatoria impuesta por el Estado Nacional en 1884, los obispos proponen la creación de centros de enseñanza católica a nivel primario, secundario y universitario.

La primera afirmación de que la universidad era un problema que debía preocupar a los católicos y que su fundación no podía diferirse fue votada unánime-

22 *Conferencia Trienal de 1912*, Resoluciones, en REABA 12 (1912) págs. 1060-1061. Cf. *Documentos del Episcopado...*, t. II, Buenos Aires 1994, pág. 52.

23 Cf. AAC, Leg. 43, *Arzobispo y obispos - comunicaciones, t. II, 1906-1920*, Exp. s/n.

24 El decreto de la Consistorial decía textualmente: "1° ut aboleatur omnino praxis conficiendi in curia episcopali processum quem vocant de *statu libero*; et ut unicuique parocho libera relinquatur facultas processum eundem pro suis parochianis conficiendi... 2° ut aboleatur quoque laicus curiae notarius aliique laici officiales uti procurator et his similes, ubi adhuc existunt. Quae quidem laicorum officialium abolitio omnino singulis episcopis praecipitur. Ac propterea, Auctoritate Apostolica, hisce ipsis litteris quaelibet facultas ad effectum matrimoniorum hisce officialibus sublata manet... 3° ut aboleatur omnino usus celebrandi matrimonia in sacrariis; et exceptis casibus a canonica lege praevisis, fideles omnes, sive divites sive pauperes, in ecclesia intra missarum sollemnia iuxta sacros Catholicae Ecclesia ritus matrimonio copulentur. Parochus vero qui aliter facere praesumpserit, ipso facto absque ulla sententia declaratoria prima vice per tres dies suspensus maneat a divinis; sequentibus vicibus gravioribus etiam poeniset remotione quoque a paroecia plectatur" (AAC, *ibidem*) En el mismo legajo puede verse la consulta de los obispos y la respuesta del Cardenal Prefecto de la Consistorial, fechada el 30 de diciembre de 1912, Prot. No 527/11.

mente por el Primer Congreso Católico Argentino en la sesión del 26 de agosto de 1884[25].

En abril de 1906 el Arzobispo creaba la comisión pro Universidad Católica[26]. Esta comisión se expedía en 1907[27] y en 1909 el Episcopado erigía la Universidad Católica Argentina con sede en la ciudad de Buenos Aires. La Universidad abriría sus puertas en 1910[28]. Su existencia fue breve. Las dificultades que debió afrontar en su corta carrera fueron innumerables. El mismo Episcopado daría un corte a esta penosa situación[29].

Más allá del revés sufrido a nivel universitario, se dará un paso decisivo respecto a las Escuelas Católicas. Es una evidente preocupación explicitada lúcidamente en el Primer Congreso Católico Argentino. La posta es retomada en el Tercer Congreso Católico Argentino de 1908[30] y una constante línea de pastoral que el Episcopado mantiene desde un primer momento. En 1925 los obispos crearán el Consejo Superior de Educación Católica. El organismo dependerá del Episcopado y deberá atenerse a las disposiciones de la Pastoral Colectiva de junio de 1925[31].

El camino ha sido largo y arduo. Se creó primero la Liga de Enseñanza Católica en Buenos Aires. El Tercer Congreso Católico Argentino, visto el informe de la Liga y los trabajos realizados, aprobó sin modificaciones la recomendación de crear los Comités escolares en las principales ciudades de la República para fomentar la propaganda de la Liga de Enseñanza[32]. En 1910 se celebra el

25 Para el conocimiento de las líneas generales del Primer Congreso Católico Argentino: cf. N. T. AUZA, *Católicos y liberales en la generación del Ochenta*, Buenos Aires 1981, págs. 265-293.

26 Cf. *Conferencia Trienal de 1905*. Resoluciones, en REABA 5 (1905) pág. 792.

27 Cf. L. DUPRAT, *La Universidad Católica en la R. Argentina*, en REABA 7 (1907) págs. 369-374; particularmente "*Conclusiones preliminares*" en *ibidem*, págs. 374-376.

28 "Unamos nuestras fuerzas y la Universidad Católica Argentina surgirá, siendo monumento eterno digno de fe profunda y de sincero patriotismo del pueblo que, al emanciparse de su Rey, tomaba todas las precauciones para no emanciparse de su Dios. De ninguna manera celebraremos mejor el centenario de nuestra gloriosa independencia que abriendo el 25 de mayo de 1910, la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales [...]" (*Conferencia Trienal de 1909*, en REABA 9 [1909] pág. 351). Cf. *Documentos del Episcopado...*, t. I, Buenos Aires 1993, pág. 207.

29 "Después de maduro examen nos vemos en el caso de declarar, no sin íntimo pesar, que la Universidad Católica de Buenos Aires, fundada por el Episcopado Argentino en 1910, atendidas las innumerables dificultades con que ha tropezado para su marcha y su desenvolvimiento, queda suspendida indefinidamente en su función, en espera de circunstancias más propicias, que esperamos de la Divina Providencia se nos deparen en el futuro, para reanudar con éxito su labor para el bien moral y religioso del país, que fue el móvil inspirador de su creación. Que cuantos le prestaron su cooperación y ayuda, particularmente en el régimen y en la docencia, durante los doce años de su existencia, reciban nuestros agradecimientos más cordiales" (*Conferencia Trienal de 1928*. Resoluciones, en REABA 29 [1929], pág. 20. Cf. *Documentos del Episcopado...*, t. III, Buenos Aires 1995, págs. 128-129, n. 67).

30 Este congreso se celebró en Córdoba bajo la presidencia del Dr. Nicolás M. Berrotarán y actuando como secretario el Dr. Benjamín Otero Capdevila. Cf. *Tercer Congreso Católico Argentino*, en REABA 8 (1908), págs. 1021-1063. No carece de interés la lectura del Reglamento del Congreso, en *ibidem*, págs. 717-729.

31 Cf. *Documentos del Episcopado...*, t. III, Buenos Aires 1995, págs. 56-64.

32 Cf. *Tercer Congreso Católico Argentino*, en REABA 8 (1908) pág. 1040.

Primer Congreso Pedagógico Católico. En 1918 la Liga de Enseñanza Católica será reemplazada por la Federación Educacional Católica. Siguiendo la normativa del Concilio Plenario de la América Latina (decretos 673-691) y del Código de Derecho Canónico (cáns. 1379-1382), los obispos crean, a partir de 1922, las Juntas Diocesanas de Educación Católica y aconsejan la incorporación de los colegios católicos a los Colegios Nacionales, Provinciales y Escuelas Normales.

• El Periodismo.

En diferentes ocasiones el Episcopado abordó el tema de la prensa diaria y periódica. A partir de la Primera Pastoral Colectiva de 1889, la temática se irá repitiendo en las Conferencias Trienales posteriores. Los obispos han descubierto el valor fundamental de la prensa escrita de aquella época. No ocultan su preocupación y llaman a la reflexión destacando su importancia, su influencia y su eficacia en la propagación de las ideas[33]. Se prohíbe a los católicos la participación en la prensa "notoriamente impía", señalando que no le es lícito a un católico escribir en diarios, periódicos o revistas de esa índole. Se urge la creación de un diario católico.

Las iniciativas fundamentales las encontramos en las sesiones del Segundo Congreso Católico Argentino realizado en Buenos Aires en 1907 bajo la presidencia del Dr. Emilio Lamarca, siendo secretario el Dr. Enrique Prack[34]. El Congreso había sido iniciado por la Congregación Mariana del Colegio del Salvador y auspiciado por el Episcopado que escribe una Pastoral Colectiva[35] destacando la importancia de su celebración.

Los proyectos presentados y aprobados por el Congreso en esta materia versaban fundamentalmente sobre la creación de una sociedad para la protección de la buena prensa, una oficina de información, la necesidad de un diario católico de amplia difusión a nivel nacional, así como la importancia de contar con una librería y una editorial[36]. La misma inquietud será llevada adelante en el Tercer Congreso Católico de 1908[37].

Los obispos prestarán su máximo apoyo a la idea de tener una prensa católica. Casi no hay documento colectivo del Episcopado que no refleje este proyecto casi obsesivo que se manifiesta claramente en las Conferencias Trienales de

33 Cf. *Documentos del Episcopado...*, t. I, Buenos Aires 1993, págs. 38-40, 156-157; t. II, Buenos Aires 1994, págs. 61, 67.

34 Cf. *El 2° Congreso Católico Nacional Argentino*, en REABA 7 (1907) págs. 881-930. Allí puede apreciarse el material tratado en el Congreso que fue dividido en quince grandes temas.

35 Cf. *Pastoral encareciendo el congreso católico nacional*, en *ibidem*, págs. 861-863.

36 Cf. *ibidem*, págs. 890, 891, 907.

37 "El tercer Congreso Católico Nacional encomienda a la Junta Ejecutiva la formación de una gran empresa periodística, sobre la base de la de «El Pueblo» con asiento en la Capital Federal" (*Tercer Congreso Católico Argentino*, en REABA 8 [1908] págs. 1037-1038).

1902, 1905, 1909, 1912[38] y alcanza su mejor expresión en el Primer Congreso Nacional de Prensa Católica realizado en Buenos Aires desde el 3 hasta el 6 de abril de 1918[39].

Después de esta experiencia los obispos no hablarán ni tomarán iniciativas conjuntas frente al problema de la prensa. No porque creyeran que las dificultades habían desaparecido o porque las conclusiones a que se había llegado eran las deseadas. El Episcopado había hecho su gran aporte en orden a la sensibilización de los católicos argentinos. Su apoyo decidido, personal y colegial, había sido el mejor aval que el laicado católico recibió para la cristalización de los ideales perseguidos en los congresos católicos.

En adelante se intensificará el trabajo en la formación de cuadros de acción social católica, sobre los que años más tarde se iniciará la experiencia de la Acción Católica Argentina.

• El Episcopado y las organizaciones laicales.

Es éste un período rico en realizaciones. Se puede decir que el proceso de reafirmación católica, cuya máxima expresión será el Congreso Eucarístico Internacional de 1934, comienza gradualmente con el inicio del siglo XX. Surgen iniciativas múltiples en lo social y apostólico que los obispos tratarán de encauzar y unificar para no restar vigor a los esfuerzos.

El origen de esta actividad debe buscarse en la Conferencia Trienal de Salta. Allí exponen los obispos la necesidad de una federación de asociaciones católicas porque los cristianos "muchas veces no aciertan en la organización de sus fuerzas y, por falta de unidad de acción en el ataque y en la defensa, dan lugar a que el enemigo se gloríe de obtener alguna victoria"[40].

Esta organización era indispensable en los difíciles momentos que vivía la Iglesia en Argentina. El Episcopado expresa su propósito de confederación salvando y respetando las autonomías de cada institución, constituyendo una Junta Central que las organice y dirija hacia el triple objetivo que se ha fijado: prensa, escuelas y misiones, a fin de contrarrestar "las doctrinas del liberalismo que hacen estragos con la secularización del matrimonio y de otros actos importantes de la vida del cristiano"[41]. Al mismo tiempo, anuncian que las bases y la reglamentación de la federación serán oportunamente publicadas, a fin de que pueda

38 Cf. *Documentos del Episcopado...*, t. I, Buenos Aires 1993, págs. 38-40, 156-157, 212, *ibidem*, t. II, Buenos Aires 1994, págs. 40-41, 60-61.

39 Cf. *Primer Congreso Nacional de Prensa Católica*, en REABA 18 (1918) págs. 256-262. La adhesión del Arzobispo, págs. 323-324; las adhesiones de los obispos de Paraná y Córdoba, págs. 333-334, 346.

40 *Conferencia Trienal de 1902*, en REABA 2 (1902), pág. 827; *Documentos del Episcopado...*, t. I, Buenos Aires 1993, pág. 140.

41 Cf. *Conferencia Trienal de 1902*, en REABA 2 (1902), pág. 828; *Documentos del Episcopado...*, t. I, Buenos Aires 1993, pág. 141.

ser establecida en cada diócesis y extendidas a toda la provincia eclesiástica[42].

Esta tarea demandó tiempo y tacto para no herir las susceptibilidades de las diversas asociaciones, aún no adiestradas en los trabajos de conjunto. En las disposiciones de la Conferencia Trienal de 1905, los obispos urgen la fundación de centros de doctrina, propaganda y organización social dependientes y unidos a un centro principal que se organizará en la Arquidiócesis. Dejan en manos del Metropolitano la creación de una comisión que redacte un reglamento que haga posible la federación y regule los trabajos de las diversas asociaciones católicas en la provincia eclesiástica[43].

El Club Católico será la organización elegida para servir de núcleo y centro a la federación propuesta por los obispos[44]. Sin embargo, y a pesar de todos los esfuerzos realizados, la federación no surgirá de las bases, sino que se impondrá en 1919 bajo la responsabilidad de la Jerarquía que la concibe y ejecuta.

En efecto, todavía en 1908 las concreciones son nulas. Durante el Tercer Congreso Católico, Mons. Miguel De Andrea fundaba el siguiente proyecto para la federación de las sociedades: "El Tercer Congreso Católico Nacional pedirá al Excmo. Señor Arzobispo de Buenos Aires se sirva proceder a la designación de la comisión que estudie y presente a su aprobación un proyecto de reglamentación para la federación de las Asociaciones Católicas"[45].

De todos modos, no puede ignorarse que tanto la Unión Popular Católica Argentina como la posterior Acción Católica Argentina hunden sus raíces en viejas experiencias del apostolado seglar íntimamente vinculadas con las directrices del Episcopado[46].

1. Los Círculos de obreros.

Esta es la primera obra de apostolado social que los obispos aprueban y alientan colegialmente. La iniciativa de fundación data de 1883 gracias a la sensibilidad social de los hombres que integraban la Junta Directiva de la Acción Católica de Buenos Aires. Este proyecto no alcanza la madurez anhelada debido a difi-

42 Cf. *Conferencia Trienal de 1902*, en REABA 2 (1902), pág. 829; *Documentos del Episcopado...*, t. I, Buenos Aires 1993, pág. 142.

43 Cf. *Conferencia Trienal de 1905*, en REABA 5 (1905) pág. 792; *Documentos del Episcopado...*, t. I, Buenos Aires 1993, pág. 189.

44 Cf. *Nota del Club Católico al Prelado con motivo de las resoluciones del Episcopado Argentino en su última reunión (18 de noviembre de 1905)*, en REABA 5 (1905) pág. 920.

45 *Tercer Congreso Católico Argentino*, en REABA 8 (1908) pág. 1049.

46 Aquí se dejan de lado las instituciones anteriores a la erección de la provincia eclesiástica. Sobre este tema se ha escrito poco y bien al historiar las actividades del laicado católico y su experiencia político social (Cf. S. USSHER, *Cien años de Acción Católica en la Argentina*, en *Criterio* 29 [1956] n. 1271, págs. 803-807; n. 1272, págs. 854-860; N. T. AUZA, *Los católicos argentinos, su experiencia política y social*, Buenos Aires 1962.

cultades insuperables. Nueve años más tarde el P. Federico Grote[47] les daba vida definitiva siguiendo las normas indicadas por León XIII en la Rerum novarum. Su finalidad era "defender y promover el bienestar material y espiritual de la clase obrera, sobre la base de los principios de la economía social cristiana"[48].

A nadie escapa la importancia de esta obra. Sin embargo, en aquel momento fue difícilmente comprendida. La sociedad argentina de ese tiempo negaba el derecho de agremiación obrera, defendía la libertad absoluta de trabajo y comercio. Basta recorrer los periódicos de la época para advertir que se negaba incluso la existencia de la cuestión social. Las huelgas se suceden, el socialismo se organiza y envía sus representantes al Parlamento y, al mismo tiempo, combate las organizaciones cristianas.

En este clima adverso los obispos aprobarán la acción desarrollada por los Círculos de obreros. Si bien en la Conferencia Trienal de 1902 no se hace referencia a esta cuestión, la nota remitida por el Metropolitano acerca del apoyo que el clero y los fieles deben a los círculos, pone de manifiesto la reflexión colegial de los obispos[49].

En las Conferencias Trienales posteriores son mencionados en las Resoluciones, primero de una manera general y sin especificar a qué tipo de acción católica y social se refieren[50]. En la Conferencia Trienal realizada en Luján en 1909 después de la celebración del segundo y tercer congreso de católicos argentinos, los obispos sostienen que: "como medio de preservar la clase trabajadora de los estragos causados por el socialismo y el anarquismo, recomendamos a los párrocos y clero en general, la fundación de los Círculos de Obreros, cuyo reglamento tenemos aprobado; y a los Círculos existentes exhortamos a mantenerse estrechamente unidos en la dependencia de la Junta Central de Gobierno, para que su acción sea vigorosa y eficaz en toda la República"[51].

De esta forma los obispos se hacían eco del proyecto presentado por el P.

47 A. SÁNCHEZ GAMARRA, *Vida del Padre Grote (Redentorista) Apóstol social cristiano en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1949.

48 *Estatutos de los Círculos de Obreros*, art. 1.; Cf. A. SÁNCHEZ GAMARRA, *Vida del Padre Grote...*, págs. 168-169; N. T. AUZA, *Los católicos Argentinos...*, págs. 53-70.

49 "Prueba de ello son las disposiciones dictadas en favor de tan recomendable obra por los Padres del Concilio Plenario Americano, el constante desvelo nuestro, de nuestros predecesores y de nuestros Venerables Hermanos por extender los beneficios de esa obra a todos los ámbitos de la República. Aún en la reciente reunión de Obispos argentinos en la ciudad de Salta [...] se han preocupado por adoptar medidas exigidas por el constante crecimiento de los círculos" (*Auto sobre el concurso que se debe a los Círculos de obreros*, en REABA 2 [1902] pág. 921).

50 "Lo que S. S. Pío X en su Encíclica *Certum consilium* del presente año enseña para la Italia, conviene ponerlo en práctica entre nosotros, formando centros de acción católica y social en todas las diócesis. Encarecidamente os encomendamos esta disposición como una medida salvadora en las presentes circunstancias" (*Conferencia Trienal de 1905*, en REABA 5 [1905] págs. 791-792; Cf. *Documentos del Episcopado...*, t. I, Buenos Aires 1993, págs. 187, 189).

51 *Conferencia Trienal de 1909*, en REABA 9 (1909) pág. 342. Cf. *Documentos del Episcopado...*, Resoluciones, pág. 212.

Grote al Congreso de Católicos Argentinos de 1907. Este proyecto había sido aprobado en general y en particular por la asamblea, decía: "El Congreso Católico, reconociendo la influencia que una sola organización obrera cristiana, difundida por toda la República, puede ejercer en la lucha por la cuestión obrera y la victoria de la causa católica en general declara: 1° Secundando los deseos expresados por los Señores Obispos Argentinos reunidos en Salta, invita a todas las demás sociedades obreras católicas a incorporarse a la asociación de los círculos de obreros aceptando su reglamento. 2° Recomienda a todos los católicos de acción y en particular a los sacerdotes traten de fundar en las parroquias o pueblos, donde aún no existieran, nuevos Círculos de obreros regidos por el reglamento aprobado por los Señores Obispos y sujetos a la misma autoridad cultural existente. 3° Ruega a todos los católicos de la República contribuyan en la medida de sus fuerzas a la consolidación y progreso de la obra de los Círculos de obreros"[52].

En este mismo Congreso, por iniciativa del Dr. Santiago O'Farrell, se aprobaba un proyecto sobre legislación obrera en el que se decía: "que la legislación vigente en la República es deficiente. Que es urgente prohijar la sanción de leyes que reglamenten el contrato de trabajo; el trabajo de la mujer y de los niños; la mejor aplicación del descanso dominical; accidentes de trabajo y medios para remediarlos; el seguro obrero y pensiones; el cooperativismo en la producción, crédito y consumo; colisiones, huelga y arbitraje"[53].

Asimismo, se aprobaba sin discusión el proyecto del Dr. Juan Cafferata sobre casas para obreros; el del Dr. Temístocles Castellano sobre las asociaciones católicas de socorros mutuos, y el del Dr. A. Marcenaro sobre la constitución de una secretaría de trabajo[54]. Las palabras de Mons. Luis Duprat, Gobernador Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires, permiten apreciar cómo para los católicos de aquel momento no hay sino dos problemas capitales, para cuya solución conviene concentrar la atención y las fuerzas. Todo lo demás es subalterno. Estos dos asuntos son: la cuestión política y la cuestión obrera[55]. Es innegable que las discusiones, los proyectos y las realizaciones de estos Congresos de Católicos Argentinos tuvieron una marcada incidencia en las decisiones que tomó el Episcopado[56].

52 *Segundo Congreso de Católicos Argentinos*, en REABA 7 (1907) págs. 892-893.

53 *Ibidem*, pág. 895.

54 Cf. *ibidem*, págs. 895-898.

55 *Tercer Congreso de Católicos Argentinos*, Discurso de clausura, en REABA 8 (1908) págs. 1050-1057.

56 Años más tarde la acción de la Iglesia Argentina era valorada de la siguiente manera por un Observador del Departamento Nacional de Trabajo: "...La Iglesia Católica exhibe antecedentes nacionales que de manera singular enaltecen su misión, comunicándoles caracteres de libertad y de progreso, simpáticos, sin duda, a los hombres de todas las creencias religiosas, como institución de ideales y de acción genuinamente argentinos" (J. E. NIKLISON, *Acción social católica obrera*, en Comunicaciones al XX° Congreso Internacional de Sociología, t. III, págs. 423-446).

Desgraciadamente, muchos de estos ingentes esfuerzos no dieron todos los resultados que se podían esperar, como puede deducirse del discurso de clausura de Mons. Luis Duprat, donde se lee: "Las asociaciones obreras que tenemos, no bastan ya por su organismo para poner a cubierto a nuestros obreros de estos peligros e inconvenientes. Sirven para procurarle la ayuda material del socorro mutuo; son útiles para moralizarlos y darles cultura religiosa, pero nada más; es decir no influyen directamente en la solución de la cuestión obrera, ni en mínima parte siquiera. Nos oponemos a la organización socialista, a la acción socialista, una acción y organización que tenga la misma eficacia práctica para atraer, conservar y tutelar al obrero, y pesar así considerablemente con bandera, programa y acción propias en los conflictos presentes y futuros entre el capital y el trabajo en nuestro país"[57].

Doce años más tarde el mismo observador del Departamento Nacional de Trabajo, señalaba como defecto de la acción obrera católica, la poca amplitud de vistas y una dirección no del todo acertada.

2. La Liga Democrática Cristiana.

La situación que se acaba de describir fue claramente apreciada por algunos núcleos de católicos sociales que integraban los centros de estudios de los Círculos de obreros. Estos hombres advirtieron que era indispensable actuar en el gremialismo y se decidieron a fundar la "Liga Democrática Cristiana".

El 6 de febrero de 1903 presentaron las bases de su proyecto donde decían que su finalidad consistía en: "desarrollar y organizar una vigorosa acción social en favor del pueblo, especialmente del estado obrero, sobre la base de los principios sociales cristianos... 1° estudio de las ciencias sociales, mediante conferencias y discusiones, publicaciones, bibliotecas, cátedras; 2° organización de los obreros en gremios profesionales; 3° defensa de los derechos de los obreros, mediante una sabia legislación obrera; 4° fomento de las cooperativas de consumo, de las asociaciones de socorros mutuos, especialmente de los Círculos de obreros y de secretariados del pueblo"[58].

El esfuerzo de estos hombres consistió en salir de la corriente que privilegiaba la formación espiritual, moral y asistencial, propia de los Círculos de obreros, para lanzarse a un trabajo más comprometido con la política gremial. Esta línea de conducta fue creando a la Liga Democrática Cristiana numerosas dificultades con otras organizaciones y no pocos e involuntarios roces con el mismo Episcopado. Esto la llevó a sucesivos cambios de nombre y de bases programáticas a partir de 1907, hasta su definitiva cesación en 1924.

57 *Tercer Congreso de Católicos Argentinos*, Discurso de clausura, en REABA 8 (1908) pág. 1054.

58 *Informe del Asesor del Arzobispado*, en REABA 19 (1919) pág. 304. Cf. N. T. AUZA, *Los católicos argentinos...*, págs. 78-89; L. M. CATERINA, *Las ideas socialcristianas en Rosario (1916-1919)*, en *Res Gesta*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Historia UCA, n. 19-20, págs. 27-48.

La Liga solicitó a los obispos su apoyo moral mientras éstos estaban reunidos en la Conferencia Trienal de 1922. Este fue el comienzo del fin. José Américo Órzala, obispo de San Juan y secretario de la Conferencia responde en nombre del Episcopado:

"Impuestos los Ilustrísimos Prelados de lo que Ud. tan respetuosamente expone, me han encargado le conteste que les ha sido sumamente grata la manifestación tan cristiana de que sin el beneplácito y apoyo de la autoridad eclesiástica poco bien puede realizar una institución como la que Ud. preside, y que, no pudiendo dudar de la sinceridad y buenos propósitos que anima a sus componentes, aceptan complacidos la cooperación entusiasta que están dispuestos a prestar a la magna obra social católica, obra que no puede ser otra que la que se realiza bajo la alta dirección del Episcopado, de acuerdo con las normas trazadas en el Reglamento General de la Unión Popular Argentina. En cuanto a la forma concreta de realizar tan laudables propósitos, incumbe a cada Prelado en su propia Diócesis aprobar los estatutos o reglamentos de las diversas entidades que se proponen trabajar en el campo social católico. Por lo que toca a la acción política, el Episcopado desea, y lo recomienda lo más eficazmente posible, que todos los ciudadanos católicos cumplan individualmente sus deberes cívicos, tomando una activa participación en la vida pública del país para que triunfen los programas y los hombres que más se inspiran en los principios de la civilización cristiana, pero en nuestro actual estado político argentino, no cree oportuno autorizar a las entidades católicas como tales para que actúen en política"[59].

De este documento se deduce que el pensamiento del Episcopado al respecto se puede sintetizar de la siguiente manera:

No puede realizarse obra social católica organizada si no es bajo la dirección de los obispos. La razón de esta afirmación de principio debe buscarse en el hecho que la Liga propiciaba la unión de todas las organizaciones católicas, obra que el Episcopado había iniciado ya en la Conferencia Trienal de 1902 y continuado en la de 1905, cuando hablaba de la federación de las asociaciones católicas y que finalmente había concretado en 1919 fundando la Unión Popular Católica Argentina que se proponía unir y coordinar las fuerzas católicas[60].

En cuanto a la forma concreta de cooperación la deja librada a las directivas de cada Ordinario; esta cooperación se verificaba de acuerdo con el espíritu que animaba a la U.P.C.A.

---

59 Citado por S. USSHER, *Las autoridades eclesiásticas y los demócratas cristianos hace medio siglo*, en *Criterio* 29 (1956) n. 1263, págs. 483-485.

60 En cuanto a la diversa terminología empleada por las Conferencias Trienales de 1902 y 1905 respecto a la de 1919, cf. N. T. AUZA, *Los laicos en la Iglesia Argentina*, en *Laicado, comunión y misión*, Sociedad Argentina de Teología, VIII[a] Semana de Teología de 1988, La Falda (Córdoba), Buenos Aires 1989, págs. 196-202, nota 41.

Desde el punto de vista político la respuesta del Episcopado significa el fin de todo tipo de intento de formación de un partido político católico. Idea que había sido acariciada por algunos obispos, muchos sacerdotes y una mayoría considerable de laicos[61]. Esta posición del Episcopado se clarifica si se tiene en cuenta –como afirma un autor–, que la Liga invocaba el aval de la Jerarquía para su actividad política, temiendo que sin ese apoyo la afluencia de votos sería escasa[62].

En 1920 el Gobernador Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires había tratado de zanjar esta cuestión. Después de prohibir al clero toda relación con la Unión Democrática Argentina (nuevo nombre de la Liga), envió a sus dirigentes un informe reservado en el que decía:

"Podrían organizarse como entidad cívica y política, con el programa político que quisieran darse y programa económico social conforme a las enseñanzas de la Iglesia, o que por lo menos, no estuvieran en pugna con éstas. Como organización prescindiría completamente de la autoridad eclesiástica, y ésta a su vez la ignoraría [...]. En una palabra, no podrán decir que son un partido católico, sino a lo sumo, que son un partido cuyo programa está basado en las enseñanzas de la Iglesia, pero cuyos partidarios podrán ser todos los que aceptasen ese programa [...]. Actuando exclusivamente en el campo político o cívico, no molestarán a ninguna sociedad católica, puesto que a éstas les está prohibido entrar en ese terreno, y ningún católico o sociedad católica podrá hacerles cargo alguno, salvo el caso de que sostuvieran teorías condenadas por la Iglesia. Por el contrario, tendrán todo interés en cultivar buenas relaciones, aquéllos para poder contar con los votos de éstos en las elecciones, y éstos por lo que significará en la República la existencia de un partido análogo al Partido Popular Italiano. Podrá así la U.D.A. extender su actividad a toda la República y llegar a ser un partido de orden [...]"[63].

La Liga Democrática Cristiana ha muerto y con ella murió la última tentativa de los católicos de organizarse como partido político. El golpe de gracia había sido asestado por el informe del Asesor eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires en 1919. Este informe que ciertamente influyó en la medida de supresión dictada por el Arzobispo ese mismo año, ejerció no poca influencia en la decisión colegial de los obispos.

Algún día habrá que estudiar este largo documento, basado en argumentos no pocas veces faltos de suficiente claridad, que encara un problema eminentemente pastoral con una visión juridicista y una cortedad de miras alarmante. De todas maneras, el juicio global se hace difícil porque no se han revisado los archivos de los obispados entonces existentes y porque se ha perdido definitivamente el archivo de la entonces sede metropolitana.

61 Cf. S. USSHER, *Las autoridades eclesiásticas...*, pág. 483.
62 Cf. S. USSHER, *Cien años...*, pág. 856.
63 S. USSHER, *Las autoridades eclesiásticas...*, pág. 484.

3. La Liga Social Argentina.

Este organismo fundado por Emilio Lamarca en 1909 fue aprobado repetidas veces por el Episcopado. Durante el Tercer Congreso de Católicos Argentinos se presentó el plan de su creación. El proyecto, según su autor, consistía en "fundar una institución de carácter general, cuya singular eficacia ya ha sido comprobada, y cuyo fin es reunir a no católicos, especialmente las grandes masas del pueblo, alrededor de un centro común de doctrina, de organización social y de propaganda firme, constante, sagaz, activa, disciplinada, apta para oponerse con energía a la propaganda adversa"[64].

Se tomó el modelo del "*Volksverein*" (Unión o Liga del pueblo), fundada por Luis Windthorst, vasta organización de los católicos alemanes para defender el orden cristiano en la sociedad. De ella decía Lamarca: "La unión alemana, no es una institución eclesiástica, ni política, y sin embargo, da numerosos y hábiles contingentes tanto a la Iglesia como al Estado; porque dentro del orden social y económico crea el civismo, levanta el nivel de la cultura, sostiene la organización cristiana de la sociedad, y la defiende contra todo elemento desquiciador y distorsivo"[65].

La finalidad perseguida por Lamarca era despertar inquietudes sociales en un catolicismo aletargado y, al mismo tiempo, erigir una valla contra el socialismo y el anarquismo. Por eso no duda en afirmar: "Los enemigos del orden social se exhiben y vociferan por doquier; buscan al pueblo, se atraen al inmigrante y lo extravían con facilidad; en cambio a aquel le fallan sus verdaderos defensores, y los hombres honrados y de labor apenas cuentan con quienes los organicen, los instruyan y los pongan en condiciones de repeler las violencias de sus contrarios y de no cejar ante sus intimidaciones, les aseguren la libertad de trabajo y la tranquilidad de sus hogares"[66].

Votado el proyecto por el Congreso de Católicos Argentinos fue presentado al Episcopado para su aprobación. Los obispos reunidos en la Conferencia Trienal de 1909 no se expedirán acerca de este asunto. La Liga comenzó a funcionar y su primer directorio estuvo integrado por los miembros de la junta ejecutiva del Congreso Católico. En la Conferencia Trienal de 1912, el Episcopado recomienda al clero y a los fieles cristianos protejan y propaguen la Liga Social Argentina[67].

En noviembre de 1912, la Liga Social Argentina organizó el Primer Congreso Rural Católico con sede en Luján. En ese mismo año, el domingo 25 de junio, estalló la huelga conocida como "El grito de Alcorta" que agitó a los obreros

64 E. LAMARCA, *Discurso sobre la fundación de la Liga Social Argentina*, en REABA 8 (1908) pág. 1028; Cf. N. T. AUZA, *Los católicos argentinos...*, págs. 92-99.

65 E. LAMARCA, *Ibidem*, pág. 1031.

66 E. LAMARCA, *La Liga Social Argentina*, en REABA 8 (1908) pág. 710.

67 *Conferencia Trienal de 1912*, Resoluciones, en REABA 12 (1912) págs. 1148 y 1150.

agrícolas de Santa Fe, Buenos Aires y sur de Córdoba[68]. El acto decisivo previo a la huelga fue la resolución conjunta de los curas párrocos de las localidades de Alcorta, Máximo Paz, San José de la Esquina, Arteaga, Alvear y San Genaro, de apoyar y hacer causa común con los huelguistas, permitiendo a los arrendatarios se concentraran en los atrios de las iglesias[69]. Algunos de estos sacerdotes fueron detenidos, procesados y encarcelados. Francisco Netri, abogado de los chacareros y hermano de los párrocos de Alcorta y Máximo Paz, fue asesinado.

Puede que falten estudios serios de la historia eclesiástica de esa época, pero sorprende no escuchar una sola palabra de parte de la Jerarquía ni de las organizaciones católicas frente a una de las más grandes conmociones sociales del país. Si bien no afectó a las ciudades la huelga impactó en las tres provincias agrícolas más ricas de la República.

4. La Unión Popular Católica Argentina.

La federación de todas las instituciones apostólicas existentes en la provincia eclesiástica era una vieja aspiración de los obispos. Dos veces se habían referido a ella en documentos de carácter colegial, como fueron las pastorales colectivas de 1902 y 1905. Los laicos insistieron repetidas veces ante el Episcopado para que el ideal se concretara en hechos. La Liga Democrática Cristiana llegó a incluir esta aspiración en sus estatutos. Tal era el contenido del artículo 5° suprimido a instancias del Asesor eclesiástico en su vista del 24 de mayo de 1903, previa licencia del Ordinario[70].

La fundación de la Unión Popular fue obra de los obispos asumida colegialmente, quizás la que mejor representa el espíritu que animaba al Episcopado de aquel momento histórico.

Días antes del 23 de abril de 1919, fecha en que había de iniciarse la Conferencia Trienal, el diario *El Pueblo* en un extenso artículo del día 15 escribía: "En la semana próxima se verificará en esta Capital una reunión de Prelados, cuya importancia no será necesario que nos preocupemos de encarecer [...]. No proviene ella de la iniciativa de ninguno de los Obispos argentinos en particular. Proviene de la concordancia de todos ellos en punto a la necesidad de ponerse al habla, deliberar y adoptar una resolución [...]. Se trata en efecto de la constitución en la República Argentina de una organización católica por el estilo de la

68 Cf. E. MIGUEZ, *La gran expansión agraria (1880-1914)*, en *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Academia Nacional de la Historia, t. VI, Buenos Aires 2001, pág. 117, donde apenas se insinúa el tema. En cambio J. ARCOS en *El sindicalismo en América Latina* [Feves] 1964, pág. 32, destaca que lograron algunos objetivos importantes, como la rebaja del 28% en el arrendamiento de la tierra, contratos por tres años como mínimo, libertad para vender sus cosechas, etc.

69 Cf. P. GRELA, *El grito de Alcorta*, Rosario 1958, págs. 45-83, 271-277, 286-290; R. PUIGGROS, *El Yrigoyenismo*, en *Historia crítica de los partidos políticos argentinos*, t. II, Buenos Aires 1965, págs. 114-120.

70 *Conferencia Trienal de 1905*, en REABA 5 (1905) pág. 792.

realizada en Italia bajo la dirección directa e inmediata del Santo Padre, con el nombre de Unión Popular Católica Italiana. Los Obispos podrían haber aprobado individualmente, y autorizado en sus respectivas Diócesis, la instalación de la organización dicha. Han preferido el acto colectivo, para predicar con el ejemplo la unidad de acción que por la fundación referida se aspira a crear entre los elementos católicos de la República y para que nazca ese organismo con la solemnidad correspondiente al papel trascendental que habrá de llenar [...]. Organizada la Unión Popular, todos los centros católicos existentes en la República, tengan el objetivo particular que tuvieren, entrarán a ser parte de este organismo [...]. La vasta organización nacional marcará su respectiva tarea a todas las personas de buena voluntad [...]. Nadie podrá tampoco culpar al Episcopado diciendo que no señala rumbos, desde que la Unión Popular será el órgano de su voluntad en el campo de las actividades católicas"[71].

Por su parte, los obispos advierten: "Hemos decidido exponer en forma colectiva, en este documento algunas de las graves razones que nos determinaron a cumplir con tal deber; ellas demostrarán que no era posible ninguna dilación"[72].

De hecho habían pasado diecisiete años desde el primer anuncio de 1902. Pareciera que la misma Santa Sede no dejó de advertir la demora del Episcopado y a partir de 1916 comienza a insistir a través de la Nunciatura. Los Nuncios Locatelli y Vasallo di Torregrossa, cumpliendo instrucciones de la Secretaría de Estado, hacen saber a los obispos que la Federación debe iniciarse tomando como modelo la Unión Popular Católica Italiana[73]. En este sentido los obispos se limitan a indicar que: "abrigan la esperanza de que no haya de resultar irremediable perjuicio que haya podido originarse a causa de haberse demorado hasta ahora, aunque no sin graves motivos, la creación de la Unión Popular"[74].

A renglón seguido, los obispos analizan las motivaciones que los indujeron a constituir tan vasto organismo a nivel nacional. En el pensamiento episcopal, la Unión Popular viene a remediar la ausencia de una entidad autorizada que centralice la dirección, aúne los esfuerzos y trace los rumbos, a evitar la pérdida de excelentes iniciativas y el agotamiento de apreciables energías en acciones de discutible utilidad; a la par que evita disidencias entre quienes han de estar vinculados por el mismo amor a Dios y a los hombres[75].

Respecto a la situación económico-social que se vivía en el país, afirman: "que la mayoría de los asalariados no sueña con una revolución que todo lo aniquila; pero quiere una retribución más satisfactoria del trabajo, una participación

71 *Una reunión de trascendencia*, en *El Pueblo*, Buenos Aires 15 de octubre de 1919; Cf. REABA 19 (1919) págs. 533-534.

72 *Conferencia Trienal de 1919*, en REABA 19 (1919) pág. 390.

73 Cf. S. USSHER, *Cien años...*, en *Criterio* 29(1956), págs. 857-858.

74 *Conferencia Trienal de 1919*, en REABA 19 (1919) pág. 390.

75 Cf. *ibidem*, pág. 390.

de orden más alto en el mecanismo de la producción, una menor distancia entre las diversas categorías, una dignificación del operario, una más sana organización social. Tales deseos son razonables, y es deber de los católicos propiciarlos, pues sólo dentro de las doctrinas sociales cristianas hallánse las soluciones de tan graves problemas [...]. Es preciso que todos los fieles [...] inviertan sus afanes en esta obra, salvadora a un tiempo del orden social y de las clases asalariadas [...]. Queremos, sí, la evolución, pero repudiamos la revolución"[76]. En el mismo orden de cosas –dicen a las mujeres– que ellas "tienen el sagrado deber de encaminar y encabezar las reivindicaciones femeninas en cuanto abarcan de justo"[77].

Estas palabras de los obispos revisten una importancia capital si se tiene en cuenta el contexto en que fueron pronunciadas. Apenas se ha salido de la denominada "Semana trágica" con sus huelgas, sus muertos, sus asaltos y sus templos incendiados. Es un llamado de atención para que los católicos se unan en la búsqueda de soluciones urgentes a los graves problemas planteados. Es una amonestación severa a ciertos católicos que creen que el problema obrero y la miseria se resuelven con la sola limosna. Hasta aquel momento el obrero ha sido un paria, sin dignidad y sin derechos, con jornadas abrumadoras y sueldos insignificantes. Es también una suerte de apoyo a un gobierno nacional que había comenzado a tener en cuenta lo social y a ocuparse en elaborar un cuerpo legal que atendiera los derechos de los más débiles.

Estas palabras harán afirmar al Mons. Luis Duprat que: "de labios episcopales no había brotado hasta ahora afirmación tan explícita y tan neta, que declarase legítimas estas reivindicaciones obreras y necesarias las reformas de la organización social, destinadas a darles justa satisfacción. Ni se nos había dicho a los católicos en términos tan absolutos y claros que propiciar el cumplimiento de esas aspiraciones obreras, es, no ya solamente un deber de caridad, de previsión, o un dictado del propio interés, sino, escuetamente así: un deber [...]"[78].

Este lenguaje enérgico habrá sonado de manera extraña en ciertos medios: en unos habrá despertado protestas, indignación y escándalo. Pero para la mayoría habrá disipado errores y prejuicios y despertado conciencias y dictado desprendimientos personales y actitudes nuevas y comprometidas.

Los obispos insistirán en la formación de la juventud en la comprensión de sus deberes individuales y sociales, el conocimiento de los problemas del momento y el espíritu de iniciativa[79]. Inmediatamente se pasará a las realizacio-

76 *Conferencia Trienal de 1919*, en REABA 19 (1919) pág. 392.

77 *Ibidem*, pág. 391.

78 L. DUPRAT, *Sermón pronunciado en la catedral de Buenos Aires el 12 de octubre de 1919*, en REABA 19 (1919) pág. 732.

79 Cf. *Conferencia Trienal de 1919*, en REABA 19 (1919) pág. 392.

nes concretas y la autorización para la gran colecta con destino a las obras católicosociales que emprende el Episcopado[80].

En este sentido la acción colegial del Episcopado fue intensa. Lo destacan claramente en la Pastoral Colectiva de 1921: "Recordaremos a los católicos que nunca todavía en la historia de la Iglesia Argentina aconteció reunirse año tras año los obispos para estudiar e implantar un dado organismo; nunca tampoco consagraron los mismos prelados dos documentos colectivos para recomendar a todos una institución determinada"[81].

A pesar de los deseos y las buenas intenciones, la UPCA fue incapaz de dar los frutos que se esperaban. En un cierto sentido más que lograr la unión seria y eficiente de todas las organizaciones católicas, se generó una situación de desasosiego y de desconcierto entre los católicos que tardaría bastante en resolverse[82].

5. La Acción Católica.

En la segunda quincena del mes de noviembre de 1928, los obispos reunidos en Conferencia en la ciudad de Buenos Aires decidieron reorganizar la Unión Popular Católica Argentina y, con las reformas introducidas en sus estatutos convertirla en la Acción Católica Argentina[83]. Dicen que el cambio surge de la experiencia acumulada a lo largo de los años no sólo en el país sino en Roma donde el Papa "ha llevado a la práctica en forma admirable el concepto de Acción Católica, reformando la anterior organización de las fuerzas católicas de Italia"[84].

Por iniciativa del Nuncio Apostólico Felipe Cortesi se desarrolló en Buenos Aires la Semana Social del Clero para estudiar la Acción Católica. Participaron como delegados oficiales de la diversas diócesis sesenta y ocho sacerdotes[85]. El curso fue dictado por los presbíteros Dr. Antonio Caggiano de la diócesis de Santa Fe y Dr. Froilán Ferreira Reinafé de la diócesis de Córdoba quienes habí-

80 Cf. *Ibidem*, pág. 395.

81 *Conferencia Trienal de 1921*, en REABA 21 (1921) pág. 227; *Documentos del Episcopado...*, t. II, Buenos Aires 1994, pág. 220.

82 Para la historia de este período y de sus principales protagonistas: cf. J. C. ZURETTI, *Nueva Historia Eclesiástica Argentina*, Buenos Aires 1972, págs. 393-396; N. T. AUZA, *Los católicos argentinos...*, págs. 117-120; Id., *Los laicos en la Iglesia Argentina...*, págs. 196-204.

83 Cf. *Pastoral Colectiva del 1° de diciembre de 1928*, en *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Córdoba*, Vol. VI, Córdoba 1929, págs. 2-8.

84 *Pastoral Colectiva del 5 de abril de 1931*, en REABA 31 (1931) pág. 265. Los once obispos fundadores de la Acción Católica Argentina fueron: José María Bottaro, Juan Agustín Boneo, Francisco Alberti, Luis María Niella, José Américo Orzali, Julio Campero, Fermín E. Lafitte, Julián Martínez, Audino Rodríguez y Olmos, Agustín Barrere y Julio Arnedo vicario capitular de Catamarca.

85 Participaron como delegados oficiales 14 sacerdotes por la arquidiócesis de Buenos Aires, 20 por Santa Fe, 15 por Paraná, 5 por Córdoba, 4 por Tucumán, 8 por La Plata, 4 por Corrientes, 3 por San Juan, 3 por Salta, 2 por Catamarca, 1 por Santiago del Estero y 4 por la Patagonia.

an sido enviados a Roma en 1929 a estudiar la Acción Católica Italiana[86] bajo la guía de Mons. Luis Civardi.

En la pastoral de 1931 los obispos resumieron los criterios fundamentales cuando indicaron con claridad el concepto y el origen de la Acción Católica; su relación con las obras económico-sociales, con las asociaciones religiosas y con la política.

El 19 de enero de 1931 se había constituido la Junta Nacional de la Acción Católica y el 26 del mismo mes se reunieron los miembros de la Junta y los de la Unión Popular Católica Argentina. En ese acto la autoridad eclesiástica puso en posesión de la Junta los bienes que hasta entonces habían pertenecido a la Unión popular. Inmediatamente se designó el Secretariado Nacional y las organizaciones federales constituidas por el Consejo Nacional de Hombres, de Mujeres, de los Jóvenes y de las Jóvenes de la Acción Católica y sus respectivos asesores[87]. Se aprobó el Reglamento para el Secretariado Nacional y se establecieron las bases y el Reglamento para la coordinación de los organismos de apostolado externo preexistentes, dentro de la Acción Católica[88].

A lo largo de 1931 se fueron constituyendo las diferentes Juntas y Consejos diocesanos, así como la Juntas Provinciales en los casos que la Provincia civil careciera de obispado. Casi al mismo tiempo se organizaban las Semanas de oración y estudio de la Acción Católica para el clero y el laicado. En breve tiempo el mapa eclesiástico del país quedó cubierto por los organismos de la nueva y pujante institución. La Junta Nacional, los Consejos Superiores y Diocesanos, sin descuidar los núcleos parroquiales, ya que la selección y el adiestramiento de los dirigentes era y es de primordial importancia para la Acción Católica.

El aporte realizado por la Acción Católica Argentina en la organización de los laicos ha sido encomiable en diferentes campos. Bastaría citar como hitos su influencia en la vida política, en la evolución económico-social del país, en la educación, en el siempre conflictivo terreno de las relaciones Iglesia y Estado, en la vida espiritual del laicado. En el extenso campo del mundo las Organizaciones Internacionales Católicas (O.I.C) han tenido una marcada influencia en la lucha contra el alcoholismo, la protección de las jóvenes, la formación religiosa, la defensa de los derechos del niño, la ayuda a los emigrantes y Pax Romana con sus ramas especializadas. A todo esto se puede sumar la riqueza de los dos Congresos Internacionales para el Apostolado de los Laicos, celebrados en Roma en 1951 y 1957.

En la conclusión de este punto no es exagerado afirmar que no pocos documentos del Concilio Vaticano II jamás se hubieran escrito sin la experiencia de la Acción Católica.

86 A los nombrados Caggiano y Ferreira hay que añadir los presbíteros Cornelio Vignati y Silvino Martínez (Cf. *Boletín Oficial de la Acción Católica Argentina* [en adelante BOACA] 1 [1931] pág. 23, nota 1.

87 Cf. BOACA 1 (1931) págs.14-22.

88 Cf. BOACA 1 (1931) págs. 35-37, 84-94.

VI. Las Resoluciones de las Conferencias.

Con el título de "Resoluciones", los obispos promulgan sus decretos al final de cada una de las conferencias trienales. Desde la primera Conferencia Trienal de Salta en 1902 hasta después de dividida la primitiva provincia eclesiástica en siete nuevas jurisdicciones metropolitanas con sus respectivas sufragáneas.

Constituyen un verdadero cuerpo de derecho particular de la Iglesia Argentina. Estas disposiciones merecerían un estudio teológico, litúrgico, canónico o meramente disciplinar, que no se ha realizado hasta el presente. Es verdad que no siempre conforman un todo ordenado, a la manera de un código, pero en el conjunto de todas ellas se advierte el interés de los obispos en gobernar sus iglesias imponiendo una normativa común, avivando el celo apostólico en sus sacerdotes y laicos. El desorden en que a veces parecen moverse, no les quita valor, es más bien el fruto de una intensa actividad que procura, en todos los niveles, no ser desbordada por los acontecimientos.

Estas resoluciones, que fueron naciendo al calor de las necesidades pastorales que experimentaba el Episcopado se revisaron periódicamente, sea para abrogar o derogar alguna de ellas, sea para incorporar las nuevas reglas que exigían los cambios que se imponían. Aunque no siempre siguieron el mismo orden, se unen generalmente en disposiciones transitorias y permanentes.

Siempre se legisla sobre todos y cada uno de los sacramentos. Para la anotación del bautismo, confirmación, matrimonio y defunción se incorporaron los formularios de las respectivas partidas con el objeto, por un lado, de dar uniformidad a los libros parroquiales, y por otro, para la seguridad del registro parroquial, se prohíbe todo tipo de corrección sin los trámites de derecho y la autorización del Ordinario del lugar.

A continuación se determinan las reglas para el culto, las devociones y la dirección de las rúbricas. Inmediatamente se articulan las providencias sobre el catecismo, la predicación, el Boletín parroquial, la educación y la universidad católica. Pasan luego a establecer las disposiciones sobre los deberes cívicos de los católicos. A renglón seguido indican todo lo referente a la moralidad pública y privada, las fiestas de beneficencia. No dejan de insistir en las diferentes maneras de oponerse a los avances del protestantismo renovando la acción catequética, caritativa y pastoral. Se extienden luego en las disposiciones sobre las misiones, el día misional y la fiesta de Cristo Rey.

Disponen que el nombre "Seminario" sólo pueda ser usado por los seminarios diocesanos. Ninguna institución religiosa podrá emplear esa denominación para sus estudiantados. Lo mismo determinan para las "vocaciones eclesiásticas". Se añaden las preces para las vocaciones. Generalmente se dan las normas para los clérigos; basílicas y santuarios; comunidades religiosas; fiestas; calendario litúrgico y recursos económicos.

Estas "Resoluciones" aparecen animadas de una relevante preocupación y finalidad pastorales. Muchas veces se imponen preceptivamente, otras, se sugieren frente a los hechos conflictivos y otras, se expresan a la manera de consejos o como simples sugerencias pastorales. Siempre se dice "que ordenamos y mandamos sean cumplidas por aquellos a quienes corresponda". No todas constan de la misma cantidad de capítulos, pero cuando son sistematizadas periódicamente siempre sobrepasan el centenar. Según los períodos, las fuentes inspiradoras están en los decretos del Concilio Plenario de la América Latina, en el Código de Derecho Canónico de 1917 y en el Magisterio Pontificio, sin dejar de lado la normativa de las Sagradas Congregaciones.

VII. Antecedentes del concilio.

Los obispos habían manifestado repetidas veces el anhelo de celebrar un concilio provincial desde la misma erección de la provincia eclesiástica. Sin embargo, la primera vez que el antiguo deseo comenzó a hacerse voluntad de realizar el proyecto largamente ansiado fue en la Conferencia Episcopal de 1922[89]. Esta decisión parece haber quedado en aguas de borraja. No se encuentran rastros de estos trabajos.

De hecho, en las Resoluciones de 1936, se indica la necesidad de "hacer los trámites necesarios para la realización de un Concilio Nacional, a ser posible en el año 1938"[90]. Tampoco en este caso habrá resultados positivos, desconociéndose hasta ahora los motivos.

VIII. Comisiones y subcomisiones preparatorias.

Las primeras realizaciones efectivas comenzarán a verse a partir de 1940[91]. El

89 Allí se determinaba que en "cumplimiento a lo dispuesto en el canon 283 disponemos se celebre, dentro de cinco años, el primer concilio de esta provincia eclesiástica. Para prepararlo designamos una comisión de sacerdotes, con facultad para aumentar su número, como sigue: Ilmo. Sr. Luis Duprat, Presidente; Mons. Dr. Juan J. Perazzo, Mons. Dr. Bartolomé Piceda, Canónigo Dr. Fortunato Devoto, Dr. Antonio Rocca, Mons. Antonio Rasore, Dr. Nicolás Fasolino, Pbro. Bartolomé Airolo, Reverendos Padres Superiores de los Padres de la Compañía de Jesús, de los Padres Franciscanos, de los Padres Dominicos, de los Padres Salesianos, de los Padres Redentoristas, de los Padres Lazaristas y de los Padres del Verbo Divino [...]. Dentro del plazo de un año la Comisión preparará un anteproyecto que será remitido a cada Prelado diocesano, para que lo estudie y formule las observaciones que le parecieren oportunas, y lo devolverá a la Comisión antes de terminar el año 1924. La Comisión redactará luego, durante el año 1925, el proyecto definitivo, que será nuevamente enviado a los Prelados diocesanos. Terminado el trabajo preparatorio se convocará el primer concilio provincial de acuerdo con los cánones 284 y 286" (*Conferencia Trienal de 1922*, Resoluciones, en REABA 22 [1922] págs. 587-588; *Documentos del Episcopado...*, t. III, Buenos Aires 1995, pág. 37).

90 *Conferencia Trienal de 1936*, en REABA 36 (1936) pág. 597.

91 Cf. AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 3. Se trata de tres cajas con documentación del concilio conservada en el archivo particular de Mons. Juan A. Taborda, principal redactor del texto conciliar, y entregada por el mismo al Archivo del Arzobispado de Córdoba antes de su muerte, el 8 de junio de 1987.

Episcopado había encomendado la redacción del proyecto a una comisión de tres arzobispos, quienes a su vez, nombraron una subcomisión de estudio[92].

Esta denominada "Tercera Comisión" se reunió unas pocas veces para conocer la estructura de los concilios de Malinas y de Brasil, celebrados después de la promulgación del CIC 17. Taborda señala que sólo pudo ver de paso y antes de ser nombrado en esta Comisión el texto de estos concilios. Este estudio llevó a la comisión a hacer el planteo de una cuestión previa que fue elevada al arzobispo de Córdoba[93], aconsejando se siguiera en este punto el orden y desarrollo del concilio de Brasil, ya que ninguno de los concilios nombrados trataba separadamente los libros IV° y V° del Código entonces vigente.

En carta que el 8 de diciembre de 1940 escribía Taborda desde Villa Allende al arzobispo Lafitte exponía con lujo de detalle lo anotado arriba[94].

Son nuevamente los arzobispos Lafitte, Fasolino, Rodríguez y Olmos, quienes facultados por el Episcopado, decidieron el 3 de noviembre de 1948 la constitución de la subcomisión consultiva, bajo la presidencia del obispo Rocca[95], para la redacción del proyecto definitivo. Cada miembro de la comisión trabajaría sobre un esquema previo. Esta comisión decidió encomendar a Taborda la redacción íntegra del anteproyecto[96].

92 Fechado en Santa Fe a 19 de agosto de 1940, los arzobispos dicen: "En virtud de las facultades que nos otorgó el Venerable Episcopado de la República Argentina al encomendar a los Excelentísimos Señores Prelados infrascriptos la redacción del proyecto de resoluciones del futuro Concilio Nacional Argentino, designamos a los Señores Presbíteros Dr. Cgo. D. Juan A. Taborda, Cgo. D. Oscar Pueyrredón, R.P. Pedro Fink, C.SS.R., Pbro. Dr. Juan Carlos Vera Vallejo, Pbro. Dr. Benjamín Moyano y Pbro. D. Serafín Fernández para que constituidos en Tercera Comisión del Concilio estudien, redacten y propongan cuanto crean útil y necesario como Anteproyecto para el Concilio con respecto a los libros Cuarto y Quinto de Derecho Canónico, bajo la presidencia del primero nombrado, Pbro. Dr. Cgo. D. Juan A. Taborda, (fdo) Fermín E. Lafitte, Arzobispo de Córdoba, Nicolás Fasolino, Arzobispo de Santa Fe, A. Rodríguez y Olmos, Arzobispo de San Juan" (AAC, Leg. s/n, *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 3). En Buenos Aires fueron constituidas otras dos subcomisiones de estudio.

93 "Quaeritur: a) Utrum Concilio Plenario competat leges vel normas ferre, aut in ipso expediat quaedam decernere in materia processuali et poenali (de quibus in Libro IV et V C. J. C.), habitis praeoculis cc. 290, 1555, 1909, 1962, 1963, 1993, 1999 etc. Codicis J. C. et silentium Conciliorum particularium Mechlinensis et Brasiliensis? Si affirmative: b) Agendum esse seorsim an insimul cum aliis tractationibus, juxta modum adhibitum a Conciliis praecitatis? Sin alterum: c) A coetu distincto an ab iisdem qui agunt de personis ac de rebus, seu in aliis libris Codicis? Nota: De reservatione peccatorum, juxta codicis ordinem, agitur in tractatu «De poenitentia». Cordubae, die 2 Oct., 1940" (AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 3).

94 Al pie de esta carta manuscrita hay una ayuda memoria de Taborda del año 1958 en el que apunta: "Esta Tercera Comisión del Concilio no actuó posteriormente por las razones expuestas en la carta precedente. Tampoco las otras dos comisiones de Buenos Aires fueron efectivas al parecer; pues el Concilio no se realizó" (*Ibidem*).

95 La Sub-Comisión designada estaba integrada por: "Mons. Dr. Antonio Rocca, Obispo Titular de Augusta, Señor Canónigo D. Restituto Pruneda, Señor Canónigo Dr. Juan A. Taborda, R.P. Marcolino Páez O.P., Mons. Dr. Luis Borla, R.P. Pedro Fink C.SS.R., Señor Canónigo Rafael Trotta, R.P. Andrés Azcárate O.S.B., Señor Canónigo Dr. Enrique Rau, R.P. Germán Rinsche S.I., Señor Canónigo Ramón Nóvoa, Señor Canónigo Jorge Funoll, Señor Canónigo Francisco J. Vennera, Señor Pbro. Dr. Jesús Montánchez" (*Ibidem*).

96 Taborda apunta en nota manuscrita al pie del documento: "Reunida ésta en el mes de febrero de 1949 en Buenos Aires (Curia), después de un cambio de opiniones, resuelven encomendar al infrascripto la redac-

El 2 de diciembre Rocca escribía a Taborda remitiéndole el esquema[97], al mismo tiempo que le encomendaba estudiar preferentemente las cuestiones teológicas con la debida anticipación y expresar su opinión sobre "la forma, orden, contenido, método, conclusiones, etc. como la mayor amplitud del esquema de las cuestiones preparadas"[98].

En carta del 21 de febrero de 1949 Taborda se dirigía a Rocca diciendo que lo que se deseaba era la amplia revisión del anteproyecto formulado por los tres arzobispos en septiembre de 1948, y pasaba a resumir los criterios que seguirá en la redacción del segundo proyecto que se le había encomendado[99].

A partir de este momento la subcomisión tendrá escasa intervención. Quien siempre actuó en su nombre y transmitió las observaciones que se le hacían llegar durante la redacción del texto fue el obispo Rocca.

En la carta del 14 de abril de 1949 que Taborda elevaba al arzobispo Lafitte, exponía con sinceridad su pensamiento. No duda en afirmar que las razones que motivaron la revisión del primer proyecto y la redacción de un segundo esquema, distinto del anterior, fue seleccionar y ordenar más apropiadamente las materias y asuntos que se deben tener presentes en la legislación particular, sobre todo en una región donde son raros los sínodos diocesanos.

En su juicio se explayaba en tres puntos fundamentales:

a) Descuido en la exposición del material jurídico. Si bien sigue el ordenamiento del Código de Derecho Canónico, se aparta de algunos casos, con poco acierto. Critica el desorden y la anarquía en la distribución de la materia.

b) Impropiedad en el uso de algunos términos jurídicos; confusión y escasa claridad en el tratamiento de las personas físicas y jurídicas; poca exactitud en las citas de los documentos pontificios.

---

ción y reordenamiento de materias, disposiciones, o decretos de todo el Concilio, previa consulta mediante al Presidente, quien opinó así: «*oportet unum mori pro populo*», es decir: conviene que uno se haga cargo de esto. Y los demás aprobaron. No hubo más reuniones (1958)" (*Ibidem*).

97 Taborda anota al margen de la misiva de Roca: "se refiere a un esquema o anteproyecto del Concilio anterior al de 1950, preparado por la Comisión de Arzobispos Fasolino, Lafitte, Rodríguez y Olmos" (*Ibidem*).

98 *Ibidem*.

99 En la carta manuscrita dice textualmente: "me ha parecido lo más conveniente continuar lo empezado y recorrer en primer término todo el camino de capítulos y decretos del Concilio, elaborando de este modo un esbozo completo de lo que se pretende hacer; en segundo lugar o término, una vez obtenido el bosquejo o prospecto general de todas las disposiciones conciliares, rehacer el camino andado en la exposición y redacción del texto, introduciendo entonces las correcciones, las mejoras y observaciones que se hubieren hecho entretanto al proyecto mencionado y que no hubiesen sido ya contempladas y subsanadas en este primer borrador" (*Ibidem*). La propuesta puede resumirse en los siguientes puntos: 1° elaborar un esbozo completo de todos los decretos del concilio; 2° introducir las correcciones, mejoras y observaciones que se hubiesen propuesto; 3° hacer copias de cada una de las partes terminadas para ser sometidas al examen de la subcomisión consultiva, la que hará las observaciones que juzgue conducentes; 4° estas observaciones serán sometidas al Sr. Presidente para un nuevo reajuste del texto, que una vez concluido será presentado a la comisión de los obispos (Cf. *Ibidem*).

c) En cuanto a la lengua empleada la encuentra deficiente. Sostiene que si bien el latín actual admite una cantidad de neologismos y barbarismos ajenos a esa lengua, el Episcopado puede aspirar a un lenguaje sencillo en sus decretos que no desdiga de la nobleza y autonomía de la lengua latina[100].

IX. Primeros anteproyectos y correcciones.

• Anteproyecto Arzobispal.

Se lo designa con este nombre porque fue redactado por los tres arzobispos. Se conserva en dos cuerpos en copia mimeografiada y en un único ejemplar con el título de "*Liber Primus. Normae Generales*"[101]. Consta de ciento ochenta y dos decretos divididos en tres libros, al ya citado se añaden el *De Personis* y el *De Rebus*.

• El Anteproyecto Taborda.

Se lo nombra así porque el Deán de Córdoba fue su principal redactor. Se lo ha titulado "*Concilium Plenarium Argentinum*" fechado en junio de 1949. Se trata del texto original dactilografiado de los libros 1° y 2°, con 359 decretos, de donde fueron sacadas las copias con algunos agregados y modificaciones. La segunda Parte abarca el Libro 3°, es el texto original dactilografiado y fechado en marzo de 1950, consta de 442 decretos[102]. Este fue el primer texto de discusión. Sirvió para un primer policopiado que hizo Editorial Guadalupe que no satisfizo y no fue empleado para la discusión y las observaciones. Taborda apunta al pie del documento: "primeras copias con bastantes errores tipográficos y de lectura. Fueron sustituidas por el anteproyecto impreso en el Taller Santa Teresita en 1950"[103]. Que el original dactilografiado de 1949-1950, con un total de 801 decretos, fue el primer borrador de discusión se deduce de lo siguiente:

a) la primera versión dactilográfica del texto completo del concilio con sus 801 decretos está datada en Villa Allende, el 25 de marzo de 1950 *in festo Annuntiationis Beatae Mariae Virginis* y rubricado con la abreviatura de la firma de Taborda. Con la misma fecha se registra la versión dactilográfica del libro 3°.

100 Cf. *Ibidem*.

101 Al pie Taborda ha anotado de su puño y letra: "1948. Proyecto de la Comisión Arzobispal I. (Visto por mí en septiembre de 1948, y observado con voto favorable no de fondo ante Mons. Lafitte)". En la hoja siguiente apunta: "Comisión Arzobispal. Excmos Sres. Arzobispos Nicolás Fasolino, Fermín E. Lafitte, Audino Rodríguez y Olmos, que fue quien ordenó y redactó este Anteproyecto Arzobispal y que me fue dado como base para un nuevo estudio y proyecto por no haber satisfecho el anterior al Episcopado o a la Comisión?". En la portada del segundo cuerpo, Taborda escribe: "1948. Proyecto de la Comisión Arzobispal II (Visto en septiembre de 1948). Informé desconforme en detalles de redacción no de fondo" (AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 1). Hay una segunda copia a mimeógrafo en un solo volumen (*Ibidem*).

102 Cf. AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 1.

103 AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 3.

b) la carta del Taller Santa Teresita[104] es del 19 de mayo de 1950 (no se conoce otra anterior), anuncia que el trabajo del primer tomo va por la mitad y estará listo a fin de mes.

c) según el carteo Rocca-Taborda, las primeras observaciones fueron formuladas por el canónigo Rafael Trotta, profesor del Seminario de La Plata, en 21 de febrero de 1949. En el mismo año hacen sus observaciones Mons. Tomás J. Solari, arzobispo de La Plata, Mons. Audino Rodríguez y Olmos, arzobispo de San Juan y las de Mons. Albino Mensa fueron conocidas el 26 de enero de 1950. Estos cuatro especialistas sólo pueden haberse servido del texto dactilografiado de 1949.

d) Recién el 5 de abril de 1950, Rocca comunicará a Taborda que "acaba de recibir los dos ejemplares de la 2ª entrega del Primer Concilio"[105].

De acuerdo con las constancias de archivo, donde no se guardan los originales sino solamente las transcripciones que Rocca hacía al Deán de la catedral de Córdoba, las observaciones al texto propuesto por Taborda fueron relativamente escasas en el primer momento. Es más, como se verá más adelante, el juicio de Rocca acerca de los trabajos de la Subcomisión es negativo.

La primera observación de Mons. Rafael Trotta es más bien genérica. Se limita a solicitar "que este concilio transcriba lo del Plenario Americano que convenga conservar, abrogando todo lo demás, para no tener tanta dispersión de leyes". Al margen y no sin sutil ironía, Taborda apunta: "se procurará dar satisfacción a lo solicitado en cuanto se pueda pues se trata de un Concilio Plenario Americano. Estas observaciones se refieren al proyecto anterior de los Sres. Obispos mandado a revisión"[106].

El arzobispo Solari después de manifestar su satisfacción porque todo el esquema ha sido replanteado envía su colaboración. Se trata de un memorandum redactado por el Pbro. Dr. Rafael M. Cabo Montilla. Toda la materia se halla agru-

104 Se trata de la Asociación Hijas de Santa Ana Academia Santa Teresita. Avda. del Libertador General San Martín 6115, Buenos Aires. Son un total de cinco cartas referidas siempre al trabajo de copiado. Todas están firmadas por Sor María Cristina. En el reverso de la primera carta, Taborda anota en septiembre de 1953: "Concilio Plenario Argentino: Anteproyecto en Rota Print. Quiero dejar expresa constancia y agradecer íntimamente a la religiosa Sor María Cristina y sus dos colaboradoras de la Academia Santa Teresita, por la dedicación, precisión, constancia y prontitud con que realizaron este trabajo de impresión. En particular hago notar la delicadeza de conciencia y la prolijidad y el esmero puestos en la corrección de una obra totalmente en latín, sin saber ni entender el idioma ninguna de ellas. Lo hicieron tan bien que quedé admirado, tanto de la dactilógrafa como de la correctora del texto, por la nitidez de la impresión y los escasísimos errores de imprenta. No quisieron aceptar ninguna retribución. Por mi parte recomendé encarecidamente este trabajo a Mons. Rocca y mediante él al Sr. Cardenal" (AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 3).

105 En la misma carta añade: "Como nadie de la Comisión ha comunicado observación alguna ¿Cree V. S. que vale la pena hacer tantas copias, y para ello incurrir en demora? ¿No sería suficiente hacer algunas para los miembros de la Comisión Permanente del V. Episcopado?" (*Ibidem*).

106 AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 3. Este carteo, junto a otros papeles se encuentra en una carpeta que lleva el siguiente rótulo manuscrito de Taborda: "Correspondencia con Mons. Rocca durante la redacción del primer esquema del Concilio y posteriores observaciones de los Señores Obispos".

pada en torno a tres capítulos: Culto y liturgia; Vida espiritual y apostolado; Administración y gobierno eclesiástico. Son un total de cinco páginas y 62 breves artículos. Es casi cierto que fue sometida a discusión porque el mismo Taborda dice que la va a "sintetizar para adelantar los puntos antes de la reunión"[107].

El 14 de noviembre de 1949 Rocca transcribe "el siguiente párrafo del arzobispo de San Juan al acusar recibo de sus dos libros del nuevo Concilio, dice así: Yo había incluido en cada decreto una serie de disposiciones, más o menos largas y había encadenado los decretos sucesivos buscando una trabazón que les diera unidad. Creía haber obtenido con ello una gran claridad de detalle y de conjunto ¿no podría mantenerse este criterio?"[108]. En la misiva del arzobispo de San Juan hay una suerte de velada queja y una alabanza cuando afirma que el anteproyecto de Taborda es un trabajo insuperable y ruega quiera aceptar sus cálidas felicitaciones. Además de la carta, el arzobispo Rodríguez y Olmos escribirá un largo informe acerca del Libro II° *De Personis –Pars Prima– de Clericis*[109].

Taborda responderá desde Villa Allende el 20 del mismo mes diciendo: "En cuanto a la sugerencia del Excmo. Sr. Arzobispo, creo que se halla suficientemente prevista y explicada en mi informe de mediados del próximo pasado mes de abril en que, a pedido del Excmo. Sr. Arzobispo de Córdoba, me referí a la preparación del anteproyecto de concilio, que se me había encomendado, con el fin de que dicho informe sirviera a su vez de fuente de información a los Excmos. Sres. Arzobispos y Obispos, que se reunirían en Buenos Aires después de Pascua de Resurrección [...]. Allí pongo de manifiesto que se trata de dos enfoques o de dos puntos de vista distintos de la realización del Concilio, que requieren por lo tanto dos moldes también distintos [...]. No era del caso, a mi modo de ver, el hacer un retoque a lo ya hecho en el proyecto de los Excmos. Sres. Arzobispos, y por eso preferí dejar intacto su texto y emprender un nuevo ensayo o anteproyecto que sería sometido a su vez a estudio [...]. El fin que persigo en todo esto, además de otros, es: Que el Concilio Argentino se asemeje mucho al Código de Derecho Canónico [...]. Mucha satisfacción y aliento me ha causado el saber que S. E. el Sr. Arzobispo de San Juan se manifiesta muy satisfecho al parecer con el trabajo presentado en su primera entrega [...]"[110].

El 26 de enero de 1950, Rocca comunica a Taborda que tiene algunas observaciones personales y además otras del Pbro. Mensa y que los demás [miembros de la Comisión] no han comunicado absolutamente nada. El Pbro. Albino Mensa señala que la II[a] Parte de los decretos y Acción Católica está muy bien hecha, no

107 Cf. AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 2. El aporte del arzobispo de La Plata que no tiene fecha se titula: "*Memorandum sobre diversos temas que podrían ser considerados en una reunión de obispos o en un Concilio Nacional*".

108 *Ibidem.*

109 Cf. AAC, Leg. s/n *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 3, Carpeta correspondencia.

110 AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 3.

así la I[a]; según él hay decretos inútiles, definiciones ya muy conocidas; todo lo referente a conducta, presencia y ausencia de los canónigos en el coro pertenecen a Estatutos capitulares no a un Concilio. El capítulo *de religiosis* es demasiado largo. No ve la necesidad de modificar en el decreto 14 el alcance del can. 44 del Código de Derecho Canónico. Cree que es mejor omitir las citas marginales. Según él, la comisión debe estudiar ante todo la utilidad y conveniencia de muchos decretos y luego exponer la materia "*expoliti latini idiomate*". En cuanto a las Colectas cree que las del Episcopado, a más de las cuatro por ayuno y abstinencia: 1° de enero, domingo de Pascua de Resurrección, 15 de agosto y 8 de diciembre son las que hay que dejar. Las de las vocaciones eclesiásticas no, pues ya existe la del Seminario Diocesano. Y por otra parte, los religiosos tienen su obra de las Vocaciones Religiosas[111].

El 30 de enero de 1950, Rocca responde a una consulta de Taborda, acerca de si el Concilio debía hacer referencia a tres puntos concretos:

a) obligación de los párrocos religiosos con parroquia *pleno iure* unida, de presentar libros de fábrica;

b) la prohibición de admitir niños o niñas acatólicos en nuestros colegios;

c) el derecho del obispo a interrogar personalmente a algún profesor de Seminario para obtener informes reservados. Cree que es mejor no tocar tales cuestiones.

La de los Libros de Fábrica porque tal vez la Congregación del Concilio no la apruebe. Señala que la experiencia demuestra que no los entregan. En lo referente a niños y niñas acatólicos hace años que se los recibe con la obligación de tomar parte en los actos del Colegio, salvo la confesión y comunión, y ha dado óptimo resultado. Los profesores que tienen absoluta confianza en el Prelado han procedido en cada caso de acuerdo con él[112].

El 10 de mayo Rocca dice: "En cuanto a pasarlo a los de la Subcomisión cree que ahora nada debe hacerse. S.E.R. el Sr. Arzobispo de Córdoba cree que si pasan a los miembros de la Subcomisión se hará una vez terminado el trabajo de copiar y si quiere que después que lo hayan recibido se los cite una vez más, no tiene dificultad, pero ahora no". Inmediatamente Rocca acota: "Preferiría renunciar a la presidencia de la Subcomisión. Pues a todos se les mandó el ejemplar por carta certificada y de varios tengo constancia escrita del recibo [...] cuando hay muchos ninguno se considera responsable, y cada uno piensa que el otro lo hará. Repite que cree que sólo se puede enviar [...] a los miembros de la Subcomisión, una vez ya preparado para el Episcopado. Y después, sobre todo S.E.R. el Sr. Arzobispo de Córdoba no tiene mucho apuro, se podría reunir la Subcomisión para hacerle un entierro de primera clase y con todos los honores. Otra cosa no merece"[113].

111 Cf. *ibidem.*
112 Cf. *ibidem.*
113 Cf. *ibiden.*

X. Fin de los trabajos preparatorios.

Los trabajos preparatorios parecen haber llegado a su fin. Con fecha 13 de noviembre, Rocca cursó una nota a Lafitte, Presidente de la Comisión instituida por el Episcopado, comunicando que el anteproyecto estaba terminado.

Lafitte ordenaba se notificara a todos los obispos y se les remitiera un ejemplar del Anteproyecto, que la Comisión Permanente ya había hecho suyo. Se establecía que todos los obispos residenciales y titulares debían responder antes del 31 de enero de 1951. La Comisión Permanente, con las observaciones a la vista, haría lo que juzgara más conveniente y fijaría la fecha. Es posible que la celebración del Año Santo de 1950, provocara una momentánea interrupción del carteo. Éste se reinicia el 7 de febrero de 1951. Rocca avisa a Taborda que el Cardenal Arzobispo de Buenos Aires le ha dado para guardar las observaciones de los arzobispos de Santa Fe y Salta y agrega: "como habrá adivinado el de Santa Fe es el más extenso, y pide la supresión de muchísimos cánones del Concilio por hallarse en el Código. Esto se lo diré confidencialmente, pues la orden de Su Eminencia Reverendísima es de reservarlos secretamente. Con todo si viniera por ésta, yo tendría facultad de mostrárselos personalmente. Supone que tendrán que verlos los Arzobispos de la Comisión del Concilio para aprobarlas y resolverlas"[114].

Todavía el 13 de marzo –vencido el plazo– Rocca escribía a Taborda diciendo que ha recibido las observaciones del Obispo de San Luis y que las observaciones que tiene en su poder se las puede dar a conocer si viaja a Buenos Aires, siempre que no le sean solicitadas por la Comisión Permanente del Episcopado[115].

Durante el resto de año 1951 y todo 1952 la correspondencia entre el Presidente de la Subcomisión y el redactor del texto conciliar se interrumpe y no hay más datos acerca de la marcha del Concilio.

El 6 de noviembre de 1952 Taborda responde al Nuncio Fietta diciéndole que: "Conforme al pedido de V. E. le envía un nuevo ejemplar del Concilio Argentino [...] le remito asimismo las copias de dos escritos míos, que fueron dirigidos a los Excmos. Sres. Mons. Lafitte y Mons. Rocca, presidentes respectivamente de la Comisión Arzobispal y de la subcomisión de estudio del Concilio. En ellos me refiero someramente a la preparación del material y del texto de los decretos conciliares; y más en particular a los motivos que tuve para aconsejar la redacción de un nuevo anteproyecto del Concilio"[116].

En esta misiva, Taborda expresa una leve queja acerca de las dificultades que debió enfrentar para realizar el anteproyecto. En efecto, señala que: "Nunca se me dieron normas especiales ni concretas para la preparación y redacción de los decretos, salvo la entrega de un ejemplar del proyecto de Concilio Plenario pre-

114 *Ibidem.*
115 Cf. *ibidem.*
116 *Ibidem.*

parado por el Excma. Comisión Arzobispal. Todo lo tuve que hacer según Dios me dio a entender; e inspirándome en el sentir y proceder de la Iglesia, tanto en la realización del Código de Derecho Canónico como en las disposiciones de las SS. Congregaciones Romanas y de algunas diócesis de Europa. No pude valerme de ningún modelo reciente de Concilio Plenario, fuera del Americano, que es anterior al Código; si bien conocía la existencia de alguno que otro celebrado con posterioridad al mismo, no los pude conseguir. El de Brasil lo tuve en mis manos prestado y por tan breve tiempo, que apenas alcancé a recorrer sus páginas y a darle un ligero vistazo, y esto antes que se me encomendara la redacción del nuestro"[117].

En septiembre de 1953 el Cardenal Primado solicitaba verbalmente a Taborda se trasladara a Buenos Aires para colaborar en la preparación y actualización del próximo Concilio Plenario Argentino. Lafitte considera prudente que el Primado dé los pasos conducentes a tal fin ante el arzobispo de Córdoba.

Desde Córdoba y a 16 de septiembre Taborda escribe al Cardenal Primado indicando que está trabajando en la preparación y actualización del proyecto aprobado por la Comisión de los Excmos. Sres. Arzobispos a principios de 1950. "Espero –dice– poder reunir a la brevedad posible los principales documentos pontificios y sugerencias episcopales al respecto, para adaptarlos en lo más indispensable al esquema aprobado y presentárselos a V. Emcia. oportunamente"[118]. Por último, son interesantes las advertencias que Taborda hace al Primado, en cuanto Arzobispo de la sede donde se realizarán las sesiones y como probable Legado del Papa, acerca de los pasos inmediatos a la celebración del Concilio. Comienza a preparar el *ordo concilli* en pequeñas anotaciones manuscritas que quedarán sin efecto cuando desde Roma se envíe al Cardenal Primado el "Ordo in Concilio Plenario servando" impreso en 1946. El ceremonial se puede leer en un breve impreso que tiene como título: "Primer Concilio Plenario del Venerable Episcopado Argentino 8 al 15 de noviembre de 1953"[119].

XI. Texto definitivo y sometido a discusión en las sesiones.

El Concilio se desarrolló entre el 7 y el 15 de noviembre de 1953. Los Padres tuvieron en sus manos el anteproyecto redactado por Taborda en marzo de 1950 del que se hicieron cien copias a mimeógrafo. A este texto se añadieron en octubre de 1953 las modificaciones sugeridas por los obispos. En la primera página, Taborda ha anotado: "*Modificationes introducendae in Schemate Concilii Plenarii Argentini a. 1950 adprobato, ut posterioribus S. Sedis documentis et quibusdam observationibus episcopalibus satifiat*"[120]. De su puño y letra agrega:

117 *Ibidem.*
118 *Ibidem.*
119 *Ibidem.*
120 AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 2.

"Fueron enviadas a todos los Obispos antes de las reuniones conciliares de noviembre 15 de este año para su estudio y leídas en las sesiones juntamente con el esquema modificado por estas observaciones (1953)"[121].

El texto será perfeccionado y enriquecido en las sesiones conciliares. Allí los Padres o sus procuradores introducirán correcciones, enmiendas y ampliaciones. Este material se guarda en dos breves cuerpos dactilografiados.

El primero se va construyendo a lo largo de las sesiones, apunte al que Taborda titula: "Observaciones hechas por los Sres. Obispos y anotadas por mí, con breve indicación de las que fueron aceptadas y aprobadas y de las que no fueron admitidas". Evidentemente se trata de una copia, ya que al pie Taborda ha anotado "(Los originales se quemaron en el incendio de la Curia 1955)"[122].

Concluido el Concilio las actas y decretos fueron remitidos a Roma de acuerdo con lo prescripto por el can. 291 del CIC 17. De ahí entonces que exista un segundo cuerpo cuyo texto ha sido redactado en latín y se conserva en treinta y seis páginas dactilografiadas. En la portada Taborda ha anotado: "*Texto de las reformas introducidas en los decretos del Concilio que fueron enviadas a la S. Congregación del Concilio (28 de diciembre de 1953)*". Al pie ha apuntado: "Se refiere a las reformas introducidas en el texto presentado a los Sres. Obispos de acuerdo a [sic] las observaciones hechas por los mismos durante las sesiones del Concilio (El texto, anteproyecto o esquema de 1950)"[123].

En 1954 la Tipografía Salesiana da a luz el primer texto impreso que lleva incluidas las correcciones introducidas durante el Concilio. Los consultores romanos de la Congregación del Concilio habían terminado su tarea en abril de 1955 y en noviembre del mismo año el Cardenal Primado recibía el texto de las enmiendas generales y peculiares a cada uno de los decretos indicadas por los consultores romanos[124].

Fueron rectificados los decretos 2; 20; 22; 37; 46; 53; 76,2; 97; 129; 135: 145; 186; 191; 222; 249; 251; 285; 342; 353; 400; 419; 448; 456; 461; 515; 593; 620. Entre cambios mandados o simplemente sugeridos, son apenas 28 enmiendas sobre un total de 801 decretos. Son más que interesantes las observaciones que Taborda hace al pie de página[125].

Terminado el Concilio y mientras se continuaba en la corrección del texto, se encargaron a Taborda los nada fáciles trabajos de impresión. Con puntualidad casi escrupulosa cumplió su cometido. En carta dirigida al Primado el 28 de diciembre de 1953, Taborda expresaba: "[...] Adjunto además dos presupuestos,

121 *Ibidem.*

122 AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 1.

123 AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 3.

124 Cf. *ibidem*. Las cartas de la Congregación del Concilio están fechadas en 29 de abril de 1955 (Prot. N. 4175/D) y en 23 de noviembre de 1955 (Prot. N. 9022/D).

125 Cf. AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 3.

uno de los PP. Salesianos y otro de la Casa Peuser [...]. Indudablemente el presupuesto de Peuser es más elevado; pero mucho más completo, con más detalles indispensables y mejor garantía de un trabajo a la altura de cualquier casa editora de Europa. Además me prometió conservar el plomo con las matrices impresas por siete u ocho meses sin cargo alguno [...]"[126].

Hay una primera edición reducida de la Tipografía Salesiana de 1954, de la que el archivo conserva dos ejemplares. En uno de ellos, Taborda ha anotado: "Con las correcciones aconsejadas por los Revmos. Consultores Romanos y preparadas para la Imprenta 1956". En junio de 1954 Taborda escribe a Mons. Mensa indicándole las correcciones necesarias a la impresión hecha por la Tipografía Salesiana[127].

Sobre el volumen que imprimirá la Casa Jacobo Peuser, Taborda apunta que se trata de la segunda prueba impresa en 1957, y añade "Ejemplar con las correcciones propuestas por Roma y enviado nuevamente para su aprobación definitiva"[128]. El 13 de junio de 1957, Taborda comunica al Cardenal Prefecto de la Congregación del Concilio que, por orden del Cardenal Caggiano, ha remitido veinte ejemplares por correo aéreo certificado. El recibo 642609 extendido por la Casa Jacobo Peuser el 11 de junio indica que ha entregado cincuenta ejemplares. Taborda ha dejado constancia al pie que veinte ejemplares fueron enviados por Peuser a Roma y treinta entregados al Sr. Administrador Apostólico, Mons. Lafitte[129].

Cumplida esta tarea, Taborda se hará cargo de la impresión del texto aprobado definitivamente por Roma. Solicitó presupuesto a la Tipografía Salesiana, a la Casa Jacobo Peuser y a Guillermo Kraft Ltda. Finalmente será Peuser el editor del Concilio cuyo texto definitivo verá la luz en la segunda quincena del mes de enero de 1958.

XII. Conclusión.

Se ha recorrido un camino de poco más de cincuenta años en la actividad pastoral ejercida colegiadamente por los obispos argentinos. No sin alguna razón, han habido críticos para con el Episcopado de este país, en el conflictivo y denso

126 *Ibidem.*

127 "He dado un ligero vistazo, muy per *summa capita* al Concilio en un ejemplar, que me prestaron por un momento los Salesianos de San Carlos. Aparece bien pre-sentado, con algunas pocas fallas o errores tipográficos inevitables, que espero de V.S. hayan sido ya corregidos [...]. Entre tanto me permito hacerle notar algunos poquísimos, que deseo los tenga en cuenta al corregir o mejorar el texto: 1) El título de las primeras páginas «Acta, documenta et decreta... etc.» no conviene en el or-den de colocación con las partes del texto, en que primero están los documentos, después las actas y al final los decretos. 2) El título "Documenta officialia" de la 1ª Parte contiene una redundancia, que debe suprimirse y es la palabra "Officialia", pues en este caso no puede caber duda que tanto los documentos insertos, como las actas y los decretos del Concilio son oficiales [...]" (AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 3).

128 AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 2.

129 Cf. AAC, Leg. s/n. *Concilio Plenario Argentino*, Caja n. 3.

siglo XX. Pero, no siempre se ha advertido que la intrincada tarea de pastorear al Pueblo de Dios, y satisfacer las necesidades espirituales y materiales de los fieles cristianos, se hace muy delicada cuando ese mismo pueblo fiel ha generado antagonistas que siendo cristianos ejercen el poder político como si no fueran.

Situaciones semejantes llevan al cuerpo episcopal a movimientos más lentos, a veces casi pesados, dictados por la prudencia y también, en ciertas ocasiones, por el desánimo y el miedo. Sin embargo, las Conferencias Trienales permiten valorar un constante esfuerzo en la superación de las dificultades, valentía en la proposición de cambios al Congreso de la Nación y frecuentes planteos de diversas formas de evangelización.

La Iglesia no sólo salió de su ostracismo decimonónico sino que se volcó a un asociacionismo desconocido hasta ese momento. No es exagerado afirmar que la Iglesia enseñó a los argentinos a asociarse de las maneras más variadas, y siempre en orden a conseguir fines más nobles para toda la comunidad.

Los obispos que gobernaron la Iglesia en estos cincuenta años fueron buenos e intrépidos pastores que supieron enseñar porque eran verdaderos doctores. Casi todos ellos habían hecho sus estudios de filosofía, teología y derecho canónico, en las escuelas conventuales de la época, en la Universidad de Córdoba y en la Universidad Gregoriana de Roma.

Buena parte de los papeles aquí referidos testimonian el estado y el alcance de la teología dogmática y moral, de la liturgia y del derecho canónico en esta etapa de la historia de la Iglesia en Argentina. Por ello, toda la documentación recogida se transforma, desde la riqueza y consistencia de su profuso cuerpo doctrinal, en una expectante invitación a un trabajo serio de fichado, análisis y estudio por parte de aquellos investigadores de nuestro país que sean capaces de abrazar tal desafío.

AADC VIII (2001) 215-246

EL «OBSEQUIUM RELIGIOSUM, INTELLECTUS ET VOLUNTATIS» DEL CAN. 752

(II. PARTE DOCTRINAL)

Pbro. Dr. Pedro Daniel MARTÍNEZ

SUMARIO: 1. Análisis descriptivo del can. 752: 1.1. Contexto y función del can. 752; 1.2. Estructura y división del can. 752. 2. El iustum *del can. 752: 2.1. Las expresiones: praestandum est, Summus Pontifex y Collegium Episcoporum:* a. *Praestandum est;* b. *Summus Pontifex;* c. *Collegium Episcoporum; 2.2. La* doctrina *enseñada y la* respuesta *del fiel; 2.2.1. La* doctrina *enseñada de modo* no-definitivo*:* a. *La* doctrina *enseñada;* b. *El* objeto formal quod *de la doctrina enseñada: el* binomio *fides-mores;* c. *El* modo *de enseñar la doctrina: El Magisterio* no-definitivo*; 2.2.2. La* cualidad *de la* respuesta *del fiel:* a. *obsequium religiosum;* b. *intellectus et voluntatis; 2.2.3. El motivo* formal quo*: el* Magisterio auténtico*; 2.3.* Consecuencias y protección penal. *3.* Aplicaciones *paticulares. Conclusiones.*

El estudio realizado en la *Primera Parte*, sobre el aspecto histórico-genético del can. 752[1], nos ha proporcionado los elementos válidos para poder dedicarnos a la indagación específica del canon según una consideración doctrinal. Ahora bien, como aquello que, en el orden metodológico, inductivamente es una conclusión en vía deductiva es un presupuesto, la presente investigación se funda en aquel estudio.

En esta *Segunda Parte* nos dedicaremos a determinar el *iustum* del can. 752. Para ello, en primer término, haremos un *análisis descriptivo* del mismo: su contexto, función, estructura y división. Dicho análisis nos permitirá, en un segundo momento, precisar el *iustum* de nuestro canon, y, en él, el *obsequio religioso de la inteligencia y de la voluntad* al magisterio auténtico y no-definitivo del Sumo Pontífice o del Colegio de los Obispos.

1 Cf. MARTÍNEZ P. D., *El "obsequium religiosum, intellectus et voluntatis" del canon 752*, en AADC 6 (1999) págs. 75-109. [I. Parte histórico-genética].

1. Análisis descriptivo del can. 752

Para poder determinar el *iustum* del canon que analizamos es necesario, en primer lugar, investigarlo no sólo bajo una consideración general sino también en su especificidad. En otras palabras, además de presentarlo en el marco del CIC, formando parte de otros 1751 cánones, es necesario analizarlo en su contexto específico y su función concreta.

1.1. Contexto y función del can. 752

El can. 752 tiene como *contexto genérico* el CIC. Por lo tanto, debe ser leído y entendido en su ámbito propio, es decir, formando parte del *Ius* de la Iglesia católica de rito latino (can. 1), en cuanto instrumento al servicio del Espíritu Santo, regulando las relaciones de justicia entre los miembros de la Iglesia en orden a la *salus animarum*. Por ello, tendremos que considerarlo dentro de un marco teológico-jurídico. Por otra parte, tomamos como un presupuesto ya probado, 'el por qué' de la obligación, en la Iglesia, de observar las leyes universales en general[2] y las condiciones que tendrá que tener una ley para ser obligatoria[3].

Al indagar sobre la ubicación del can. 752, observamos que el mismo se encuentra entre los llamados *cánones introductorios*[4]. Estos cánones se encuentran en el inicio de cada Libro y tienen el carácter propio del argumento en el cual se encuentran[5], consistente en ser *principios doctrinales* que informan e iluminan a los cánones que preceden para la inteligencia adecuada de éstos, como emerge de la lectura de aquellos en cada uno de los Libros.

A partir de estas consideraciones generales, podemos analizar el *contexto* y *la función específica* del canon que nos ocupa. Ante todo, el canon se encuentra en el Lib. III del CIC, que tiene por título y materia: *De Ecclesiae munere docendi*, lo cual nos muestra su contexto específico. Es importante hacer notar la diferencia con el correspondiente del CIC'17, pues éste tenía por título *De Magisterio ecclesiastico*[6]. En efecto, aquél expresa una realidad más amplia: se refiere al *munus docendi* de 'toda' la Iglesia y no sólo al jerárquico. Esto no quie-

2 Cf. cáns. 1, 7-22. "Legibus universalibus tenentur ubique terrarum omnes pro quibus latae sunt" (can. 12 § 1).

3 Nos referimos especialmente a la autoridad y la competencia del legislador para dar una ley y al objeto de ésta, que tendrá que ser moralmente bueno, según la ley divina –sea natural o revelada– y posible de actuarla. Es decir, las condiciones para que una ley sea buena y justa.

4 Cf. Lib. I, cáns. 1-7; Lib. II, cáns. 204-207; Lib. III, cáns. 747-755; Lib. IV, cáns. 840-848; Lib. V, cáns. 1254-1258; Lib. VI, cáns. 1311-1312.

5 El CIC se encuentra estructurado en 7 Libros, según las distintas materias consideradas. Lib. I: *De normis generalibus*; Lib. II: *De populo Dei*; Lib. III: *De Ecclesiae munere docendi*; Lib. IV: *De Ecclesiae munere sanctificandi*; Lib. V: *De bonis Ecclesiae temporalibus*; Lib. VI: *De sanctionibus in Ecclesia*; Lib. VII: *De processibus*.

6 Esta consideración se refiere sólo al título, pues el contenido de los cánones respectivos de ambos es semejante (CIC'17, can. 1322 § 1; CIC, can. 747 § 1).

re decir una oposición entre ambos, sino manifiesta mejor la participación de todo bautizado a los *tria munera Christi*. De este modo habría que leer armónicamente y sin mutua exclusión el can. 747 y los sucesivos, referentes al *munus docendi* jerárquico, teniendo en cuenta la misma constitución de la Iglesia.

La función propia del can. 752 consiste en formar parte de los *principios doctrinales* que sirven de fundamento teológico-jurídico a los cánones del Lib. III[7]. Por ello, es considerado *doctrinalmente fundamental*[8]. Para una mayor comprensión del canon no sólo diferenciarlo de los otros introductorios, sino también individuar en qué consiste tal distinción[9].

El can. 747 considera el 'derecho y el deber originario de toda la Iglesia de predicar el Evangelio'. El can. 748 se refiere a la 'obligación de todo hombre de buscar la verdad' (tanto sobre Dios, como sobre su Iglesia)[10]. El can. 749 trata sobre el 'magisterio infalible' (sea del Romano Pontífice, sea del Colegio de los Obispos reunidos en Concilio ecuménico, o dispersos por el mundo manteniendo el vínculo de la comunión entre sí y con el sucesor de Pedro). El can. 750, luego de la *Litt. Apost., Ad tuendam fidem*, está compuesto de dos párrafos[11]: El § 1 postula, por parte del fiel, un acto de 'fe divina y católica' en relación con todo aquello que se contiene en el *fidei depositum* y es propuesto por la Iglesia como 'divinamente revelado'. Por lo tanto, todos los fieles están obligados a evitar cualquier doctrina contraria[12]. El § 2 se refiere, en cambio, a la doctrina (*fide*

7 Cf. *Communicationes* 14 (1982) pág. 122: "*Si* Lex Ecclesiae Fundamentalis *non promulgabitur, ut probabiliter nunc accidet, praescripta eius necessaria videntur ad Codicem complendum suis in locis inserentur. In Appendice prostant huiusmodi praescripta, stylo Codicis aptata*". CASTILLO LARA R., *Le livre III du CIC de 1983. Histoire et principes*, en *L'Année Canonique* 31 (1988) pág. 38.

8 Cuando en la *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici orientalis recognoscendo* se planteó el tema acerca de las consecuencias de no promulgar la *LEF* (especialmente los cáns. 57-61, sobre el Magisterio eclesiástico), fue unánime el recoger el contenido del actual can. 752. La razón es que el mismo se consideraba doctrinalmente fundamental. Cf. *Nuntia* 17 (1983) pág. 17: "[...] mentre tutti gli altri consultori rimangono dell'opinione che *nei canoni concernenti questioni dottrinali talmente fondamentali non vi possa essere alcuna differenza tra il Codice Orientale e quello della Chiesa Latina.* Pertanto nel Gruppo di studio si accettano i canoni 57-61 dello schema della *Lex Ecclesiae Fundamentalis, ad verbum*, supponendo che saranno incorporati anche nel Codice della Chiesa Latina di prossima promulgazione". La cursiva es nuestra.

9 Cf. cáns. 747-755. Para un comentario sobre estos cánones introductorios, BOYLE J. P., *Church's teaching authority in the 1983 Code*, en *The Jurist* 45 (1985) págs. 143-153; SCHICK L., *La fonction d'enseignement de l'Église dans le CIC*, en *Revue Théologique* 108 (1986) págs. 375-378; URRUTIA F. J., *Libro III. La misión de enseñar de la Iglesia (cáns. 747-833)*, en NAVARRETE U. - URRUTIA F. J., *Nuevo Derecho Canónico. Presentación y comentario*, (Caracas 1987) págs. 133-144; FAGIOLO V., *Il munus docendi: I canoni introduttivi del III libro del Codex e la dottrina conciliare sul magistero autoritativo della Chiesa*, en *Monitor Ecclesiasticus* 112 (1987) págs. 19-42; URRU A. G., *La funzione di insegnare*, en AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, (Roma 1990²) págs. 599-610.

10 Cf. ARRIETA I. J., *The Active Subject of the Church's Teaching Office (Canons 747-748)*, en *Studia Canonica* 23 (1989) págs. 243-256.

11 Cf. JUAN PABLO II, *Litt. Apost., Ad tuendam Fidem*, (18.V.1998), en AAS 90 (1998) págs. 457-461.

12 Cf. WAF K., *L'infaillibilité comme la voit le Code de droit canonique (canons 749-750)*, en *Studia Canonica* 23 (1989) págs. 257-266.

vel moribus) 'propuesta de modo definitivo' (*definitive*) por el Magisterio de la Iglesia y debe ser 'abrazada y retenida firmemente' por los fieles. Quien así no obrara se opondría a la doctrina de la Iglesia católica[13]. El can. 751 precisa cómo deben ser entendidos los términos de herejía, apostasía y cisma[14]. El can. 753 afirma que, en el ejercicio del magisterio, los Obispos, individualmente o reunidos en Conferencias episcopales o en Concilios particulares, son 'doctores y maestros auténticos'. El can. 754 considera la obligación de los fieles en 'observar las constituciones y decretos promulgados por la legítima autoridad de la Iglesia'[15]. Finalmente, el can. 755 se ocupa en determinar a quién corresponde fomentar y dirigir el 'movimiento ecuménico'[16].

El can. 752 determina, en este contexto, el obsequio religioso de inteligencia y de la voluntad al ejercicio del Magisterio no-definitivo del Sumo Pontífice o del Colegio de los Obispos.

1.2. Estructura y división del can. 752

Luego de haber ubicado nuestro canon según su contexto propio e inmediato, trataremos, en el presente epígrafe, su estructura y división interna, lo cual nos pondrá en condiciones de poder determinar la posición del mismo en relación con los otros cánones introductorios. El texto completo del canon es el siguiente:

> can. 752: [A] "Se ha de dar un obsequio religioso, de la inteligencia y de la voluntad, sin que llegue a ser un asentimiento de fe, a la doctrina que o el Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos, en el ejercicio de su magisterio auténtico, enseñan acerca de la fe o de moral aunque no pretendan proclamarla con un acto definitivo; [B] por lo tanto, los fieles cristianos cuiden de evitar aquellas cosas que no concuerden con la misma"[17].

13 Cf. JUAN PABLO II, *Litt. Apost., Ad tuendam...*, n. 3: "Hae quidem veritates, quae in doctrinae catholicae perscrutatione exprimunt particularem inspirationem divini Spiritus in alicuis veritatis de fide vel de moribus profundiore Ecclesiae intellectu, sive historica ratione sive logica consecutione conectuntur"; CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Nota doctrinalis Pofessionis* fidei *formulam extremam enucleans*, n. 9, en AAS 90 (1998) pág. 548. "Unusquisque autem fidelis iis veritatibus *firmiter et definitive assentiri* debet fide de auxilio a Spiritu Sancto Magisterio Ecclesiae praebito necnon doctrina catholica de infallibilitate Magisterii his in rebus innitens. Si quis illas negaverit, *veritatem doctrinae catholicae respuere videbitur eoque ipso in communione cum Ecclesia catholica amplius non erit plena*" (n. 6, 546-547). Las cursivas son textuales.

14 El CIC no define, como lo hacía el CIC'17 en el can. 1325 § 2, la persona hereje, apóstata o cismático, sino determina qué es la herejía, la apostasía o el cisma. Cf. *Communicationes* 7 (1975) pág. 150; *Ibid.*, 9 (1977) pág. 260; *Ibid.*, 19 (1987) págs. 232-233.

15 Cf. SOBAŃSKI R., *Les canons 753 et 754: problèmes choisis*, en *Studia Canonica* 23 (1989) págs. 285-298.

16 Cf. MANNA S., *Délimitation et éléments de la formation oecuménique (canon 755)*, en *Ibid.*, págs. 299-323.

17 Can. 752: [A] "Non quidem fidei assensus, religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium praestandum est doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant; [B] christifideles ergo devitare curent quae cum eadem non congruant".

En cuanto a su estructura y división sintáctica, observamos que el can. 752 se compone claramente de dos partes, como hemos mostrado por medio de las letras [A] y [B]. La primera [A] sirve de fundamento y principio en relación con la segunda [B], que es la conclusión y consecuencia de aquel principio y fundamento. Según lo afirmado, el can. 752 se nos presenta como sigue:

[A] *Proposición principal*: "Se ha de dar un obsequio religioso, de la inteligencia y de la voluntad, sin que llegue a ser un asentimiento de fe, a la doctrina",
Proposición relativa: "que o el Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos enseñan acerca de la fe o de la moral",
Proposición temporal: "en el ejercicio de su magisterio auténtico",
Proposición concesiva: "aunque no pretendan proclamarla con un acto definitivo";

[B] *Proposición principal conclusiva*: "por lo tanto, los fieles cristianos cuiden de evitar aquellas cosas que no concuerden con la misma".

En cuanto a la 'ubicación' del can. 752 en relación con los otros cánones introductorios podemos determinar aún las siguientes distinciones, que emergen de una lectura comparada:

a. Su *estatuto ontológico*. El derecho de toda la Iglesia a difundir, conservar y defender la Revelación divina (can. 747) y la libre aceptación de la fe y del bautismo, como es administrado por la Iglesia católica (can. 748), son los presupuestos requeridos por el can. 752. Por ello, no es lo mismo el contenido del can. 752 y lo que él expresa y los presupuestos que requiere.

b. Su *objeto*. El can. 752 trata de una doctrina, de fe o moral, enseñada por el magisterio auténtico de modo no-definitivo. En esto se distingue, no sólo de aquella doctrina propuesta como revelada por la Iglesia a través de su Magisterio infalible (cáns. 749, 750 § 1), sino también de aquellas doctrinas que "son consideradas necesarias para custodiar santamente y exponer fielmente el mismo depósito de la fe" y propuestas por la Iglesia de modo definitivo (can. 750 § 2).

c. Los *sujetos* del can. 752 son dos: Por una parte, el Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos. En este sentido, no se refiere al Obispo en su Diócesis ni a la genérica expresión de la *legitima Ecclesiae auctoritas*, como en los cáns. 753-754. Como así tampoco a las Conferencias episcopales, los Concilios particulares o las Congregaciones Romanas. Por otra, en cambio, todos los fieles, especialmente aquellos a quienes, a tenor del can. 833, se prescribe emitir personalmente la profesión de fe.

d. La *respuesta* del fiel debe ser un *obsequium* religioso de la inteligencia y de la voluntad a la doctrina del magisterio auténtico no-definitivo, y no un acto de fe, como hace mención el can. 750 § 1, ni tener firmemente (*firmiter amplectenda ac retinenda*) una doctrina propuesta de modo definitivo (can. 750 § 2).

Asimismo, no se refiere al obsequio religioso del ánimo (*religiosum animi obsequium*) con el cual los fieles están obligados a adherirse al magisterio auténtico de sus Obispos (can. 753). Como así tampoco, a la obligación de observar (*obligatione tenentur servandi*) las Constituciones y Decretos por los que se propone una doctrina o rechazan opiniones erróneas (can. 754).

e. La *conclusión* y *consecuencia* se refiere al deber de los fieles de evitar las doctrinas (*devitare curent*) que no se encuentren en armonía con las propuestas según la modalidad del can. 752. Con esta clarificación se sostiene, el mismo tiempo que, el hacer lo contrario, no sería herejía, apostasía o cisma, como afirma el can. 751. No obstante, el no evitar las doctrinas contrarias al can. 752, tiene precisas consecuencias penales, en circunstancias particulares (can. 1371, 1°).

2. El *iustum* del can. 752

El análisis descriptivo, como lo hemos realizado, nos permite abocaremos a determinar el *iustum* del can. 752 del CIC, que es el objeto formal *quod* de nuestra investigación. Hemos estructurado nuestra exposición en tres puntos. El primero, versa sobre 'algunas expresiones' que creemos importante precisar con anterioridad. Éstas son: *praestandum est, Summus Pontifex* y *Collegium Episcoporum* (2.1.). Posteriormente (2.2.), estudiaremos sucesivamente: la *doctrina* (fe y moral) y el *modo* (no-definitivo) como es propuesta por el Sumo Pontífice o por el Colegio de los Obispos (2.2.1.); la *cualidad de la respuesta del fiel* a la doctrina así enseñada (2.2.2.); el *motivo por el cual* el fiel debe dar (*praestandum est*) ese tipo de respuesta (2.2.3.). Luego expondremos la segunda parte del canon, que se nos presenta como una conclusión y una consecuencia de su primera parte (2.3.).

2.1. Las expresiones: praestandum est, Summus Pontifex y Collegium Episcoporum

Antes de considerar directamente el *iustum* de nuestro canon, pensamos que será conveniente determinar tres conceptos que, al clarificar su alcance y significados, nos darán mayor luz y precisión a nuestro estudio.

a. *Praestandum est*

Nos podemos preguntar si esta expresión indica el contenido del can. 752 (*religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium praestandum est doctrinae...*) sólo de un modo exhortativo, o, por el contrario, se refiere a un 'modo imperativo y de obligación teológico-jurídica'. Responder al interrogante planteado es muy importante, pues nos 'pone' el canon de modo vinculante o no, lo que tendría consecuencias ciertamente relevantes en el contexto del ejercicio del *munus docendi* jerárquico.

Analizando otros cánones del CIC'83 y según las normas de interpretación[18] resulta; en general, que el uso del gerundio expresa una obligación. En particular, los conceptos de: *servandus est*[19], *standum est*[20], *danda aut deneganda est*[21], y *praestandus est*[22] claramente manifiestan una obligación[23].

Para una correcta interpretación de la expresión (*praestandum est*), en cuanto se refiere al aspecto vinculante del ejercicio del *munus docendi* jerárquico, habría que recordar, además, el lugar que ocupa una norma determinada en toda la vida teológico-jurídica de la Iglesia. En este sentido, una ley posterior no abroga una anterior siempre que no lo establezca expresamente, o sea contraria o haya ordenado completamente la misma materia[24]; o, tratándose en relación con una ley o un *ius* particular o especial, no lo hubiera dispuesto expresamente de otro modo el *Ius Ecclesiae*[25].

Del estudio comparativo de las afirmaciones del Magisterio con el contenido del can. 752, deducimos que: a) Se trata de una ley universal; b) No se establece en el can. 752 de manera expresa la abrogación de las normas dadas con anterioridad sobre la materia considerada; c) El contenido del can. 752 no es contrario a lo ya sostenido por el mismo Magisterio en relación con ése argumento[26]; d) No ordena completamente la materia, pues substancialmente es la misma, aunque sí la determina precisándola aún mejor. La determinación consiste en sostener que se trata del Magisterio del Sumo Pontífice o del Colegio de los Obispos[27]; e) En el caso de un posible *dubium* no sólo no se presume la revocación de la ley precedente sino que la posterior (can. 752) se debe comparar y conciliar con la anterior[28].

18 Cf. can. 17: "Leges ecclesiasticae intellegendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum".

19 Cf. cáns. 2 (*sunt servandi*), 578 (*servanda sunt*), 587 § 1 (*servanda statuuntur*), 598 § 1 (*servanda sunt*), 667 § 2 (*servanda est*), 997 (*servanda est*), 1117 (*servanda est*), 1127 § 1 (*servanda est*), 1684 § 2 (*servanda sunt*).

20 Cf. cáns. 684 § 5, 730, 744 § 2, 1184 § 2.

21 Cf. can. 561.

22 Cf. cáns. 788 § 3 (*sint praestanda*), 1582 (*praestanda sint*).

23 Cf. THERME M. A., *L'obligation canonique dans le Code, diversité de terminologie*, en *L'Année Canonique* 28 (1984) págs. 57-65, especialmente págs. 59-61; ERDÖ P., *Expressiones obligationis et exhortationis in Codice Iuris Canonici*, en *Periodica* 76 (1987) págs. 3-27, especialmente págs. 7-9, 16-17.

24 Cf. can. 20: "Lex posterior abrogat priorem aut eidem derogat, si id expresse dicat aut illi sit directe contraria, aut totam de integro ordinet legis prioris materiam [...]".

25 Cf. *ibid.*, "[...] sed lex universalis minime derogat iuri particulari aut speciali, nisi aliud in iure expresse caveatur".

26 Cf. MARTÍNEZ P. D., *El Magisterio no definitivo en lo[s] Concilios ecuménicos hasta el Vaticano I (Fundamentos teológico-jurídicos)*, en *Apollinaris* 67 (1994) págs. 147-178.

27 Cf. IDEM, *El 'munus docendi' jerárquico en el Nuevo Testamento. Aspecto teológico-jurídico*, en *Gladius* 29 (1994) 123-136; IDEM, *La misión y el oficio de enseñar de los Obispos en las Colecciones Pseudo-apostólicas*, en *Gladius* 31 (1994) págs. 101-114.

28 Cf. can. 21: "In dubio revocatio legis praeexistentis non praesumitur, sed leges posteriores ad priores trahendae sunt et his, quantum fieri potest, conciliandae". Cf. SOCHA H., cáns. 17, 20-21, en *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, 13 (1990).

La expresión *praestandum est*, tanto por su contexto general e histórico-doctrinal, como por el marco del mismo CIC en el cual se encuentra, como así también en relación con los mismos cánones introductorios, podemos afirmarla como 'una obligación teológico-jurídica' de dar un obsequio religioso de la inteligencia y de la voluntad al ejercicio del Magisterio auténtico no-definitivo del Sumo Pontífice o del Colegio de los Obispos.

b. *Summus Pontifex*

La realidad expresada por el término *Summus Pontifex* en el can. 752 se refiere a la persona del *successor Petri, Romanus Pontifex, supremus Ecclesiae pastor, Vicarius Christi*[29]. Por lo que, el canon se refiere a su persona y no, por ejemplo, a un Dicasterio de la Curia Romana (can. 360), o a la Santa Sede (can. 361)[30], o a otra autoridad legítima en la Iglesia (can. 754), excepción hecha del Colegio de los Obispos, que analizaremos en el epígrafe siguiente. Estas aclaraciones las mencionamos, pues podrían confundirse los sujetos de esos cánones. No obstante, el mismo can. 754 determina y distingue expresamente dentro de la *legitima Ecclesiae auctoritas* al *Romanus Pontifex* y al *Collegium Episcoporum*.

Ahora bien, como generalmente al final de un *Documento*, elaborado por una Congregación Romana, leemos el modo cómo el mismo fue aprobado por el Sumo Pontífice, podríamos preguntarnos: ¿A quién se atribuye tal *Documento*? ¿Al Cardenal Prefecto de la Congregación o al Sumo Pontífice? Según sea la respuesta al interrogante será también el canon de referencia y, al mismo tiempo, la posición del fiel en relación con un determinado *Documento*. Es decir, si tal *Documento* es de una Congregación Romana, entonces, en este caso, correspondería la figura tipificada en el can. 754 (*obligatione tenetur servandi... auctoritas*). Si, por el contrario, dicho *Documento* se atribuye al Romano Pontífice, nos encontraríamos ante el contenido del can. 752 (*religiosum intellectus et voluntatis obsequium... Summus Pontifex*). El precisar este aspecto es importante no sólo en sí mismo, sino también por sus consecuencias, incluso penales como mencionaremos más adelante.

La distinción que se realiza en 'doctrina', acerca del modo de la aprobación por parte del Romano Pontífice de un *Documento*, clarifica el camino para llegar a una respuesta adecuada a la *questio* mencionada. Nos referimos a la aprobación de un *Documento in forma communi* o *in forma specifica*[31]. En el *primer caso*, tal

29 Cf. cáns. 330-333, *Communicationes* 3 (1971) págs. 67-68; GHIRLANDA G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Cinisello Balsano (Roma 1990) págs. 263-264, 268, 498-502; STOFFEL O., cáns. 330-333, en *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, 14 (1991).

30 Cf. JUAN PABLO II, *Const. ap., Pastor bonus* (28.VI.1988), en AAS 80 (1988) págs. 841-912, especialmente págs. 841-870; SALERNO F., *Sede Apostolica o Santa Sede e Curia Romana*, en AA.VV., *La Curia Romana nella Cost. Ap. «Pastor Bonus»*, (Città del Vaticano 1990) págs. 45-82.

31 Cf. CHOUPIN L., *Valeurs des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, (Paris 1928[3]) págs. 71-95. En una línea semejante a la obra de Choupin L., si bien más abreviado, se vea MORRISEY F. G., *Papal*

Documento es y pertenece a la Congregación Romana de donde proviene. Habitualmente la fórmula de aprobación no dice: "El Sumo Pontífice aprobó *in forma communi*", sino simplemente: "El Sumo Pontífice *aprobó* la presente... [Carta o Notificación, etc...]"[32]. Por lo tanto, en este caso, se trata de la legítima autoridad de la Iglesia referida en el can. 754, en el contexto del can. 360. La *segunda fórmula* de aprobación de un *Documento* (*in forma specifica*) hace que el mismo sea propio del Romano Pontífice que así lo aprueba, aun cuando haya sido elaborado por una Congregación Romana y firmado por su Cardenal Prefecto[33]. El Sumo Pontífice al haber 'hecho suyo' de este modo tal *Documento* nos pone al mismo ante el contenido del can. 752. Y, por lo tanto, requiere del fiel un *religiosum intellectus et voluntatis.obsequium.*

c. *Collegium Episcoporum*

El can. 752 se refiere a las doctrinas enunciadas no sólo por el *Summus Pontifex* sino también por el *Collegium Episcoporum*. En este sentido, el canon no menciona a los Obispos individualmente, ni reunidos en Conferencias episcopales o en Concilios particulares[34], como se encuentra afirmado en los cáns. 753, 755 § 2. El Colegio de los Obispos está formado por los Obispos en virtud de la consagración sacramental y de la comunión jerárquica con la Cabeza y con los demás miembros del Colegio[35].

---

and Curial Pronouncements: Their Canonical Significance in Light of Code of Canon Law, en *The Jurist* 50 (1990) págs. 102-125. Cf. BONNET P. A., *La natura del potere nella Curia Romana*, en AA.VV., *La Curia Romana nella Cost. Ap. «Pastor Bonus»...*, págs. 83-122; URRUTIA F. J., *La réponse aux textes du magistère pontifical non infaillible*, en *L'Année Canonique* 31 (1988) págs. 110-115, en donde el autor analiza los textos de la Congregación para la doctrina de la fe, incluso bajo el punto de vista de las consecuencias que conlleva la afirmación de la *potestas magisterii* como parte de la *potestas iurisdictionis* o como perteneciendo a un género distinto.

32 Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Notificatio circa scripta Patris Antonii de Mello, s. j.*, (24.VI.1998), en AAS 90 (1998) págs. 833-834. "Summus Pontifex Ioannes Paulus II, in audientia concessa infrascripto Praefecto, approbavit praesentem Notificationem, decisam in Sessione Ordinaria huius Congregationis, eamque publici iuris fieri iussit" (*Ibid.*, pág. 834); IDEM, *Instr., Donum veritatis* (24.V.1990), en AAS 82 (1990) pág. 1570.

33 Cf. CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Decr., Urbis et Orbis, Mos iugiter*, (22.II.1991), en AAS 83 (1991) págs. 443-446. Decretum quoad stipendia a sacerdotibus pro Missis celebrandis accipienda, regulae quaedam dantur. "Summus Pontifex Ioannes Paulus II, relati Decreti normas in forma specifica die 22 ianuarii 1991 approbavit, easque promulgare et vigere iussit" (pág. 446); CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Agendi ratio in doctrinarum examine*, (29.VI.1997), en AAS 89 (1997) pág. 835.

34 Cf. MARTÍNEZ P. D., El "*obsequium religiosum...*, pág. 89, nota 54. En relación con las Conferencias episcopales y el ejercicio del munus docendi, cf. URRUTIA F. J., *De exercitio muneris docendi a Conferentiis Episcoporum*, en *Periodica* 76 (1987), págs. 605-636; SOBAŃSKI R., *Les canons 753 et 754...*, págs. 285-292.

35 Cf. can. 336; *LG* nn. 20, 22, 23; *Ne; CD* nn. 4, 44, 49; AG n. 38. Cf. STOFFEL O., can. 336, en *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, 14 (1991). RUIZ FREITES A., *Colegio y comunión. El Colegio de los obispos en su relación con la Iglesia como comunión. Estudio en la doctrina del Magisterio desde «Lumen gentium» hasta nuestros días* (Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Thomae in Urbe), (Romae 1998).

2.2. La doctrina enseñada *y la* respuesta *del fiel*

El canon que nos ocupa manifiesta contenidos específicos mutuamente requeridos. Es decir, un *obsequium* religioso, con unas características determinadas, y, por otra parte, *una doctrina de fe y moral*, también expuesta en un contexto preciso. A su vez, entre estos dos términos se da un nexo de unión, que explica el motivo por el cual el fiel debe aquel tipo de respuesta, como lo es el ejercicio del *Magisterio auténtico*.

Según como materialmente se encuentra redactado el canon tendríamos que considerar ante todo el *obsequium* religioso y luego el *objeto* de ese *obsequium* religioso. No obstante, investigaremos inversamente el canon. Es decir, lo leeremos no en el nivel 'lógico' (gramático-sintáctico), sino en su estructura 'ontológica', puesto que se da inicialmente el *objeto* y consecuentemente el mismo pide una *posición* del sujeto al cual se presenta. Por este motivo, en primer lugar nos abocaremos a la doctrina enseñada por el Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos, su objeto formal *quod* (*fides-mores*) y el modo no-definitivo al proclamarla (2.2.1.). Analizaremos luego la 'cualidad' de la respuesta del fiel ante un objeto así propuesto, es decir el *obsequium religiosum intellectus et voluntatis* (2.2.2.). Una vez aclarados aquellos dos aspectos nos preguntaremos sobre el por qué de esa relación entre el objeto propuesto y la respuesta del sujeto. Es decir, por cuál motivo el fiel debe un *obsequium* religioso de la inteligencia y de la voluntad a las doctrinas analizadas. Por ello, estudiaremos el término *authenticum* (2.2.3.).

2.2.1. La *doctrina* enseñada de modo *no-definitivo*

a. La doctrina *enseñada*

La expresión 'doctrina' se entiende en el contexto de la Revelación. En efecto, Jesucristo predica y enseña una doctrina divina que no proviene "de la carne ni de la sangre", pues la vio del Padre[36]. Al mismo tiempo, es considerada como recta y verdadera, lo cual la hace opuesta a las falsas, enseñadas tanto por los escribas, fariseos y saduceos como por los falsos profetas[37]. Esta misma doctrina es predicada por los Apóstoles y recibida por la comunidad de los creyentes que

36 Cf. *Mt* 15, 7-9; *Io* 7, 16-17; 8, 45.

37 Cf. *Lc* 20, 21. 39, (en donde son los mismos fariseos, herodianos y algunos escri-bas quienes reconocen que Jesucristo enseña la verdad y el camino de Dios); *Io* 6, 63; 8, 45; 18, 37; *Mt* 7, 15; 15, 7-9; 16, 12; 24, 4. 5. 11. 24; *Mc* 13, 22; *Lc* 21, 8. Los falsos profetas que surgirán, especialmente hacia el fin de los tiempos, engañarán a muchos. Ahora bien, si son falsos es porque no son verdaderos, ya que una cosa se dice falsa o errada en relación con otra que es verdadera. Significa, entonces, que Jesucristo enseña una *doctrina verdadera* (porque es y viene de Dios y dice la verdad, cf. *Io* 8, 45) en contraposición con otra que no lo es, porque proviene del demonio, pues el diablo "[...] Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater eius" (*Io* 8, 44).

con fidelidad la mantiene[38]. Se trata de un *cuerpo doctrinal* unitario y propio del cristiano[39]. Compuesto de verdades que no permanecen sólo en el orden intelectual, sino que deben ser también vividas y practicadas desde el interior del hombre, en el contexto de la Historia de la salvación[40]. El mismo Jesucristo expresó, a través de la parábola del hombre que construyó su casa sobre roca, la necesidad de oír y poner en práctica su Palabra[41].

Este cuerpo doctrinal propio del cristiano, a su vez, no es por obra humana o *secundum hominem* sino, en cuanto revelada y sobrenatural, es una doctrina *secundum pietatem*[42] y debe ser predicada y enseñada integralmente y sin corrupción[43]. Cualidades que llevarán a calificarla de sana y buena[44] justamente porque es verdadera. Todo lo cual hace que la sana doctrina se oponga a otras doctrinas peregrinas, falsas o a las *doctrinae daemoniorum*[45] y que, especialmente en los últimos tiempos, rechazándola, no será soportada[46].

La doctrina cristiana posee cualidades precisas y bien determinadas por los Apóstoles, para ser reconocida como auténtica expresión de lo enseñado por el mismo Jesucristo a ellos. Pues se da una distinción entre el objeto de la enseñanza propia de la Iglesia *in se* y el objeto de una enseñanza filosófica o literaria *in se*. Es, en definitiva, la diferencia entre el «*kérigma*» y la «*sophia*». Así pensa-

38 Cf. *Act* 2, 42; 5, 28; *Rom* 16, 17; *Eph* 1, 13; *Philp* 4, 9; *Col* 1, 5; *1 Tim* 6, 20.

39 Cf. *Act* 13, 12; *Eph* 4, 5; 2 *Tim* 3, 7; *Heb* 6, 15-2.

40 Cf. *Act* 5, 28; *Gal* 1, 7; 2, 7; *Eph* 1, 13; *Col* 1, 5; *1 Thess* 4, 13-18; *1 Tim* 1, 3; *2 Tim* 2, 15; *Iac* 1, 18. No desconocemos la dificultad para la mentalidad helénica, en la teoría del conocimiento, el comprender en el mismo sentido las expresiones orientales y semíticas de esa misma teoría. No obstante, ambas tienen en común, porque la realidad en cuanto realidad es la misma en Grecia que en Palestina o en Siria, que el conocimiento intelectual incluye la realidad de un concepto y de una operación intelectual que se manifiesta con un contenido preciso. Es por eso que *ad cognoscenda* incluye una doctrina, una/s verdad/es. De lo contrario el conocimiento intelectual no sería una operación de la inteligencia sino un 'conocimiento' sensible o mera percepción y operación sensitiva. Acerca de las dos concepciones (hebrea - griega) y su 'no' exclusión mutua, se vea SCHNACKENBURG R., *Von der Wahrheit die freimacht. Gottes in der Bibel geoffenbarte und präsente Wahrheit*, (München 1964) págs. 11-13. "Auch im biblischen Begriff der «Wahrheit» stellen wir eine große Bedeutungsfülle fest; doch ist der Grundzug der hebräischen 'emeth' das «Fest - un Beständigsein», die «Zuverlässigkeit» und «Treue». Während das griechische Wort '«*aletheia*» etymologisch das «Nicht-Verheimlichen» bedeutet, kommt die hebräische Vokabel von einer Wurzel «feststehen», «beständig» sein; so weist das Griechische schon vom Sprachlichen her auf das Sein, das Hebräische mehr auf das Handeln, das Sich-Verhalten, die Geschichtlichkeit des Menschen. Bezeichnend für das hebräische Denken ist ein rabbinischer Ausspruch: «Auf drei Dingen steht die Welt: auf Recht, Wahrheit und Frieden» (R. Simeon ben Gamaliel in Mischna Aboth 1, 18)" (*Ibid.*, 13). Cf. CIRILLO A., *Cristo Rivelatore del Padre nel vangelo di S. Giovanni secondo il commento di S. Tommaso*, (Roma 1988) págs. 321-341; PETRINO J. D., *Dios nos habla. Introducción General a la Sagrada Escritura*, (Buenos Aires 1993) págs. 102-113.

41 Cf. *Lc* 6, 47 49.

42 Cf. *1 Cor* 2, 13; *Gal* 1, 11; *1 Tim* 6, 3; *Tit* 1, 1.

43 Cf. *Tit* 2, 7: "In omnibus teipsum praebens exemplum bonorum operum, in doctrina integritatem, gravitatem".

44 Cf. *1 Tim* 1, 10; 4, 6; *2 Tim* 4, 3; *Tit* 2, 1.

45 Cf. *Heb* 13, 9; *2 Pe* 2, 1; *1 Tim* 1, 10. A los Apóstoles les fue dado 'poder y autoridad' sobre *omnia daemonia* (cf. *Lc* 9, 1; 10, 19), por lo que se les dio también 'poder y autoridad' sobre las doctrinas de éstos.

46 Cf. *1 Tim* 4, 1-2; *2 Tim* 4, 3.

mos que deba interpretarse la *intentio* y el *animus* de s. Pablo, por ejemplo, en su predicación y apostolado, pues tenían como fin sacar a los nuevos cristianos de la «*sophía*» y llevarlos hacia el «*kérigma*»[47].

A partir de estas consideraciones, entendemos el término *doctrinae* del can. 752 como aquella que es propia de la Iglesia. Es decir, la 'doctrina cristiana', 'doctrina católica', también llamada *doctrina Domini*, *sana vel recta doctrina*, *doctrina pietatis* o *secundum pietatem*, *dogma pietatis*, *sanctio pietatis*, *evangelica fides*, *eloquia Domini* y *veritas christiana* en el contexto de la *salus animarum*, como siempre lo ha comprendido y expresado la Iglesia, a partir de la misma Revelación[48]. El mismo CIC, siguiendo esa tradición, usa los términos: doctrina evangélica, doctrina de la fe, *sana doctrina*, doctrina católica, *doctrina christiana, recta doctrina*[49], en el marco de la tradición eclesiástica y, por ello, también la designa como doctrina de la Iglesia[50].

En este sentido, la misión de enseñar *en* y *de* la Iglesia, sea o no jerárquica, tiene por objeto una doctrina y una verdad que dice un orden a la vida eterna y a la salvación. En este sentido, es necesario tener presente el doble aspecto de la *veritas christiana* por el cual *credenda* (oír, *fides*) *et agenda* (practicar, *mores*) se implican mutuamente.

47 Cf. SCHLIER H., *Il tempo della Chiesa*, (Bologna 1981[4]) págs. 330-372; *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, (Edit. G. KITTEL - G. FRIEDRICH), Vol. V, Brescia 1969, voces: «*kérij*», coll. 389-423; «*kérisso*», coll. 424-472; «*kérigma*», coll. 472-479; BLAISE A., *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, (Turnhout [Belgique] 1967[4]) voces: Nuntio (nuncio), pág. 561; Praedicatio, pág. 644; Praedico, pág. 645.

48 Cf. *Lc* 20, 21. 39; *Io* 6, 63; 8, 45; 18, 37; *Act* 4, 29. 31; 8, 4. 25; 13, 5. 12; 15, 35; 17, 13; 18, 11; *2 Cor* 10, 14; *Eph* 1, 13; *Col* 1, 5; *1 Thess* 2, 9; *1 Tim* 1, 10-11; 4, 6; 6, 3; *2 Tim* 2, 15; 4, 3; *Tit* 1, 1; 2, 1; *Iac* 1, 18; POLICARPO (san), *Ep. Ad Philipenses*, cap. 7, n. 1, en FUNK F. X., *Patres Apostolici*, Vol. 1, (Tubingae 1901) pág. 305,*10-11*; *Constitutiones Apostolorum*, Lib. VII, cap. 39, n. 2, en FUNK F. X., *Constitutiones Apostolorum*, Vol. 1, (Paderbonae 1905 = Torino 1979) pág. 441,15; Lib. VIII, cap. 46, n. 37, en *Ibid.*, pág. 575,15-16; *CONSTANTINOPOLITANUM I*, *Epistula Constantinopolitani concilii ad papam Damasum et occidentales episcopos*, en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, (Bologna 19733) págs. 27,45-28,2, 10-11, 15; *CONSTANTINOPOLITANUM III*, *Terminus*, en *Ibid.*, pág. 125,9-11, 24-25; *LATERANENSE IV*, *Const. 3, De haereticis*, en GARCÍA Y GARCÍA A., *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum comentarii glosatorum*, (Città del Vaticano 1981) pág. 47,2; *TRIDENTINUM*, *Sess. XIV* (25.XI.1551), *Doctrina de sanctissimis poenitentia et extremae unctionis, cap. 6, en Conciliorum Oecumenicorum...*, pág. 707,33-36; *Sess. XVIII* (26.II.1562), *[Decr. De librorum delectu et omnibus ad concilium fide publica invitandis]*, en *Ibid.*, pág. 723,25-27; *Sess. XXI* (16.VII.1562), *Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum, prooemium*, en *Ibid.*, pág. 726,7-8; *Sess. XXII* (17.IX.1562), *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio*, en *Ibid.*, pág. 732,27-28; *Sess. XXIII* (15.VII.1563), *Vera et catholica doctrina de sacramento ordinis ad condemnandum errores nostri temporis*, cap. 4, en *Ibid.*, pág. 743,27-28; *VATICANUM I*, *Sess. III* (24.IV.1870), *Const. dogm. de fide catholica, Dei Filius*, en *Ibid.*, págs. 804,32-33, 805,22, 28; cap. II. *De revelatione*, en *Ibid.*, pág. 806,39; cap. III. *De fide*, en *Ibid.*, pág. 808,9; cap. IV. *De fide et ratione*, en *Ibid.*, pág. 809,26; *Sess. IV* (18.VII.1870), *Const. dogm. prima de ecclesia Christi, Pastor aeternus*, cap. III. *De vi et ratione primatus Romani pontificis*, en *Ibid.*, pág. 814,8-9; cap. IV. *De Romani pontificis infallibili magisterio*, en *Ibid.*, pág. 815,16.

49 Cf. *doctrina evangélica*: cáns. 217, 248, 785 § 1; *doctrina de la fe*: can. 254 § 1; *sana doctrina*: cáns. 478 § 1, 521 § 2; *doctrina católica*: cáns. 252 § 1, 779, 803 § 2, 809, 810 § 2, 831 § 2; *doctrina christiana*: cáns. 229 § 1, 298 § 1, 301 § 1, 386 § 1, 761, 769, 772 § 2, 1176 § 3; *recta doctrina*: cáns. 803 § 2, 804 § 2, 830 § 1, 1051, 1°.

50 Cf. cáns. 214, 226 § 2, 780, 830 § 2.

Por lo tanto, la expresión *doctrinae* se refiere a contenidos comprendidos dentro de un *intellectus fidei* y no como conclusiones de un puro esfuerzo de la sola razón humana. Pues el *auditus fidei* se ubica como origen y causa del *intellectus fidei* y, por ello, se trata de verdades (*credenda vel agenda*) salvíficas o en orden a la salvación[51]. A su vez, este doble aspecto de la verdad revelada será el fundamento y la 'raíz bíblica' del *binomio fides-mores*, que analizaremos en el punto siguiente.

b. El objeto formal *quod de la doctrina enseñada: el* binomio fides-mores

El can. 752 agrega una especificación acerca del 'objeto' (*de fide vel de moribus*), pues 'aquellas doctrinas' se deben referir a las *cosas sobre la fe o sobre la moral*. El binomio *fides-mores* ha manifestado diversas variantes en su 'expresión material', en donde no siempre se presenta la conjunción 'vel', sino et, ac; aut; tum... tum; neque... neque; -que... -ve, etc. Incluso tiene su propia historia[52]. En el presente estudio, nos interesa particularmente el uso de ese 'binomio' en los documentos eclesiásticos. En efecto, el mismo aparece por 'primera vez' en un documento solemne del Magisterio eclesiástico, según cuanto hemos podido investigar, en el Concilio de Constanza[53], posteriormente retomado por el Concilio Lateranense V[54] y por el Concilio de Trento[55]. Especialmente fue asumido por el Concilio Vaticano I, particularmente para designar, de modo inequívoco, el objeto sobre el cual deberá versar una definición *ex cathedra*[56].

Ahora bien, una consideración del objeto (*fides-mores*) exclusivamente según

51 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2035-2036.

52 Cf. KALDE F., *Die Paarformel «fides-mores». Eine sprachwissenschaftliche und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung aus kanonistischer Sicht, (Dissertationen Kanonistische Reihe, 5)*, (St. Ottilien 1991) págs. 7-48, 52-63.

53 Cf. *CONSTANTIENSE, Sess. I* (16.XI.1414), *[De rebus in concilio tractandis, quo ordine et quibus ministris]*, en *Conciliorum Oecumenicorum...*, págs. 405,39-406,1; *Sess. VIII* (4.V.1415), *[Libri Wiclefi damnati]*, en *Ibid.*, pág. 414,31-32.

54 Cf. *LATERANENESE V, Sess. X* (4.V.1515), *[Super impressione librorum]*, en *Ibid.*, pág. 632,28-38.

55 Cf. *TRIDENTINUM, Sess. I* (13.XII.1545), *[Decretum de inchoando concilio]*, en *Ibid.*, pág. 660,2-9; *Sess. III* (4.II.1546), en *Ibid.*, pág. 662,5-8; *Sess. IV* (8.IV.1546), *Decretum secundum: recipiuntur vulgata editio bibliae praescribiturque modus interpretandi sacram scripturam etc.*, en *Ibid.*, pág. 664,30-32; *Sess. X* (2.VI.1547), *[Decretum prorogationis sessionis]*, en *Ibid.*, pág. 691,38-41; *Sess. XVIII* (26.II.1562), *[Decretum de librorum delectu et omnibus ad concilium fide publica invitandis]*, en *Ibid.*, pág. 723,25-29; *Sess. XX* (4.VI.1562), *Prorogatur publicatio decretorum in futuram sessionem, quae indicitur*, en *Ibid.*, pág. 725,26-30; *Sess. XXV* (3-4.XII.1563), *Decretum super recitandis et legendis in hac sessione decretis publicatis in hoc eodem concilio sub Paulo III et Julio III summis pontificibus*, en *Ibid.*, pág. 798,34-35.

56 Cf. *VATICANUM I, Sess. III* (24.IV.1870), *Const. dogm. de fide catholica, Dei Filius*, cap. II, *De revelatione, en Conciliorum Oecumenicorum...*, pág. 806,37-41; Canones, III. *De fide*, c. 2, en *Ibid.*, pág. 810,32-34; *Sess. IV* (18.VII.1870), *Const. dogm. prima de ecclesia Christi, Pastor aeternus*, cap. III, *De vi et rationi primatus Romani pontificis*, en *Ibid.*, pág. 814,2-6; cap. IV, *De Romani pontificis infallibili magisterio*, en *Ibid.*, pág. 816,29-34.

su aspecto material, no sería suficiente en orden a una comprensión adecuada del mismo. En efecto, la indagación del 'contenido doctrinal' nos proporcionará su real alcance y significado. Es decir, ¿qué se entiende por *fides et mores*? ¿Cuáles son las realidades contenidas en esos términos? Al respecto, ya hemos enunciado una primera determinación al referirnos al término *doctrinae*, sosteniendo que se trata de una verdad teórica y práctica. Será precisamente en relación con este último aspecto que se han constatado precisiones con el tiempo.

Particularmente el texto del *Concilio de Trento* referido a las "tradiciones pertenecientes tanto a la fe como a la moral" ha dado ocasión para distintas interpretaciones, especialmente por las consideraciones relacionadas con el alcance del concepto *mores*. Al mismo tiempo, el 'paralelismo' de expresiones tridentinas tales como *fides et mores* y la denominación del Evangelio como *fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*, hacen que se 'ubique' *fides* junto a *salutaris veritatis* y *mores* a *morum disciplinae*. El centro de las distintas interpretaciones, en base a esta 'equiparación', se encontraría en la inclusión o no de la realidad *mores* en el ámbito de la Revelación, especialmente por la introducción del término disciplina[57].

Según algunos autores el término *mores*, en ese texto conciliar, tendría que ser entendido con un contenido y en el ámbito propios de la Revelación y no se referiría *in recto et per prius* a cuestiones disciplinales, aunque sí las abrazaría *in obliquo*[58]. Para otros, en cambio, si bien con distintos matices en sus estudios, el término *mores* en cuestión se referiría también a las costumbres litúrgicas (ceremonias, rito) y a los aspectos meramente disciplinales de la Iglesia. Por lo tanto, serían tradiciones y costumbres mudables y no permanentes, y, por ello, de ningún modo gozarían de la inmutabilidad de la misma Revelación[59].

57 Cf. *TRIDENTINUM, Sess. IV* (8.IV.1546), *Decretum primum: recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum*, en *Ibid.*, pág. 663,15-30. "[...] nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes" (pág. 663,27-28). El contexto se refiere a la determinación conciliar acerca de la relación entre la Sagrada Escritura y la Tradición que el mismo Concilio "[...] pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur" (pág. 663,30). Cf. LÓPEZ-RODRÍGUEZ T., *"Fides et mores" en Trento*, págs. 177-195 (redacción del texto); págs. 216-218 (término disciplina).

58 Cf. ORTIGUES E., *Écritures et Traditions apostoliques au Concile de Trente*, en *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949) págs. 271-299; SALAVERRI J., *De Ecclesia Christi*, en *Sacrae Theologiae Summa*, T. I, (Madrid 1962[5]) nn. 692-737, págs. 716-737.

59 Cf. BEVENOT M., *"Faith and morals" in the Councils of Trent and Vatican I*, en *The Heytrop Journal* 3 (1962) págs. 15-30; GEISELMANN J. R., *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zum den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, (Freiburg im Breisgau 1962) págs. 274-282; BEUMER J., *Res fidei et morum. Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten Ökumenischen Konzilien*, en *Annuarium Historiae Conciliorum* 2 (1970) págs. 112-134. "Das Konzil von Trient versteht unter den *traditiones ad mores pertinentes* apostolische Disziplinär - oder Realtraditionen, die zu den Glaubensüberlieferungen als eigene Gruppe hinzukommen, und die *res fidei et morum* beinhalten einen Komplex, der über den Umfang der Glaubenshinterlage hinausgeht" (pág. 118). Las cursivas son textuales; KALDE F., *Die Paarformel «fides-mores». Eine sprachwissenschaftliche...*, págs. 64-66.

Un estudio de "las *Actas* conciliares no permiten *por sí solas* sostener con suficientes argumentos ninguna de las dos líneas de interpretación" señaladas[60]. No obstante, podemos afirmar que el término *mores*, en el Concilio de Trento –teniendo en cuenta también los *votos*–, se refiere a una verdad práctica en el contexto de la Revelación y, en ese sentido, posee una validez permanente. Confirmamos esta reflexión teniendo en cuenta que ese Concilio no pretendía 'directamente' declarar el sentido y alcance de ese 'binomio' y, menos todavía, según una problemática moderna.

Es decir, tal disyuntiva estaba fuera de la intención doctrinal del Decreto[61], algo semejante ocurrirá, tres siglos después, en el Concilio Vaticano I durante las consideraciones acerca de la relación entre Magisterio infalible y el Magisterio ordinario y universal[62]. Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta la comprensión escolástica del término *mores*, ámbito doctrinal propio del Concilio de Trento[63].

Por ello, pensamos que el término *mores* en el texto de este Concilio se refiere a un "contenido substancial referente a la Revelación, en cuanto comporta unas exigencias de orden práctico que necesariamente dirigen la conducta del cristiano"[64] y, por esta razón, no podría ser entendido como algo puramente ceremonial o disciplinal.

El *Concilio Vaticano I*, por su parte, sostendrá que la Iglesia juzga e interpreta el verdadero sentido de la Sagrada Escritura, en las cosas referidas a la fe y a la moral (*Dei Filius*)[65]. La *Const. dogm., Pastor Aeternus*, al sostener el objeto de la plena potestad de jurisdicción del Romano Pontífice, *vere episcopalis et immediata*, sobre todos los Pastores y fieles, dirá que todos se hallan vinculados por obediencia "no sólo en relación con las cosas de fe y de moral, sino también a aquellas cosas que pertenecen a la disciplina y al régimen de la Iglesia dispersa por el mundo"[66]. En este texto es clara la distinción entre *fides et mores* y lo perteneciente 'al régimen y a la disciplina'. Sólo será objeto propio de una definición *ex-cathedra* aquel 'binomio' y no el segundo. Esta afirmación 'fijará' el alcance y signifi-

60 Cf. LÓPEZ-RODRÍGUEZ T., *"Fides et mores" en Trento*, pág. 203.

61 Cf. *ibid.*, págs. 203, 215.

62 Cf. MARTIN C., *Oratio* (31.III.1870), en MANSI, T. 51, coll. 224C-225A.

63 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 100, art. 1, q. 104, art. 1. En donde distingue, por una parte, los preceptos morales y, por otra, los judiciales y ceremoniales. En donde sólo los primeros pertenecen *per se* al concepto de *mores*. Cf. IDEM, *In II Sent.*, dist. 22, q. 2; art. 1; *S. Th.*, I-II, q. 99, art. 2; *Quodl.* 3, q. 4, art. 2; *In Ps*, 48, 2; *Super Matth.*, cap. 9, lect. 6; cap. 23, lect. 1. Cf. SUÁREZ F., *De fide*, disp. 5, sect. 4.

64 LÓPEZ-RODRÍGUEZ T., *"Fides et mores" en Trento*, pág. 220.

65 Cf. VATICANUM I, *Sess. III* (24.IV.1870), *Const. dogm., Dei Filius*, cap. 2. *De revelatione*, en *Conciliorum Oecumenicorum...*, pág. 806,35-43.

66 *Ibid., Sess. IV* (18.VII.1870), *Const. dogm. prima de ecclesia Christi, Pastor aeternus*, cap. 3, *De vi et rationi primatus Romani pontificis*, en *Ibid.*, pág. 814,4-6: "[...] non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orben diffusae pertienent". Para el canon correspondiente, cf. *ibid.*, pág. 814,37-41.

cado del binomio *fides et mores*, especialmente en relación con la infalibilidad[67].

Al usar el binomio *fides et mores*, el *Concilio Vaticano II* agregará, a los contenidos del pasado, una reflexión especial referida al objeto del *sensus fidei* de la *universitas fidelium*, siempre *sub ductu sacri magisterii* (*LG* n. 12a). Al mismo tiempo, lo manifiesta formando parte del objeto de la predicación de los Obispos (*fidem credendam et moribus applicandam praedicant*) o en la exposición de una sentencia *de fide vel moribus* en nombre de Cristo y en comunión con el Romano Pontífice (*LG* n. 25a). Dicho 'binomio' forma parte del objeto de la infalibilidad (*LG* n. 25b-c).

A su vez, el Concilio aclara que deben ser *tenidas* sólo aquellas cuestiones acerca de la fe y la moral que la Iglesia así las declarara (*LG*, *Notificación*). Por su parte, la Iglesia, afirmará la *Gaudium et Spes*, tendrá siempre que 'predicar la fe', con verdadera libertad, y emitir un 'juicio moral', incluso acerca de cosas relacionadas con el orden político (*GS* n. 76e). Finalmente, el binomio *fides et mores* es presentado a los padres cristianos como algo que deben salvaguardar en sus hogares (*IM* n. 10).

En el mismo sentido es afirmado por el *CIC'83*, contexto propio e inmediato del can. 752[68]. El *Catecismo de la Iglesia Católica* también mantiene los mismos contenidos enunciados del binomio *fides et mores* (nn. 890-892, 2039). Incluso presenta la distinción entre aquellas doctrinas referidas a *mores* y las cuestiones disciplinales que solicitan del fiel "la docilidad de la caridad" (n. 2037).

El binomio *fides et mores*, 'materialmente' considerado, ha sido objeto de precisiones y determinaciones que lo han ido delimitando. Del análisis apenas realizado, podemos afirmar que el 'binomio' ha llegado a ser una fórmula técnica usada para designar, en el contexto de la Revelación divina (Sagrada Escritura y Tradición apostólica), un contenido 'teórico' (*fides*, verdades doctrinales) y uno 'práctico' (verdades morales –*mores*–, que no se refieren *in recto et per prius* a cuestiones disciplinales). En este sentido se presenta como *'el' objeto propio* del Magisterio eclesiástico. Pues *credenda et agenda* son dos aspectos de la misma Revelación, como ya hicimos referencia al explicar las características propias del término doctrina.

Según una consideración más 'formal', el binomio *fides et mores*, teniendo en cuenta sus distintos contenidos, puede referirse a[69]: *«a»*) las doctrinas conte-

67 Cf. *ibid.*, pág. 814,2-6. 39-41; GASSER V., *Relatio* (11.VII.1870), en MANSI, T. 52, coll. 1224D-1227C; BETTI U., *La Costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, (Roma 1961) págs. 422-423, 640, nota 1.

68 Cf. cáns. 212 § 3, 305 § 1, 327, 342, 378, 386, 445, 512 § 3, 749 §§ 1-2, 767, 773, 774 § 2, 823, 830, 833.

69 Cf. *VATICANUM I, Sess. III* (24.IV.1870), *Const. dogm., Dei Filius, Canones de fide et ratione*, c. 3, en *Conciliorum Oecumenicorum...*, pág. 811,22-26; *LG* n. 25; GASSSER V., *Relatio* (11.VII.1870), en MANSI T. 52, coll. 1225D-1227B; REGATILLO E. F., *Institutiones iuris canonici*, T. II, (Santander 1961[6]) n. 180, pág. 141: "[El objeto del Magisterio] Sunt veritates fidei, doctrinae cum eis conexae et errores qui fidei plus

nidas *per se* en la Revelación divina, *o «b»*) aquellas verdades que, si bien o no están contenidas *per se* en el *depositum* o la Iglesia aún no las ha entendido como tales, no obstante, dicen una relación necesaria con el mismo, *o bien, «c»*) las propuestas por el mismo Magisterio para una mejor comprensión de la Revelación en esas materias[70]. Estos tres aspectos o niveles han sido evidenciados y precisados a través de los tres párrafos de la *Professio fidei'89*.

c. El modo *de enseñar la doctrina: El Magisterio* no-definitivo

No desconocemos la dificultad que, tanto teólogos como canonistas, han evidenciado para explicar adecuadamente la consideración acerca del *modo de proponer el objeto* analizado (*fides et mores*). Nos referimos a la expresión: *etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant*[71]. A pesar de ello, luego de la *Litt. Apost., Ad tuendam fidem* el argumento ha sido delimitado. En efecto, la introducción del § 2 de la *Professio Fidei* en el can. 750 ha dado una mayor luz al mismo can. 752, determinando mejor el significado y alcance del *acto no-definitivo* por el cual el Magisterio propone una doctrina. Es decir, el canon que estudiamos no se refiere a las doctrinas propuestas por la Iglesia en el ejercicio de su Magisterio, tanto solemne como ordinario y universal (can. 750 § 1), ni tampoco a las propuestas *definitivo actu* (can. 750 § 2), sino al modo no-definitivo.

La *Nota doctrinal ilustrativa* a la *Professio fidei'89*, aclara que ese modo no-

minus adversantur, vel fidei amittendae periculum creant. Diversus tamen assensus veritatibus ab Ecclesia propositis debetur"; PABLO VI, *Litt. encycl., Humanae vitae* (25.VII.1968), n. 4, en AAS 60 (1968) pág. 483; CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Decl., Mysterium Ecclesiae* (24.VI.1973), nn. 3-5, en AAS 65 (1973) págs. 400-404; IDEM, *Professio fidei et Iusiurandum Fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, I. Professio fidei, en AAS 81 (1989) pág. 105 [= Professio fidei'89]; IDEM, *Donum veritatis*, nn. 16-17, págs. 1557-1558; JUAN PABLO II, *Litt. Apost., Ad tuendam Fidem* (18.V.1998), nn. 2, 4 A), págs. 459-460; CONGREGATIO PRO DCTRINA FIDEI, *Nota doctrinalis* Professionis fidei ..., nn. 5-7, 10, págs. 546-549.

70 Creemos suficiente esta división para el fin de nuestro trabajo. Algunos Autores denominan objeto primario del Magisterio a las verdades contenidas *per se* en la Revelación divina y objeto secundario a aquellas verdades que, si bien no están contenidas *per se* en el *depositum*, no obstante, dicen una relación necesaria con el mismo. En nuestra división, los puntos *«a»*) y *«b»*), respectivamente. Cf. SALAVERRI J., *La Potestad de Magisterio Eclesiástico y asentimiento que le es debido*, en *Estudios Eclesiásticos* 29 (1955) págs. 178-182; JOURNET CH., *L'Église du Verbe Incarné*, en *Oeuvres complètes de Charles Journet*, Vol. I, Editt. P. MAMIE - G. COTTIER (Fribourg 1962=1998) págs. 698-722; COLLANTES J., *La Iglesia de la Palabra*, T. II, (Madrid 1972) págs. 217-228; SULLIVAN FR. A., *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, (New York - Mahwah 1983) págs. 129-138; IDEM, *The "Secondary Object" of Infallibility*, en *Theological Studies* 54 (1993) págs. 536-559. Hacemos notar, no obstante, que tales denominaciones de los objetos no se encuentran así formuladas en los Documentos Magisteriales citados.

71 En relación con la expresión *definitivo actu* tanto en los dos últimos Concilios ecuménicos como así también en las distintas discusiones teológico-jurídicas actuales referentes a la *Professio fidei'89-Ad tuendam fidem*, cf. CHIRON J.-F., *L'infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étand - elle sur des vérité non révélées?*, (Paris 1999) págs. 521-549; ÓRSY L., *Von der Autorität kirchlicher Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben „Ad tuendam fidem"*, en *Stimmen der Zeit* 216 (1998) págs. 735-740; RATZINGER J. (Card.), *Stellungnahme*, en *Ibid.*, 217 (1999) págs. 169-171; ÓRSY L., *Antwort an Kardinal Ratzinger*, en *Ibid.*, págs. 305-316; RATZINGER J., (Card.), *Schlußwort zur Debatte mit Pater Örsy*, en *Ibid.*, págs. 420-422; SESBOÜE B., *Le magistère à l'épreuve*, (Paris 2001) págs. 265-278.

definitivo es una manifestación auténtica del 'Magisterio ordinario' del Sumo Pontífice o del Colegio de los Obispos por el cual las doctrinas (*fides et mores*) "son presentadas como verdaderas o al menos como seguras".

A partir de cuanto hemos expuesto, podemos *concluir* este epígrafe, afirmando que la locución del can. 752: *de fide vel de moribus enuntiant [...] etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant*, se refiere a las doctrinas, de fe o de moral, propuestas por el Magisterio ordinario, en cuanto verdaderas o seguras, "para una inteligencia más profunda de la revelación, o para hacer ver la conformidad de una enseñanza con las verdades de fe o, finalmente también, para mantener en guardia contra concepciones incompatibles con estas mismas verdades o contra opiniones peligrosas que pueden conducir al error"[72]. Es decir, la posibilidad que hemos denominado con la letra «*c*»), al final del punto b.

2.2.2. La *cualidad* de la *respuesta* del fiel

En primer lugar el can. 752 afirma que la cualidad y el modo de la respuesta del fiel, a las doctrinas enunciadas como hasta ahora las hemos expuesto, *no es un asentimiento de fe*. Así fue aprobada la redacción, recogiendo una observación que asociaba la voz *assensus* con *fides*, como ya hemos mostrado en la *Primera Parte* (histórico-genética) de nuestro estudio[73]. Por ello, el *fidei assensus* trata *in recto* de un asentimiento de fe, entendida como fe divina y católica, incluyendo la necesidad intrínseca de la total adhesión en relación con la doctrina que debe ser creída de ese modo. A este tipo de asentimiento se relaciona la herejía, en cuanto duda o negación pertinaz de una doctrina que debe ser creída con fe divina y católica, luego de haber recibido el bautismo (can. 751). En este sentido, el can. 752 no solicita del fiel un asentimiento de fe divina y católica.

El canon, por su parte, prescribe un *obsequio religioso de la inteligencia y de la voluntad*, entendido en su doble contexto histórico-doctrinal: uno, *remoto* e *inmediato*, el otro. Es decir, en relación con el Misterio de la Iglesia, con el ejercicio del Magisterio eclesiástico jerárquico, como expuesto en el n. 25a de la *LG*, y con los trabajos de revisión del CIC. Ahora bien, del análisis en ese doble contexto del paso que consideramos podemos deducir las siguientes precisiones.

a. obsequium religiosum

Estamos en presencia de dos términos: *obsequium* y *religiosum*. El segundo cualifica el primero. La voz *obsequium* conlleva las nociones de hacer algo que

72 CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Nota doctrinalis* Professionis fidei..., n. 10, pág. 548: "Proponuntur quidem ad altiorem revelationis intellegentiam obtinendam vel ad conformitatem alicuius doctrinae cum veritate fidei revocandam, vel tandem ad vigilantiam contra notiones ab iisdem veritatibus abhorrentes vel contra sententias periculosas atque in errores inducentes excitandam[19]." La nota 19 textualmente es: "Cfr Congregatio pro Doctrina Fidei, Instructio *Donum Veritatis*, 23 et 24: *AAS* 82 (1990) 1559-1561.

73 Cf. MARTÍNEZ P. D., *El "obsequium religiosum...*, pág. 101, nota 113.

a otro gusta o agrada y de obediencia y sumisión en un contexto también sagrado[74]. En la lengua española, se traduce como: complacencia, condescendencia, deferencia, obediencia, sumisión. Y, por el contexto que tratamos, tiene el significado preponderante de sumisión[75].

El término *religiosus*[76], que cualifica el *obsequium*, lo comprendemos como según la religión, sea en relación con la persona o a sus actos, significando algo no meramente filosófico sino incluido en un marco teológico. En la lengua española, se traduce como: devoto, piadoso, temeroso de Dios. Lo tomamos con el significado de algo relativo o perteneciente a la religión[77]. Al mismo tiempo, es importante subrayar que, a la luz del prefijo *«eu»* (*«eu-sebés»*), el término *religiosum* connota no sólo algo perteneciente a la religión, sino también lo ubica en una posición diametralmente opuesta, por ejemplo, a la herejía y a la blasfemia.

En relación con el *contexto histórico-doctrinal inmediato y específico* este paso se refiere a una doctrina de fe o de moral propuesta, sea por el Sumo Pontífice sea por el Colegio de los Obispos, de un modo no-definitivo, como ya hemos visto. A juzgar por algunas traducciones del can. 752 parecería que se confunden con mucha facilidad los términos *obsequium* y *assensus*, hasta tal punto de cometer el error de usarlos como sinónimos[78]. Por el contrario, el mismo *iter* del canon nos muestra la necesidad de la distinción. En efecto, en la terminología usada habitualmente en la Iglesia se dice *fidei assensus* en relación con verdades que deben ser creídas con fe divina y católica, postulándose un asenti-

74 Cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, Vol. IX, *Pars Altera*, (Lipsiae 1968-1981) voz: *obsequium*, coll. 180,63-184,27, especialmente coll. 181,13-183,52; BLAISE A., *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, voz: *obsequium*, 567 (sentidos 2-3).

75 Cf. BLÁNQUEZ FRAILE A., *Diccionario Latino-Español; Español-Latino*, T. II, (Barcelona 1988) voz: *obsequium*, pág. 1046; REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, T. II, (Madrid 1984[20]) voz: *sumisión*, pág. 1271: "Sometimiento de personas a otras. 2. Sometimiento del juicio de uno al de otro".

76 Cf. FORCELLINI AE., *Lexicon Totius Latinitatis*, (Patavii 1940) T. IV, voz: *religiosus*, págs. 60-70, especialmente su sentido propio como "*Religiosum est*, secundum religionem est, diis gratum est" (*Ibid.*, pág. 69); CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, T. II, Vol. IV, (Paris 1984) voz: *«sébomai»*, 992: "[...] *«eusebés»* «pieux, qui respecte les dieux et leurs lois» dit de personnes et d'actes [...]. A *«eusebés»* s'oppose *«asebés»* «impie»". El prefijo *«eu»* expresa una abundancia (*Ibid.*, T. I, Vol. II, pág. 388); BLAISE A., *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, voz: *religiosus*, pág. 709: "respectueux envers Dieu, pieux, saint".

77 Cf. BLÁNQUEZ FRAILE A., *Diccionario Latino-Español...*, T. II, voz: *religiosus*, pág. 1328: "Religioso, piadoso, devoto, temeroso de Dios". También significa íntegro, exacto de ahí que se pueda entender también como escrúpulo; REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua...*, voz: *Religioso*, pág. 1167: "Perteneciente o relativo a la religión o a los que la profesan [...]. Fiel y exacto en el cumplimiento del deber".

78 Cf. BLYSKAL L., *Obsequium: A Case Study*, en *The Jurist* 48 (1988) págs. 561-567. Algunos Autores, equivocadamente, refieren los términos *obsequium* y *assensus* como 'sinónimos', cf. KOTHUIS H. J., *The Response of the Christian Faithful to the Non-Infallible Magisterium. A Canonical Investigation from the Times of Pius IX until the Revised Code of Canon Law*, (Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae), (Romae 1988) págs. 325-326, 362-363, 371-372, 374. En relación con las distintas 'traducciones' del término *obsequium*, en las lenguas modernas más usadas, cf. *ibid.*, XIII-XV, notas 7-11; BLYSKAL L., *Obsequium: A Case Study...*, págs. 568-572; URRUTIA F. J., *La réponse aux textes* ... pág. 97, nota 5.

miento irrevocable y definitivo, y *obsequium tantum* en relación con las enseñadas por el Magisterio de manera no-definitiva. Por ello, podemos afirmar que aquella 'distinción' no fue introducida debido a una sutileza idiomática, sino en un contexto más profundo y teológico, como ya hemos hecho mención. Al mismo tiempo, afirmamos que el obsequio religioso no sólo se distingue del acto de fe divina, sino también de la llamada 'fe eclesiástica'. La cual, según se sostiene, consistiría en un acto de fe en virtud no ya de la Autoridad increada (fe divina), sino de la autoridad creada de la Iglesia, de allí su nombre[79].

La expresión (*religiosum obsequium*) se refiere, entonces, a una sumisión (*obsequium*) del fiel a las doctrinas propuestas, como estamos haciendo referencia, por un motivo y una razón sobrenatural y religiosa (*religiosum*), en el contexto propio eclesial, como lo ha entendido e interpretado siempre la Iglesia. Es decir, como teológicamente el Magisterio en la Iglesia es una misión y carisma sobrenaturales –en el contexto de la diaconía y de la *sacra potestas*–, su motivo último y fuerza obligante no se encuentran ni en las cualidades humanas, ni en la competencia científica de quienes ejercen el magisterio jerárquico –si bien no se contraponen con éstos– sino en un particular carisma sobrenatural. En último análisis, significa que el 'obsequio religioso' requerido no se funda en una conclusión puramente filosófica de argumentos *en pro* y *en contra* de las doctrinas propuestas, sino en el reconocimiento de una institución y asistencia divinas al mismo Magisterio de la Iglesia[80].

En este sentido, el aspecto vinculante –de un *obsequium* y un *praestandum est*– se encuentra a partir de la misma Revelación. Por ello, sería equivocado reducir los aspectos vinculantes en la vida de la Iglesia a sólo lo jurídico dejando lo no vinculante a sólo lo teológico. Como sería igualmente errado afirmar que la única Iglesia fundada por Jesucristo fuera la *Ecclesia caritatis*, sosteniendo que en la Revelación no se encontrarían normas vinculantes para los fieles, fueran éstas jurídicas o dogmáticas[81]. Al respecto, es necesario comprender el *obsequium* y el *praestandum est* del can. 752 en el contexto de la Teología del derecho y, a ésta, formando parte de la unidad de la *sacra doctrina*[82].

79 La polémica expresión *fe eclesiástica,* nacida en el contexto de las disputas jansenistas, fue introducida por el Arzobispo de París, Hardouin de Péréfixe, en 1664. Cf. GITS A., *La foi ecclésiastique aux fait dogmatiques dans la théologie moderne*, (Louvain 1940); CHIRON J.-F., *L'Infaillibilité et son objet. L'autorité...*, págs. 41-202; NEVEU B., *«Ne quid nimis» o «non satis». Peripecias del «hecho dogmático» y de la «fe eclesiástica»*, en *Scripta Theologica* 33 (2001) págs. 103-134.

80 Cf. COLOMBO C., *Il compito della Teologia*, (Milano 1983) pág. 103; BETTI U., *L'ossequio al magistero pontificio «non ex cathedra» nel n. 25 della «Lumen gentium»*, en *Antonianum* 62 (1987) pág. 452.

81 Cf. KÜNG H., *Strukturen der Kirche*, (München 1987) págs. 11-18; IDEM, *Die Kirche*, (München 19923) págs. 88-99; BOFF L., *Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de ecclesiologia militante*, (Lisboa 1991²) pág. 113.

82 Cf. COMPOSTA D., *La Chiesa visibile. La realtà teologica del diritto ecclesiale*, (Vaticano 1985); MARTÍNEZ P. D., *Aportes para una teología del Derecho canónico*, en *Gladius* 45 (1999) págs. 165-194; MONTAN A., *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa. I. Introduzione. Norme generali. Il popolo di Dio (Libri I e II del Codice)*, (Bologna 2001) págs. 53-94.

b. intellectus et voluntatis

Los términos usados se entienden en el contexto de la 'filosofía perenne', e indican dos potencias del alma racional. Ahora bien, cuando en el período conciliar se trataba sobre estas dos potencias fue determinado su significado en el marco propio del *obsequium* religioso debido al Magisterio no-definitivo. Especialmente en cuanto al 'orden' en el cual serían colocadas, si la voluntad o la inteligencia en primer lugar. En el n. 25a de la *LG* se ubica primero la voluntad y posteriormente la inteligencia para indicar precisamente el 'por qué' de un *obsequium* religioso de la voluntad y de la inteligencia. Puesto que no debían ser consideradas estas dos potencias *simpliciter* –es decir, sólo y directamente en una perspectiva filosófica, aunque no en contradicción con ella–, sino desde el punto de vista del propio contexto teológico al que hace referencia el n. 25a de la *LG*[83]. En otras palabras, la naturaleza del *obsequium* religioso se funda en el carácter singular del ejercicio del Magisterio jerárquico. Este argumento será comprendido en toda su extensión más adelante, al analizar el término *auténtico*.

Ahora bien, se podría pensar que, en la redacción del can. 752 al haber invertido el orden (*intellectus et voluntatis*), estas consideraciones sobre el n. 25 de la *LG* no serían válidas. Una conclusión de este tipo no encontraría fundamento ni histórico ni doctrinal, en el marco del *Ius Ecclesiae* en general, ni en el específico del CIC. Pues las vicisitudes (histórico-doctrinales) del can. 752[84] muestran la voluntad explícita del Legislador en mantener en el mismo sentido el n. 25a de la *LG*, al cual se refiere.

La Iglesia, a través de este canon, afirma que posee también una *potestas exigendi internum assensum* del fiel en relación con las doctrinas de fe y moral, expresadas del modo como hasta el presente hemos considerado. Así lo deducimos, en el contexto propio del CIC, a partir de tres consideraciones. La primera, se refiere a una observación realizada en los trabajos de revisión del CIC acerca de la relación entre el CIC y los actos internos del fiel, sosteniendo que el mismo no podría determinar nada sobre el *obsequium* interior del alma[85]. Ahora bien, el can. 752 promulgado sostiene lo contrario de aquella animadversión. Por ello,

83 Cf. BETTI U., *L'ossequio al magistero...*, pág. 432: "È data priorità alla volontà invece che all'intelletto, per indicare che l'ossequio è dettato da motivazioni di fede piuttosto che comandato dalla comprensione personale della dottrina insegnata". En la misma página, en la nota 30 el Autor recoge la respuesta del P. Tromp al respecto: "Quanto al testo in questione [...] è data spiegazione [...] su come debba intendersi l'ossequio della volontà e dell'intelletto: «voluntatis, quia agnoscere debemus illud magisterium upote nomine Christi docens...; intellectus, quia debemus dare assensum in veritatem propositam, licet non absolutum: ut in humnanis quotidie fit et fieri debet, ubi adest quidem possibilitas erroris, nulla autem veri nominis probalitas»".

84 Cf. MARTÍNEZ P. D., *El "obsequium religiosum...*, pág. 106.

85 Cf. *Communicationes* 19 (1987) pág. 230: "Notat alter Exc.mus Consultor de interno animi obsequio canonem nihil statuere posse, quia legislator non valet actus internos regere".

dicho canon al determinar, en su contexto propio, el *obsequium* interior del alma, sostiene que la Iglesia intenta *actus internos regere*. Al mismo tiempo, la introducción, en la fase final inmediata precedente a la promulgación del CIC, del *intellectus* y *voluntatis*, como modalidad requerida al *obsequium religiosum* indica la naturaleza incluso interior del *obsequium* en cuanto debido. Finalmente y también en la fase final de revisión, el Legislador ha querido 'fijar' su intención de regir los actos de la inteligencia y de la voluntad al 'agregar' en el can. 1371, 1° al *iusta poena puniatur* la mención explícita de quien *doctrinam, de qua in can. 752, pertinaciter respuit*, como hemos evidenciado en la primera parte de nuestro estudio.

Estando así las cosas, podríamos preguntarnos si, con la mención de la inteligencia y de la voluntad, el can. 752 se refiere al "núcleo más secreto y el sagrario del hombre", es decir, su conciencia (*GS* n. 16). Al respecto, es necesario tener presente que el CIC reconoce la existencia de dos fueros: interno y externo, en el contexto de la potestad de régimen[86]. En fase de redacción del can. 130 se aclaró explícitamente la no identificación entre fuero interno y fuero de la conciencia[87]. Identificación asumida en el CIC'17. A su vez hay que distinguir el ejercicio de la *potestas regiminis* por el modo de ejercitarla y no por la materia regulada[88]. Por ello, el can. 752 no se refiere al fuero de la conciencia.

La prestación teológico-jurídica del *religiosum obsequium intellectus et voluntatis* indica entonces: Una 'interioridad' de ese *obsequium* religioso y no sólo un comportamiento exterior, entendido en el contexto de toda una tradición eclesiástica[89]. Por lo que el *obsequium* de la inteligencia y de la voluntad lo entendemos no como un respeto o veneración (en un sentido exterior, público y/o meramente disciplinal) sino en el marco de 'una sumisión interior' y no como un respetuoso silencio[90]. Sumisión interior, religiosa, de la inteligencia y de la voluntad en cuanto se refiere al motivo por el cual se ha de dar (*praestandum est*). Es decir, en el contexto de la singularidad del Magisterio eclesiástico.

86 Cf. can. 130: "Potestas regiminis de se exercetur pro foro externo, quandoque tamen pro solo foro interno, ita quidem ut effectus quos eius exercitium natum est habere pro foro externo, in hoc foro non recognoscantur, nisi quatenus id determinatis pro casibus iure statuatur". Cf. cáns. 74, 1082.

87 Cf. *Communicationes* 9 (1977) págs. 234-235: "Notetur quoque in schemate non contradistingui potestatem regiminis fori externi et potestatem fori interni seu conscientiae (uti fit in CIC [CIC'17], can. 196). Re quidem vera, potestas fori externi et potestas fori interni, secundum hodiernam doctrinam et de unanimi omnium consultorum sententia, est eadem potestas regiminis, cuius vero exercitii effectus possunt esse diversi. De se seu communiter exercitium huius potestatis effectus porducit pro foro interno (relate ad ipsam personam in causa) *et* pro foro externo (erga omnes alios). Potest autem fieri ut pro solo foro interno, i.e. relate ad personas in causa tantum, effectus producat, scilicet potest fieri ut effectus exercitii limitentur ad ipsas pesonas in causa et ut illi effectus non extendantur ad alias personas aut ab aliis personis non cognoscantur. Hoc in casu exercetur haec potestas pro solo foro interno. *Ceterum non potest haec potestas quae pro solo foro interno exercetur dici fori conscientiae*". El corchete y la última cursiva son nuestros.

88 Cf. URRUTIA F.J., *El criterio de distinción entre fuero interno y fuero externo*, en AA.VV., *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1961-1987)*, (Salamanca 1989) págs. 411-416, 420-421.

89 Cf. MARTÍNEZ P. D., *El Magisterio no definitivo*...

90 Cf. SALAVERRI J., *La Potestad de Magisterio*..., pág. 162; BETTI U., *In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico*, en *Antonianum* 58 (1983) pág. 645; IDEM, *L'ossequio al magistero*..., pág. 453.

En este contexto, el Magisterio en cuanto doctrinal, se refiere a una verdad tanto especulativa como práctica. Ciertamente no en sentido exclusivamente filosófico, sino en el orden de la *salus animarum* y por una misión divina. Y el *Ius Ecclesiae*, se funda en lo teológico-doctrinal (verdad práctica). Teniendo en cuenta esta precisión, decimos que el ejercicio de la *potestas magisterii, qua talis*, se dirige *in recto* a la inteligencia y el ejercicio de la *potestas regiminis, qua talis*, a la voluntad[91]. En este sentido, restaría una dificultad a saber: si el obsequio requerido por el can. 752 (*praestandum est*) es solicitado a aquellas dos potencias o no. Ante una doctrina propuesta como la refiere el canon, esta 'dificultad' la resolveríamos, en el contexto de nuestro razonamiento, explicando cuanto sigue. En primer lugar, *un canon qua talis*, se dirige *per prius* a la voluntad, por ello el can. 752, en cuanto canon, solicita un acto de esa potencia. Por otra parte, *una doctrina* propuesta con el modo y características mencionadas a través del can. 752 postula un acto de la inteligencia y de la voluntad, no sólo por estar 'así promulgado', sino también, y sobre todo, porque la doctrina es enunciada por el Magisterio auténtico ordinario, como veremos a continuación[92].

2.2.3. El *motivo formal quo*: el *Magisterio auténtico*

Aquí nos preguntamos en definitiva por la causa formal *quo* del *obsequium religiosum* de la inteligencia y de la voluntad. Es decir, por cuál motivo y razón el fiel debe darlo (*praestandum est*). Una primera respuesta se encuentra analizando el término *religiosum*, es decir por un motivo teológico, eclesial. No obstante creemos sería incompleta, pues no explicaría aún el por qué definitivo de tal *obsequium religiosum*, aunque sí nos indica el marco dentro del cual tendremos que hacer nuestra investigación. El análisis de este último 'paso' del canon nos dará la respuesta adecuada, explicará el 'por qué', pues se pone como 'nexo de unión' entre el 'objeto propuesto' y la 'respuesta' al mismo. Es decir, el ejercicio del Magisterio auténtico.

El término *authenticus* se relaciona directamente con *«authentikós»*[93] y, a su vez, con las voces *«authentía»* y *auctoritas*, en cuanto incluyen el concepto pre-

91 Cf. PÉREZ MIER L., *La potestad de magisterio*, en *Trabajos de la VII Semana de Derecho Canónico (Granada 15 al 22 de septiembre de 1958). La potestad de la Iglesia (Análisis de su aspecto jurídico)*, (Barcelona 1960) pág. 441; URRUTIA F. J., *Libro III. La misión...*, pág. 141; IDEM, *La réponse aux textes...*, págs. 97, 113, nota 39.

92 Objeto de otro estudio sería el análisis de las distintas razones por las cuales se determina si el ejercicio del Magisterio es parte (especie) de la potestad de régimen (género) o pertenece a un género distinto. Nos referimos a las investigaciones acerca de la *bipartitio* o de la *tripartitio potestatis*.

93 Cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, Vol. II, (Lipsiae 1900-1906) voz: *authenticus*, coll. 1598,43-1599,6; BLAISE A., *Dictionnaire Latin-Français...*, voz: *authenticus*, pág. 108. Si bien el Autor lo traduce como 'original' no obstante lo hace en relación con la autoridad; Cf. CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque...*, T. I, Vol. I, *«authéntes»*, 138, en donde el verbo *«authentéo»* significa "«avoir pleine autorité sur»" y *«authéntizo»* se entiende como "«prendre en main, commander à»" (*Ibid.*)

ponderante de 'pleno de autoridad'[94]. En español, *authenticus* se traduce como auténtico, autorizado, que hace fe[95]. Ahora bien, cuando el can. 752 usa la voz *authenticus* lo hace en el contexto propio que le corresponde, formando parte del *Ius Ecclesiae*, por lo que, para comprenderlo en su verdadero sentido y extensión, tendríamos que indagar sobre el uso y significación eclesial del mismo, particularmente en el n. 25a de la *LG*, que es su fuente inmediata, y no sólo según una consideración semántica.

La *LG* usa la voz *authenticus* como sinónimo de autoridad de Cristo[96] o en nombre de Christo[97]. La *PO*, al exponer la actitud que los presbíteros deben tener en relación con sus Obispos, afirma que aquellos deben venerar en éstos la autoridad de Cristo supremo Pastor[98]. En este sentido, el paso *cum magisterium authenticum exercent* debe entenderse como el ejercicio del *munus docendi* jerárquico en nombre de Cristo y con su autoridad[99], pues tanto el Romano Pontífice como los Obispos están revestidos con una particular *sacra potestas*[100].

94 Cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, Vol. II, voz: *auctoritas*, coll. 1213,67-1234,23, especialmente coll. 1213,81-1215,62, 1225,36-54, 1231,1-37. Cf. BLÁNQUEZ FRAILE A., *Diccionario Latino-Español*..., T. I, voz: *auctoritas*, pág. 218: "Autoridad, en todo orden de cosas; fuerza, peso [...] poder [...] plenos poderes".

95 Cf. BLÁNQUEZ FRAILE A., *Diccionario Latino-Español*..., T. I, voz: *authenticus*, pág. 228: "Auténtico, autorizado, que hace fe". Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua*... T. I, voz: Auténtico, pág. 153: "Acreditado de cierto y positivo por los caracteres, requisitos o circunstancias que en ello concurren 2. Autorizado o legalizado; que hace fe pública".

96 Cf. *LG* n. 25a: "Episcopi [...] doctores authentici seu auctoritate Christi praediti".

97 Cf. *ibid.*: "Episcopi in communione cum Romano Pontifice docentes [...] fideles autem in sui Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolatam concurrere, eique religioso animi obsequio adhaerere debent". *Ibid.*, n. 27a: "Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt, [nota 94] consiliis, suasionibus, exemplis, verum etiam auctoritate et sacra potestate [...]". La nota 94 textualmente es la siguiente: "Benedictus XIV, Br. *Romana Ecclesia*, 5 oct. 1752, § 1: *Bullarium Benedicti XIV*, t. IV, Romae 1758, 21: «Episcopus Christi typum gerit, Eiusque munere fungitur». Pius XII, Litt. Encycl. *Mystici Corporis*, l. c., p. 211: «Assignatos sibi greges singuli singulos *Christi nomine* pascunt et regunt»". La cursiva es nuestra.

98 Cf. *PO* n. 7b: "Presbyteri autem, ante oculos habentes plenitudinem Sacramenti Ordinis qua Episcopi gaudent, in ipsis revereantur auctoritatem Christi supremi Pastoris". Cf. SCHINELLA I., *Il Magistero autentico. Genesi semantica e significato teologico di «autentico»*, pág. 258.

99 Cf. SYNODUS EPISCOPORUM, *Rel., Ratione habita*, en *L'Osservatore Romano* (ed. it.), (28.X.1967), pág. 3: "Iuxta doctrinam Ecclesiae, munus docendi res fidei et morum *authentice, seu ex auctoritate Christi*, concreditum est omnibus apostolorum successoribus". La cursiva es nuestra; CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Decl., *Mysterium Ecclesiae*..., n. 2, pág. 399: "Sed ad solos hos Pastores, Petri ceterorumque Apostolorum successores, ex divina institutione pertinet *authentice, id est auctoritate Christi* diversis modis participata, docere fideles [...]". La cursiva es nuestra. Cf. MOSCONI M., *Magistero autentico non infallibile e protezione penale*, (Dissertatio, Series Romana, 13), (Roma 1996) págs. 228-231.

100 Cf. *DV* n. 7b, 10b. En relación con el n. 10b, cf. BETTI U., *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione*, (Roma 1985) pág. 278. "Invece di «authentice» si dica «auctoritative», per indicare che l'interpretazione del magistero deriva il suo valore non tanto da argomenti scientifici quanto dall'autorità divinamente costituita, da cui proviene.
"La sostituzione non fu accettata, perché nel linguaggio teologico la parola «authentice» significa appunto «autoritativamente»" (pág. 181).

Auténtico no se refiere, entonces, *per prius* a original u oficial[101], sino a 'autoritativo', 'por la autoridad y en nombre de Cristo'. Ya que, en virtud de la consagración episcopal, de la sucesión apostólica y de la misión y carisma dados por Jesucristo, los Obispos enseñan en nombre de Cristo[102].

Hemos afirmado que la 'respuesta del fiel' debe ser un *obsequium religiosum intellectus et voluntatis* a las doctrinas de fe o de moral enunciadas de una manera no-definitiva tanto por el Sumo Pontífice como por el Colegio de los Obispos a través de su Magisterio auténtico y en el contexto de la sucesión apostólica. A su vez, aquel *obsequium* no se basa, *per prius* y en último análisis, en la fuerza de los argumentos propuestos, ni en la capacidad científica, ni en el valor del discurso persuasivo de la sabiduría humana de quienes las pronuncian[103] –si bien no desconoce estas cualidades–, *sino porque quienes proponen la doctrina de fe o de moral lo hacen con el poder, con la autoridad y en nombre del mismo Jesucristo*[104]. De lo contrario, si fuera una respuesta solamente como consecuencia de un razonamiento puramente humano y bajo la sola luz de la razón natural, no sería ni un *obsequium religiosum* ni se trataría de un Magisterio auténtico, como los hemos expuesto[105], sino de un acto de la razón (incluso creyente) que se somete a sí misma precisamente porque las razones, incluso teológicas, la convencen y no por otro motivo. En definitiva, nos referimos a la distinción entre *Magisterium docens* y *Magisterium attestans* y al fundamento Cristo-Pneumático del mismo Magisterio.

2.3. Consecuencias y protección penal

La segunda parte del can. 752 se nos presenta como la conclusión consecuencial de lo expuesto en la primera. Tiene que ser leída no sólo a la luz de cuanto hemos afirmado, en relación con su contexto inmediato, sino también en cuanto que los fieles tienen también el deber de mantener (*obligatione adstringuntur*)

101 Por este motivo nos parece que no sería correcto confundir auténtico con oficial. Cf. POTVIN TH. R., *Guidelines for a Working Relationship between the Pastoral Magisterium and the Theologians in the Church*, en *Studia Canonica* 15 (1981) pág. 21: "'Authentic', here, would seem to mean publicly and officially –it does not include gift or charisma–, in the name of the whole Church". El autor comenta un Documento de la Comisión Teológica Internacional, se vea *De magisterii ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione (1975), Thesis 5*, n. 1, en COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Documenta. Documenti, (1969-1985), Città del Vaticano 1988, 130*. Es en referencia a ese Documento (*here*) que deduce el significado en él del término auténtico, como público y oficial.

102 Cf. *Rom* 10, 13-15; *LG* n. 20c: "Proinde docet Sacra Synodus Episcopos ex divina institutione in locum Apostolorum successisse, tamquam Ecclesiae pastores, quos qui audit, Christum audit, qui vero spernit, Christum spernit et Eum qui Christum misit (cf. *Luc.* 10, 16)"; SALAVERRI J., *De Ecclesia Christi...*, n. 504, pág. 655.

103 Cf. *1 Cor* 2, 1-7.

104 Cf. SCHINELLA I., *Il Magistero autentico. Genesi semantica...*, pág. 262.

105 Cf. URRUTIA F. J., *La réponse aux textes...*, págs. 101-104; IDEM, *Libro III. La misión...*, págs. 141-142.

la *communio* en la Iglesia[106]. Incluso están obligados por obediencia cristiana a seguir las enseñanzas de los Pastores sagrados[107].

La doctrina afirmada en el can. 752 guarda estrecha relación con el ejercicio del Magisterio auténtico ordinario no-definitivo y la Iglesia lo protege 'penalmente' a través del can. 1371, 1°[108]. Por ello la importancia del contenido de nuestro canon, pues la misma vida de la Iglesia se construye también a través del ejercicio de su Magisterio auténtico ordinario y no sólo a partir del infalible[109]. Al mismo tiempo, el canon adquiere gran significación por haber sido incluido su contenido en el § 3 de la *Professio fidei'89*[110], determinando mejor la generalidad de la anterior *Profesión de fe*[111]. En efecto, ésta prescribía mantener y aceptar todo el magisterio ordinario, sin distinguir los grados de adhesión debidos y la distin-

106 Cf. can. 209 § 1: "Christifideles obligatione adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia". Hacemos notar que cuando el canon dice *quoque ipsorum agendi ratione*, afirma dos niveles del *obligatione adstringuntur*: uno interno y otro externo, así lo deducimos a partir del *quoque*. Cf. *LG* n. 32c-d.

107 Cf. can. 212 § 1: "Quae sacri Pastores, utpote Christum repraesentantes, tamquam fidei magistri declarant aut tamquam Ecclesiae rectores statuunt, christifideles, propriae responsabilitatis conscii, christiana oboedientia prosequi tenentur". Cf. *LG* n. 25a. 37b-d; *PO* n. 9.

108 Cf. can. 1371: "Iusta poena puniatur: 1° qui, praeter casum de quo in can. 1364 § 1, doctrinam a Romano Pontifice vel a Concilio Oecumenico damnatam docet vel doctrinam, de qua in can. 750 § 2 vel in can. 752, pertinaciter respuit, et ab Apostolica Sede vel ab Ordinario admonitus non retractat; 2° qui aliter Sedi Apostolicae, Ordinario, vel Superiori legitime praecipienti vel prohibenti non obtemperat, et post monitum in inoboedientia persistir". Cf. MOSCONI M., *Magistero autentico...*, págs. 357-380.

109 Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Ep., questa Congregazione* (25.VII.1986), en AAS 79 (1987) págs. 116-118. Se trata de una Carta dirigida a Ch. E. Curran. Para el 'contexto histórico', sobre este argumento, se vea ROHLFS S. PH., *The notion of Public Dissent in the Thought of Charles Curran and the Response of the Holy See*, (Rome 1988) págs. 1-42. Sobre la 'situación procesal civil' con la *Catholic University of America*, cf. BRADLEY G. V., *Curran versus Catholic University of America*, en IE 2 (1990) págs. 193-209. Para una 'exposición del pensamiento' de Ch. E. Curran sobre la cuestión del disenso, cf. AUZA B. C., *The Noninfallible Magisterium and Theological Dissent. A Study on the Contemporary Phenomenon of Theological Dissent from the Second Vatican Council to the Present from the Perspectives of the Theology of the Magisterium about Itself and of the theories of Theological Dissent of Some Contemporary Theologians*, (Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe), (Romae 1990) págs. 442-447, 451-455, 465-479, 495-497.

110 Cf. *Professio fidei'89...*, pág. 105: "§ 1. Firma fide quoque credo ea omnia quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur".
"§ 2. Firmiter etiam amplecto ac retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitive proponuntur".
"§ 3. Insuper religioso voluntatis et intellectus obsequio doctrinis adhaereo quas sive Romanus Pontifex sive Collegium episcoporum enuntiant cum Magisterium authenticum exercent etsi non definitivo actu easdem proclamare intendant".

111 SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Formula deinceps adhibenda in casibus in quibus iure praescribitur Professio Fidei, loco formulae Tridentinae et iuramenti antimodernistici*, en AAS 59 (1967) pág. 1058: "Firmiter quoque amplector et retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide et moribus ab Ecclesia, sive solemni iudicio definita sive ordinario adserta ac declarata sunt, prout ab ipsa proponuntur, praesertim ea quae respiciunt mysterium sanctae Ecclesiae Christi, eiusque sacramenta et Missae sacrificium atque Primatum Romani Pontificis". La historia y el estatuto teológico de la *Professio fidei* en la vida de la Iglesia sería objeto de otro estudio específico.

ción entre magisterio ordinario y universal (infalible y definitivo) y magisterio auténtico *simpliciter* (*per se* no infalible y no-definitivo).

Incluso, notamos una 'simbiosis' entre el n. 25a de la *LG* y el can. 752 del CIC que armónicamente componen el último párrafo de la *Professio fidei'89*. Al mismo tiempo, la doctrina contraria a la enseñada por el Magisterio no-definitivo *tuto doceri non potest*[112].

3. Aplicaciones particulares

El can. 752 tiene aplicaciones particulares según distintas circunstancias. Así por ejemplo, un miembro 'religioso' de un Instituto de vida consagrada, en virtud del sagrado vínculo de obediencia, está obligado además a obedecer al Sumo Pontífice, como a su supremo Superior[113]. Decimos 'además', pues el religioso no deja de ser un fiel, y, en este sentido, ya debe una obediencia y un *obsequium* al Magisterio auténtico ordinario. Por ello, el 'además' se aplica a la cualidad de su nuevo estado que, en virtud del can. 590 § 2, se refiere a su relación con el Sumo Pontífice bajo un nuevo título. Siempre bajo la razón formal de religioso y no sólo de fiel, es necesario subrayar la mención, en dicho canon, de la persona del Romano Pontífice y no del Colegio de los Obispos.

Otro caso también particular, es la posición del 'teólogo católico'. Al respecto, la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*[114] servirá de gran ayuda para la inteligencia del canon que es objeto de nuestra investigación. En *primer lugar*, el concepto de 'teólogo católico' se entiende en el contexto de una particular *misión y vocación* 'en' la Iglesia[115]. Al mismo tiempo, la 'teología' se

112 Cf. IDEM, *Nota doctrinalis* Professionis fidei..., n. 10, pág. 549: "Omne propositum talibus doctrinis contrarium falsum est iudicandum vel, si de institutione praecavendi causa facta agatur, temerarium seu periculosum ideoque «tuto doceri non potest»[20]. La nota 20 textualmente es: Cfr CIC, cann. 752; 1371; CCEO, cann. 599; 1436 § 2.

113 Cf. can. 590: "§ 1. Instituta vitae consecratae, utpote ad Dei totiusque Ecclesiae servitium speciali modo dicata, supremae eiusdem auctoritati peculiari ratione subduntur".
"§ 2. Singuli sodales Summo Pontifici, tamquam supremo eorum Superiori, etiam ratione sacri vinculi oboedientiae parere tenentur". Cf. *LG* n. 44a-b. *PC* n. 5b-c; SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS ET SACRA CONGREGATRIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS, *Normae, Mutuae relationes* (14.V.1978), n. 22c, en AAS 70 (1978) pág. 487; ANDRÉS GUTIÉRREZ D. J., *Obispos y Religiosos. Líneas de Comunión y Participación en el "Mutuae Relationes" y en el Documento de Puebla*, (Buenos Aires 1981) págs. 13-18, 25-34; IDEM, *El Derecho de los Religiosos. Comentario al Código*, (Madrid 1983) págs. 16-18; GAMBARI E., *Vita religiosa, secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico*, (Roma 1985²) págs. 481-484; BEYER J., *Le droit de la vie consacrée. Commentaire des Canons 573-606. Normes communes*, (Paris 1988) págs. 91-94.

114 Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Instr., Donum veritatis*, Cf. TESTA B., *La funzione del magistero ordinario nell'elaborazione teologica*, en *Anthropotes 7* (1991) págs. 67-82. Si bien este artículo apareció en 1991, no obstante fue escrito con anterioridad a la *Instr., Donum veritatis*. No obstante, mantiene su actualidad por los conceptos allí expresados.

115 Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Instr., Donum veritatis*, n. 6, pág. 1552: "Inter vocationes, quas Spiritus suscitat in Ecclesia, vocatio eminet theologi, cuius munus est peculairi modo sibi comparare, in communione cum Magisterio, profundiorem usque perceptionem Verbi Dei, quod in Scripturis inspiratis continetur, et per traditionem vivam in Ecclesia transmittitur".

entiende como una ciencia que, formando parte de la *sacra doctrina*, es *subalternada* de la *scientia Dei et beatorum*[116].

Dicha *Instrucción* se funda en la realidad de la 'asistencia divina' en el ejercicio del Magisterio auténtico, tanto del Romano Pontífice como del Colegio de los Obispos, aún cuando *no intenten proponer de modo definitivo* una doctrina *de fide vel de moribus*[117]. Por lo que, continúa la *Instrucción*, a este tipo de ejercicio del Magisterio eclesiástico es debido un *obsequium religiosum voluntatis et intellectus*, el cual no puede ser entendido como algo puramente exterior[118]. Posteriormente, analiza *dos argumentos* estrechamente ligados con el tema desarrollado. Ante todo, muestra los caminos por seguir, siempre en el contexto propio eclesial, ante el posible conflicto para un teólogo que lealmente 'no pueda dar su adhesión' a una doctrina propuesta como referida por el can. 752. Es decir, cuando, luego de una profunda y paciente reflexión –junto al examen de sus propias opiniones y la de sus colegas–, encontrara dificultades de peso (*graves*) "para acoger una enseñanza magisterial no-irreformable"[119]. El segundo argumento se refiere a la exposición y valoración crítica referente al 'problema del disenso'[120]. En concreto se refiere a la "actitud pública de oposición al magisterio de la Iglesia, llamada también «disenso», que es necesario distinguir de la situación de dificultad privada, de la que se ha tratado más arriba"[121].

Al respecto, nos parece que debe ser considerada la *proporcionalidad del obsequium* en relación con el *successor Petri* y el *Collegium Episcoporum*, teniendo en cuenta, no sólo la 'regla hermenéutica' del Concilio Vaticano II: "iuxta mentem et voluntatem manifestatam ipsius, quae se prodit praecipue sive indole documentorum, sive ex frequenti propositione eiusdem doctrinae, sive ex dicendi ratione" (*LG* 25a), sino también la realidad de la "jerarquía de las verdades de la doctrina católica" (*DH* n. 11; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 90). Por ello, no se daría exclusión entre el can. 752 y otros cánones del Código, sino

116 Cf. *ibid.*, nn. 10-11, págs. 1554-1555; n. 34, págs. 1564-1565.

117 Cf. *ibid.*, n. 17, págs. 1557-1558: "Praeterea assistentia divina datur succesoribus Apostolorum, qui docent, communionem servantes cum Petri succesore, peculiarique modo Romano ipsi Pontifici, Pastori Ecclesiae universae, cum, licet definitionem infallibilem non pronuntient neque «definitive» sententiam proferant, in exercitio sui magisterii ordinarii doctrinam proponunt, quae conducit ad pleniorem perceptionem Revelationis circa res fidei et morum, et normas morales, quae ex hac doctrina procedunt [...]. Ob eandem causa decisiones Magisterii circa disciplinam, etsi charismate infallibilitatis non augentur, non ideo assistentia divina sunt destitutae, et assensum Christifidelium postulant".

118 Cf. *ibid.*, n. 23, pág. 1560: "Cum autem Magisterium, etiam sine voluntate ponendi actum «definitivum», doctrinam docet sive ad iuvandam altiorem perceptionem Revelalationis vel eius rei, quae explanat argumentum eiusdem Revelationis, sive admonendum de conformitate alicuius doctrinae cum veritatibus fidei, sive denique ad praecavendas opiniones quae cum eisdem veritatibus non componuntur: tunc religosum voluntatis et intellectus obsequium requiritur[21]". La nota 23 textualmente es: Cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, 25; C.I.C., can. 752.

119 Cf. *ibid.*, nn. 21-31, págs. 1559-1562.

120 Cf. *ibid.*, nn. 32-41, págs. 1562-1569.

121 *Ibid.*, n. 32, pág. 1563.

que deben ser entendidos armónicamente. En este sentido, el can. 752 de ninguna manera coarta o disminuye el rigor científico en la investigación teológica[122]. Es decir, considera al *obsequium religiosum intellectus et voluntatis* y no la investigación científica en el campo eclesiástico, en cuanto investigación.

Estas afirmaciones sólo se pueden entender adecuadamente en el *contexto* y la *lógica de la fe*. Esto no significa que la respuesta del fiel sea un 'acto elícito' de la virtud de la fe, sino más bien 'imperado' por ella, ya que es la luz de la fe que ilumina y hace ver al fiel la relación entre Jesucristo –el Sumo Pontífice– el Colegio de los Obispos y el Magisterio auténtico[123]. En este sentido, adquiere una importancia capital la Teología del Derecho como parte de la *sacra doctrina*. Por ello, al indagar aún más acerca de la raíz de la adhesión del fiel a las doctrinas propuestas por el Magisterio observamos que, en último análisis, es la voluntad del fiel que inclina la inteligencia a dar el *obsequium religiosum* requerido por el can. 752[124].

Al mismo tiempo, los *munera docendi, sanctificandi et regendi* tendrían que ser comprendidos según una mutua compenetración, si bien desde un punto de vista ontológico-sistemático se distinguen. No obstante, en cada uno de ellos existen aspectos de los otros dos. Por ello, el ejercicio del *munus docendi* jerárquico conlleva una acción de régimen o gobierno y produce efectos de santificación y viceversa[125]. Es necesario entenderlos también en el contexto de la realidad de la Redención, de la Gracia y de la Gloria, por el que Dios da: al Sumo Pontífice y al Colegio de los Obispos, la gracia de estado para cumplir de modo idóneo la misión encomendada por Cristo; y al fiel para permanecer en la plena comunión con la Iglesia. Incluso el mismo Jesucristo pidió al Padre la adhesión del fiel a las enseñanzas trasmitidas por los Apóstoles y sus sucesores[126].

Además, habría que tener en cuenta la armonía existente entre la *vida espiritual* y la *oración*; la *obediencia* y el *obsequium religiosum intellectus et voluntatis*, en el contexto del can. 752[127]; y la investigación científico-teológica[128]. En este

122 Se vean, por ejemplo, los cánones que se refieren no sólo al teólogo católico sino al fiel y al laico en relación con la investigación teológica, cf. can. 218 (sobre la libertad en la investigación de la ciencia sagrada); can. 229 §§ 1-2 (sobre el estudio más profundo de la doctrina cristiana); can. 747 (sobre la profundización, por parte de 'toda' la Iglesia, del *fidei depositum*).

123 Cf. COLOMBO C., *Il compito della Teologia...*, págs. 105-111. "La giustificazione dell'obbedienza religiosa in materia dottrinale si fonda su questi due motivi: la fede nella presenza misteriosa di Gesù Cristo Maestro nell'insegnamento dei suoi rappresentanti; e la carità verso i fratelli che hanno diritto alla guida serena dei propri Pastori" (Ibid., págs. 107-108). Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 892.

124 Cf. DUROUX B., *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, (Paris 1977) págs. 11-19, 61-78, 223-231. Si bien el autor desarrolla su argumento en relación con el acto de fe, no obstante sus reflexiones nos ayudan a comprender en nuestro caso el modo análogo del rol de la voluntad en relación con la inteligencia.

125 Cf. CASTILLO LARA R., *Le libre III du CIC...*, pág. 46; GHIRLANDA G., *Il diritto nella Chiesa...*, pág. 257.

126 Cf. *Io* 17, 20: "Non pro his autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me".

127 Cf. SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Litt. circ., Inter ea* (4.XI. 1969), n. 9, en AAS 62 (1970) pág. 126: "Vita vero *spiritualis* vividam *fidem personalem* postulat, ex qua illa oritur, in qua innititur, ex qua incrementa capit. Mutua est autem haec ratio: etenim vita spiritualis, quantum ad ipsam pertinet, fidem roborat ideoque tutum efficit modum theologalem in studia incumbendi, cogitandi ac tuendi, quid sit agendum,

sentido, existe una relación armónica y orgánica entre los dogmas y la misma vida espiritual (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 89). Nos encontramos siempre en el marco del 'Misterio de la Iglesia'. Precisamente, es desde esta óptica que debemos estudiar el can. 752 y sus consecuencias, y no sólo y exclusivamente como producto de una desnuda técnica jurídica.

Conclusiones

El estudio tanto histórico como doctrinal del can. 752, como lo hemos desarrollado en las dos *Partes* de nuestro trabajo, nos permite precisar y determinar los aspectos característicos del mismo. Las conclusiones a las que hemos llegado se desenvuelven según las siguientes consideraciones:

1. Los *sujetos activos* del can. 752 son dos:
   1.1. El Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos. Por ello el canon no se refiere ni a los Obispos –individualmente considerados–, ni a las Conferencias Episcopales, ni a los Obispos reunidos en Concilios particulares.
   1.2. Todos aquellos a quienes, a tenor del can. 833, se prescribe emitir personalmente la profesión de fe.
2. El can. 752 se refiere a uno de los modos de *ejercicio del Magisterio* auténtico: el *no-definitivo*, también llamado Magisterio auténtico ordinario. Es importante recordar, al respecto, que no se trata del magisterio ordinario y universal del Vaticano I, ni del ejercicio del Magisterio auténtico mencionado en el can. 749 §§ 1-2, ni tampoco del Magisterio auténtico *definitivo* (can. 750 § 2).
3. La expresión *Magisterio auténtico* del c. 752 indica sólo aquel Magisterio auténtico del Sumo Pontífice o del Colegio de los Obispos y no de los Obispos –individualmente considerados–, ni al de las Conferencias Episcopales, ni al de los Obispos reunidos en Concilios particulares. Precisamente, porque el can. 752 no considera la expresión Magisterio auténtico *simpliciter*, sino restrictivamente (*secundum quid*), por ello este canon claramente se distingue de los cáns. 753-754.
4. El *objeto* de este Magisterio auténtico son las doctrinas enseñadas acerca de fe o de moral:

---

atque ita faciliorem etiam reddit comprobationem doctrinae a Magisterio propositae, quod quidem est norma proxima laboris theologici". Las cursivas son textuales.

128 Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Instr., Donum veritatis*, n. 8, pág. 1553: "Cum obiectum theologiae sit Veritas, Deus vivus eiusque salutis consilium per Iesum Christum revelatum, hinc theologus vocatur ad suam vitam fidei augendam et ad investigantionem scientificam semper cum precatione coniungendam.4 Ita, ipse magis patebit «sensui supernaturali fidei» a quo dependet et qui ei tamquam tuta norma apparebit ad suas considerationes moderandas et ad rectitudinem suarum conclusionum expendendam". La nota 4, textualmente es: cf. IOANNES PAULUS II, *Allocutio habita occasione praemii internationalis Pauli VI tributi Ioanulo Urs von Balthasar*, 23 Junii 1984: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, I (1984) 1911-1917.

4.1. La expresión *doctrina* del can. 752 se refiere a la doctrina cristiana, es decir a verdades para ser conocidas y vividas según la Revelación. Y, en este sentido no se ordenan, *per prius*, al enriquecimiento cultural del hombre –si bien no en oposición a ello– sino que el *proprium* es su ordenación intrínseca a la salvación. De allí que esas verdades se encuentran en el contexto del *«kérigma»* y no simplemente en el de la *«sophía»*.

4.2. El binomio *fides-mores* es una fórmula técnica usada para designar, en el contexto de la Revelación divina, tanto verdades teóricas (*credenda*) como verdades prácticas (*agenda*). Particularmente, hemos evidenciado que el término *mores* no se refiere *per prius et in recto* a cuestiones disciplinales, si bien no en contradicción con ellas, toda vez que el *iustum* es parte del *bonum.*

4.3. En este contexto, el can. 752 se refiere a las doctrinas propuestas como verdaderas o al menos como seguras para una mayor inteligencia y custodia de la misma Revelación. Tanto las *Encíclicas* como los *Documentos de los Concilios ecuménicos* son claros ejemplos a los que se refiere nuestro canon.

5. Podríamos preguntarnos, en este contexto, si una determinación 'meramente disciplinal', tanto del Sumo Pontífice como del Colegio de los Obispos, debe ser considerada como exigida también por el can. 752. La respuesta sólo sería afirmativa en la medida en que la 'razón formal' de dicha determinación esté encuadrada en los contenidos expresados tanto por el can. 747 § 2, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, como la *Nota doctrinal explicativa* a la *Professio fidei'89*. Es decir, en cuanto se trate de decisiones relacionadas con verdades salvíficas o necesarias para la salvación.
6. La *prestación solicitada* al fiel cristiano, se refiere a una realidad teológico-jurídica caracterizada como un *obsequium religiosum* de la inteligencia y de la voluntad. Con ello se quiere decir que:

6.1. No se trata de un acto elícito de la virtud teologal de la fe, sino imperado por ella.

6.2. Se intenta determinar la referencia al fuero interno y no al fuero de la conciencia, entendida ésta como "el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla" (*GS* n. 16). Precisado de esta manera el acto debido del fiel cristiano, comprendemos la *ratio Legislatoris* en el contexto de su intención de regir sólo el fuero interno y no el de la conciencia (can. 130).

6.3. Se trata de un obsequio 'proporcional', es decir teniendo en cuenta la jerarquía de las verdades de la doctrina católica y el criterio hermenéutico de la *LG* n. 25a.

7. El can. 752, como hemos visto en el contexto de la *Instr., Donum veritatis*, de ninguna manera coarta o disminuye el rigor científico en el trabajo teológico, sino que lo ubica en su puesto propio y específico. Pues la vocación del teólogo se ejercita *en* y *al servicio* del Misterio de la Iglesia.
8. Las vicisitudes del *iter* textual y doctrinal del can. 752 nos ha mostrado que la Iglesia intenta proteger 'penalmente' la doctrina contenida en él a través del can. 1371, 1°.
9. En este sentido, sería oportuno desarrollar, en el campo de la Teología moral, las consecuencias del principio de no obrar en contra de la propia conciencia (*Rm* 14, 12; *DH* n. 11), en relación con el can. 752, teniendo también en cuenta la necesaria distinción entre la conciencia recta y verdadera. En el campo propio de la Teología del derecho, clarificar aún mejor la diferencia entre el fuero interno y fuero de la conciencia. Al mismo tiempo, sería conveniente precisar la relación entre la comunión plena en la Iglesia y el rechazo, en un caso concreto, de la doctrina propuesta por el Magisterio no-definitivo.

De lo expuesto podemos concluir que el *iustum* del can. 752 consiste en la obligación teológico-jurídica de los fieles, y por ello eclesial, de dar una sumisión de la inteligencia y de la voluntad, no sólo en un sentido externo sino también interior, a las doctrinas de fe o de moral, propuestas tanto por el Sumo Pontífice como por el Colegio de los Obispos en el ejercicio de su Magisterio auténtico no-definitivo (Magisterio ordinario), pues las pronuncian en nombre y con la autoridad de Cristo y son asistidos para ello por el Espíritu Santo en el cumplimiento de la misión dada por el mismo Jesucristo a los Apóstoles y a sus sucesores. El contenido de la expresión *doctrinae* (*fides-mores*) abarca, en el contexto del *«kérigma»* cristiano, las enseñadas como verdaderas o al menos como seguras, sin bien no por un juicio solemne ni propuestas como definitivas, para una mayor inteligencia y custodia de la misma Revelación[129]. Por tal motivo, los fieles deben evitar todo lo que no sea congruente a las doctrinas enseñadas con esas características y, por ello, las doctrinas contrarias a las propuestas por el Magisterio no-definitivo *tuto doceri non potest*, por ser consideras erróneas o temerarias y peligrosas, y por ello, no podrían ser utilizadas en la etapa dedicada para la formación teológica.

129 Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Nota doctrinalis Professionis fidei...*, n. 10, pág. 548: "Ad hoc comma pertinet *omnis institutio de fide et de re morali tamquam vera aut saltem tamquam certa exhibita, licet iudicio sollemni non definita nec a Magisterio ordinario et universali tamquam definita proposita.* [...] Proponuntur quidem ad altiorem revelationis intellegentiam obtinendam vel ad conformitatem alicuius doctrinae cum veritate fidei revocandam, vel tandem ad vigilantiam contra notiones ab iisdem veritatibus abhorrentes vel contra sententias periculosas atque in errores inducentes excitandam". La cursiva es textual.

NOTAS

AADC VIII (2001) 249-258

EL NOMBRE DE LOS CRISTIANOS

Mons. Dr. Luis Antonio ALESSIO

Dentro de las múltiples preocupaciones y alegrías que suscita el inminente nacimiento de un hijo se encuentra la que pone a los padres en la búsqueda y difusión del nombre con el que lo van a identificar. Normalmente esto se piensa en relación con la anotación o inscripción en el registro civil. Por eso más de un papá o de una mamá católicos se sorprenderían si supiesen que la Iglesia tiene precisas disposiciones sobre el nombre de los hijos de una familia católica. Y hasta, quizás, les podría parecer una indebida intromisión en cuestiones privadas.

El año pasado Salvador Fornieles publicó en este Anuario una interesante nota sobre "el nombre en el derecho canónico"[1]. La presente nota no quiere ser sino un complemento de aquella aportando algunos datos de la historia de la piedad y de la teología ya que el ordenamiento canónico no coincide con los ordenamientos civiles sino que "se mueve más bien en la línea del horizonte teológico"[2]. Se trata además de un tema de gran relevancia pastoral, especialmente para evangelizar una cultura o para verificar su nivel de secularización.

Porque sucede que el nombre es algo estrechamente ligado con el bautismo, con el sacramento que incorpora a la Iglesia. "Somos un pueblo católico y por ello el nombre de persona tiene entre nosotros el verdadero sentido de *nombre de pila*, los ingleses dicen *christian name*, o sea nombre cristiano. Al decirse nombre de pila se hace referencia a la pila bautismal, es evidente. La imposición del nombre se hace junto con el acto trascendente del bautismo... Antes de la total organización política de nuestra Nación, la única anotación válida oficialmente era la que se cumplía con el bautismo en las iglesias"[3].

Tan profunda es la relación nombre-bautismo que un involuntario y casi humorístico vestigio ha quedado en la ley civil argentina cuando afirma que: "el nombre de pila se adquiere por la inscripción en el acta de nacimiento"[4].

1 S. FORNIELES, *El nombre en el derecho canónico*: AADC 7 (2000) 161-168.
2 S. FORNIELES, *El nombre...*, 163.
3 A. ANASTASI, *Diccionario de nombres propios*, Buenos Aires 1993, págs. 8-9.
4 Ley N. 18.248 del 10 de junio de 1969, art. 2.

1. La disciplina litúrgica

Llegado el momento, el nuevo hijo es conducido por padres y padrinos a las puertas de la Iglesia. Allí el sacerdote, por primera cosa pregunta a los padres: "¿Qué nombre pusisteis a vuestro hijo?". Y ellos contestan lo que corresponde. La respuesta la puede dar "otra persona, si, según las costumbres del lugar, tiene el derecho de imponer el nombre"[5]. De allí en más y a lo largo de toda la celebración, el niño será identificado con el nombre que se le ha impuesto.

La ceremonia no es demasiado elocuente y esto sucede porque no es el bautismo de los niños la mejor experiencia para comprender la profundidad del nombre bautismal.

¿Por qué? Porque la significación plena del nombre bautismal solamente se percibe cuando se constata que es un nombre *nuevo*, suficientemente expresivo de aquel sacramento que no en vano es comparado con un nuevo nacimiento, con una nueva creación. Es normal que un nombre nuevo acompañe un nuevo nacimiento, una nueva creatura.

Es en la iniciación cristiana de los adultos donde se pone de manifiesto la novedad del nombre bautismal. La mañana del sábado antecedente a la Vigilia Pascual, en los umbrales de la iniciación sacramental, es el momento adecuado para que el candidato elija el nombre nuevo que le ha de identificar en lo sucesivo[6].

Se realiza una sencilla ceremonia en la que, después de un canto y de alguna lectura bíblica adecuada se procede a la elección/imposición del nombre. El celebrante pregunta al candidato el nombre que ha elegido y con el que será identificado a partir del bautismo. Después de la respuesta el celebrante impone el nuevo nombre: "Diógenes, en adelante te llamarás Renato".

A continuación se explica el significado del nombre cristiano elegido. Algunos nombres delatan su indiscutible origen bautismal: Víctor, Pascual, Atanasio, Renata, Anastasia. También puede ser un nombre de acuerdo con la cultura local, con tal que se le pueda dar un sentido cristiano. "A veces bastará explicar el significado cristiano del nombre que fuera impuesto por los padres" (a. 88).

En el caso de los adultos, entonces, se verifica una verdadera elección del nombre por parte del que se bautiza y, en la mayoría de los casos un cambio de nombre.

2. Antecedentes bíblicos

En las Sagradas Escrituras el nombre posee un significado profundo como individualización de la persona y de su misión. Existe entre el nombre y quien lo lleva una estrecha relación.

5 *Ordo Baptismi parvulorum*, 1969, a. 37.

6 *Ordo Initiationis Christianae adultorum*, 1972, aa. 203-205. Pero las Conferencias Episcopales pueden determinar que este nuevo nombre se imponga al comienzo del catecumenado allí donde están en vigencia religiones no-cristianas que imponen sin demora un nombre nuevo a sus seguidores (a. 88).

Por eso es común que el cambio de nombre exprese una nueva situación, una nueva misión, una profunda experiencia de conversión (Saulo-Pablo).Tenemos el caso de Abrahán: "Y ya no te llamarás más Abram, en adelante tu nombre será Abraham, para indicar que yo te he constituido padre de una multitud de naciones" (Gen 17, 5); a la Jerusalén de los tiempos mesiánicos se le anuncia: "tú serás llamada con un nombre nuevo, puesto por la boca del Señor... no te dirán más «Abandonada» ni dirán más a tu tierra «Devastada», sino que te llamarán «Mi deleite» y a tu tierra «Desposada»" (Is 62, 1-5).

Para Pedro el nuevo nombre implicaba la nueva misión: "Feliz de ti Simón, hijo de Jonás... y yo te digo: Tú eres Pedro..." (Mt 16, 17-18); "Tú eres Simón, el Hijo de Juan; tú te llamarás Cefas" (Jn 1, 42).

En la dramática lucha final entre los seguidores de Jesús y la Bestia y sus secuaces, los vencedores recibirán el nombre nuevo de Jesús: "Sobre el (vencedor) escribiré... mi nombre nuevo" (Ap 3, 12); "el vencedor recibirá una vestidura blanca, nunca borraré su nombre del Libro de la Vida" (Ap 3, 5). En este último texto aparece una importante conexión la del nombre y la inscripción en el Libro de la Vida.

A la manera de un registro, el Libro de Dios ("yo borraré de mi Libro al que haya pecado contra mí": Ex 32, 33) contiene sólo los nombres de los ciudadanos vivos. Los impíos "son borrados del Libro de la Vida" (Sal 69, 29).

Los que están inscritos en el libro pertenecen al pueblo de Dios y poseen la ciudadanía celeste: "alégrense más bien, de que sus nombres estén escritos en el cielo" (Lc 10, 20); "cuyos nombres están escritos en el Libro de la Vida" (Flp 4, 3), que les permite escapar al juicio y entrar en la vida eterna: "únicamente podrán entrar los que estén inscritos en el Libro de la Vida del Cordero" (Ap 21, 27). En el Libro de la Vida están registrados los nombres de los que heredarán la vida eterna.

La amenaza de Cristo en el sentido de que puede borrar nombres supone que el libro se encuentra en sus manos: los nombres de los adoradores de la bestia "no figuran... en el Libro de la Vida del Cordero" (Ap 13, 8; 17, 8); "los que no estaban inscritos en el Libro de la Vida fueron arrojados al estanque de fuego" (Ap 20, 15).

Con estos antecedentes se comprende fácilmente que la conversión bautismal pueda manifestarse también mediante la renuncia al nombre secular y la asunción de un nuevo nombre. Una vida nueva que comenzaba también con un nombre nuevo. De hecho esta idea del cambio de nombre también ha originado otros desarrollos posteriores: ya desde el siglo VI hay ejemplos de cambio de nombre en el ingreso a la vida monástica. Y Juan II en el 532 fue el primer papa que cambió su nombre. Y aún ahora: desde su elección Karol Wojtyła se llama Juan Pablo II.

3. Las normas canónicas

La norma fundamental se encuentra en el Código de Derecho Canónico:

"Procuren los padres, los padrinos y el párroco que no se imponga un nombre ajeno al sentir cristiano" (can. 855).

La responsabilidad del cumplimiento de la norma recae en primer lugar sobre los padres de la criatura. Secundariamente, si aquellos no cumplen, en los padrinos y en el párroco. Se trata de una norma de alcance limitado porque en realidad tiene en cuenta solamente el bautismo de párvulos. En el caso de un adulto, es obvio que la elección del nombre ya no es un derecho de los padres sino de quien se bautiza.

No se pide un nombre explícitamente cristiano, sino que solamente se excluyen de manera negativa los nombres "*ajenos al sentir cristiano*". ¿Cuáles podrían ser? Precisamente los contrarios de los habitualmente aconsejados, es decir, los de personajes para nada "ejemplares" (por ejemplo, Judas Iscariote, Lucifer, Satanás, Demonio, Nerón, Hitler, etc.) o de vicios y pecados (Lascivia, Envidia, Soberbia, Adulterio, Aborto, etc.)[7].

En el derecho anterior, el nombre cristiano debía imponerse aún contra la voluntad de los padres. Así mandaba el viejo can. 761: "Procuren los párrocos que se imponga nombre cristiano al bautizado, y si no pudieren conseguirlo, añadan al dado por los padres el nombre de algún Santo y consignen ambos en el libro de bautizados". En el Libro de Bautismos el nombre añadido pasaba a ocupar el primer lugar: "añada el nombre de algún santo cuyo patrocinio ampare al bautizado... poniendo el nombre impío o escandaloso entre paréntesis"[8].

Giovanni Guareschi en sus novelas humorísticas sobre la difícil convivencia de un párroco católico y de un alcalde comunista en un pueblo italiano en la década del cincuenta, cuenta que cuando Peppone (el alcalde) llevó su hijo a bautizar, decidió llamarlo Lenin Stalin. Don Camilo (el párroco) se opuso terminantemente (¡eran nombres "impíos"!) y la cuestión se dirimió en un campanario transformado en ring de boxeo. Finalmente ambos llegaron, magullados y maltrechos, al bautisterio. Don Camilo bautizó solemnemente al niño con el nombre de Lenin Stalin Camilo. Cuando los feligreses le pidieron cuentas por este nombre, el párroco sonrió socarronamente y respondió: "donde hay un Camilo nada pueden ni Lenin ni Stalin".

Coincidimos con la reflexión de Fornieles: "pensamos que es una contradicción –o burla inadmisible– ...abrazar la fe y al mismo tiempo elegir un nombre radicalmente opuesto a la fe cristiana, como si rechazaran los medios de salva-

7 Una norma orientativa se encontraba en el antiguo ritual del bautismo: "procure el Párroco que no se impongan nombres obscenos, fabulosos o ridículos, o de los dioses vanos o de hombres paganos impíos" (Ritual de 1614). El Concilio Plenario de América Latina añade: "escandalosos, torpes, novelescos (televisivos, diríamos hoy)" (*Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae*, Roma 1899, Decreto 506) y el Concilio Plenario Argentino remata: "rechacen los nombres ofensivos a la religión... mitológicos... de vedettes (¿cómo traducir saltatricum?)" (*Concilium Plenarium Episcoporum Reipublicae Argentinae*, Buenos Aires 1957, Decreto 388, 1).

8 *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae* (Roma 1899) Decreto 506.

ción al mismo tiempo que se los reclama"[9]. Pero no compartimos su sugerencia: "debería prohibirse al sacerdote bautizar a una persona que pretenda usar una clase de nombres (Judas Iscariote, Herodes, Zeus, etc.) tan reñidos con la fe cristiana..."[10]. Sería suficiente volver a la disposición de añadir un nombre cristiano.

El canon actual puede parecer demasiado permisivo. En realidad, solamente se ha querido abrir las puertas a nombres nuevos, propios de las regiones recientemente cristianizadas. De todas manera el Catecismo de la Iglesia Católica se expresa de manera más categórica: "los padres... deben procurar que se de *un nombre cristiano* al que es bautizado" (n. 2165).

El Catecismo, además, amplía el campo de elección: "el nombre de bautismo puede expresar también un misterio cristiano o una virtud cristiana". ¿Un misterio cristiano? Por ejemplo: Encarnación, Asunción, Visitación, Epifanio, Natalio, Natacha, Natividad, Pascua. ¿Una virtud cristiana? Ejemplos: Virtudes, Prudencio, Pía, Piedad, Caridad, Esperanza, Pura, Modesto, Justo.

El Catecismo, por último, formula mejor la conveniencia de llevar el nombre de un santo: "Al ser puesto bajo el patrocinio de un santo, se ofrece al cristiano un modelo de caridad y se le asegura su intercesión". Pero esto nos lleva a otro tema.

4. El nombre de un santo[11]

En los primeros tiempos hay total libertad en la Iglesia de Occidente para elegir el nombre. Pero ya desde muy temprano se buscan los nombres de los "héroes" cristianos: personajes bíblicos, apóstoles, etc. Dionisio de Alejandría, por ejemplo, menciona la costumbre de algunos fieles de asumir el nombre de algún Apóstol. Eusebio de Cesarea narra el caso de cinco fieles egipcios que, afrontados al martirio, renuncian a sus nombres seculares y asumen los de Elías, Jeremías, Isaías, Samuel y Daniel.

Poco a poco se desarrolla en la Iglesia la veneración a los mártires y a los santos en general. Esto condujo a elegir el nombre de un santo para los bautizandos, estableciendo así una especial relación entre el nuevo cristiano y su amigo celestial: la de una especial protección, es decir, el patronato del santo.

Esta costumbre en el primer milenio se difundió especialmente en el reino de los Francos (Francia y Alemania). En el s. XIII estaba ya sólida y felizmente difundida en el continente europeo.

Era común dar a los niños el nombre del santo celebrado en el día del nacimiento. Al celebrar los sucesivos aniversarios, sin embargo, se daba más importancia al día de la fiesta del santo cuyo nombre había sido recibido en el bautismo (el onomástico) que al día del nacimiento (el cumpleaños).

9 S. FORNIELES, *El nombre...*, 166.
10 *Ibidem*, 165.
11 Cf. F. X. WEISER, *Handbook of Christian Feasts and Customs*, New York 1952, págs. 280-281.

El "santo bautismal" era considerado como un patrono personal e individual para toda la vida. Los niños eran familiarizados con la historia y la leyenda de "su propio santo". Se procuraba inspirar su conducta en la vida y los ejemplos del patrono y los niños aceptaban agradecidos su amorosa ayuda en todas sus necesidades. Se establecía así una especial y estrecha relación de amistad entre el individuo cristiano y su santo patrono personal.

¿Cómo se celebraba el onomástico? Normalmente los que llevaban el nombre comenzaban la jornada asistiendo a la Misa del Santo. De regreso al hogar recibían no solamente las felicitaciones sino pequeños regalos. Seguía un desayuno festivo en una bien adornada mesa. Para el festejado, el resto del día era libre de las habituales tareas cotidianas y transcurría en la manera y costumbre de un verdadero día festivo.

Cuando los reformados atacaron el culto a los santos la celebración del onomástico se hizo casi una norma (Catecismo Romano de 1566) y constituyó un poderoso medio pastoral para mantener vivo el pensamiento de la Iglesia.

Es interesante notar que en las áreas hispanoparlantes no se evitaba dar el nombre de Jesús a los niños mientras que otras naciones cristianas se abstenían de hacerlo por un especial sentido de reverencia[12] (casi por la misma razón por la que ningún papa ha elegido el nombre de Pedro).

Tampoco evitaban el nombre de María para las niñas. Incluso algunos de sus títulos litúrgicos: Dolores, Concepción, Asunción, Consuelo, Pura, Estela (stella), Socorro, Mercedes, etc. Una costumbre similar prevalece entre los Sirios y Caldeos, donde, junto al nombre de la Santísima Virgen (Miriam) otros nombres referidos a la Virgen se daban a las niñas Kamala (la perfección de María); Jamala (su belleza), 'Afifa (su pureza); Farida (su singularidad), etc.

5. El cambio de nombre

Con el aval de un autor de la talla de San Alfonso María de Ligorio muchos autores coinciden en afirmar que el nombre bautismal puede ser cambiado en la confirmación y aún en otros momentos y aún por privada autoridad. Si se realiza sin modificación de los registros eclesiásticos (es decir, con autoridad privada), equivaldría prácticamente a la elección de un seudónimo.

Es claro que esta doctrina debe tomarse con cuidado sobre todo porque el nombre bautismal está registrado en los libros parroquiales que son documentos públicos que el párroco no puede modificar sin autorización del Obispo, autorización que debe constar en el Libro de Bautismos (y eventualmente en los de

12 Notable el caso de Irlanda. En los documentos antiguos no se encuentra nadie con el nombre de sus santos, ni siquiera el de s. Patricio, su amado patrono. Este hecho es explicado por la actitud humilde y devota del pueblo celta. Pero algunos grupos gustaban llamarse "los servidores" (gil, mal) de nuestro Señor y de los santos. De allí los nombres de Gilmartin (servidor de san Martín); Gilpatrick (de s. Patricio), Gilmary (de la Virgen), Gilchrist (de Cristo).

Confirmación y de Matrimonios). Cualquier contradicción entre el Libro de Bautismos y los documentos civiles podría crear dificultades, máxime donde las leyes no facilitan el cambio de nombre[13].

Sin embargo, pueden darse causas razonables para el cambio de nombre con autorización de la autoridad eclesiástica. Por eso, no puede ni excluirse ni negarse a priori máxime teniendo en cuenta que normalmente no ha sido posible elegir el nombre cristiano.

El cambio de nombre no es fácil en el orden civil. Y esto a pesar de que prestigiosos juristas hayan afirmado que "el derecho al nombre, conlleva el de cambiarlo o adicionarlo por razones de orden privado o de interés general"[14], y hayan acusado algunas disposiciones legales de avanzar por sobre el derecho de los padres y de colocarse así a extramuros de la Constitución Nacional.

La ley argentina es severa: "después de asentados en la partida de nacimiento el nombre y apellido no podrán ser cambiados ni modificados sino por resolución judicial, cuando mediaren justos motivos..."[15].

En 1961 la Cámara Civil de la Capital resolvió favorablemente la petición de una mujer llamada Amalia Beatriz para adicionar el nombre de Rut y esto por su conversión al judaísmo. Es interesante observar que incluso el voto en disidencia sugiere una actitud práctica de compromiso: "Nada obsta que para los fines o prácticas de su nuevo credo figure con el o los nombres que desee... en cambio, en sus documentos y actos oficiales de la vida civil, debe continuar usando los actuales..."[16]. Es probable que una fuerte experiencia de conversión pueda justificar el cambio de nombre en la Iglesia y que ese motivo no sea admitido en el orden civil. En ese caso puede asumirse el criterio práctico que acabamos de citar: usar el nuevo nombre cristiano en la vida cotidiana y el nombre civil en los documentos y actos oficiales. Especialmente teniendo en cuenta que la misma ley dice que "cuando el seudónimo hubiere adquirido notoriedad, goza de la tutela del nombre" (art. 23).

6. El nombre de los hijos adoptivos

El cambio del *apellido* de los hijos adoptivos no entra en el tema que estamos tratando. Pero conviene profundizarlo por su importancia para preservar la identidad de las personas, dejando para el final el cambio de *nombre* de los hijos adoptivos.

Ante todo hay que tener en cuenta que los nombres de los padres naturales no pueden perderse en el olvido. Además de las razones humanas y espirituales,

13 F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*. Vol. I, Roma-Turín 1953, 6ª, pág. 151. Cf. *Concilium Plenarium Episcoporum Reipublicae Argentinae*, Buenos Aires 1957, Decreto 388, 3: "Para evitar confusiones hay que procurar que en general el nombre dado en el bautismo sea el mismo que el que se inscribe en el Registro civil".

14 C. S. FAYT, *El Nombre. Un atributo de la personalidad*, Buenos Aires 1996, pág. 25.

15 Ley N. 18.248 del 10 de junio de 1969, art. 15.

16 C. S. FAYT, *El Nombre...*, pág. 70.

habrá que tener en cuenta los riesgos de incurrir sin saberlo en los impedimentos de consanguinidad o de parentesco legal. Por consiguiente, los nombres de los padres naturales *deben* constar en algún documento eclesiástico.

En consecuencia el problema es el siguiente: ¿han de anotarse en el Libro de Bautismos también los padres naturales? La respuesta es en principio afirmativa (can. 877 § 3) pero hay que remitirse a la legislación particular. La Conferencia Episcopal Argentina ha promulgado su decreto el 12 marzo 1991 teniendo siempre presente la legislación argentina[17]. Las determinaciones de la CEA son las siguientes:

Cuando existe sentencia judicial, de adopción plena o de adopción simple, se anula la partida con la autorización por decreto del Ordinario y se realiza una nueva partida. Los nombres y apellidos que se consignen en dicha sentencia pueden anotarse en la nueva partida. ¿Qué se hace entonces con los nombres y apellidos de los padres naturales?

Hay que distinguir entre las figuras legales de la adopción simple y de la adopción plena:

a) La *adopción simple* confiere al adoptado la posición de hijo legítimo pero no crea vínculo de parentesco entre aquél y la familia de sangre del adoptante, sino solamente a efectos precisamente determinados (art. 20), entre ellos el de llevar el apellido del adoptante pero al cual se podrá agregar el propio (art. 23). La adopción simple es revocable (art. 28). Por eso en el caso de adopción simple basta consignar el nombre de los padres verdaderos en nota marginal.

b) La *adopción plena* confiere al adoptado una filiación que sustituye la de origen. El adoptado deja de pertenecer a su familia de sangre (con J. Mazzinghi se podría decir que este es un caso de "soberbia legislativa" ya que supone que una ley humana puede suprimir la naturaleza) y tiene, en la familia del adoptante, los mismos derechos y obligaciones del hijo legítimo (art. 14). La adopción plena es irrevocable (art. 18), cosa que Guillermo Borda considera como "un grave error de la ley. Lo que verdaderamente es irrevocable es el hecho biológico de haber sido concebido y nacido de los padres de sangre. Y resulta que este hecho, irrevocable por naturaleza, pretende ser revocado por una decisión judicial".

En este caso, para los registros eclesiásticos habrá que proceder de la siguiente manera: 1. en la partida de bautismo una nota marginal que envíe a la anotación reservada que se hará 2. en un libro "ad hoc" en el archivo secreto de la curia diocesana: se anotará el nombre de los padres naturales con indicación del libro y folio del acta original (parroquial) del bautismo.

Este libro deberá consultarse por el posible impedimento de consaguinidad o de parentesco legal. También para la ley civil subsisten los impedimentos matrimoniales, aún en el caso de adopción plena (arts. 14 y 26).

17 Ley nacional 19.134 sobre el régimen legal de adopción del 30 de junio de 1971.

En cuanto al nombre de pila, la ley argentina[18] dispone que cuando un menor de seis años sea adoptado, los adoptantes podrán pedir el cambio del nombre de pila (art. 13), que también podrá ser cambiado o modificado en otros casos por resolución judicial cuando mediaren justos motivos (art. 15) y una vez producido el cambio se rectificará la partida también de los hijos menores y la de matrimonio (art. 19).

7. A modo de conclusión

El panorama actual no es alentador. Es verdad que, gracias a Dios, persisten todavía los José, María, Francisco, Pedro, Juan, Isabel, Teresas, etc. Pero el deterioro es evidente. Ante todo en las motivaciones para la elección del nombre: causas sentimentales (homenaje a seres queridos, parientes, benefactores, amigos), interés por lo raro y novedoso (un nombre no común y, si fuera posible, exótico), búsqueda de una especial eufonía. Pero también, el burdo seguimiento de los nuevos "héroes" de una sociedad desangelada: los personajes de telenovelas, los jugadores del deporte preferido. Quizás el punto de no retorno lo ha alcanzado aquel país latinoamericano cuyos magistrados han debido llamar la atención sobre nombres de marcas de autos y de perfumes y hasta siglas de organismos públicos. ¡Los ejemplos mencionados son elocuentes: Anemia, Billar, Cliché, Hitler, Culicia, Aborcio, Adicta, Criterio, Axila, Agfa, Aiwa, Bayer, Casio, Alitalia!

Por eso parecía conveniente volver a recordar las normas de la Iglesia y sobre todo su espíritu. Quizás así pueda remontarse la corriente. Porque "Dios llama a cada uno por su nombre. El nombre de todo hombre es sagrado. El nombre es la imagen de la persona. Exige respeto en señal de la dignidad del que lo lleva" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2158).

18 Ley 18.248, promulgada el 10 de junio de 1969.

AADC VIII (2001) 259-262

LOS NUEVOS ESTATUTOS DE «CONFAR»

Pbro. Dr. Carlos Ignacio HEREDIA

1. Por Decreto del 8.9.2000, la Congregación para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica (CIVCSVA), confirmó los Estatutos de CONFAR "aprobados anteriormente y actualmente revisados para adaptarlos a las presentes circunstancias"[1].

En la «Presentación» de los mismos, su Presidenta afirma el verdadero objetivo de la reforma estatutaria:

> "Transcurrido un tiempo desde la erección de nuestra Institución [20.3.1997] y desde la aprobación de los antiguos Estatutos, esta Conferencia buscó clarificar lo que tuviera que ver con las CONFAR filiales de manera que el lenguaje fuera lo más diáfano posible y se constituyera en herramienta que favoreciera la comunión"[2].

2. Ciertamente, los mayores cambios se encuentran en el capítulo titulado «CONFAR filiales»[3]. A fin de percibir mejor los cambios veamos comparativamente el articulado, resaltando en cursiva las modificaciones introducidas:

art. 60 (anterior)
La organización de religiosas y religiosos en el ámbito diocesano, interdiocesano o regional, se constituye por iniciativa de las religiosas y los religiosos del lugar y/o por iniciativa de la Junta Directiva Nacional.

art. 58 (actual)
La organización en el ámbito diocesano, interdiocesano o regional, se constituye por iniciativa de *las/os Superioras/ Superiores mayores o sus representantes* del lugar y/o por iniciativa de la Junta Directiva Nacional.

1 Al respecto ver: HEREDIA C. *Las asociaciones diocesanas de superiores religiosos. A propósito del nuevo estatuto de CONFAR*: AADC 5 (1998) 315-320.

2 El 30.8.1999 se convocó la Asamblea Extraordinaria de CONFAR para el 4 de noviembre, y el 8 de octubre del mismo año se remitió la propuesta de reforma.

3 Tiene la misma cantidad de artículos (8), si bien la incorporación del contenido del art. 53 del Estatuto anterior en el actual art. 52, y la supresión del art. 58 de la redacción anterior sobre la composición de las CONFAR regionales, introduce una diferencia numérica equilibrada por la inclusión del nuevo art. 60.

art. 61 (anterior)	art. 59 (actual)
Reunidos en Asamblea las religiosas y los religiosos eligen sus autoridades y redactan sus propios Estatutos, que presentan a la Junta Directiva Nacional, la cual reconoce dicha organización como CONFAR diocesana, interdiocesana o regional tras la aprobación de sus Estatutos.	Reunidos en Asamblea *las/os Superioras/ Superiores mayores o sus representantes* eligen sus autoridades y redactan su propio *Reglamento*, que presentan a la Junta Directiva Nacional, la cual reconoce dicha organización como *filial CONFAR en la diócesis, la provincia eclesiástica o región* tras la aprobación de su *Reglamento*.

La conformación de las filiales, en consonancia con las explicaciones de la CIVCSVA dadas a los Estatutos de 1997, se muestra homogénea con la naturaleza de la CONFAR: son asociaciones de Superiores/as Mayores y no de religiosos/as presentes en una determinada diócesis, provincia eclesiástica o región. Digno de notarse es que estas modificaciones no se encontraban en la propuesta remitida a los miembros de CONFAR el 8.10.1999.

El nuevo Estatuto omite el art. 58 referido a la constitución de las CONFAR regionales, pero dejó el art. 59 en el mismo lugar cuando en mejor técnica jurídica debería haber sido pospuesto al final. Sin embargo, la nueva redacción ratifica lo dicho antes:

art. 59 (anterior)	art. 57 (actual)
Las CONFAR interdiocesanas se constituyen con las religiosas y los religiosos de más de una diócesis cuando razones numéricas o de otro tipo así lo aconsejen.	Las CONFAR interdiocesanas se constituyen con las *Superioras/es o sus representantes* de más de una diócesis cuando razones numéricas o de otro tipo así lo aconsejen.

En nuevo número (el art. 60), con mayor precisión aún afirma:

Las CONFAR filiales en las diócesis, en las provincias eclesiásticas y/o regiones eligen sus autoridades de acuerdo a los procedimientos señalados en su reglamento aprobado. Los elegidos asumen el cargo cuando son Superiores Mayores o Delegados permanentes del Instituto en la dicha circunscripción.

La mayor relevancia dada a los Superiores Mayores se manifiesta también en la modificación introducida en el art. 52 cuando, al describir su configuración, se afirma que "cada uno de los Departamentos tendrá como referente a un Superior/a Mayor"[4].

4 El añadido en el art. 18.4 de «debidamente acreditados» a los representantes de los Presidentes de las filiales en la Asamblea General de CONFAR no añade nada importante sino que realiza una precisión con incidencia en la validez de las decisiones de dicha Asamblea.

3. Como lo señalábamos en el estudio antes citado, la expresión «representante» no es clara, pues podría ser interpretada no sólo de un Superior local sin más sino de hasta cualquier religioso, incluso sin domicilio canónico en esa circunscripción. No obstante, continúa teniendo vigencia lo afirmado por el Prefecto de la CIVCSVA el 20.11.1997: se trata de los legítimos representantes del Superior Mayor respectivo "cuando éstos residen fuera de la mencionada circunscripción". Quizás sea ésta la razón por la cual se dejaron los términos «del lugar» en el art. 58, pero mejor sería utilizar –como lo hace el art. 60– la expresión «Delegado permanente» del Superior Mayor.

4. La expresión «CONFAR filiales diocesanas, interdiocesanas y regionales» ha sido sustituida en la mayoría de los casos por de CONFAR «*filiales en las diócesis, en las provincias eclesiásticas y/o regiones*»[5], o simplemente por «CONFAR filiales»[6]. ¿Se trata de algo más que un mero cambio gramatical?, ¿ayudará a comprender las filiales no como organismos dependientes (en cuanto líneas de pensamiento y acción) de una organización nacional sino como articulaciones locales que responden a las circunstancias de historia y lugar de las diversas iglesias particulares?, ¿esto evitará concebir las filiales como organismos paralelos a las estructuras episcopales? Confiamos que sí.

Considero que el objetivo propuesto por CONFAR ha sido alcanzado en el texto: sus filiales están conformadas por Superiores Mayores o sus Delegados permanentes en la circunscripción, pero sólo la praxis permitirá verificarlo en lo concreto de la vida de las iglesias particulares "en las cuales y desde las cuales existe la Iglesia católica una y única" (LG 23; CIC can. 368), al servicio de las cuales el Espíritu Santo distribuye los carismas de vida consagrada cuyo ejercicio está sometido al discernimiento, valoración y promoción de la jerarquía (cf. LG 12).

5 En el Estatuto ahora vigente, ver los arts. 33.7, 39.4, 41.3, 47, 55, 57-62.

6 Son los actuales arts. 25.3, 48

AADC VIII (2001) 263-274

LA DISPENSA DE LAS OBLIGACIONES SACERDOTALES.

ALGUNAS MODIFICACIONES EN LAS CONDICIONES

Pbro. Dr. Carlos Ignacio HEREDIA

1. Como lo había anticipado ya Piero Amenta[1], la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos recientemente ha modificado –luego de una formulación que podemos considerar preliminar– el rescripto por el cual se concede la dispensa de las obligaciones sacerdotales que, en el caso de los consagrados, conlleva también la dispensa de los votos u otros vínculos sacros.

Más allá de algunas variaciones en el orden de los párrafos, las principales diferencias se encuentran en las disposiciones («praeceptorum») que imponen limitaciones a los eventuales ministerios, tareas o funciones y oficios del sacerdote dispensado. Con ello también se introduce alguna variación en la legislación vigente, contenida en el art. 5 de las «Normas sustanciales» promulgadas por la S. Congregación para la doctrina de la fe el 14.10.1980[2].

2. Una precisión acerca de la naturaleza de este acto administrativo singular es que la dispensa ahora tiene efecto desde el momento de la notificación (n. 1a) y no desde la concesión como ocurría hasta ahora, acercándolo al indulto de salida que conlleva la dispensa de votos del can. 692. En una palabra, se ha retornado de la notificación en forma directa o graciosa a la praxis de la notificación «comissoria», por lo cual, el peticionante eventualmente podría no aceptar la dispensa de las obligaciones sacerdotales y retornar al ejercicio del ministerio sacerdotal. Es un modo de encontrar una solución a peticiones de dispensa realizadas de un modo intempestivo y de instrucciones demasiado rápidas, que no tienen en cuenta situaciones personales afectadas por circunstancias anímicas y afectivas conyunturales.

---

1 Cf. *La dispensa dagli obblighi della sacra ordinazione e la perdita della stato clericale*: Periodica 88 (1999) 331-359; *Il rescritto di dispensa dagli obblighi dello stato clericale nell'ambito dell'attività amministrativa della Chiesa*: Periodica 88 (1999) 467-499

2 La traducción de este documento en: HEREDIA C. I. *Los procesos eclesiásticos diocesanos. Documentos y modelos de formularios* Educa (Buenos Aires 2000) 186-193. La traducción del rescripto hasta hace poco en uso en las págs. 233-235. Un cuadro comparativo de la evolución hasta el formulario en uso y su traducción en los apéndices.

3. La nueva formulación precisa que el sacerdote dispensado no puede ejercer ninguna función directiva en el ámbito pastoral, lo que incluye el oficio de administrador parroquial descripto en los cáns. 545-552 (calificado con menos exactitud de «munera» en el n. 5, b). También se explicita la prohibición de ejercer, además del ministerio extraordinario de la distribución de la Comunión, los ministerios de lector y acólito (cf. n. 5, f).

4. Mientras se mantiene la prohibición para el presbítero dispensado de enseñar en los Seminarios o institutos equiparados a los mismos (v.g. los Institutos de formación de los religiosos) y tampoco pueden enseñar teología u otra ciencia íntimamente conexa con la misma en los institutos de estudios de grados superiores no dependientes de la autoridad eclesiástica[3], en consonancia con el can. 805, la prohibición de enseñar en los institutos de estudios de grados inferiores dependientes de la autoridad eclesiástica ahora se limita a las disciplinas *propiamente* teológicas.

Por otra parte, en el inciso c del n. 5 se ha eliminado la prohibición de enseñar en los institutos de estudios de grados superiores dependientes de algún modo de la autoridad eclesiástica (por ej. nuestros profesorados católicos). No obstante, por coherencia con la limitación impuesta en el inciso d del mismo número, considero que en tales institutos superiores no podrían enseñar ninguna *ciencia sagrada*, y esto por aplicación del can. 812 ya que quienes enseñan "disciplinas teológicas en cualquier instituto de estudios superiores deben tener mandato de la autoridad eclesiástica competente", lo cual no obsta para que enseñen otras asignaturas.

La limitación de la enseñanza de las ciencias sagradas (al igual que la prohibición de dar la homilía) se entiende por cuanto de algún modo la misma implica una participación del docente en el «munus docendi» de la Iglesia, al cual el peticionante –al solicitar la dispensa de las obligaciones sacerdotales– también renuncia, junto al ejercicio del «munus regendi seu pastorali» (cf. n. 5 b) y al «munus sanctificandi» (cf. n. 5 f).

5. Ahora corresponde al Obispo diocesano (no a los vicarios generales o episcopales) del domicilio o del lugar de residencia del sacerdote dispensado conceder –observadas las cautelas necesarias– la dispensa de la residencia en el lugar donde era conocido como sacerdote (n. 6).

* * *

3 El rescripto continúa utilizando la expresión "disciplina propiamente teológica o íntimamente conexa con la misma" que –según afirma P. Amenta– sería una extensión del mandato exigido en el can. 812 solamente para las «disciplinas teológicas» (cf. *Il rescritto...*, 494).

En una mirada de conjunto, podríamos decir que las condiciones establecidas en la nueva formulación del rescripto son más benévolas para los sacerdotes dispensados como esperaban algunos sectores para los cuales resultaba incomprensible que la Iglesia no pudiera aprovechar la formación que ella misma había dado a muchos clérigos que por diversas circunstancias habían abandonado el ministerio.

Además, no tiene menor importancia la limitación de la prohibición de enseñar a las solas ciencias sagradas para facilitar la reinserción en un mercado laboral que tiende a achicarse, dejando el asunto en manos del Obispo diocesano que deberá oír a quienes corresponda, sopesar todas las circunstancias y evitar en todos los casos el peligro de escándalo.

APÉNDICES

I. Traducción del formulario actual

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO
Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS

Prot. N. ...

El Sr. *N.N. presbítero de la Diócesis de...* pide humildemente la dispensa del sagrado celibato y de todas las obligaciones conexas con la sagrada Ordenación.

S.S. JUAN PABLO Papa II,
el día...,
habiendo recibido la relación sobre el caso de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, ha concedido lo solicitado según las siguientes condiciones:

1. El Rescripto de dispensa notificado cuanto antes por el Ordinario competente al peticionante a norma del n. 2:

a) Surte efecto al momento de la notificación;

b) Comprende inseparablemente la dispensa del sagrado celibato sacerdotal junto con la pérdida del estado clerical. El peticionante nunca podrá separar aquellos dos elementos, o sea, aceptar el primero y recusar el otro.

c) Además, si el peticionante es religioso, el Rescripto concede también la dispensa de los votos.

d) Asimismo, también comprende la remisión de las censuras cualquiera que ellas sean.

2. La notificación de la dispensa al peticionante puede hacerse personalmente, por el mismo Ordinario o su delegado o por actuario eclesiástico o por carta certificada. El Ordinario debe remitir un ejemplar debidamente firmado por el

peticionante dando fe de la recepción del Rescripto de la dispensa y al mismo tiempo la aceptación de sus prescripciones.

3. Anótese en el Libro de bautismos de la parroquia del peticionante la concesión de la dispensa.

4. Acerca a la celebración del matrimonio canónico, aplíquense las normas que se establecen en el Código de Derecho Canónico. Sin embargo, el Ordinario cuide que la misma se realice con cautela, sin pompa ni fasto exterior.

5. La autoridad eclesiástica, a la cual compete comunicar el Rescripto al peticionante, exhórtelo para que participe de la vida del Pueblo de Dios según su nueva condición, ofrezca buen ejemplo y así se muestre como hijo fiel de la Iglesia. Al mismo tiempo, hágale saber lo siguiente:

a) el presbítero dispensado por eso mismo pierde los derechos propios del estado clerical, las dignidades y los oficios eclesiásticos; además, no está más obligado por los deberes conexos con el estado clerical;

b) permanece excluido del ejercicio del sagrado ministerio, excepto de lo previsto en los cáns. 976 y 986 § 2[4], y –por lo tanto– no puede realizar la homilía ni puede ejercer un oficio directivo en el ámbito pastoral ni desempeñar la tarea de administrador parroquial;

c) del mismo modo, no puede desempeñar ninguna tarea en los Seminarios y en los Institutos equiparados. En los demás Institutos de estudios de grados superiores [= niveles terciario y universitario] que dependen de algún modo de la autoridad eclesiástica[5], no puede ejercer la función directiva;

d) en los Institutos de estudios de grados superiores no dependientes de la autoridad eclesiástica, no pueden enseñar ninguna disciplina propiamente teológica o íntimamente conexa con la misma;

e) sin embargo, en los Institutos de estudios de grados inferiores dependientes de la autoridad eclesiástica no puede ejercer una tarea directiva o el oficio

4 Nota del traductor: El can. 976 dispone: "Todo sacerdote, aun desprovisto de facultad para confesar, absuelve validamente a cualquier penitente que se encuentre en peligro de muerte; y absuelve lícitamente de cualquier censura y pecado, aunque se encuentre presente un sacerdote aprobado". Al respecto el can. 1357 § 3 prescribe: "Tienen el mismo deber de recurrir, después de haberse restablecido de su enfermedad, a quienes –según el can. 976– se les remitió una censura impuesta o declarada, o reservada a la Sede Apostólica". El can. 986 § 2 dice: "...en peligro de muerte, cualquier sacerdote (está obligado a oír las confesiones de los fieles)". Debemos recordar que, "hecha siempre la excepción del sacramento de la Penitencia en peligro de muerte, ningún fiel puede legítimamente pedirles un sacramento" (Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos *Declaración sobre la recta interpretación de la segunda parte del can. 1335 del CIC* 19.5.1997, n. 3: AAS 90 [1998] 63-64; Communicationes 29 [1997] 17-18).

5 Nota del traductor: Según el can. 803 § 1 se considera que dependen de algún modo de la autoridad eclesiástica competente los institutos educacionales «católicos» de cualquier grado, es decir, aquellos que han sido erigidos por el Obispo diocesano, la Conferencia Episcopal o la Santa Sede, o que pertenecen a personas jurídicas eclesiásticas públicas (por ej. institutos religiosos, parroquias, asociaciones católicas públicas, etc.).

docente de disciplinas propiamente teológicas. A la misma ley está obligado el presbítero dispensado en lo que respecta a la enseñanza de la Religión en los Institutos del mismo género no dependientes de la autoridad eclesiástica[6];

f) de por sí, el presbítero dispensado del celibato sacerdotal, y más aún el sacerdote unido en matrimonio, debe ausentarse de los lugares en los que era conocida su anterior condición y no puede desempeñar en ninguna parte el servicio de Lector y Acólito ni la distribución de la comunión eucarística.

6. El Ordinario de la diócesis del domicilio o del lugar en que reside el peticionante, según su prudente juicio y conciencia, oído a quienes interesa y bien ponderadas las circunstancias, puede dispensar de la cláusula 5, f del Rescripto, pero solamente en cuanto se refiere al domicilio del peticionante.

7. De ordinario, pasado algún espacio de tiempo desde la notificación de la pérdida del estado clerical, prolónguese esa dispensa y consígnese por escrito.

8. Por último, impóngase al peticionante alguna obra de piedad o caridad.

9. En el momento oportuno, el Ordinario competente refiera brevemente a la Congregación la notificación realizada y –si existe alguna admiración en los fieles– provea una prudente explicación.

No obstante cualquier disposición en contrario.

En la Sede de la Congregación, el día...

Día de la notificación_____

_____

Firma del peticionante como signo de recepción

_____

Firma del Ordinario

6 Nota del traductor: El can. 805 dispone: "El Ordinario del lugar, dentro de su diócesis, tiene el derecho de nombrar y aprobar los maestros de religión, así como de remover o exigir que sean removidos cuando así lo requiera una razón de religión o moral".

II. Comparación de los formularios 2000-2001

Dnus... petiit dispensatioem a sacerdotali coelibatu et ab omnibus oneribus sacrae Ordinationi conexis.
SS.mus D.N. Ioannes Paulus, Papa II, die... habita relatione de casu a Congregatione de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, precibus annuit iuxta sequentes rationes:

TEXTO A	TEXTO B	TEXTO C
1. Dispensatio vim habet ab ipso momento concessionis;	1. Dispensatio vim habet ab ipso momento concessionis;	= 1a
2. Dispensationis Rescriptum, a competenti Ordinario oratori notificetur	2. Dispensationis Rescriptum, a competenti Ordinario oratori notificetur	1. Dispensationis Rescriptum a competenti Ordinario oratori quamprimum notificandum ad normam n. 2: a) *Effectum sortitur* a momento *notificationis*;
et amplectitur inseparabiliter dispensationem a sacerdotali coelibatu et simul amissionem status clericalis. Nunquam oratori fas est duo illa elementa seiungere, seu prius accipere et alterum recusare.	et amplectitur inseparabiliter dispensationem a sacerdotali coelibatu et simul amissionem status clericalis. Nunquam oratori fas est duo illa elementa seiungere, seu prius accipere et alterum recusare.	b) Amplectitur inseparabiliter dispensationem a sacro coelibatu et simul amissionem status clericalis. Nunquam oratori fas est duo illa elementa seiungere, seu prius accipere et alterum recusare.
Si vero Orator es religiosus, Rescriptum concedit etiam dispensationem a votis.	Si vero Orator es religiosus, Rescriptum concedit etiam dispensationem a votis.	c) Si vero Orator es religiosus, Rescriptum concedit etiam dispensationem a votis.
Idemque insuper secumfert absolutionem a censuris, quatenus opus sit.	Idemque insuper secumfert absolutionem a censuris, quatenus opus sit;	d) Idemque insuper secumfert, quatenus opus sit, absolutionem a censuris.
= 5a	3. Sacerdos dispensatus eo ipso amittit iura clericali propria, dignitates et officia ecclesiastica; ceteris obligationibus cum statu clericali conexis non amplius adstringitur;	= 5a
= 8	= 8	2. Notificatio dispensationis fieri potest vel personaliter per notarium aut ecclesiasticum actuarium vel per «epistulas perscriptas» (raccomandata, certificada, enregistrée, regis-

		tered, einschreiben). *Ordinarius* unum exemplar restituere debet rite subsignatum ad fidem receptionis et acceptionis eiusdem dispensationis ac simul etiam praeceptorum.
3. Notitia concessionis dispensationis adnotetur in libris baptizatorum proeciae oratoris.	4. Notitia concessionis dispensationis adnotetur in libris baptizatorum proeciae oratoris;	3. Notitia concessionis dispensationis adnotetur in libris baptizatorum proeciae oratoris.
4. Quod attinet ad celebrationem canonici matrimonii, applicandae sunt normae quae in Codice Iuris Canonici statuuntur. Ordinarius vero curet ut res caute peragantur sine pompa vel exteriore apparatu.	5. Quod attinet ad celebrationem canonici matrimonii, applicandae sunt normae quae in Codice Iuris Canonici statuuntur. Ordinarius vero curet ut res caute peragantur sine pompa vel exteriore apparatu;	4. Quod attinet ad celebrationem canonici matrimonii, applicandae sunt normae quae in Codice Iuris Canonici statuuntur. Ordinarius vero curet ut res caute peragantur sine pompa vel exteriore apparatu.
5. Auctoritas ecclesiastica, ad quam spectat Rescriptum oratori notificare, hunc enixe hortetur, ut vitam Populi Dei, ratione congruendi cum nova eius vivendi condicione, participet, aedificationem praestet et ita amantissimum Ecclesiae filium se exhibeat. Simul autem eidem notum faciat ea quae sequuntur:	6. Auctoritas ecclesiastica, cui spectat Rescriptum oratori notificare, hunc enixe hortetur, ut vitam Populi Dei, ratione congruendi cum nova eius vivendi condicione, participet, aedificationem praestet et ita amantissimum Ecclesiae filium se exhibeat. Simul autem eidem notum faciat ea quae sequuntur:	5. Auctoritas ecclesiastica, cui *pertinet* Rescriptum oratori notificare, hunc enixe hortetur, ut vitam Populi Dei, ratione congruendi cum nova eius vivendi condicione, participet, aedificationem praestet et ita *probum* Ecclesiae filium se exhibeat. Simul autem eidem notum faciat ea quae sequuntur:
a) Sacerdos dispensatus eo ipso amittit iura clericali propria, dignitates et officia ecclesiastica; ceteris obligationibus cum statu clericali conexis non amplius adstringitur;	= 3	a) *Presbyter* dispensatus eo ipso amittit iura clericali propria, dignitates et officia ecclesiastica; ceteris obligationibus cum statu clericali conexis non amplius adstringitur;
b) exclusus manet ab exercitio sacri ministerii, iis exceptis de quibus in cann. 976, 986 § 2 ac propterea nequit homiliam habere. *Insuper* nequit fungi ministerio extraordinario sacrae Communionis distribuendae nec potest *officium gerere* directivum in ambitu pastorali;	a) exclusus manet ab exercitio sacri ministerii, iis exceptis de quibus in cann. 976, 986 § 2 ac propterea nequit homiliam habere. Ministerio extraordinario distributionis sacrae Communionis fungi nequit nec *ipsi* concredi potest munus directivum in ambitu pastorali;	b) exclusus manet ab exercitio sacri ministerii, iis exceptis de quibus in cann. 976, 986 § 2 ac propterea nequit homiliam habere, = 5f nec potest *officium gerere* directivum in ambitu pastorali *neve munere administratoris paroecialis fungi;*

c) item nullum munus absolvere potest in Seminariis et in Institutis aequiparatis.	b) item nullum munus absolvere potest in Seminariis et in Institutis aequiparatis;	c) item nullum munus absolvere potest in Seminariis et in Institutis aequiparatis.
In aliis Institutis studiorum gradus superioris, *quae* quocumque modo dependent ab Auctoritate ecclesiastica, munere directivo vel officio docendi fungi nequit;	c) in Institutis studiorum *ecclesiasticorum* gradus superioris, quocumque modo dependentibus ab Auctoritate ecclesiastica, munere directivo *vel officio docendi* fungi nequit;	In *aliis* Institutis studiorum gradus superioris, quocumque modo dependentibus ab Auctoritate ecclesiastica, munere directivo fungi nequit;
d) in *iisdem vero* Institutis studiorum gradus superioris ab Auctoritate ecclesiastica non dependentibus nullam disciplinam proprie theologicam vel cum ipsa intime conexam tradere potest;	d) in Institutis studiorum gradus superioris ab Auctoritate ecclesiastica non dependentibus nullam disciplinam proprie theologicam vel cum ipsa intime conexam tradere potest;	d) in Institutis studiorum gradus superioris ab Auctoritate ecclesiastica dependentibus *necne*, nullam disciplinam proprie theologicam vel cum ipsa intime conexam tradere potest;
e) in Institutis autem studiorum gradus inferioris dependentibus ab Auctoritate ecclesiastica munere directivo vel officio docendi fungi nequit	e) in Institutis autem studiorum gradus inferioris dependentibus ab Auctoritate ecclesiastica munere directivo vel officio docendi fungi nequit.	e) in Institutis autem studiorum gradus inferioris dependentibus ab Auctoritate ecclesiastica munere directivo vel officio docendi *disciplinam proprie theologicam* fungi nequit.
nisi Ordinarius, pro suo prudenti iudicio et remoto scandalo, ad munus docendi quod attinet, aliter decernere aestimaverit.	= 7	= 7
Eadem lege tenetur sacerdos dispensatus in tradenda Religione in Institutis eiusdem generis non dependentibus ab Auctoritate ecclesiastica;	Eadem lege tenetur sacerdos dispensatus in tradenda Religione in Institutis eiusdem generis non dependentibus ab Auctoritate ecclesiastica;	Eadem lege tenetur sacerdos dispensatus in tradenda Religione in Institutis eiusdem generis non dependentibus ab Auctoritate ecclesiastica;
6. Per se presbyter a sacerdotali coelibatu dispensatus et a fortiori matrimonio iunctus, abesse debet a locis in quibus eius antecedens condicio nota est.	f) per se presbyter a sacerdotali coelibatu dispensatus et a fortiori matrimonio iunctus, abesse debet a locis in quibus eius antecedens condicio nota est.	f) per se presbyter a sacerdotali coelibatu dispensatus et a fortiori matrimonio iunctus, abesse debet a locis in quibus eius antecedens condicio nota est
--	--	*nec ubique fungi potest servitio Lectoris et Acolythi aut distributionis eucharisticae communionis.*

Ordinarius loci commorationis oratoris tamen, audito, *quatenus opus erit, Ordinario incardinationis vel Superiore maiori religioso*, dispensare poterit ab ista clausula Rescripti, si oratoris praesentia scandalum paritura non praevideatur.	7. *Episcopus dioecesis domicilii vel* commorationis Oratoris, *pro suo prudenti iudicio et conscientia*, auditis quibus interest et circumstantiis bene perpensis, dispensare potest ab aliquibus immo ab omnibus clausulis rescripti quae supra sub litteris d, e, f, apponuntur, secluso tamen semper periculo scandalis.	6. *Ordinarius* dioecesis domicilii vel commorationis oratoris, pro suo prudenti iudicio et *propria onerata* conscientia, auditis quibus interest et circumstantiis bene perpensis, *in casu hoc peculiari* dispensare potest a Rescripti clausula 5, f, sed tantummodo quod ad domicilium oratoris attinet.
--	*Dispensatio vero scripto consignetur.*	7. *Pro regula habeatur ut hae dispensationes nonnisi transacto aliquo temporis spatio a notificatione amissionis status clericalis elargiantur ac scripto consignentur.*
= 8	8. Notificatio dispensationis fieri potest vel personaliter per notarium aut ecclesiasticum actuarium vel per «epistulas perscriptas» (raccomandata, certificada, enregistrée, registered, einschreiben). Orator unum exemplar restituere debet rite subsignatum ad fidem receptionis et acceptionis eiusdem dispensationis ac simul etiam praeceptorum.	= 2
7. Denique ei aliquod opus pietatis vel caritatis imponatur.	9. Denique ei aliquod opus pietatis vel caritatis imponatur.	8. Denique ei aliquod opus pietatis vel caritatis imponatur.
8. Notificatio dispensationis fieri potest vel personaliter per notarium aut ecclesiasticum actuarium vel per «epistulas perscriptas» (raccomandata, certificada, enregistrée, registered, einschreiben). Orator unum exemplar restituere debet rite subsignatum ad fidem receptionis et acceptionis eiusdem dispensationis ac simul etiam praeceptorum.	= 8	= 2

9. Tempore autem opportuno Ordinarius competens breviter ad Congregationem de peracta notificatione referat, et si qua tandem fidelium admiratio adsit, prudenti explicatione provideat.

10. Tempore autem opportuno Ordinarius competens breviter ad Congregationem de peracta notificatione referat, et si qua tandem fidelium admiratio adsit, prudenti explicatione provideat.

9. Tempore autem opportuno Ordinarius competens breviter ad Congregationem de peracta notificatione referat, et si qua tandem fidelium admiratio adsit, prudenti explicatione provideat.

Contrariis quibuscumque minime obstantibus.

Ex aedibus Congregationis, die...

AADC VIII (2001) 275-284

LOS ARCHIVOS ECLESIÁSTICOS

Mons. Dr. José Luis KAUFMANN

En ciertos aspectos de orden administrativo-eclesiástico parece sobrevolar un fuerte concepto en el sentido de que todo lo que se refiere a "papelería" sería una burocracia inútil, mientras que lo único realmente importante es la acción pastoral. Esas afirmaciones se contradicen en sí mismas y no son sino excusas infundadas para parcializar o minimizar la compleja pastoralidad en toda la actividad de la Iglesia: no hay actividad eclesial que no sea pastoral. Tampoco se trata de caer en el equívoco de sostener que aquello que es del interés de los medios de comunicación se identifica con la pastoral, porque sería reducir la actividad de la Iglesia a una mera subjetividad individualista.

Por lo tanto, negar la dimensión pastoral de los Archivos de las instituciones eclesiásticas es en realidad un indicio del desconocimiento de la misma pastoral. Sin embargo, lamentablemente, tales Archivos no ocupan su debido lugar e incluso todavía no existen en muchas instituciones que sólo acumulan algunos papeles sin criterios específicos y sin el ordenamiento indispensable. Quizás por esto, hablar de los Archivos eclesiásticos es como "meter el dedo en la llaga".

De todos modos, la verdad en la caridad puede liberar de la presunta inmunidad de error que se arrogan, particularmente en el campo administrativo, ciertas autoridades eclesiásticas. Por lo tanto, no debería entenderse mal aquello que solamente quiere ser un servicio, una observación, una expresión de comunión –si bien con todas las limitaciones propias de la misma condición humana– de los que, sin saberlo todo, se han preparado y esforzado para colaborar dentro de la compleja realidad de la pastoral.

Por otra parte cabría preguntarse si existe una respetuosa y esmerada atención a las indicaciones legales al respecto. Un solo ejemplo proclama que el problema es antiguo. Me remito a lo legislado por el Código Piobenedictino que disponía: "Al fin de cada año el párroco enviará a la Curia episcopal una copia auténtica de los libros parroquiales, exceptuado el concerniente al estado de las almas"[1].

1 CIC'17 can. 470 § 3. Cf. N. C. DELLAFERRERA, *Los Archivos Eclesiásticos en el Código de derecho Canónico*, en *La curia diocesana. Organización, diversos oficios, modelos de formularios* Educa (Buenos Aires 1998²) 197-230.

Quizás en muchas partes esto se ha cumplido con el rigor pastoral que merece, pero sería interesante hacer público esos casos dignos de elogiosa mención. La realidad, los hechos, dicen a las claras que con más frecuencia somos rápidos e implacables para exigir el cumplimiento de la ley en beneficio propio, mientras somos laxos si un mandato implica mayor esfuerzo de nuestra parte. La conversión del corazón también pasa por estos aspectos pastorales.

Nadie debería asustarse ante la verdad objetiva y, por eso, en lo que respecta a los Archivos de la Iglesia, el cuestionamiento sobre su adecuada ubicación en la pastoral de conjunto podría basarse en la precariedad con que el Código de Derecho Canónico vigente se refiere a los mismos.

Es cierto que prácticamente sería imposible agrupar en el mismo Código toda la legislación eclesiástica. Por eso, el Legislador ha previsto, por ejemplo, que las Conferencias Episcopales emitan decretos generales y resoluciones que tienen fuerza legislativa en el ámbito propio de su competencia[2]. Pero, en otros aspectos, los organismos de la Curia Romana amplían, explicitan y disponen acerca de lo codificado por medio de documentos específicos que permiten proceder en todos los campos dentro de la equidad y en orden a la extensión del Reino de Dios.

Así, la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia ha emitido una Carta circular a todos los Obispos del mundo, sobre *"La Función Pastoral de los Archivos Eclesiásticos"*, con fecha del 02 de febrero de 1997, donde considera la importantísima dimensión de los tales Archivos.

1. Legislación particular sobre el Archivo

Cada jurisdicción eclesiástica suele tener su Legislación particular, de acuerdo con lo previsto por el Código y deja algunos asuntos a consideración del Obispo en su condición de Legislador para su Iglesia Particular. Además de lo establecido estrictamente por el Código, puede legislar también en otros aspectos, según su prudencia pastoral[3].

Uno de esos aspectos es el del Archivo Diocesano, si bien antes de la ley es dable que exista el Archivo, pero, para que el Archivo tenga toda la utilidad pastoral, es necesaria una ley que lo reconozca, proteja y defienda.

Al decir "Archivo" me refiero al conjunto de escritos redactados y recibidos en una Curia diocesana, en una Parroquia, en una Asociación de fieles y en toda institución, en el curso de su propia actividad y que, por la naturaleza de esos escritos y por el vínculo entre ellos, están destinados a ser conservados en la misma Institución.

Dentro de la archivística está gestándose una especie de corriente modernista que pretende incluir otros elementos en los Archivos, como ser: discos com-

2 Cf. can. 455
3 Cf. can. 391

pactos, cintas grabadas y otros materiales semejantes, lo cual contradice la definición misma del Archivo, ya que las materias que constituyen los soportes de los documentos de Archivo son papiros, tablillas de arcilla, mármol, bronce u oro, piel, pergamino, papel o seda... y lo importante siempre será que estén escritos. Las filminas, tomadas de los documentos originales, son auxiliares útiles del Archivo pero no configuran Archivo propiamente dicho, quizás podrían integrar una "filminoteca", como los discos compactos, una "compactera" o "ciditeca". Si un documento tuviese como adjunto una fotografía no habrá que desarmarlo, pero las fotos en general debieran estar ordenadas en una "fototeca".

Cada Archivo refleja la vida de la Institución. En el caso de los Archivos eclesiásticos, esa vida indica la misma obra de Dios en medio de su pueblo. Es la memoria histórica de realidades indiscutibles que testifican el accionar pastoral de quienes nos precedieron en la fe.

"Los Archivos eclesiásticos, conservando la genuina y espontánea documentación nacida en relación con las personas y con los acontecimientos, cultivan la memoria de la vida de la Iglesia y manifiestan el sentido de Tradición"[4].

Todo agente pastoral que se precia de tal tiene en particular consideración y estima el Archivo de su Institución, ya que la documentación allí existente es un patrimonio que hay que conservar para usarlo y transmitirlo. El contenido del Archivo oportunamente consultado le permitirá conocer antecedentes, respuestas, resoluciones, indicaciones, emitidas por sus antecesores en situaciones semejantes y, con sólidos fundamentos, proceder con prudencia.

La continuidad y coherencia en la administración de toda Institución eclesial son expresiones de una pastoralidad válida, que nunca debería activarse con meras improvisaciones, si se quiere respetar el derecho de los fieles.

Estas afirmaciones, como todavía muchas más, fundamentan la necesidad de una Legislación particular, para que en cada Institución de la Iglesia exista un Archivo que esté en condiciones para su consulta. Quizás en muchos casos podría ser que exista un solapado miedo a que la verdad sea conocida: la Iglesia nunca temió a la verdad; en 1880 León XIII no tuvo reparo en abrir a la consulta pública de los estudiosos la documentación del varias veces centenario Archivo Secreto Vaticano.

Es cierto que todo esto no es una trivialidad, sino que exige seriedad, conocimiento institucional y responsabilidad. Por eso, "el cumplimiento de las muchas exigencias de los Archivos depende de la profesionalidad de los operadores a los cuales los Obispos diocesanos confían la gestión y la dirección de los Archivos, y es consecuencia de su sentido de responsabilidad hacia la Iglesia y hacia la cultura"[5].

4 PONTIFICIA COMISIÓN PARA LOS BIENES CULTURALES DE LA IGLESIA, *Carta circular 'La Función Pastoral de los Archivos Eclesiásticos'* (Ciudad del Vaticano, 02.02.1997), 1, 1

5 PONTIFICIA COMISIÓN PARA LOS BIENES CULTURALES DE LA IGLESIA, *Carta circular 'La Función...*, 2, 5

2. *Un proyecto de* "Reglamento de un Archivo Histórico Diocesano"

En un pequeño opúsculo, editado por el Arzobispado de La Plata con el título, he presentado un proyecto de Reglamento para un Archivo histórico Diocesano[6]. No considero ahí en absoluto lo que es el 'Archivo secreto' al que se refieren los cáns. 489-490, y cuyo cuidado y ordenamiento pareciera estar en manos del Obispo, lo cual no tiene lógica ni practicidad; sin embargo, nada obstaría para que el Obispo pueda confiar ese trabajo al Archivista aunque conservando en su poder la llave de ese Archivo secreto: lo que importa es que el Archivo exista, esté ordenado y tenga los subsidios que permitan encontrar enseguida lo que pudiere necesitarse.

El proyecto de Reglamento de Archivo histórico Diocesano, tiene un primer título (*Principios generales*), en el que se expresa que el conjunto quiere encuadrarse en las normas del Código de Derecho Canónico (art. 1) y que asume las indicaciones de la citada Carta circular de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia, así como todas las directivas que pudieran emanar de dicha Comisión (art. 2).

El título II (arts. 3 al 10), *"El Archivo como instrumento de trabajo al servicio de la Iglesia"*, contiene lo esencial de la doctrina archivística, es decir que el Legislador asume los conceptos definitorios de la ciencia en cuestión (art. 3) y los expresa para su propio Archivo, en sus etapas de Archivo corriente o de gestión, Archivo de depósito transitorio y Archivo histórico o de depósito definitivo (art. 4).

Pero, en las Curias diocesanas, la documentación se produce generalmente en distintas oficinas, por lo tanto se estipula que deben aunarse los criterios en orden a una mayor funcionalidad y economía (art. 5). En este aspecto habrá que tener en cuenta el lugar que el organigrama de la Curia otorga al archivista, sin identificarlo con el oficio del Canciller como hace el Código de Derecho Canónico en los cáns. 486-489, ya que son oficios claramente distintos.

El Archivo *comienza* siempre en la Cancillería: es el Archivo *in fieri*, el Archivo corriente; *continúa* su itinerario administrativo cuando la papelería ya no es del uso habitual de la Curia y se encuentra en un estado de espera, purificación y acomodamiento en el llamado Archivo de depósito; y *se extiende o proyecta* en su servicio histórico cultural indefinidamente, en el Archivo histórico.

En su fase inicial el Archivo se forma con la papelería que llega y con la que se produce y está en la Cancillería o en otra oficina, custodiado en un orden previsto (art. 6). En ese tiempo, todo el material archivístico (documentos, expedientes, registros, y demás papeles) asume las connotaciones que lo irán pasando al Archivo de depósito transitorio, también llamado Archivo intermedio (art. 7).

6 Cf. KAUFMANN J. L. *Pastoralidad del archivo eclesiástico. Elementos básicos* Universidad Católica (La Plata 2001) 104 págs.

El Archivo histórico es como la estratificación del material que proviene del Archivo corriente y/o del Archivo de depósito. La organización del Archivo histórico tiene cuatro partes importantes: a) *descarte* del material que no debe pasar al Archivo histórico; b) *transferencia* de la documentación al Archivo histórico; c) *ordenamiento* propiamente dicho, es decir colocación interna del material que pasa al Archivo histórico; y d) *re-ordenamiento*, en el caso de que se haya perdido el ordenamiento primitivo o el material deba ser ordenado de nuevo. En el Archivo histórico estará la documentación que puede ser consultada por el público, es decir aquella documentación que ya no tiene el secreto propio del Archivo corriente, o de gestión, y del Archivo intermedio (art. 8).

Con un lamentable "también", como si fuera lo último, el can. 491 § 2, encomienda al Obispo que haya un Archivo histórico. Para llegar a la existencia de ese Archivo es necesario que existan y funcionen bien las etapas previas, es decir el Archivo de gestión y el Archivo transitorio, más una valoración responsable y una selección profesional que no puede hacerse con criterios subjetivos ni indiscriminadamente. Será necesario que exista un grupo de personas capacitadas que, con criterios claros y precisos, practique el descarte y favorezca la existencia de una documentación que sea realmente de valor histórico (arts. 9 y 10).

El título III (arts. 11 y 12), *El Archivo como un bien cultural*, ubica al Archivo dentro de los bienes culturales y señala que su objetivo es por fines culturales, limitando su uso a todo aquello que haga peligrar su integridad.

El título IV (arts. 13 al 20), *Gestión y uso*, comienza indicando que la apertura del Archivo para la consulta pública será regulada por las normas emanadas del Obispo (art. 13), ya que en cada jurisdicción habrá que tener en cuenta ante todo si ya es oportuno abrir al público el Archivo histórico, es decir si ya han pasado al menos 70 años desde que se inició la actividad diocesana. Asimismo será indispensable contar con personal idóneo, lugares adecuados, equipamiento, seguridad.

El Director del Archivo, aun el más avezado, necesita al menos de una persona que mantenga el orden y atienda la vigilancia del espacio al que accede el público (art. 14). Nadie podrá entrar a la sala de consulta con bolsos u otro tipo de contenedores, ni con bebidas de ningún tipo, y en todo caso debe haber un lugar anterior con armarios individuales donde puedan dejarse los abrigos, bolsos, carpetas; ingresando sólo con las hojas en blanco que pueda utilizar durante su permanencia y lo necesario para escribir. De lo contrario, al menor descuido, pueden llegar a "perderse" documentos –siempre valiosos– que luego aparecerán en un cuadro de algún coleccionista o algo por el estilo. Todos los Archivistas tienen amplios conocimientos sobre esas "pérdidas".

Ningún Archivo es un lugar de turismo o de visita cultural. Es cierto que hay una apertura al público, pero no por satisfacer curiosidades individualistas o grupales sino para la investigación de los estudiosos. Pero también la admisión de

éstos está reservada sólo al Director del Archivo, responsable del orden propiamente dicho, pero también del cuidado y la conservación íntegra del material documental. El Director evalúa las solicitudes escritas presentadas con cierta antelación por los interesados. Si hubiera fundamentos para sospechar que pudieran darse ciertos peligros para la integridad del Archivo, el Director tiene el derecho de negar el acceso aún a los investigadores (art. 15). El hecho de que un Archivo eclesiástico esté abierto a la consulta del público no le quita su peculiaridad de "eclesiástico", es decir de propiedad de la Iglesia –que es Jerárquica– y que tiene su propia Legislación, reconocida y respetada por el Estado.

Las salas de depósito, es decir lo que debería ser el espacio apropiado científica y técnicamente para contener toda la documentación del Archivo propiamente dicho, tienen el acceso restringido única y exclusivamente al personal que busca los documentos solicitados por los investigadores en la sala de consulta y al personal de limpieza y mantenimiento. Nunca se permitirá el acceso al público (art. 16). Los estudiosos que fueron admitidos para consultar los documentos tienen a su alcance los inventarios y otros subsidios, mediante los cuales podrán precisar lo que requieren e indicar su posición en la sala de depósito (art. 16). Todo investigador tiene conocimiento de que corresponde trasladarse de un lado a otro dentro de la sala de consulta, salvo por necesidad real de consultar con el Director y con alguno de sus ayudantes.

Existen documentos que pueden fotocopiarse y fotografiarse, pero en todo caso se necesitará la anuencia expresa del Director para cada caso. Si el documento corre peligro de deteriorarse por el tipo de soporte, por el manipuleo o la excesiva luz, no podrá concederse autorización para ello. Si bien la investigación es muy importante, el documento mismo lo es mucho más pues es la fuente para otras investigaciones (art. 17). Nunca se permitirá sacar material del Archivo (ni documentos ni subsidios ni bibliografía) de la sede del mismo (art. 17).

Por varios motivos, será indispensable tener un estricto registro de las personas que ingresan al Archivo y del material solicitado y utilizado por cada una de ellas (art. 18). Si, por ejemplo, no se encontrara un documento que estuvo hasta tal fecha en su lugar, se controlará quien fue la última persona en consultarlo para llamarla y pedirle cuenta de su uso y devolución. Pero podría darse que ese material haya sido colocado en otra posición, en otra caja o en otro estante, por error involuntario de quien mantiene el orden; o que se haya adherido a otro documento, por descuido o negligencia de cualquiera; pero contando con el registro de personas y documentos usados por cada estudioso podrá hacerse un recorrido por los lugares posibles y controlar si cada cosa está en su lugar.

Entre los investigadores, hay personas que valoran la documentación, y otras que no tanto. Apoyar las manos o los brazos sobre un manuscrito del siglo XVIII puede dañarlo, desplegar un documento doblado sin el debido cuidado puede

quebrarlo, pretender despegar dos o tres hojas que se hayan adherido por la humedad o el óxido de la tinta puede ocasionar la ruina total del conjunto. Por eso, si el Director u otra persona del Archivo constatan que alguien no ha sido suficientemente cuidadoso en la utilización del material que se le confió para la investigación, puede revocársele por un tiempo determinado o para siempre (según la gravedad del hecho) el acceso al Archivo (art. 19).

Después que cada investigador concluye su trabajo, éste suele ser publicado. Por eso es dable que una copia al menos de la edición sea entregada como obsequio al Archivo. El conjunto de esas publicaciones, más otras relativas y todo material subsidiario, constituyen la biblioteca especializada anexa al Archivo histórico de la Diócesis (art. 20).

El título V, con dos artículos, *Coordinación y colaboración entre los Archivos eclesiásticos*, extiende el servicio pastoral del Director del Archivo histórico diocesano a las demás instituciones de la Iglesia que quieran ser informadas y ayudadas en el ordenamiento de sus Archivos (art. 21), a fin de ofrecer –si es lícito y posible– aquellos que permiten juzgar valorativamente la obra de la Iglesia en el pasado.

Suele darse que hay documentación acumulada fuera de la sede del Obispado, quizá al cuidado de alguna familia de sobrinos, por ejemplo, de algún Obispo ya fallecido, o en alguna Parroquia o Institución que otrora organizó algún evento diocesano, o también en algún Club social, Delegación Municipal, Biblioteca Pública, Sociedad de Fomento, sobre visitas pastorales de un Obispo, u otras por motivos varios. Ese material puede ser recibido y es de desear que sea entregado, por el valor histórico diocesano, favoreciendo la consulta de los investigadores (art. 22).

Finalmente, el título VI, *Colaboración con Instituciones públicas*, en su único artículo promueve la buena relación de colaboración que debe existir entre todas las Instituciones públicas, estatales y privadas, a favor del patrimonio histórico de los Archivos (art. 23), lo que incluso permitirá reubicar la documentación que pudiera existir en un Archivo equivocado.

En cada Diócesis, el Reglamento deberá adecuarse a la propia realidad, pero sin perder de vista el futuro. Su aprobación se hará por decreto episcopal.

3. El posible "Reglamento de un Archivo Histórico Diocesano"

Título I

Principios generales

Art. 1) El presente Reglamento entiende encuadrarse en las normas del Código de Derecho Canónico en materia de documentos y archivos, y aspira a integrarlas en sentido técnico.

Art. 2) Se asumen las indicaciones y sugerencias de la Carta Circular de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia, sobre "La Función

Pastoral de los Archivos Eclesiásticos" del 02 de febrero de 1997, así como todas las directivas que pudieren emanar de dicho Dicasterio Romano.

Título II

El Archivo como instrumento de trabajo al servicio de la Iglesia

Art. 3) Todo Archivo nace y se desarrolla al servicio de la persona o de la institución que lo produce; es decir, que en primer lugar el Archivo es un instrumento privado y reservado al servicio de los intereses de quien lo ha producido.

Art. 4) Las actuaciones que constituyen el Archivo, atraviesan por tres fases:

Archivo corriente,

Archivo de depósito transitorio,

Archivo Histórico, o de depósito definitivo.

Art. 5) Las actuaciones son producidas por diversas oficinas con criterios y métodos dictados por las exigencias prácticas propias de cada sección o departamento de la Curia Diocesana; sin embargo, en vistas a una mayor funcionalidad y economía, es necesario que entre las diversas oficinas y el Director del Archivo se establezca una colaboración que permita uniformar la redacción de las actuaciones y el uso de la papelería, así como los títulos y términos técnicos que se emplean.

Art. 6) El Archivo corriente es gestionado por las diversas secciones, según las exigencias de cada una y atendiendo las indicaciones del Código de Derecho Canónico.

Art. 7) El Archivo de depósito transitorio, ordenado según las reglas de la archivística, será único para todas las dependencias.

Art. 8) El Archivo Histórico, o de depósito definitivo, constituye la fase final de la vida de las actuaciones. Como principio, una actuación comienza a ser parte del Archivo Histórico cuando ha concluido su función específica y ha superado el límite convencional de consulta, que siempre será de unos 70 años.

Cuando no sea posible tener un Archivo de depósito transitorio, las actuaciones serán recibidas en el Archivo Histórico, también antes del término establecido, pero permanecerán secretas y no podrán ser consultadas. Será conveniente que el Archivo transitorio sea distinto del histórico, precisamente por las características de publicidad de este último.

Art. 9) El can. 491 § 2, tomando en consideración "los documentos de valor histórico", introduce el principio de la no automaticidad del paso de las actuaciones del Archivo de depósito transitorio al Archivo Histórico; por lo tanto, es indispensable una valoración y selección preventiva que debe ser hecha por los responsables de cada oficina, de acuerdo con las reglas de la archivística y con la aprobación expresa del Obispo o de quien sea delegado por él.

Art. 10) La práctica indicada en el artículo anterior deberá ser observada también para la destrucción de ciertas actuaciones.

Título III

El Archivo como un bien cultural

Art. 11) El Archivo Histórico de la Diócesis de ... ... se encuadra bajo los principios que regulan el uso de los bienes culturales.

Art. 12) Este Archivo Histórico tiene por objetivo el ser utilizado para fines culturales y limita su uso a los criterios de salvaguarda y conservación del patrimonio documental de esta Diócesis.

Título IV

Gestión y uso

Art. 13) La apertura para la consulta pública del Archivo Histórico de la Diócesis de ... ... será regulada por las normas que oportunamente emanen del Obispo, las cuales tendrán valor legislativo.

Art. 14) El Director designado del Archivo Histórico contará al menos con una persona que tendrá la responsabilidad de mantener el orden y cubrir la vigilancia del espacio.

Art. 15) La admisión de los investigadores a la consulta está reservada únicamente al Director del Archivo, quien evaluará los pedidos sobre la base de solicitudes escritas de los interesados. El Director podrá negar el derecho de consulta cuando existan peligros para la conservación de las actuaciones.

Art. 16) Durante los horarios de atención del público siempre estará presente un ayudante del Director, para mantener la vigilancia. No se permitirá a nadie el acceso a las salas de depósito. El investigador podrá usar los inventarios.

Art. 17) La reproducción por fotocopia o fotografía debe estar autorizada por el Director del Archivo, quien tendrá en cuenta la conservación y la seguridad de los documentos. Por ningún motivo se permitirá sacar material del Archivo de la sede del mismo.

Art. 18) Se tendrá un estricto registro de las personas que ingresen al Archivo y del material utilizado por ellas.

Art. 19) A quienes frecuentan el Archivo podrá revocárseles el permiso de acceso a las actuaciones si no han demostrado suficiente cuidado en la utilización de las mismas.

Art. 20) Será oportuno que los investigadores envíen como obsequio una copia, al menos, de la publicación que resultara como fruto de haber consultado el Archivo. Tales publicaciones y otras adquiridas eventualmente, subsidios pertinentes y válidos para la investigación, constituirán la biblioteca especializada anexa al Archivo Histórico Diocesano.

Título V

Coordinación y colaboración entre los archivos eclesiásticos

Art. 21) El Director del Archivo Histórico estará a disposición de todas las Instituciones Eclesiásticas, Diocesanas y Religiosas, que necesiten información para el ordenamiento de sus Archivos.

Art. 22) La documentación existente fuera de la Curia Diocesana, que tenga interés histórico y favorezca la consulta de los investigadores, puede ser recibida, ordenada y conservada en el Archivo Histórico.

Título VI

Colaboración con instituciones públicas

Art. 23) Conservando la debida autonomía, el Archivo Histórico de la Diócesis de ... ... mantendrá una fluida y cordial relación de colaboración con todas las Instituciones públicas, estatales y privadas.

(Aprobado por Decreto n. 00/00 de fecha ... ... del Sr. Obispo Mons. N. N.)

4. Conclusión

La Santa Sede ha dispuesto que "las Asociaciones de Archiveros eclesiásticos han de promoverse en todos los Países, porque trabajan activamente en bien del perfeccionamiento de los archiveros y de la conservación del patrimonio"[7]. Sin embargo en la Argentina, a pesar de la disposición superior y de cuanto indica el Código de Derecho Canónico sobre la asociación privada de fieles en el can. 299 y sus relacionados, se ha dado una inexplicable prohibición.

Seguramente vendrán tiempos mejores.

Si Dios permite que en su santa Iglesia sucedan ciertas cosas, incluso reñidas con la lógica, bien podría ser para que nadie tenga dudas de que Él es el único Señor[8], nuestro Pastor y Guardián[9], y que a Él debemos responderle con fidelidad a pesar de las contrariedades en el seno de su santa Iglesia.

7 PONTIFICIA COMISIÓN PARA LOS BIENES CULTURALES DE LA IGLESIA, *Carta circular 'La Función...*, 2, 5

8 Cf. Ef. 4, 5

9 Cf. 1 Pedro 2, 25

AADC VIII (2001) 285-294

LA OBLIGATORIEDAD DE LA LITURGIA DE LAS HORAS

COMENTARIO A LAS "RESPUESTAS" DE 15.11.2000

Mons. Lic. Víctor Enrique. PINTO

La Congregación de Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos con la firma del Cardenal Prefecto y del Secretario ha publicado unas respuestas a preguntas planteadas sobre la obligación de los clérigos de recitar la Liturgia de las Horas.

El texto contiene una instrucción doctrinal sobre la importancia de esta celebración íntegra y cotidiana que no debe verse como el "mero cumplimiento de una obligación canónica aunque también lo es", ya que sería una visión empobrecida verlo así, para situarla dentro del ministerio de la alabanza a Dios uno y trino y de la oración de intercesión por las necesidades espirituales y temporales de la Iglesia y el mundo. Al respecto el can. 1173 del Código de Derecho Canónico resume la tradición de la Iglesia al expresar que "La Iglesia, ejerciendo la función sacerdotal de Cristo, celebra la Liturgia de las Horas, por lo que, oyendo a Dios que habla a su pueblo y recordando el misterio de salvación, le alaba sin cesar con el canto y la oración, al mismo tiempo que ruega por la salvación de todo el mundo". Este canon asimismo sintetiza los principios de la Constitución "Sacrosanctum Concilium" del Concilio Vaticano II[1] y el Capítulo I de los Principios y Normas generales de la Liturgia de las Horas[2].

La historia de la Iglesia muestra cómo los cristianos ya desde los primeros siglos se reunían para orar de una manera frecuente y regular y los testimonios de la literatura cristiana muy antiguos de horas especialmente consagradas a la oración. Y así los cristianos se reunían a ciertas horas para recitar o cantar los salmos y otras oraciones que surgían más bien de una costumbre que de una ley escrita[3].

El Concilio Vaticano II en la Constitución "Sacrosanctum Concilium" enseña que el Oficio Divino es oración pública de la Iglesia y fuente de piedad y alimento de la oración personal[4]. Es toda la Iglesia, no solo aquellos designados por

1 Cf. S.C. n. 83, 90

2 Cf. I.G.L.H., 11 de abril de 1971, n. 10-19. Ed. Conferencia Episcopal Argentina.

3 Cf. C. BOUUAERT, *Heures Canoniques en Dictionnaire de Droit Canonique* (dir. R. Naz). Letouzey. Ed. Ané. París 1937. T. V. col. 1118.

4 Cf. S.C. n. 90

un precepto específico, que está llamada a una oración que continúa la obra sacerdotal de Cristo[5].

El documento que estamos comentando insiste en que el Oficio Divino de ninguna manera carece de valor cuando se lo recita solo o "en cierta forma privadamente", en consonancia con los principios doctrinales del libro IV del Código de Derecho Canónico, donde el can. 837 expresa que "Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la misma Iglesia que es «sacramento de unidad»".

La Liturgia de las Horas como ya hemos visto nace no como un acto privado sino que en sus orígenes la celebración fue comunitaria.

El contenido del documento que comentamos tiene presente este trasfondo que viene de la Tradición y fue recogida por el Concilio Vaticano II y por el Código de Derecho Canónico pero se detiene en particular a considerar este ministerio confiado a los sacerdotes y diáconos en camino al presbiterado. En realidad el contexto y el contenido del documento viene a responder a dudas que pueden surgir en el cumplimiento de este ministerio de alabanza e intercesión.

Es sabido por los datos de la historia que la práctica del Oficio Divino poco a poco va ejerciendo su influencia sobre la devoción del clero secular. Es así que los concilios provinciales o regionales establecieron la obligación de rezar el oficio al menos en las ciudades pero estos textos suponían el rezo comunitario, es con la aparición de los Breviarios en el siglo XIII lo que hace posible el rezo privado de las horas para todos los clérigos de las órdenes mayores, tanto seculares como religiosos y así poco a poco se hizo posible introducir la obligación de rezar las horas sea en común, sea en privado[6].

Los primeros concilios que establecen la obligatoriedad se refieren al rezo en común. Así el IV Concilio de Letrán (1215) y el Concilio de Vienne (1311). Son los concilios provinciales y nacionales, que son más precisos y establecen claramente que todos los clérigos aún sin beneficio están obligados al rezo cotidiano del Oficio[7].

Es el Papa Benedicto XIV el primero que afirma en una ley general escrita en la Constitución "Etsi Pastoralis" del 2 de mayo de 1742, en la Constitución "Eo quanvis tempore" del 4 de junio de 1745[8] la obligación ya sancionada por la costumbre.

Actualmente el Código de Derecho Canónico en el can. 1174 § 1 establece

5 Cf. G. S. SARTORI *Celebrare la Liturgia della ore*, en *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 6 (1993) pág. 423.

6 Cf. C. BOUUAERT, *Heures Canoniques...*, col. 1119-1120.

7 Cf. *Ibid.*, col. 1121.

8 Cf. *Ibid.*, col. 1121. Se puede ver en esta cita los conceptos fundamentales de estos dos textos donde el Papa declara esta obligación que se apoya en una antigua tradición y que fue introducida por una costumbre inmemorial.

que "la obligación de celebrar la Liturgia de las Horas vincula a los clérigos según la norma del can. 276 § 2, 3°; y a los miembros de los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica conforme a sus constituciones. El can. 276 coloca la obligación de la celebración de la Liturgia de las Horas en el contexto de los medios para buscar la santidad, no dejando dudas de la importancia del Oficio Divino y de la obligatoriedad de la celebración.

Esta obligación surge de la ordenación donde los elegidos para el episcopado, presbiterado y el diaconado asumen dicho compromiso. Es así que el documento cita el texto del Pontifical Romano que se refiere a la ordenación de diáconos ya que ahí se pregunta explícitamente al candidato si promete celebrar fielmente la Liturgia de las Horas. Esto que expresamente se pide al candidato al orden diaconal es retomado en la ordenación presbiteral y episcopal donde sin hablar de la Liturgia de las Horas se pregunta al elegido si está dispuesto a dedicarse asiduamente a la oración por el pueblo cristiano.

Después de estos antecedentes la Carta que estamos comentando pasa a responder preguntas concretas. La primera pregunta que se plantea es "¿Cuál es la mente de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos respecto a la extensión de la obligación de celebrar o recitar diariamente la Liturgia de las Horas?" en la respuesta la Congregación expresa que los ordenados están obligados moralmente a la celebración o recitación íntegra y cotidiana del Oficio Divino conforme al can. 276 § 2, 3°.

Esta obligatoriedad en lo que se refiere a la recitación íntegra del Oficio se encuentra ya en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* n. 96 donde se lee que los clérigos no obligados al coro... "tienen la obligación de rezar cada día, en común o individualmente todo el Oficio..." y la *Institutio generalis de Liturgia Horarum* n. 29 expresa que "La obligación de celebrar todos los días el curso íntegro de la Liturgia de las Horas vincula a los obispos, presbíteros y diáconos que aspiran al presbiterado, que han recibido de la Iglesia el mandato de hacerlo..."[9] se ve así que la respuesta al expresar la obligación que surge de la ordenación de rezar íntegramente el oficio responde a las normas conciliares, posconciliares y al Código de Derecho Canónico.

Esta obligación es grave como surge de todos los autores probados siguiendo el parecer de los teólogos principalmente San Alfonso María de Ligorio[10].

Se debe considerar que cuando se ha tratado de determinar que parte del Oficio es objeto de una obligación grave la doctrina de los siglos precedentes no fue unánime, muchos moralistas sostenían que cada hora menor era objeto de una

9 S.C. n. 96 y I.G.L.H. n. 29.

10 Cf. F. M. Capello, *Tractatus Canonico-Moralis de sacramentis*, Vol. IV. Ed. Marietti, Roma 1947, cf. también Wernz S.I. - Vidal S.I., *Ius Canonicum*, T. II Ed. Universitas gregoriana 1943; Noldin, *Summa Theologiae Moralis*, T. II Ed. Herder, 1951; M. Zalba S.I., *Theologiae Moralis Summa*, T. II; Ed. B.A.C., 1957.

obligación grave, ya San Alfonso decía que era la opinión común, otros en cambio tenían una opinión más benigna[11].

Hoy día en la doctrina canónica hay quienes sostienen que teniendo en cuenta que el acento en los documentos del Concilio Vaticano II y la Institutio generalis está puesto en la íntegra celebración del Oficio, observan también que en los textos hay indicaciones sobre la importancia de las distintas Horas, así se puede leer que el n. 89 de S.C. habla que las Laudes y las Vísperas, "doble eje del Oficio Diario según la venerable tradición de la Iglesia Universal, deben ser consideradas y celebradas como las Horas principales" y el n. 29 de los Principios y Normas generales de la Liturgia de las Horas expresa que los clérigos "Ante todo, darán la importancia que le es debida a las Horas que vienen a constituir el núcleo de esta Liturgia, es decir, las Laudes de la mañana y las Vísperas, y se guardarán de omitirlas sino es por causa grave". Así un autor sostiene que parece que se hubiera establecido grados de obligación y que la obligación grave se referiría solamente al rezo cotidiano de Laudes y Vísperas[12].

La segunda pregunta de si se extiende la obligación *sub gravi* a la recitación íntegra del Oficio Divino es objeto de una respuesta de la Congregación donde se exponen las causas que excusan por una grave incomodidad de la recitación parcial o total del Oficio. Se debe señalar que los motivos que enumera son los tradicionales en la doctrina moral canónica, que se pueden ordenar en la imposibilidad física, la imposibilidad moral o grave incomodidad; la necesidad urgente de realizar algún acto de caridad, a la que se agrega la dispensa del Ordinario. Así el documento señala un motivo grave de salud, que los autores incluían la convalecencia, si se temía que podía producir gran cansancio, etc., o un motivo grave de servicio pastoral del ministerio, o del ejercicio de la caridad, que la doctrina señalaba como ser llamado a atender un enfermo, o estar ocupado muchas horas en oír confesiones, y que el Oficio no podía ser diferido sin un notable perjuicio ya que nadie está obligado a privarse del descanso necesario.

Analizando las causas que excusan del rezo del Oficio en modo total o parcial tal como se presentan en la Carta se puede considerar que responden a un gran realismo, tienen en cuenta las condiciones de vida de los presbíteros y continúan la tradición moral canónica.

Finalmente la última respuesta de la Carta se refiere al criterio de la "veritas temporis" en la recitación del Oficio.

Al respecto se debe tener en cuenta que el fin de la celebración es santificar el día y como expresa el can. 1175 "Al celebrar la Liturgia de las Horas se ha de procurar observar el curso natural de cada hora en la medida de lo posible", en

11 Cf. C. BOUUAERT, *Heures Canoniques...*, col. 1124 y F. CAPELLO en su obra citada anteriormente, pág. 451 expresa "quidam dubitant de peccato mortali propter omissionem unius horae parvae".

12 Cf. G. S. SARTORI, *Celebrare la Liturgia...*, pág. 430.

esto el canon recoge lo expresado por la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 94: "Ayuda mucho, tanto para santificar realmente el día como para recitar las mismas Horas con provecho espiritual, que en el rezo de las horas se observe el tiempo que más se aproxime al tiempo natural de cada hora canónica" y lo mismo establece la Institución general de la Liturgia de las Horas n. 11, 37 y 38; como dice un autor la observancia del tiempo más aproximado al verdadero tiempo natural (tempus verum) de cada Hora canónica es lo que permite santificar realmente el día y recitar con fruto espiritual las Horas (S.C. n. 94)[13].

Ahora bien, si tenemos en cuenta el can. 1175 que nos habla de esta observancia del tiempo natural de cada hora, se nota que es una recomendación, más que una prescripción, en efecto la norma expresa "en la medida de lo posible", y lo confirma el *iter* de la redacción de este canon, "et additur clausula «quantum fieri potest» quae necessaria est, ne detur absoluta praescriptio et aliunde in S.C. 88 invenitur"[14].

En el mismo sentido se expresa la Constitución *Sacrosanctum Concilium* n. 88: "dentro de lo posible" y la I.G.L.H. n. 29: "y en cuanto sea posible, en los momentos del día en que de veras correspondan", es así que algunos opinan con gran criterio que esta norma se pueda cumplir con un criterio amplio, "vere probabilis asserenda est sententia eorum pro quibus veritas Horarum est ad finiendam, non mere ad urgendam obligationem... accepto quidem quod veritas Horarum adimpletur non tantum si momento optimo persolvatur, sed etiam si momento congruo, i.e. «quod proxime accedat ad tempus verum uniuscuiusque Horae canonicae» (S.C. 94)"[15].

A la luz de esta interpretación benigna veamos la respuesta de la Congregación que después de expresar que de suyo las Laudes deben recitarse en horas de la mañana y las Vísperas en las horas del atardecer establezca que si alguien no puede recitar las Vísperas en las horas de la tarde, deben recitarse apenas se pueda. Y concluye diciendo que el obstáculo que impide observar la "verdad de las horas" no es de por sí una causa que excuse de la recitación de las Laudes o las Vísperas, porque se trata de "Horas principales" (S.C.n. 89) que "merecen el mayor aprecio" (I.G.L.H., 40).

Por un lado se debe tener en cuenta que el fin es la oración, y el no poder cumplir con la verdad de las horas no es motivo para excusarse fácilmente pero por otro lado no se debe perder de vista que es necesario evitar caer en el formalismo. Se debe aplicar los principios en cada caso con prudencia y sentido común.

13 Cf. L. ALESSIO, *La Liturgia de las Horas en el Código Latino*, en AADC 3 (1996) pág. 241 y ss.

14 Communicationes 15 (1983) pág. 243.

15 MANZANARES, *De Obligatione Liturgiam Horarum Cotidie persolvendi*, en Periodica 79 (1990) págs. 706-710, el mismo artículo se puede ver en *Notitiae* 27 (1991) págs. 203-205.

Llegamos así al final del comentario a este Documento que intenta precisar la obligación del rezo del Oficio Divino que surge de la ordenación sacramental. Lo hace en el contexto de la oración de alabanza cuyo encargo han recibido los ordenados, y así clarificar ciertas dudas y ambigüedades que pudieran haber surgido sobre el alcance de las normas canónicas-morales-litúrgicas al respecto.

Desde el comienzo el documento intenta dar una visión de conjunto y teológica de modo que no se mire esta responsabilidad como el mero cumplimiento de una obligación canónica. Podemos concluir con la doctrina que brota de la Constitución Apostólica "Laudis Canticum" de Pablo VI que expresa así: "Aquellos, sin embargo, que han recibido de la Iglesia el mandato de celebrar la Liturgia de las Horas deben seguir todos los días escrupulosamente el curso de la plegaria, haciéndolo coincidir, en la medida de lo posible, con el tiempo verdadero de cada una de las horas; den la debida importancia, en primer lugar, a las Laudes de la mañana y a las Vísperas.

Al celebrar el Oficio divino, aquellos que por el orden sagrado recibido están destinados a ser de forma particular la señal de Cristo sacerdote, y aquellos que con los votos de la profesión religiosa se han consagrado al servicio de Dios y de la Iglesia de manera especial, no se sientan obligados únicamente por una ley a observar, sino, más bien, por la reconocida e intrínseca importancia de la oración y de su utilidad pastoral y ascética. Es muy deseable que la oración pública de la Iglesia brote de una general renovación espiritual y de la comprobada necesidad intrínseca de todo el cuerpo de la Iglesia, la cual, a semejanza de su cabeza, no puede ser presentada sino como Iglesia en oración"[16].

16 Const. Apost. *Laudis Canticum*; 1° de noviembre de 1970, Traducción española en Ed. Documentación Litúrgica Posconciliar, 1992.

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS

Prot. N. 2330/00/L

La celebración íntegra y cotidiana de la Liturgia de las Horas es, para los sacerdotes y diáconos en camino al presbiterado, parte substancial de su ministerio eclesiástico.

Sería una visión empobrecida mirar dicha responsabilidad como el mero cumplimiento de una obligación canónica, aunque también lo es, y no tendría presente que la ordenación sacramental confiere al diácono y al presbítero un especial encargo de elevar a Dios uno y trino la alabanza por su bondad, por su soberana belleza y por el designio misericordioso acerca de su salvación sobrenatural.

Junto con la alabanza, los sacerdotes y diáconos presentan ante la Divina Majestad la oración de intercesión a fin de que se digne acudir a las necesidades espirituales y temporales de la Iglesia y de toda la humanidad.

El "sacrificio de alabanza" se realiza ante todo en la celebración de la Santísima Eucaristía, pero se prepara y se continúa en la celebración de la Liturgia de las Horas (Cf. IGLH, 12), cuya forma principal es la recitación comunitaria, sea en una comunidad de clérigos, o de religiosos, siendo sin embargo muy deseable la participación de los fieles laicos.

Sin embargo, la Liturgia de las Horas, llamada también Oficio Divino o Breviario, de ninguna manera carece de valor cuando se la recita solo o, en cierta forma privadamente, ya que aún en este caso "estas oraciones se realizan privadamente, pero no imploran cosas privadas" (Gilbertus de Holland, Sermo XXIII in Cant., en P.L. 184, 120).

En efecto, aún en similares circunstancias, estas oraciones no constituyen un acto privado sino que forman parte del culto público de la Iglesia, de tal manera que al recitarlas el ministro sagrado cumple con su deber eclesial: el sacerdote o diácono que en la intimidad de un templo, o de un oratorio, o en su residencia, se entrega a la celebración del Oficio Divino realiza, aún cuando no haya nadie que lo acompañe, un acto eminentemente eclesial, en nombre de la Iglesia y en favor de toda la Iglesia, e incluso de la humanidad entera.

En el Pontifical Romano se lee:

> "¿Queréis conservar y acrecentar en vosotros el espíritu de oración correspondiente a vuestro estilo de vida, y en ese mismo espíritu cumplir fielmente, según vuestra condición, con la celebración de la Liturgia de las Horas en unión con el Pueblo de Dios, para su bien e incluso para el de todo el mundo?" (Cf. Pontifical Romano, rito de la ordenación de diáconos).

Así pues, en el mismo rito de la ordenación diaconal el ministro sagrado pide y recibe de la Iglesia el mandato de la recitación de la Liturgia de las Horas, el que pertenece, por lo tanto, al ámbito de las responsabilidades ministeriales del ordenado, y va más allá del de su piedad personal. Los ministros sagrados, junto con el Obispo, se encuentran unidos en el ministerio de intercesión por el Pueblo de Dios que les ha sido confiado, como lo fue a Moisés (Ex 17, 8-16), a los Apóstoles (1 Tim 2, 1-6) y al mismo Jesucristo "que está a la derecha del Padre e intercede por nosotros" (Rom. 8, 34).

Igualmente, en la *Institutio generalis de Liturgia Horarum* n. 108 se dice:

> "Quien recita los salmos en la Liturgia de las Horas no lo hace tanto en nombre propio como en nombre de todo el Cuerpo de Cristo, e incluso en nombre de la persona del mismo Cristo".

Asimismo, en el n. 29 de la misma *Institutio* se dice:

> "Por consiguiente, los obispos, presbíteros y demás ministros sagrados que han recibido de la Iglesia el mandato de celebrar la Liturgia de las Horas deberán recitarla diariamente en su integridad y, en cuanto sea posible, los momentos del día que de veras correspondan" (IGLH, 29).

El Código de Derecho Canónico, por su parte, establece en el can. 276 § 2, 3°, que:

> "los sacerdotes y los diáconos que aspiran al presbiterado están obligados a cumplir cada día con la Liturgia de las Horas, usando sus propios libros litúrgicos, debidamente aprobados; los diáconos permanentes tienen esa obligación en los términos establecidos por la Conferencia Episcopal".

Con los antecedentes expuestos se puede responder a las preguntas planteadas en la siguiente forma:

1. ¿Cuál es la mente de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos respecto de la extensión de la obligación de celebrar o recitar diariamente la Liturgia de las Horas?

R/ Quienes han sido ordenados están obligados moralmente, en virtud de la misma ordenación recibida, a la celebración o recitación íntegra y cotidiana del Oficio Divino tal y como está canónicamente establecido en el canon 276 § 2, n. 3 del CIC, citado anteriormente.
Esta recitación no tiene por ello la índole de una devoción privada, o de un piadoso ejercicio realizado por la sola propia voluntad del clérigo, sino que es un acto propio del sagrado ministerio y oficio pastoral.

2. ¿Se extiende la obligación *sub gravi* a la recitación íntegra del Oficio Divino?

R/ Debe tenerse presente que:

a. un motivo grave, sea de salud, o de servicio pastoral del ministerio, o del ejercicio de la caridad, o de cansancio, no una simple incomodidad, puede excusar la recitación parcial e incluso total del Oficio Divino, según el principio general que establece que una ley meramente eclesiástica no obliga con grave incomodidad;
b. la omisión total o parcial del Oficio por sola pereza o por realizar actividades de esparcimiento no necesarias, no es lícita, más aún, constituye un menosprecio según la gravedad de la materia, del oficio ministerial y de la ley positiva de la Iglesia;
c. para omitir el Oficio de Laudes y Vísperas se requiere una causa de mayor gravedad aun, puesto que dichas Horas son "el doble gozne del Oficio cotidiano" (SC 89);
d. si un sacerdote debe celebrar varias veces la Santa Misa en el mismo día o atender confesiones por varias horas o predicar varias veces en un mismo día, y ello le ocasiona fatiga, puede considerar, con tranquilidad de conciencia, que tiene excusa legítima para omitir alguna parte proporcionada del Oficio;
e. el Ordinario propio del sacerdote o diácono puede, por causa justa o grave, según el caso, dispensarlo total o parcialmente de la recitación del Oficio Divino, o conmutárselo por otro acto de piedad (como por ejemplo, el Santo Rosario, el Vía Crucis, una lectura bíblica o espiritual, un tiempo de oración mental razonablemente prolongado, etc.).

2. ¿Cuál es la incidencia del criterio de la "veritas temporis" sobre esta cuestión?[17]

R/ La respuesta debe darse por partes, para aclarar los diversos casos:

a. El "Oficio de Lecturas" no tiene un tiempo estrictamente asignado, y podrá celebrarse a cualquier hora, y se lo puede omitir si existe alguna de las causas señaladas en la respuesta indicada bajo el n. 2 anterior. Según la costumbre, el Oficio de Lecturas se puede celebrar a partir de las horas del atardecer o al anochecer de día anterior, después de las Vísperas (Cf. IGLH, 59).

b. Lo mismo vale para la "hora intermedia", que tampoco tiene asignado ningún tiempo determinado de celebración. Para su recitación obsérvese el tiempo que media entre la mañana y la tarde. Fuera del coro, de las tres horas Tertia, Sexta y Nona, cabe elegir una de las tres, aquella que más se acomode al momento del día, a fin de que se mantenga la tradición de orar durante el día, en medio del trabajo (Cf. IGLH, 77).

c. De suyo los Laudes deben recitarse en las horas de la mañana y las Vísperas en las horas del atardecer, como lo indican los nombres de estas tres partes del Oficio. Si alguien no puede recitar los Laudes en la mañana, tiene la obligación de hacerlo cuanto antes. De igual modo, si las vísperas no pueden recitarse en las horas de la tarde, deben recitarse apenas se pueda (SC 89). Con otras palabras, el obstáculo que impide observar la "verdad de las horas" no es de por sí una causa que excuse de la recitación de los Laudes o las Vísperas, porque se trata de "Horas principales" (SC 89) que "merecen el mayor aprecio" (IGLH, 40).

Quien recita gustosamente la Liturgia de las Horas y procura celebrar con dedicación las alabanzas al Creador del universo, puede recuperar al menos la salmodia de la hora que haya sido omitida después del himno de la hora correspondiente y concluir con una sola lectura breve y la oración.

Estas respuestas se publican con el beneplácito de la Congregación para el Clero.

Ciudad del Vaticano, 15 de noviembre de 2000

Jorge A. Card. Medina Estévez
Prefecto

+Francesco Pio Tamburrino
Arzobispo Secretario

17 Nota del autor del artículo: en el texto original la pregunta aparece con el n. 2, pero debe tener el n. 3 (el error de imprenta).

RESEÑA DE DOCUMENTOS PONTIFICIOS

Pbro. Dr. Carlos Ignacio HEREDIA

Con el objetivo de ayudar a los operadores del derecho eclesial, iniciamos este servicio señalando los documentos que de un modo u otro inciden en la interpretación y aplicación de los cánones del CIC, y que por diversas razones no incluimos por el momento en los artículos y notas.

1. C. PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS *Instrucción sobre el envío y la permanencia en el extranjero de los sacerdotes del clero diocesano de los territorios de misión* 25.4.2001: Communicationes 33 (2001) 24-30 (can. 283 § 1)

2. C. PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS *Instrucción «Liturgiam authenticam» sobre el uso de las lenguas populares en la edición de los libros de la Liturgia Romana [Instructio quinta «ad executionem Constitutionis Concilii Vaticani Secundi de Sacra Liturgia recte ordinandam» (ad Const. art. 36)]* 28.3.2001 (can. 838 § 3): AAS 93 (2001) 685-726

3. C. PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS *Quaesitum:* Quomodo agendum est de SS.mo Sanguine Christi post Communionem forte remanente?: Notitiae 37 (2001) 541 Communicationes 33 (2001) 30-31 (can. 939)

4. *Declaración sobre las ordenaciones diaconales de Chiapas (can. 1024)*

La Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, por la «Declaración» del 11.10.2000 conocida recientemente, determina que el orden diaconal *también* está reservado a los varones y que la ordenación de diáconos casados "no constituye una expectativa para recibir más tarde la ordenación sacerdotal".

La «Declaración» está acompañada de una carta explicativa dirigida al Obispo de San Cristóbal de las Casas (México) y ambos documentos están publicados con un estudio sobre el diaconado femenino en: Notitiae 37 (2001) 183-189 y 195-239.

Coincidente con esta decisión, el 17.9.2001 se publicó una «Notificación» de

las Congregaciones para doctrina de la fe, para el culto divino y la disciplina de los sacramentos y para el clero, afirmando que "dado que el ordenamiento eclesial no prevé la posibilidad de dicha ordenación, no es lícito poner en práctica iniciativas que, de algún modo, tiendan a preparar candidatas a la ordenación diaconal" (n. 2: L'Osservatore Romano [español] 33 [2001] 490).

¿Cuál es la importancia de estos documentos? La «Declaración» remite al n. 1577 del Catecismo de la Iglesia Católica, en cuya nota se citan los siguientes textos del magisterio pontificio (el orden no es cronológico sino jerárquico):

JUAN PABLO II Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* 15.6.1988, nn. 26-27 (AAS 80 [1988] 1715-1720): No se menciona al diaconado sino al sacerdocio ministerial (presbiterado y episcopado). El argumento se relaciona con la celebración de la Eucaristía, por cuanto el sacerdote –al actuar «in persona Christi»– exige que sea varón como Jesús, Esposo de la Iglesia.

JUAN PABLO II Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis* sobre la no admisión de las mujeres al sacerdocio, 22.5.94 (AAS 86 [1994] 545-548): No se menciona al diaconado. Declara que la no admisión de la mujer al sacerdocio ministerial pertenece al magisterio ordinario y universal, por lo que se trata de una verdad definitiva. Se desplaza el argumento: "la razón verdadera es que Cristo lo estableció así, al dar su constitución fundamental a la Iglesia, al asignarle su antropología teológica que, luego, la tradición de la misma Iglesia ha seguido siempre".

S. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE Declaración *Inter insigniores* sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, 15.10.1976 (AAS 69 [1977] 98-116): No mencionada el diaconado, sino que se refiere al sacerdocio ministerial. Un comentario oficioso afirma: "la duda [de algunos autores medievales] fue suscitada por el recuerdo de la existencia de las diaconisas: ¿se trataba de una verdadera ordenación sacramental? Este problema ha sido desenterrado recientemente. No fue ignorado por los teólogos de los siglos XVII y XVIII, que conocían de manera admirable la historia litúrgica. Se trata en todo caso de un problema que debe ser estudiado de nuevo de manera completa, sin ideas preconcebidas, y haciendo un estudio directo de los textos. Por ello, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha creído que había que dejarlo para más adelante y, por consiguiente, no abordarlo en el presente documento" (L'Osservatore Romano [español] 9 [1977] 70).

C. PARA LA DOCTRINA DE LA FE Respuesta 28.10.95 (AAS 87 [1995] 1114): Confirma que la decisión pontificia contenida en *Ordinatio sacerdotalis* es una verdad definitiva.

La importancia de estos documentos radica en que la «Declaración» extiende al diaconado, como ya lo había hecho el citado Catecismo de la Iglesia Católica, la no admisión de las mujeres. Quizás podrá hacerse una diferencia: mientras la no admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial es una verdad definitiva (decisión doctrinal), su exclusión del diaconado es una norma disciplinaria, y esto fundado en que mientras las fuentes doctrinales hablan de la no admisión de las mujeres a la «ordenación *sacerdotal*», el Catecismo citado en la «Declaración» ha suprimido el adjetivo, en coherencia con el texto del can. 1024.

5. *Delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe (can. 1362 § 1. 1°)*

Mediante la Carta sobre los delitos más graves reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, fechada el 18.5.2001 y aprobada por el Papa Juan Pablo II mediante el Motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* aún no publicado, se determinan los delitos que prescriben en un plazo mayor de tres años (cf. can. 1362 § 1. 1°) y algunas normas procesales al respecto. Tales delitos son:

- sacrilegio de la Eucaristía (can. 1367),
- simulación de celebrar la Eucaristía (cáns. 1378 § 2. 1° y 1379),
- concelebración eucarística con ministros acatólicos (can. 1365 cf. can. 908),
- consagración sacrílega de una sola especie o de ambas fuera de la Misa (cf. can. 927),
- absolución del cómplice en pecado contra el sexto mandamiento (can. 1378 § 1),
- solicitación de pecado contra el sexto mandamiento en ocasión de la confesión (can. 1387),
- violación directa del sigilo sacramental (can. 1388 § 1),
- delito contra el sexto mandamiento con menor de dieciocho años cometido por un clérigo (cf. can. 1395).

6. *Disolución del matrimonio en favor de la fe*

La Congregación para la doctrina de la fe, publicó en forma reservada el 30.4.2001, las nuevas «Normas para instruir el proceso para la disolución del vínculo matrimonial en favor de la fe», que –con pocas variaciones– actualiza la normativa sustancial y procesal vigente en la materia.

7. Prelados pontificios

La Secretaría de Estado, el 13.5.2001, publicó la «Instrucción sobre la concesión de los títulos pontificios» destinados tanto al clero secular, como a los religiosos y laicos, militares, diplomáticos vaticanos, cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede y oficiales de la Curia Romana.

LEGISLACIÓN PARTICULAR

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA *Directorio para el Orden de las vírgenes* Oficina del Libro (Buenos Aires 2001) 47 págs.

1. El CIC se limita a mencionar la existencia de «directorios» en el can. 33 § 1 sin definir su naturaleza. Para ello conviene recordar:

a. Un «directorio» no es creador del derecho, pues no se trata de un decreto general legislativo (potestad legislativa) mencionado en el can. 29, sino que se trata de un acto *administrativo*, es decir, aplicativo del derecho universal o particular (supone potestad ejecutiva).

b. Tampoco es necesariamente un decreto general ejecutorio "por los que se determina más detalladamente el modo que ha de observarse en la aplicación de la ley o cuya observancia urge" (can. 31 § 1 cf. can. 32), sino que es un compendio orgánico de disposiciones ejecutivas –en muchos casos *anteriormente promulgadas*– sobre un tema particular.

c. No es meramente una «instrucción», la cual se orienta exclusivamente "a aquellos a quienes compete cuidar que se cumplan las leyes" (can. 34 § 1), sino que el «directorio» se destina *a toda una comunidad* sujeta al derecho eclesial.

Por tal razón, podría decirse que un «directorio» es un acto administrativo general, debidamente promulgado por la autoridad competente, cuyo contenido es un compendio orgánico de disposiciones ejecutivas sobre una determinada materia.

2. El Directorio que presentamos se refiere al «orden de las vírgenes» restituido con la promulgación del *Ritual para la consagración de vírgenes*, de cuyo treintenio quiere ser su celebración y memoria[1]. El derecho eclesial vigente dispone al respecto:

> "A estas formas de vida consagrada, se añade el orden de las vírgenes, las cuales, formulando el propósito santo de seguir más de cerca a Cristo, son consagradas a Dios por el Obispo diocesa-

1 En efecto, el Concilio Vaticano II había mandado revisar el Ritual de consagración de vírgenes que forma parte del Pontifical Romano (cf. SC 80), que se utilizaba en la consagración de monjas (cf. Pío XII Constitución Apostólica *Sponsa Christi* 21.11.1950, art. III § 3: AAS 43 [1951] 16). El nuevo «Ordo consecrationis virginum» fue publicado el 31.5.1970, introduciendo la novedad de que dicho ritual puede emplearse también con mujeres que, no incorporadas a ningún instituto religioso, viven en el mundo. Se modificó de este modo una anterior decisión pontificia (cf. S. CONGREGACIÓN DE RITOS Respuesta 25.3.1927: AAS 19 [1927] 138-139).

no según el rito litúrgico aprobado, desposadas místicamente con Cristo, Hijo de Dios, y dedicadas al servicio de la Iglesia" (CIC can. 604 § 1).

Se trata de una forma *individual* de vida consagrada[2], aprobada recientemente por la Santa Sede pero que aparece ya en los escritos apostólicos.

El *propósito* por el que la virgen se consagra a Dios en la Iglesia es adjetivado de «santo» pues se realiza por Dios movido por la caridad, obliga en conciencia y tiene por contenido los consejos evangélicos: se trata, pues, de un vínculo sacro a tenor del can. 207 § 2[3].

3. Este Directorio, luego de recibir las observaciones de los miembros de la Conferencia Episcopal Argentina, de los peritos y del Consejo para los Asuntos Jurídicos, fue aprobado el 10.5.2001 por la 81° Asamblea Plenaria y promulgado el 31 de mayo siguiente. Su contenido podría estructurarse del siguiente modo:

I. La virginidad cristiana en la perspectiva de la revelación
a. [La virginidad en la Biblia] 1-15
b. Orígenes de la vocación virginal 16-24
c. Restauración del orden de las vírgenes 25-29

2 Por eso, el término «accedit» del can. 604 no significa mera «asimilación» o «semejanza», sino equiparación con las formas de vida consagrada manteniendo su diversidad pues no es una forma comunitaria: "Per il Relatore c'è la questione del voto che si emette in una cerimonia solenne secondo un rito proprio stabilito dalla Chiesa. Detto voto è un voto pubblico, e perciò le vergini si collocano in uno stato pubblico nella Chiesa. Il Segretario dice: d'accordo, ed è perciò che entrano nello stato di vita consacrata, ma singolarmente" (Communicationes 11 [1979] 333). Al respecto ver: RECCHI S. *Verbum «accedere» in canonibus 604 et 731 Codicis Iuris Canonici*: Periodica 78 (1989) 453-476; Vita Consacrata 26 (1990) 950-966. Por tal razón, no fue de fácil redacción el § 2 que dice: "Las vírgenes pueden asociarse, para cumplir su propósito con mayor fidelidad y para realizar, mediante la ayuda mutua, el servicio a la Iglesia, concorde con su propio estado". No se trata de integrar una asociación para poder ser consagrada, sino que la asociación reúne a las consagradas para ayudarlas en su vocación.

3 Respondiendo a tres consultores que negaban el carácter público del propósito virginal y –por ende la pertenencia de las vírgenes al estado de vida consagrada– por cuanto no se mencionaban explícitamente todos los consejos evangélicos, se añadió «Christum pressius sequendi» "perché così anche la povertà e la obbedienza vengono sottintese come unite implicitamente alla castità" (Communicationes 11 [1979] 333). Para disipar todo duda, el CCEO afirma: "Iure particulari aliae species constitui possunt ascetarum, qui vitam eremiticam imitantur, sive ad instituta vitae consecratae pertinent sive non; item virgines et viduae consecratae seorsum in saeculo castitatem professione publica profitentes constitui possunt" (can. 570). Siguiendo esta línea de pensamiento, recientemente el Papa Juan Pablo II ha reafirmado que las vírgenes consagradas asumen un "vínculo especial con la Iglesia" (VC 7).

II. Identidad de las vírgenes consagradas
a. La vocación 30-40
b. La virginidad consagrada
en la comunión de la Iglesia 41-44
dependiendo del Obispo diocesano 45-48
en comunión con las demás vírgenes 53-54
c. La misión 55-64

III. Espiritualidad del orden de las vírgenes
a. El carisma propio 65-74
b. Los medios espirituales 75-81

IV. [Itinerario formativo]
a. Admisión al orden de las vírgenes 82-86
b. Preparación para la consagración 87-95
c. El rito de la consagración 100-113
d. Formación permanente 96-99
e. [Salida del orden de las vírgenes] 49-52

Conclusión 114

4. Desde el derecho eclesial[4], es necesario subrayar algunas características de este Directorio. La primera y más importante, es su clara y correcta concepción teológico-canónico del tema. La virginidad consagrada es una forma de vida consagrada aprobada por la Iglesia (cf. can. 605), pues sus miembros asumen los consejos evangélicos mediante un vínculo sacro público y perpetuo (cf. can. 207 § 2), viviendo en el mundo y dependiendo del propio Obispo diocesano:

30. En medio de una diversidad de realizaciones históricas, el orden de las vírgenes constituye una forma de vida consagrada. Las mujeres que pertenecen a este orden se caracterizan por ser aceptadas por su Obispo diocesano y estar plenamente configuradas, mediante su consagración, a Cristo y a María, especialmente en el misterio de su integridad virginal. En virtud de ello, asumen los consejos evangélicos de castidad perfecta, obediencia y pobreza en su propio estado de vida, viviéndolos inmersas en el mundo secular en plena comunión con el

4 La escasa bibliografía en la materia, siguiendo un orden cronológico, es la siguiente: METZ R. *Le nouveau rituel de consécration des vierges. Sa place dans l'histoire. Innovations et éléments permanents*: La Maison-Dieu n. 110 (1970) 88-115; DE TYRON-MONTANLAMBERT-GUEBET A. *Le renouveau conciliaire de la consécration de vierges*: Vie Consacrée 53 (1981) 357-369; HUOT D. M. *La consécration des vierges:* Informationes SCRIS 9 (1983) 115-172; DE TYRON-MONTANLAMBERT-GUEBET A. *L'ordre des vierges*: Vie Consacrée 55 (1983) 227-229; BEYER J. *L'ordine delle virgine*: Vita Consacrata 22 (1984) 590-602; SIMONET A. *Le Seigneur t'épousera* (Louvain 1986) 149 págs.; RECCHI S. *L'ordine delle vergini*: Quaderni di Diritto Ecclesiale 5 (1992) 141-150.

Obispo diocesano. Al vivir solas o con sus familias, se sustentan mediante su propio trabajo. No corresponde a la diócesis asumir obligación alguna respecto de ellas, excepto las específicamente explicitadas en este Directorio.

31. Las vírgenes que son admitidas y consagradas por el Obispo diocesano conforme al rito litúrgico aprobado, constituyen una forma estable de vida consagrada reconocida por la Sede Apostólica.

32. Por su consagración pública las vírgenes consagradas se diferencian de los fieles laicos compartiendo con ellos la secularidad. Al no hallarse comprometidas a observar constituciones o estatutos, se diferencian también de los fieles que pertenecen a los Institutos de vida consagrada... y a las Sociedades de vida apostólica.

104. El propósito de virginidad, emitido luego del interrogatorio, hace pública la decisión ya expresada en el diálogo con el Obispo, ante quien la virgen ha manifestado el deseo de perseverar todos los días de su vida «en el santo propósito de virginidad, al servicio de Dios y de la Iglesia». Este propósito, del cual es testigo el pueblo de Dios reunido en la asamblea litúrgica, tiene carácter de vínculo sacro y perpetuo.

5. Asimismo, se especifican las condiciones y las aptitudes necesarias para la admisión al orden de las vírgenes:

82. El Ritual de la Consagración de Vírgenes especifica los requisitos para la admisión al Orden de las vírgenes: 1) que la mujer no haya celebrado nupcias y que no haya vivido pública o manifiestamente en un estado opuesto a la castidad; 2) que por su edad, prudencia, y costumbres, probadas a la vista de todos, sea fiel en la vida casta y pueda perseverar dedicada al servicio de la Iglesia y del prójimo; 3) que sea admitida a la consagración por el Obispo diocesano correspondiente a su propio domicilio[5].

84. Entre tales aptitudes se destacan: a) madurez humana: personalidad y afectividad equilibradas, sobre todo salud espiritual y fortaleza psíquica; b) aptitud para la castidad: capacidad para vivir en soledad y para establecer, al mismo tiempo, relaciones interpersonales libres y gratuitas; c) capacitación laboral o profesional: que le posibiliten la necesaria autonomía económica para sustentarse dignamente por sí misma; d) carisma de virginidad: existencia del don espiritual y de la capacidad psíquica para una práctica gozosa de la castidad perfecta; e) sentido de Iglesia: sensibilidad para percibir las cosas de Dios y las necesidades del prójimo, conforme al magisterio y tradición espiritual de la Iglesia, unida al fervor evangelizador, al celo apostólico y a una nítida capacidad de comunión eclesial y de obediencia filial al Obispo diocesano.

5 El tercer requisito viene a precisar un elemento supuesto pero no siempre tenido en cuenta al momento de la consagración virginal.

85. Es oportuno que la admisión al Orden de las vírgenes se realice entre los 30 y los 50 años de edad. Dado que las vírgenes consagradas constituyen una vocación singular y específica dentro de la Iglesia, corresponde al Obispo diocesano discernir las circunstancias de excepción.

6. Además, será necesario que el Obispo diocesano o su Delegado/a (cf. nn. 47 y 86) establezca los planes de formación inicial y permanente, para lo cual será oportuno llevar un registro de las vírgenes consagradas en cada diócesis:

87. La preparación para la consagración comprende un tiempo suficiente de formación y de acompañamiento que ha de adaptarse a cada persona, conforme lo establezca su Obispo. Ha de considerarse: la formación humana, la formación espiritual, la madurez de la propia vocación en la Iglesia y la formación intelectual.

97. Todas las vírgenes consagradas han de proseguir, en la medida de sus posibilidades, el programa de formación aprobado por el Obispo diocesano, ya sea individualmente o en común con otras vírgenes. Además, se recomienda una peculiar profundización y actualización, para aquellas que desempeñen ministerios eclesiales o compromisos profesionales que así lo requieran.

113. Es oportuno que en cada Diócesis se lleve un registro de quienes integran el Orden de las vírgenes, en el que consten los datos personales, la fecha y lugar de consagración, el nombre del Obispo consagrante, la constancia que en el acta de su Bautismo ha sido realizada la nota marginal, las responsabilidades que le fueron encomendadas y demás asuntos de importancia[6].

7. Por último, llenando un vacío legal, y teniendo en cuenta que –a diferencia de los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica– las vírgenes consagradas emiten directamente un vínculo perpetuo, el Directorio señala el procedimiento para conceder tanto la dispensa del propósito virginal como para la eventual dimisión de una virgen consagrada:

49. Esta consagración virginal es pública, personal y perpetua. La virgen consagrada sólo puede solicitar la dispensa de su propósito y de las obligaciones que se derivan de la consagración, por causas gravísimas consideradas en presencia de Dios. En tal caso ha de presentar la petición por escrito al Obispo diocesano, quien luego de agotadas las instancias necesarias (cf. can. 691), podrá conceder la dispensa[7].

6 Tal registro había sido sugerido en una publicación de esta Facultad, donde se encuentra un eventual modelo de acta (cf. *La Curia diocesana. Organización, diversos oficios, modelos de formularios* Educa [Buenos Aires 1998²] 284).

7 La norma sigue indicaciones del Dicasterio competente en un caso particular (cf. Prot. n. 16.773/2000). No obstante, permanece sin determinar cuál sea el Obispo diocesano competente: ¿se trata del Obispo diocesano de la consagración virginal o el Obispo diocesano del domicilio de la peticionante? Estas normas aparecen en relación al Obispo diocesano, pero quizás su lugar más propio hubiese sido al final del Directorio.

50. A su vez, el Obispo diocesano puede ordenar la dimisión del Orden de las vírgenes por causas que han de ser externas, imputables y jurídicamente comprobadas, como: el descuido habitual de las obligaciones de la vida consagrada; conducta que provoque grave escándalo; haberse apartado notoriamente de la fe católica o la pertinaz defensa y/o difusión de doctrinas contrarias al magisterio de la Iglesia.

51. En tales casos, el Obispo convocará y escuchará las explicaciones de la interesada. De subsistir las imputaciones, procederá a amonestarla paternalmente para ayudarla en su corrección. Si realizadas tres amonestaciones, no se obtuviesen signos de corrección, el Obispo, luego de recoger las pruebas sobre los hechos y la imputabilidad, presentará ante el Notario la acusación y las pruebas, otorgándole a la acusada, nuevamente, la posibilidad de defenderse.

52. Si realizado cuanto antecede, el Obispo juzgase que de otro modo no puede satisfacerse la enmienda de la virgen consagrada, la restitución de la justicia y la reparación del escándalo: procederá a su expulsión del Orden de las vírgenes mediante decreto motivado (cf. can. 695 § 2), donde constará que la virgen expulsada tiene derecho de presentar recurso a la Santa Sede, con efecto suspensivo (cf. can. 700), dentro de los diez días siguientes de haber recibido la correspondiente notificación. Luego que la expulsión quedase firme, el Obispo diocesano habrá de comunicar el decreto a las demás vírgenes y al Delegado/a, si lo hubiere.

* * *

Este Directorio es un aporte valioso, no sólo a la teología y disciplina de la Argentina, sino también para toda la Iglesia pues hasta donde conocemos no existe ningún documento similar del magisterio episcopal que presente una síntesis armoniosa de los elementos bíblicos, patrísticos, históricos, teológicos y canónicos del tema, que permitirán una mejor comprensión de esta renovada forma de vida consagrada, como así también su difusión y valoración en el pueblo de Dios.

Pbro. Dr. Carlos Ignacio HEREDIA

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA *Universidades e Institutos católicos de estudios superiores. Decreto general para la aplicación de la Constitución Apostólica Ex corde Ecclesiae*
Oficina del Libro (Buenos Aires 2001) 64 págs.

1. La Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, publicada por Juan Pablo II el 15.8.1990, determina en sus «Normas generales» que las mismas "deben ser concretamente aplicadas a nivel local y regional por las Conferencias de Obispos y por otras Asambleas de la Jerarquía católica, en conformidad con el Código de Derecho Canónico y con la legislación eclesiástica complementaria, teniendo en cuenta los Estatutos de cada Universidad o Instituto y –en cuanto sea posible y oportuno– también el derecho civil" (art. 1 § 2).

Fue así que la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), luego de haber sido oportunamente reconocidos por la Santa Sede, promulgó el 15.10.1997 los «Ordenamientos» "válidos para todas las Universidades Católicas e Institutos Católicos de Estudios Superiores de la región, exceptuadas las Universidades y Facultades Eclesiásticas, las cuales, incluidas las Facultades Eclesiásticas pertenecientes a una Universidad Católica, se rigen por las Normas de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*", publicadas por Juan Pablo II el 15.4.1979[1] (Normas *Ex corde* art. 1 § 2)[2].

Luego de un primer período de aplicación, se vio la necesidad de revisar dichos «Ordenamientos» para mejor responder a las necesidades locales, simplificando la normativa, teniendo más en cuenta la legislación civil en la materia (particularmente la Ley N° 24.521 de Educación Superior, promulgada el 7.8.1995 y el Decreto 576/96 reglamentario de la misma), precisando lo requerido en las Normas *Ex corde* en sus notas 48 y 52, y ordenando la situación existente relativa a las subsedes y extensiones universitarias.

2. Teniendo en cuenta tales objetivos, la CEA –con la intervención de su Consejo para los Asuntos Jurídicos– preparó un proyecto que fue revisado y

1 Cf. AAS 71 (1979) 469-521; EV 6/1330-1454

2 Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA *Constitución Apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre las Universidades Católicas Ex corde Ecclesiae. Ordenamientos para la aplicación de la Constitución Apostólica Ex corde Ecclesiae* Oficina del Libro (Buenos Aires 1997) 71 págs.

aprobado el 10.11.2000 durante su 80° Asamblea Plenaria. Revisado por los Dicasterios competentes, fue confirmado el 5.4.2001 y finalmente promulgado el 25.4.2001. Con gran acierto, la publicación que comentamos contiene en primer lugar el Decreto promulgatorio de la CEA a modo de presentación, luego el Decreto del reconocimiento pontificio, al que sigue el Decreto general y finalmente la Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae*[3].

3. Para facilitar la intelección del acto legislativo de que se trata, se sustituyó la denominación de «ordinamientos» –sugerido en el art. 1 § 2 de las Normas *Ex corde*– por el de «decreto general»[4]. De este modo, se asume la terminología del can. 455 § 2 al que remite en nota por tratarse de una legislación dada por la Conferencia de Obispos en virtud de un mandato peculiar dado «motu proprio» (es decir, sin petición particular de la CEA) por el Supremo Legislador.

A tenor del can. 29 "los decretos generales, mediante los cuales el legislador competente establece prescripciones comunes para una comunidad capaz de recibir una ley, son propiamente leyes y se rigen por las disposiciones de los cánones relativos a las leyes".

4. El articulado podría estructurarse en tres partes: las instituciones (arts. 1-6), las relaciones «ad intra» (arts. 7-9) y las relaciones «ad extra» (arts. 10-14).

El Decreto general, luego de dar una breve descripción de la respectiva entidad, enuncia el «régimen», es decir, la normativa que rige en las universidades católicas e institutos católicos de estudios superiores (art. 1), los institutos superiores de ciencias religiosas (art. 2) y las universidades y facultades eclesiásticas (art. 3), determinando finalmente quiénes pueden erigir una universidad o instituto católico (art. 4).

Acerca de la compleja cuestión de las subsedes o extensiones y los colegios universitarios (art. 5), se optó por asumir la normativa civil en la materia, poniendo toda la tramitación en manos del Obispo diocesano competente y dando intervención –como sucede a nivel civil con los organismos universitarios regionales– a la Comisión Episcopal de Educación Católica. El objetivo de la normativa es evitar la superposición de servicios universitarios católicos en una misma jurisdicción episcopal que compitan entre sí atomizando la oferta educativa en un mismo ámbito del saber.

La identidad católica de las universidades e institutos se tutela fundamental-

3 Los tres primeros documentos también han sido publicados en: Consudec. Colección documentos n. 913 (2001) 1-22. La presentación, bajo el título «promulgación», ha sido publicada en: Boletín de la Conferencia Episcopal Argentina n. 19 (2001) 6.

4 Por otra parte, el término «ordinatio, -onis» –en las obras de Plinio el joven y Cassiodoro– significa decreto de la autoridad.

mente por su actividad acorde con los fines establecidos en sus estatutos. Una de las dificultades constatadas ha sido la falta de coordinación de los estatutos civiles y canónicos en varias instituciones, la inexistencia de normas aprobadas por la autoridad eclesiástica competente o incluso la falta de intervención de la autoridad eclesiástica competente para la modificación de los estatutos civiles por los cuales efectivamente se rigen las universidades católicas a tenor de la legislación vigente. Superar las dificultades existentes, facilitando al mismo tiempo las soluciones son el objetivo del art. 6, el cual remite al contenido mínimo establecido en el apéndice[5], y a la obligatoriedad de revisar todos los estatutos vigentes antes de la culminación del ciclo lectivo 2002[6].

La normativa contiene los deberes y derechos de los docentes y demás personal que se articula mediante la firma del ideario de la institución al momento de su designación y la mantención del mismo a lo largo de su desempeño en las tareas asignadas (art. 7)[7].

En cumplimiento de lo dispuesto en el art. 5 § 2 de las Normas *Ex corde*, el art. 13 determina el «procedimiento para la remoción de los docentes» inspirado a las «Normas para la aplicación de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana*» que tutele los derechos de todas las partes y que sólo se llegue a las máximas instancias cuando se han agotado los niveles internos de la unidad académica y de la propia institución.

Teniendo presente que el régimen de acreditación exigirá progresivamente la titularización de los docentes del nivel superior, el art. 9 establece las condiciones mínimas para que las instituciones católicas concedan los títulos[8].

---

5 El n. 6 del apéndice ha suscitado algunas consultas por considerar que se pide una particularización que puede sofocar el dinamismo de la vida universitaria. Dicho esquema está inspirado en las «Normas para la aplicación de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana*» que regula la vida de las universidades y facultades eclesiásticas y es exigido por las disposiciones que rigen la acreditación ante la Comisión Nacional de Acreditación y Evaluación Universitaria para la obtención del reconocimiento civil de los títulos. El concepto de «disciplinas enseñadas» no requiere una transcripción del plan de estudios de cada carrera (lo cual no es función del estatuto) sino la determinación somera de las asignaturas obligatorias, complementarias y eventualmente auxiliares que lo componen.

6 La Congregación para la Educación Católica ha respondido el 25.6.2001 al Presidente de la CEA que "il compito della Conferenza Episcopale di emanare gli Ordinamenti per ogni singola Nazione comporta anche quello di promuovere la fedele osservanza degli Ordinamenti stessi" (Prot. N. 1014/95). Por tal razón, no será solamente tarea del Obispo diocesano de la sede principal de las universidades e institutos católicos de la Argentina velar por el cumplimiento de esta cláusula, sino también de la CEA, seguramente también con la intervención de su Comisión Episcopal para la Educación Católica.

7 En el art. 4 §§ 2 y 4, junto a los docentes, se menciona a los «administratores» (que son diversos de los miembros del «consilio rebus administrandis» mencionado en el § 1). Es difícil aplicar solamente a los «administradores», esto es, a los funcionarios, la normativa allí propuesta. Por tal razón, siguiendo la primera edición de *Ex Corde* que fue publicada en italiano, el art. 7 del Decreto general se titula «Los docentes y el *personal administrativo*», entiendo por tal a todos los empleados de las universidades e institutos católicos que no tienen a su cargo la tarea académica.

8 Teniendo en cuenta los requisitos exigidos por el derecho eclesial y el derecho civil, puede establecerse el

El art. 10 contiene el elenco de las competencias propias del Obispo diocesano de la sede principal entre las que se destaca la vigilancia (inherente a la función episcopal), la concesión del mandato para enseñar disciplinas teológicas, la organización de los estudios teológicos y también filosóficos propios del genuino saber católico, y la atención pastoral de la comunidad educativa (cf. art. 11).

Finalmente, el art. 12 determina que las instituciones educativas superiores han de insertarse en la Iglesia y el mundo a fin de favorecer la síntesis entre fe y vida.

Pbro. Dr. Carlos Ignacio HEREDIA

siguiente cuadro de equivalencia:

DERECHO CANÓNICO	DERECHO CIVIL	
bachiller	licenciado	licenciatura
licenciado	magister	maestrado
doctor	doctor	doctorado

DECRETO GENERAL SOBRE LAS UNIVERSIDADES E INSTITUTOS CATÓLICOS DE ESTUDIOS SUPERIORES

VISTO la necesidad de revisar el «Ordenamiento» aplicativo de la Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae* promulgado por la CEA el 15.10.1997, recogiendo la vasta experiencia de este trienio;

HABIENDO consultado a la Comisión Episcopal de Educación Católica, a la Comisión Episcopal de Pastoral Universitario, a la Comisión Episcopal para la Universidad Católica Argentina y al Consejo de Asuntos Jurídicos de la C.E.A.;

EN VIRTUD del art. 1 § 2 de las «Normas generales» de la Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, publicada por Juan Pablo II el 15.8.1990 (cf. AAS 82 [1990] 1475-1509; de ahora en más Normas *Ex corde*);

LA CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA DECRETA

Artículo 1. *Régimen de las Universidades Católicas e Institutos Católicos de Estudios Superiores*

§ 1. La Universidad Católica es una comunidad académica que goza de autonomía institucional de gobierno para la investigación y enseñanza de las distintas disciplinas de acuerdo con la doctrina católica (cf. can. 809; *Ex corde* n. 12 y Normas art. 2)[9].

§ 2. El Instituto Católico de Estudios Superiores brinda la formación necesaria en los niveles no universitarios de la educación, siguiendo las enseñanzas de la Iglesia Católica.

§ 3. Las Universidades Católicas y los Institutos Católicos de Estudios Superiores existentes en la República Argentina se rigen por:

a. los cáns. 807-814 del CIC;

9 La Ley 24.521 de Educación Superior de la República Argentina determina: "Las instituciones que responden a la denominación de «Universidad» deben desarrollar su actividad en una variedad de áreas disciplinarias no afines, orgánicamente estructuradas en facultades, departamentos o unidades académicas equivalentes. Las instituciones que circunscriben su oferta académica a una sola área disciplinaria se denominan «Institutos Universitarios»" (art. 27 in fine).

b. las «Normas generales» aprobadas por la Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae*;

c. este Decreto promulgado por la Conferencia Episcopal Argentina;

d. los respectivos Estatutos aprobados por la autoridad eclesiástica competente.

Artículo 2. *Régimen de los Institutos Superiores de ciencias religiosas*

Los Institutos Superiores de ciencias religiosas existentes en la República Argentina en los cuales, a tenor del can. 821, se enseñan disciplinas teológicas y aquellas otras que pertenecen a la cultura cristiana, se rigen por:

a. las «Normas para los Institutos Superiores de ciencias religiosas», publicadas por la Congregación para la educación católica el 12.5.1987 (cf. Seminarium 43 [1991] 179-201);

b. la «Instrucción sobre la colaboración inter-Institutos para la formación», publicada por la Congregación para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica el 8.12.1998;

c. este Decreto promulgado por la Conferencia Episcopal Argentina;

d. los respectivos Estatutos aprobados por la autoridad eclesiástica competente.

Artículo 3. *Régimen de las Universidades y Facultades eclesiásticas*

§ 1. Son Universidades y Facultades eclesiásticas las que, erigidas por la Sede Apostólica, se dedican a la investigación y enseñanza de las ciencias sagradas o conexas con las mismas, y tienen el derecho de otorgar grados académicos por autoridad de la Santa Sede (cf. can. 815-817; Normas *Ex corde* art. 1 § 2, nota 45).

§ 2. En las Universidades y Facultades eclesiásticas existentes en la República Argentina, incluidas las Facultades eclesiásticas pertenecientes a una Universidad Católica, se observará cuanto establece el Artículo 10 de este Decreto, careciendo de vigencia para ellas las demás disposiciones del mismo, y se rigen por:

a. los cáns. 815-820 del CIC;

b. las Normas de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*, publicada por Juan Pablo II el 15.4.1979 (cf. AAS 71 [1979] 469-521);

c. los Estatutos aprobados por la Santa Sede.

§ 2. La afiliación, agregación e incorporación de un Instituto teológico o de otra ciencia religiosa a una Universidad o Facultad eclesiástica, incluso bajo la forma de una subsede, se rige por las siguientes normas:

a. La «afiliación» de un cuadrienio teológico para la consecución del bachillerato se rige por las normas propias, las cuales incluyen el consentimiento del respectivo Obispo diocesano u Ordinario religioso (cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA *Notio affiliationis theologicae. Conventio et Normae servandae* 1.8.1985, art. 7).

b. La «agregación», por la cual el Instituto se une a la Facultad eclesiástica para conseguir el bachillerato y la licenciatura, se rige por las normas propias, las cuales incluyen el parecer favorable del Obispo diocesano competente y de la respectiva Conferencia de Obispos, como así también la presentación del Gran Canciller de la Facultad agregante (cf. *CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA Normae de Instituti Theologici aggregatione* 23.6.1993, arts. 13-14: Seminarium 33 [1993] 261-265).

c. La «incorporación», por la cual el Instituto se inserta en la Facultad eclesiástica para la consecución de la licenciatura y/o el doctorado, se rige por las normas aprobadas por la autoridad eclesiástica competente.

Artículo 4. *Erección de las Universidades e Institutos Católicos*

Para que una Universidad o Instituto, a tenor del can. 808, pueda usar el título de católico en la República Argentina, se requiere que hayan sido erigidos:

a. por la Santa Sede, la Conferencia Episcopal Argentina o por un Obispo diocesano de la República Argentina, a quien corresponde también aprobar sus estatutos;

b. con el consentimiento por escrito del Obispo diocesano de la sede principal, a quien corresponde también aprobar sus estatutos, pueden ser erigidos por un Instituto religioso o por una persona jurídica eclesiástica pública (cf. cáns. 116 § 1, 301 § 1);

c. con el consentimiento por escrito del Obispo diocesano de la sede principal, a quien corresponde también aprobar sus estatutos, por una persona jurídica eclesiástica privada (cf. cáns. 116 § 1, 322 § 2), una asociación privada de fieles no constituida en persona jurídica (cf. can. 310), o por fieles clérigos o laicos.

Artículo 5. *Las subsedes o extensiones y los colegios universitarios*

§ 1. Las Universidades e Institutos pueden establecer subsedes y extensiones en una Iglesia particular diversa de la sede principal como respuesta a una solicitud escrita del respectivo Obispo diocesano o con el consentimiento por escrito del mismo, contando también con el consentimiento escrito del Obispo diocesano de la sede principal y el parecer de la Comisión Episcopal de Educación Católica, previo a cualquier trámite al respecto ante el Consejo de Universidades (cf. Decreto PEN 1047/99 del 23.9.1999).

Esta norma se aplica tanto a las instituciones cuya sede principal esté en la República Argentina como aquellas que residan en el extranjero, incluidas las dependientes de Institutos religiosos.

§ 2. Los Institutos Católicos necesitan el previo consentimiento por escrito del Obispo diocesano para transformarse, mediante acuerdo con una

Universidad, en Colegios universitarios[10]. En el acuerdo deberá tutelarse la identidad católica del Instituto.

§ 3. En tales casos, las facultades enunciadas en el Artículo 10 corresponden al Obispo diocesano de la subsede, extensión o Colegio universitario, sin perjuicio de las competencias del Gran Canciller, si lo hubiere.

§ 4. Todo proyecto de educación a distancia, sea no presencial o semipresencial, virtual o no, deberá contar con el consentimiento escrito del Obispo diocesano de la sede principal y el parecer de la Comisión Episcopal de Educación Católica, para lo cual la autoridad académica presentará la documentación e información requerida en la Resolución 1423/98 del 24.7.1998 del Ministerio de Cultura y Educación de la Nación.

Para la eventual apertura de centros académicos de apoyo local de educación a distancia (o «aulas virtuales») en una Iglesia particular diversa de la sede principal se requieren los consentimientos escritos tanto del respectivo Obispo diocesano como del Obispo diocesano de la sede principal.

Artículo 6. *Los estatutos*

§ 1. Los estatutos eclesiásticos de la Universidad o Instituto, dejando a los propios Reglamentos internos que han de aprobar las autoridades académicas competentes lo que es de índole más particular y mudable, deben transcribir las Normas *Ex corde* y este Decreto, y tratar principalmente los temas enunciados en el Apéndice de este Decreto general.

§ 2. Como las Universidades Católicas están obligadas por el art. 62 de la Ley 24.521 de Educación Superior a obtener personería jurídica como asociación o fundación civil, a tenor del art. 45 del Código Civil argentino[11], se someterán los estatutos civiles al Obispo diocesano de la sede principal para su revisión y ninguna modificación de los mismos tendrá validez sin la aprobación del Obispo diocesano de la sede principal.

§ 3. En los estatutos de la asociación o fundación civil se deberá tutelar la identidad católica de la institución, las facultades del Obispo diocesano en la misma, la coordinación de las autoridades de la entidad civil con las autoridades académicas y directivas de la institución y el destino eclesial de los bienes en caso de disolución.

§ 4. Estas normas también rigen en los Institutos Católicos que opten por constituirse en asociación o fundación civil.

10 La Ley 24.521 de Educación Superior determina: "Las instituciones de nivel superior no universitario que se creen o transformen, o las jurisdicciones a las que ellas pertenezcan, que acuerden con una o más universidades del país mecanismos de acreditación de sus carreras o programas de formación y capacitación, podrán denominarse «Colegios Universitarios»" (art. 22) [Cf. Decreto PEN 1.232/01 del 2.10.2001].

11 El texto es el siguiente: "Comienza la existencia de las corporaciones, asociaciones, establecimientos, etc., con el carácter de personas jurídicas, desde el día en que fuesen autorizadas por la ley o por el Gobierno, *con aprobación de sus estatutos, y confirmación de los Prelados en la parte religiosa*" (la cursiva es nuestra).

Artículo 7. *Los docentes y el personal administrativo*

§ 1. Todos los docentes han de tener el título académico requerido por la Ley 24.521 de Educación Superior. Además, las autoridades académicas pondrán especial atención en que los profesores titulares, a quienes es confiada la responsabilidad de la tarea investigativa y docente de las diferentes cátedras, tengan el título académico máximo en la propia disciplina.

§ 2. Los docentes han de destacarse "no sólo por su idoneidad científica y pedagógica, sino también por la rectitud de su doctrina e integridad de vida" (can. 810 § 1).

§ 3. "Al momento del nombramiento, todos los docentes y el personal administrativo deben ser informados de la identidad católica de la institución y de sus implicaciones, y también de su responsabilidad de promover o, al menos, respetar tal identidad", por medio de un compromiso formal y escrito en el momento de su incorporación (Normas *Ex corde* art. 4 § 2).

§ 4. "De acuerdo con las diversas disciplinas académicas, todos los docentes católicos deben acoger fielmente, y todos los demás docentes deben respetar, la doctrina y la moral católicas en su investigación y en su enseñanza. En particular, los teólogos católicos, conscientes de cumplir un mandato de la Iglesia, deben ser fieles al Magisterio de la Iglesia, como auténtico intérprete de la Sagrada Escritura y de la Sagrada Tradición" (Normas *Ex corde* art. 4 § 3).

§ 5. Los docentes y el personal administrativo no católico "tienen la obligación de reconocer y respetar el carácter católico de la institución. Para no poner en peligro tal identidad católica de la Universidad o del Instituto Superior, evítese que los profesores no católicos constituyan una componente mayoritaria en el interior de la institución, la cual es y debe permanecer católica" (Normas *Ex corde* art. 4 § 4).

§ 6. Con el fin de alentar la investigación y la mejor integración del cuerpo docente, en cada Universidad o Instituto deberá existir un número suficiente de profesores con dedicación especial.

§ 7. Los docentes se jubilan a la edad establecida en la legislación civil vigente, salvo que la autoridad académica correspondiente permita la continuidad.

Artículo 8. *Los alumnos*

§ 1. Para la admisión de estudiantes, además de las condiciones requeridas por el art. 7 de la Ley 24.521 de Educación Superior, se comprobará la madurez requerida para la realización de estudios superiores, incluso mediante examen de ingreso.

§ 2. Los alumnos, al solicitar su matriculación, aceptan formalmente los fines de la institución y manifiestan acatamiento de las normas que rigen su funcionamiento.

§ 3. "La educación de los estudiantes debe integrar la dimensión académica y profesional con la formación en los principios morales y religiosos y con el estudio de la doctrina social de la Iglesia. El programa de estudio para cada una de las distintas profesiones debe incluir una adecuada formación ética en la profesión para la que dicho programa prepara. Además, se deberá ofrecer a todos los estudiantes la posibilidad de seguir cursos de doctrina católica", a tenor del can. 811 § 2 (Normas *Ex corde* art. 4 § 5).

Artículo 9. *Los títulos*

§ 1. "Corresponde exclusivamente a las instituciones universitarias otorgar el título de grado de licenciado y títulos profesionales equivalentes, así como los títulos de posgrado de magister y doctor" (Ley 24.521 de Educación Superior art. 40).

§ 2. El doctorado comporta la culminación de una carrera universitaria. En consecuencia, las Universidades Católicas deben extremar el rigor de sus exigencias para otorgarlo, estableciendo en sus estatutos las siguientes exigencias mínimas:

a. Se ha de participar en un seminario filosófico-teológico referido al saber de la carrera respectiva.

b. Se impondrá el requisito final de una tesis realizada bajo la dirección del profesor que la Facultad designe, sometida a defensa en prueba oral y aprobada colegialmente.

c. El título no se otorgará en ningún caso con la sola aprobación de un único ciclo de estudios común con los aspirantes.

§ 3. Concurriendo especiales méritos científicos o culturales adquiridos en la promoción de las ciencias, una Universidad Católica puede conferir el título de doctor «honoris causa» con el previo consentimiento por escrito del Obispo diocesano competente y, si lo hubiese, del Gran Canciller.

Artículo 10. *Competencia del Obispo diocesano*

Corresponde al Obispo diocesano competente:

a. vigilar para que en la Universidad o Instituto "se observen fielmente los principios de la doctrina católica" (can. 810 § 2);

b. conceder, a tenor del can. 812, el mandato a quienes enseñan disciplinas teológicas en todas las Universidades o Institutos católicos, aún dependientes de Institutos religiosos;

c. designar, instituir o confirmar al capellán o capellanes de la Universidad o Instituto, a tenor del can. 565 (cf. can. 813), y eventualmente removerlo con causa justa;

d. ser informado anualmente de las actividades de la Universidad o Instituto, especificando sobre el modo en que se hace realidad su identidad católica, el res-

peto del Magisterio de la Iglesia en la investigación y la docencia, la idoneidad científica y pedagógica de los docentes, la formación ética y religiosa de los alumnos, la creación de nuevas carreras y subsedes o extensiones en otras Iglesias particulares, y la atención pastoral de la comunidad educativa;

e. recibir anualmente la rendición de cuentas;

f. procurar que, donde no se den los requisitos necesarios para que la Santa Sede erija una Facultad de Teología, exista al menos una cátedra de teología (cf. can. 811 § 1);

g. teniendo en cuenta la importancia de la filosofía para la evangelización de la cultura, promover los estudios filosóficos, incluso con la creación de una Facultad de Filosofía;

h. cuidar que se promueva "la atención pastoral de los miembros de la comunidad universitaria y, en particular, el desarrollo espiritual de los que profesan la fe católica" (Normas *Ex corde* art. 6 § 1; cf. can. 813).

Artículo 11. *Pastoral universitaria*

Para promover una adecuada atención pastoral de la comunidad universitaria:

a. los estatutos de las Universidades e Institutos deberán determinar que se nombre "un número suficiente de personas cualificadas –sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos– para proveer una acción pastoral específica a favor de la comunidad universitaria, que se ha de desarrollar en armonía y colaboración con la pastoral de la Iglesia particular y bajo la guía o la aprobación del Obispo diocesano" (Normas *Ex corde* art. 6 § 2; cf. can. 564);

b. debe existir en toda Universidad o Instituto una iglesia u oratorio aprobado por el Obispo diocesano competente dedicado exclusivamente a la celebración litúrgica y a la oración personal de la comunidad universitaria y de otras personas que allí acudan con el consentimiento de las autoridades académicas (cf. cáns. 1214 y 1223).

Artículo 12. *La Universidad y los Institutos en la Iglesia*

§ 1. Toda Universidad e Instituto "debe mantener la comunión con la Iglesia universal y con la Santa Sede; debe estar en estrecha comunión con la Iglesia particular, principalmente con los Obispos diocesanos de la región o de la nación en la que está situada", contribuyendo a la acción evangelizadora de la Iglesia (Normas *Ex corde* art. 5 § 1).

§ 2. "Con el fin de afrontar mejor los complejos problemas de la sociedad moderna y de fortalecer la identidad católica de las instituciones, se deberá promover la colaboración a nivel regional, nacional e internacional en la investigación, en la enseñanza y en las demás actividades universitarias entre todas las Universidades Católicas, incluidas las Universidades y Facultades eclesiásticas.

Tal colaboración debe ser, obviamente, promovida también entre las Universidades Católicas y las demás Universidades e Institutos para la investigación y la enseñanza, tanto públicas como privadas" (Normas *Ex corde* art. 7 § 1; cf. can. 820).

§ 3. "Las Universidades Católicas, cuando sea posible y de acuerdo con los principios y la doctrina católicos, colaboren en programas de los gobiernos y de las organizaciones nacionales e internacionales en favor de la justicia, del desarrollo y del progreso" (Normas *Ex corde* art. 7 § 2).

Artículo 13. *Procedimiento para la remoción de los docentes*

A tenor del can. 810 § 1 y del art. 5 § 2 de las Normas *Ex corde*, los estatutos deben incluir el siguiente procedimiento cuando falte la idoneidad científica o pedagógica, la rectitud de doctrina o integridad de vida en alguno de los docentes:

a. Ante todo, se debe tratar de arreglar la cuestión privadamente entre la autoridad académica competente y el docente.

b. Si no se llega a un acuerdo, la cuestión sea tratada oportunamente por el consejo o comisión competente, de manera que el primer examen del caso se haga dentro de la institución.

c. Si esto no es suficiente, elévese la cuestión al Obispo diocesano competente o, si lo hubiese, al Gran Canciller, el cual, junto con personas expertas de la institución o de fuera de ella, examinará el asunto para proveer del modo oportuno.

d. En todo momento se concederá al docente la facultad de exponer y defender su causa, quedando siempre su derecho de recurrir ante quien corresponda.

e. No obstante, en los casos más graves y urgentes, con el fin de proveer al bien de los alumnos y de los fieles, el Obispo diocesano competente o, si lo hubiese, el Gran Canciller suspenderá «ad tempus» al profesor, hasta que se concluya el examen de la cuestión[12].

Artículo 14. *Revisión de los estatutos vigentes*

Todas las Universidades e Institutos deberán incorporar en sus estatutos las Normas *Ex corde* y este Decreto, sometiendo el texto a la aprobación de la autoridad eclesiástica competente antes de la culminación del ciclo lectivo 2002. Si se hubiese obtenido personería jurídica como asociación o fundación civil, para la aprobación de los estatutos canónicos deben presentarse los estatutos civiles vigentes.

12 Estas normas se inspiran en las «Normas para la aplicación de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana*», aprobadas por la Congregación para la educación católica el 29.4.1979.

APÉNDICE

CONTENIDO MÍNIMO DE LOS ESTATUTOS

1. *El nombre, la naturaleza (universidad o instituto), la finalidad y el propietario de la institución* (con una breve información histórica como proemio).

2. *El gobierno*: El Gran Canciller; las autoridades académicas, personales y colegiales; cuáles son sus competencias concretas; cómo han de ser elegidas y cuánto tiempo dura su mandato.

3. *Los docentes*: Cuál debe ser su número mínimo en cada carrera; cuáles son sus categorías; qué requisitos se les exige; cómo deben ser nombrados y promovidos; cómo pueden cesar en sus funciones; cuáles son sus deberes y derechos.

4. *Los alumnos*: Cuáles son sus requisitos de inscripción; cuáles sus deberes y derechos.

5. *El personal administrativo*: Cómo deben ser designados; cuáles son sus deberes y derechos.

6. *El plan de estudios*: Cuáles son las carreras articuladas en facultades, departamentos o unidades académicas equivalentes; cuántos ciclos comprende; cuáles las disciplinas enseñadas; su obligatoriedad y asistencia a las clases; seminarios y ejercitaciones; exámenes parciales y finales.

7. *Los grados académicos*: Qué grados se conferirán en cada carrera y bajo qué condiciones.

8. *El material didáctico*: Cómo se proveerá a la conservación e incremento de la biblioteca; cuáles otros instrumentos didácticos y de investigación son necesarios.

9. *Los aspectos económicos*: Cuál es el patrimonio; quién lo administra; cuáles las normas sobre los honorarios de los docentes y personal administrativo; cuáles las tasas de los alumnos; cuáles las ayudas económicas destinadas a los alumnos pobres; eventual vinculación con la asociación o fundación civil.

10. *Relaciones con las otras Universidades y Facultades*: Quiénes pueden establecer acuerdos; en cuáles organismos se participará.

11. *Régimen de las subsedes o extensiones y colegios universitarios*: Quiénes pueden establecer acuerdos; cuáles facultades tienen los respectivos Obispos diocesanos.

12. *Destino de los bienes en caso de disolución o supresión.*

Aprobado en la 80° Asamblea Plenaria el 10.11.2000
Reconocido por la Santa Sede el 5.4.2001
Promulgado por la CEA el 25.4.2001

CRÓNICA DE LA FACULTAD

I. Nuevo Decano.

De acuerdo con los Estatutos vigentes, el Consejo Académico en su reunión del 12 de Diciembre de 2000 eligió una terna de profesores para desempeñar la función de Decano en la Facultad. Dicha terna fue elevada a S.E.R. Cardenal Jorge Mario Bergoglio, Arzobispo de Buenos Aires y Gran Canciller de la Universidad, quien designó Decano al Pbro. Dr. Carlos Ignacio Heredia, siendo confirmado por la Congregación para la Educación Católica el 12 de Mayo de 2001.

El nuevo Decano, es Profesor de esta Facultad desde 1992 habiendo sido designado Profesor Ordinario de la misma el 25 de Mayo de 1999. Actualmente dicta las asignaturas de Institutos de Vida Consagrada, Metodología Jurídico Canónica y Fieles Cristianos. Es autor de una serie de publicaciones entre las que pueden destacarse aquellas que integran la Colección Facultad de Derecho Canónico: "*La naturaleza de los movimientos eclesiales en el Derecho de la Iglesia*", "*Los procesos eclesiásticos diocesanos. Documentos y modelos de formularios*", "*Régimen jurídico de los religiosos y de los institutos de vida consagrada*" en colaboración con Juan G. Navarro Floria y, junto con otros profesores de esta casa, "*La Curia Diocesana. Organización. Diversos oficios. Modelos de formularios*", "*Procesos administrativos de canonización*", "*Curso sobre la preparación al matrimonio*", y "*Pastores y fieles: constructores de la comunidad parroquial*".

Sucede en el cargo al Pbro. Dr. Ariel David Busso quien tuvo a su cargo el Decanato desde la erección de la Facultad en 1991, durante tres períodos consecutivos. También terminó su mandato como Vicedecano el Pbro. Dr. Alejandro Wilfredo Bunge.

II. Alumnos y graduados.

El 19 de Marzo se inició el décimo ciclo lectivo de la Facultad en la sede del Campus Universitario de Puerto Madero.

En este sentido, cabe destacar que 12 nuevos interesados iniciaron el Ciclo Propedéutico, 5 el Ciclo de Licenciatura y hubo 2 nuevos doctorandos proceden-

tes de Brasil. Con estos nuevos ingresantes, la Facultad cuenta con 56 alumnos regulares en distintas etapas del Ciclo de Licenciatura y 12 alumnos regulares de Doctorado.

Durante este año, alcanzó el grado de Doctor en Derecho Canónico la Hna. Thereza Rosa Benedetto mscs residente en Porto Alegre (Brasil), quien defendió con éxito el 25 de Septiembre su tesis "*La formación permanente en el derecho propio del Instituto de las Hermanas Misioneras de San Carlos Borromeo (escalabrinianas - mscs)*", dirigida por el Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, convirtiéndose en el sexto egresado que ha obtenido el máximo grado académico en esta Facultad.

Cabe destacar que, en virtud de sus relevantes méritos académicos, se hizo acreedor de la medalla de oro de la promoción 2000 el Pbro. Lic. Javier González Grenón, de la Arquidiócesis de Santa Fe de la Veracruz. Esta distinción que se otorga por segunda vez desde la erección de la Facultad, la reciben aquellos alumnos que han obtenido un promedio general superior a nueve puntos durante el Ciclo de Licenciatura.

Durante el corriente ciclo lectivo, se han graduado como Licenciados en Derecho Canónico: la Hna. Constanza Di Primio, de la Congregación de Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús; el Pbro. Gustavo Manuel Crespo Roca, de la Arquidiócesis de Córdoba; y el Abogado Miguel Repetto, de Buenos Aires. Con los nuevos graduados, suman un total de 33 los Licenciados en Derecho Canónico que se han recibido en esta Facultad.

III. Actividades.

Reiterando las provechosas experiencias de los años 1997 y 1999, en el mes de Febrero se realizó el tercer viaje de estudios de la Facultad a la ciudad de Roma, organizado con la finalidad de que los alumnos puedan tomar contacto personal con los Dicasterios y centros de estudio de Derecho Canónico. Coordinados por el entonces Decano Pbro. Dr. Ariel D. Busso, el Vicedecano Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge y la colaboración del profesor del Ciclo Propedéutico Pbro. Dr. Carlos Baccioli, participaron veintiséis alumnos del Ciclo de Licenciatura.

El Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, participó de la reunión de Decanos que se llevó a cabo en la ciudad de Lovaina (Bélgica), durante los días 30 y 31 de Agosto. Participaron del IV Encuentro de Decanos de Derecho Canónico, los máximos responsables de las Facultades pertenecientes a las Universidades de Estrasburgo, Navarra, Santa Cruz (Roma), Washington, Ottawa y Lovaina.

Con posterioridad a dicha reunión, el Decano y los Profesores Estables Ordinarios Pbro. Dr. Ariel D. Busso, Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge, Pbro. Dr. Nelson C. Dellaferrera y Mons. Lic. Víctor E. Pinto, participaron del XI

Congreso Internacional de Derecho Canónico sobre "Territorialidad y personalidad en el Derecho Canónico y Eclesiástico frente al tercer milenio" organizado por la "Consotiatio Internationalis studio iuris canonici promovendo" en Budapest (Hungría) del 2 al 7 de Septiembre.

Luego, el Decano viajó a la ciudad de Roma donde se reunió con el Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, S.E.R. Cardenal Zenon Grocholewski y el Subsecretario del Dicasterio, Mons. Giuseppe Baldanza, a fin de analizar la evolución de nuestra Facultad y la situación de los estudios de Derecho Canónico en Latinoamérica.

Durante el corriente año hemos recibido la visita de dos profesores extranjeros que brindaron conferencias respecto de su especialidad. La primera de ellas estuvo a cargo del Dr. Peter Landau, catedrático de las Universidades de Munich y de Basilea (Alemania), quien el 6 de Abril se refirió a la "Cooperación internacional en la investigación de la Historia del Derecho Canónico". Por su parte, Mons. Dr. Joaquín Llobel Tuset, Profesor Ordinario de Derecho Procesal Canónico en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma), trató "El proceso de muerte presunta" el 25 de Abril.

Por su parte, Mons. Dr. Luis A. Alessio en representación de la Facultad, participó del XXVIII Encuentro de estudio y profundización organizado por el Grupo Italiano de Docentes de Derecho Canónico. En esta ocasión, la temática abordada giró en torno de la trilogía fieles - asociaciones - movimientos y se realizó en Gazzada (Provincia de Varese - Italia) desde el 2 al 5 de Julio.

Entre los meses de mayo y noviembre, en jornadas intensivas de tres días por cada tema, los Profesores con Dedicación Especial de la Facultad dictaron un curso de actualización sobre "Los procesos administrativos", destinado en forma exclusiva a los graduados en Derecho Canónico. Durante los seis bloques en que se dividió este curso de posgrado se abordaron los siguientes temas: "Dispensa del matrimonio rato y no consumado", "Disolución del matrimonio a favor de la fe", "Dispensa de las obligaciones contraídas con el orden sagrado", "Recursos administrativos", "Traslado y remoción de párrocos" y "Exclaustración y dispensa de votos religiosos".

El Instituto de Derecho Eclesiástico de la Facultad tuvo a su cargo la organización de la Jornada "Sectas o nuevos movimientos religiosos" que se desarrolló durante los días 13 y 14 de Agosto en el Auditorio "Santa Cecilia". Las distintas ponencias que abordaron esta temática desde los puntos de vista canónico, teológico y sociológico estuvieron a cargo de los profesores de la Facultad Pbro. Dr. Carlos Baccioli, Pbro. Dr. Ariel D. Busso, Pbro. Dr. Carlos I. Heredia y Juan G. Navarro Floria, junto con los profesores invitados Dr. Roberto Bosca, Dra. María Carozzi, Dr. Alejandro Frigerio, Dr. René Kruger, Dr. Jorge Scampini, Dr. Abelardo Sonería y Lic. Hilario Wynarczyk. Cerrando las Jornadas se refirió a la

actualidad del tema el Secretario de Culto de la Nación, Dr. Norberto Padilla, quien presidiera el Instituto hasta su designación en dicho cargo.

Por último, se ofrecieron a los alumnos los siguientes seminarios: "Latín Jurídico", dictado por Mons. Lic. Miguel A. Irigoyen; "Textos canónicos del primer milenio", dirigido por Mons. Dr. Luis A. Alessio; y la relación entre "Derecho Canónico y Derechos Humanos", a cargo del Pbro. Dr. Marcelo Colombo. Los cursos de doctorado fueron los siguientes: "*El matrimonio en el Derecho Romano*", dictado por el Dr. Alfredo Di Pietro; y "*Cuestiones selectas acerca de los tribunales y los procesos. Causas psíquicas de nulidad y simulación. Su discernimiento*", a cargo de Mons. Dr. José Bonet Alcón y del Pbro. Dr. Nelson C. Dellaferrera.

IV. Publicaciones.

Los profesores de la Facultad, respondiendo a un pedido de la Conferencia Episcopal Argentina, se encuentran trabajando en la revisión de la edición argentina del Código de Derecho Canónico. Esta importante tarea implica unificar criterios de traducción e incorporar a una futura edición del Código comentarios introductorios a los temas de mayor relevancia, las normas complementarias y la legislación particular. De esta manera, se pretende ofrecer una publicación más completa que acerque las normas jurídicas vigentes a sus operadores, con un definido sentido pastoral.

Abogado Ernesto GARCÍA QUIROGA
Secretario Académico

RECENSIONES

Velasio DE PAOLIS, Luigi MISTÒ, Domenico MOGAVERO *Non per denaro. Il sostegno economico della Chiesa* (Saronno 2000) 292 págs.

En la Asamblea General de Collevalenza de noviembre 1998 los obispos italianos han tomado algunas Determinaciones (promulgadas el 17 de marzo 1999) con respecto a algunos instrumentos e iniciativas para la promoción de la sustentación del clero y del sostenimiento económico de la Iglesia.

El volumen que presentamos responde a la Determinación n. 5: "los Obispos responsables están obligados a proveer para que, en los programas de estudio de los seminarios mayores y de las facultades teológicas dependientes de los Obispos italianos y en los institutos agregados, se introduzca un tratado específico de las motivaciones inspiradoras y de los elementos constitutivos del sistema vigente de la sustentación del clero y del sostenimiento económico de la Iglesia, se adopte un texto apropiado y se proceda a una adecuada valoración final del estudio realizado. El tratado se inscriba, de norma, en el curso de derecho canónico o de derecho público eclesiástico, asegurando un congruo número de horas de enseñanza".

Dicho tratado institucional, sin prejuicio de su naturaleza científica, debía asumir un corte práctico-pastoral, proporcionando una panorámica completa y una lectura orgánica y motivada del nuevo sistema concordatario de sostenimiento económico de la Iglesia.

Es claro que el libro no pretende constituirse en un manual de derecho canónico para los seminarios y casas de formación. Una reflexión sistemática y completa sobre los bienes temporales, aún teniendo en cuenta los límites de programación académica y curricular, se proporciona dentro del programa de derecho canónico del curso teológico institucional en los seminarios y en las facultades teológicas.

La obra se propone proporcionar solamente un segmento de la problemática total, teniendo en cuenta la vigente normativa codicial, la disciplina concordataria y el derecho particular vigente en la Iglesia que está en Italia. Se compone de tres partes y de un apéndice.

La primera parte "*Del beneficio eclesiástico al sustentamiento económico en la Iglesia*" ha sido realizada por DOMENICO MOGAVERO, Director del Departamento nacional de la CEI para los problemas jurídicos, docente en la

Facultad Teológica de Sicilia y presidente de la Asociación Canonística Italiana.

Esta primera parte tiene una finalidad propedéutica proporcionando el contexto para la intelección y el uso del texto. Es una rápida panorámica histórica de la evolución producida en la Iglesia italiana desde 1984 que ofrece además sugerencias para profundizar aspectos específicos como, por ejemplo, el sistema beneficial, los concordatos, el Concordato lateranense y su revisión, los bienes temporales en el magisterio del Concilio Vaticano II.

La Iglesia italiana ha renunciado a las formas anteriores de financiación directa por parte del Estado y ha asumido el riesgo de confiarse al aporte de los fieles. Ha renunciado a la financiación directa del Estado pero no ha podido hacerlo sin la colaboración del Estado. Habrá que subrayar el significado ético-cultural y el valor democrático de las disposiciones legales, a través de las cuales los ciudadanos italianos pueden contribuir al sostenimiento de la Iglesia o con sus propios recursos obteniendo una ventaja fiscal parcial (donando hasta una determinada cantidad, deducible del impuesto a las ganancias de las personas físicas), o bien decidiendo libremente el destino de una modesta cuota del aporte fiscal que realiza anualmente al Estado (el ocho por mil de las ganancias de las personas físicas).

La segunda parte: "*Visita guiada al nuevo sistema de sustentamiento económico de la Iglesia*" ha sido confiada a LUIGI MISTÒ, Docente en la Facultad Teológica del Norte de Italia, consultor pastoral de la CEI, Canciller del Arzobispado de Milán y encargado para la promoción del sostenimiento económico de la Iglesia.

Esta parte es más sistemática y más descriptiva. Presenta el sistema en su desarrollo e introduce al conocimiento y a la valoración crítica del mismo: 1. El acuerdo de revisión del Concordato Lateranense del 18 de febrero 1984 - 2. La financiación del sistema (la cuota del 8 por mil y las cargas fiscales deducibles) - 3. Descripción del sistema desde el punto de vista funcional - 4. Descripción del sistema desde el punto de vista estructural con especial referencia al Instituto diocesano de sostenimiento del clero y al Instituto central de sostenimiento del clero - 5. La conferencia episcopal y el servicio para la promoción del sostenimiento económico de la Iglesia. El capítulo 6 sobre la imagen de la Iglesia misterio de comunión en la base del nuevo sistema de sostenimiento económico, es particularmente importante para comprender la base doctrinal del sistema nuevo. Se trata de una renovación eclesiológica que se propone mostrar una Iglesia más creíble, más libre, más pobre, más transparente. Un concepto que proporciona una nueva luz para la comprensión del ministerio presbiteral y la colaboración con la sociedad civil y que implica también una nueva valoración de los bienes económicos y materiales.

La tercera parte: "*Líneas para profundizar la búsqueda*" ofrece el aporte de VELASIO DE PAOLIS, Decano de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia

Universidad Urbaniana y docente de la Cátedra sobre los bienes temporales de la Iglesia.

Esta parte ofrece fichas de produndización sobre los temas conexos con la materia relacionada con los bienes temporales, el sostenimiento del clero y la ayuda para las necesidades de la Iglesia. El autor sintetiza enseñanzas ya ofrecidas en los numerosos libros y artículos escritos sobre los bienes temporales. En este caso son particularmente interesantes (y mejor desarrollados) los tres primeros capítulos: 1. Los bienes temporales en el proyecto de Dios (los bienes temporales en la vida del hombre - la ambigüedad introducida por el pecado - los bienes bajo el signo del pecado - la vida no depende de los bienes - el ideal del sabio - no sólo de pan vive el hombre - la redención de los bienes - los bienes, peligro para la salvación - la codicia raíz de todos los males - dichosos los pobres de espíritu - el ideal de la comunidad de Jerusalén - la comunión de los bienes); 2. Los bienes temporales y el Concilio Vaticano II (juicio positivo sobre los bienes - los bienes y la misión de la Iglesia - los bienes temporales y los ministros sagrados); 3. Las obras de caridad, vivida expresión del misterio de Dios y de la Iglesia (un hermoso texto del decreto *Apostolicam actuositatem*; código de la acción caritativa; las obras más adecuadas para expresar la caridad; la sensibilidad de Jesús; la Iglesia en la huella de Cristo; la comunidad de los apóstoles, Eucaristía y caridad; Pablo organizador de colectas; la Iglesia canal de la caridad; testimonio del amor e "iglesia de los pobres"; *la ecclesia caritatis* y la imagen de la Trinidad).

Otros temas son ofrecidos a modo de fichas: Comunión y comunicación de bienes - Liturgia y ofrendas - La Iglesia vive de las ofrendas de los fieles - Los fines de los bienes eclesiásticos - El sujeto del dominio de los bienes eclesiásticos.

Se concluye con un importante APÉNDICE en el que se incluyen algunos documentos esenciales (normas, decretos, notas pastorales, decisiones) para un contacto fácil y directo con las fuentes principales del derecho particular italiano. Se completa con una selecta bibliografía.

El volumen presenta las características de una monografía esencial y exhaustiva destinada a la enseñanza y a la profundización escolar y personal, idónea para satisfacer al mismo tiempo las exigencias de los docentes y de los estudiantes. El desarrollo de las diversas partes ha tenido en consideración la disponibilidad de tiempo que podrá ser dedicado al tema.

Concluyendo: se trata de un instrumento didáctico claro y preciso. Algo semejante, adaptado a las condiciones propias de Argentina, sería sumamente útil para la formación de los sacerdotes y de sus colaboradores.

Mons. Dr. Luis A. ALESSIO

Francisco J. RAMOS OP *I tribunali ecclesiastici. Costituzione, organizzazione, norme processuali, cause matrimoniali* (Roma 2000²) 650 págs.

El Profesor Francisco Javier Ramos OP, actual Decano de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino in Urbe (Angelicum), ha actualizado este libro, del que hace ya hace unos años había publicado su primera edición.

Fiel a su método habitual, cuidadosamente didáctico, el Profesor Ramos une a la organización sistemática de la materia, el tratamiento y la explicación exegética de los cánones, recurriendo, cuando resulta útil o necesario, a los antecedentes históricos, y facilitando siempre su aplicación práctica.

El objetivo que se propone, y que alcanza abundantemente, es hacer posible la comprensión de las normas canónicas que organizan y regulan los tribunales eclesiásticos (parte estática del derecho procesal, cáns. 1400-1500) y su funcionamiento (parta dinámica del derecho procesal, cáns. 1501-1655 y 1671-1685, para los procesos de nulidad matrimonial).

En esta segunda edición el Prof. Ramos ha incorporado dentro de cada una de las partes en las que se divide el Libro, el comentario de los cánones sobre las causas para la declaración de nulidades matrimoniales, permitiendo de esta manera que estas normas específicas, que deben utilizarse en los procesos que más abundan en los tribunales eclesiásticos, se expliquen en estrecha relación con las normas procesales de carácter general.

El libro, riguroso en sus conceptos y explicaciones, es de lectura fácil, ya que las notas se restringen al mínimo y necesario aparato crítico. Sin embargo, al final de cada capítulo se da suficiente bibliografía para profundizar científicamente los temas tratados.

En la Parte I de este libro, que contiene cinco capítulos, el autor aborda los temas y cánones introductorios: el método para el estudio del derecho procesal, la descripción del "juicio" o proceso judicial, los tipos de proceso en razón de su objeto, la potestad judicial de la Iglesia y su jurisdicción, en especial sobre las causas matrimoniales de los bautizados (es, junto con el de la competencia para las causas de nulidad matrimonial, uno de los temas agregados en esta segunda edición del libro, cáns. 1671-1673).

La Parte II, que consta de cinco capítulos, trata la parte estática de los tribunales eclesiásticos, analizando en primer lugar los sujetos que intervienen en los tribunales (su competencia y su composición, los jueces, auditores, relatores, promotores de justicia, defensores del vínculo y notarios), sus diferentes grados y

especies (primera y segunda instancia, tribunales de la Sede Apostólica), la disciplina que debe observarse en ellos (la función de los jueces y los diversos oficiales, el orden que debe seguirse en las causas y otras normas disciplinares varias), las partes de la causa (el actor y el convenido, los procuradores y abogados). A continuación de ocupa del objeto del proceso judicial, es decir, de las acciones y excepciones. En esta parte la segunda edición ha incorporado los cánones referentes a la especial función de juez en las causas de nulidad matrimonial siempre que vea posible restablecer la convivencia conyugal, y el derecho a impugnar la validez del matrimonio (cáns. 1674-1676).

En la Parte III se recorre la secuencia del juicio hasta llegar a la sentencia. Contiene siete capítulos. Se inicia con la descripción de los actos procesales judiciales y la definición de su naturaleza propia, el carácter contradictorio, cuya comprensión y asimilación conceptual es de capital importancia para seguir en forma adecuada el encadenamiento de los diversos pasos o etapas del proceso. Se sigue con la introducción de la causa (el escrito de demanda, la citación del convenido, la contestación de la demanda, la instancia y las pruebas), las posibles causas incidentales, la publicación de las actas y la discusión de la causa, y finalmente los pronunciamientos del juez. Aquí se han agregado las especiales circunstancias de la contestación de la demanda, la declaración de las partes y testigos, la intervención de peritos y el pasaje al proceso de dispensa por rato y no consumado, en las causas de nulidad matrimonial (cáns. 1677-1681).

Por último, en la Parte IV, que consta de cuatro capítulos, se recorre la secuencia del proceso después de la sentencia. En primer lugar su posible impugnación, con la querella de nulidad o la apelación, a continuación la "cosa juzgada" y la restitutio in integrum, las costas judiciales y el patrocinio gratuito, para concluir con la ejecución de la sentencia. Aquí los temas agregados en la segunda edición son los de la sentencia y su apelación en las causas de nulidad matrimonial (cáns. 1682-1685).

En definitiva, un libro que, a modo de manual, se propone facilitar la comprensión, para hacer posible una correcta aplicación de las normas sobre los tribunales eclesiásticos, los juicios contenciosos, y en especial los juicios de nulidades matrimoniales, y que lo logra con suficiencia. Resulta especialmente apto para los alumnos de grado en derecho canónico, y también para los operadores de los tribunales.

Me permito sugerir que la clara numeración de los capítulos, títulos y subtítulos que se encuentra en el índice general (páginas 9 a 11), debería utilizarse también dentro del desarrollo y en el índice que se encuentra al final del libro (páginas 625 a 636), con lo cual se lograría una mayor coherencia y sencillez para la consulta de temas específicos.

Pbro. Dr. Alejandro W. BUNGE

Carlos SALINAS ARANEDA *Sectas y derecho. La respuesta jurídica al problema de los nuevos movimientos religiosos* Ed. Universitarias (Valparaíso 2001) 417 págs.

En su prólogo a este muy buen libro de Carlos Salinas Araneda, el Prof. Cesare Mirabelli hace notar que en él se tratan "con profundidad y riqueza de documentación, los temas más delicados e interesantes del derecho eclesiástico contemporáneo", en una perspectiva de derecho comparado y no sólo chileno. No puedo menos que compartir ese juicio.

El trabajo de Salinas excede lo que su título sugiere, ya que para llegar a una lectura jurídica del fenómeno de las "sectas" o nuevos movimientos religiosos, hace previamente un desarrollo mucho más amplio de cómo el derecho encuadra en general a los grupos religiosos. Para ello recurre a la legislación y doctrina más actuales de distintos países, especialmente Italia y España, para finalmente detenerse en el derecho chileno, histórico y vigente. Este esquema se repite luego en el tratamiento de temas específicos, y es muy ilustrativo.

Desde ese marco aborda Salinas la cuestión específica de las "sectas", examinando en primer lugar el derecho internacional, y concretamente las resoluciones del Parlamento Europeo y del consejo de Europa, y decisiones jurisprudenciales europeas. A continuación, examina el abordaje dado al tema en varios países, muy sucintamente en algunos casos (EE.UU., Gran Bretaña, Holanda) y con algún detalle mayor en otros (Francia, España, Bélgica) donde ha habido mayor actividad parlamentaria sobre él en los últimos años.

El capítulo 4 recorre las "áreas jurídicas de conflicto planteadas por la actividad de las sectas". Al llegar a ese nivel de concreción, es donde topamos con el límite impuesto por el título. Es que Salinas, con toda prudencia, omite hacer listados de "sectas" o calificar directamente como tales a uno u otro grupo. Pero en los tópicos que examina (proselitismo, matrimonio y familia, día de reposo, escuela y educación, objeción de conciencia, etcétera) necesariamente alude a grupos diversos, algunos de los cuales no han de estar muy satisfechos con su tácita inclusión en el catálogo de sectas. Por otra parte, en varias de esas "áreas de conflicto" éste se presenta no solamente para los testigos de Jehová o los mormones, sino también para musulmanes, judíos o cristianos. La pregunta no respondida, es si el derecho puede o debe resolver de modo diverso el conflicto cuando lo suscita un hare krishna o un amish, que cuando lo suscita un judío

ortodoxo o un católico (por ejemplo, lo referido a los días de descanso, fiestas religiosas, o educación religiosa de los hijos). El capítulo concluye con el análisis de la delicada y publicitada cuestión del "lavado de cerebro" y los "tratamientos de desprogramación", que el autor con acierto cuestiona.

El capítulo 5 trata extensamente "el caso específico de las hemotransfusiones", examinando con detalle sus distintas facetas, nuevamente en derecho comparado y chileno. La profundidad del tratamiento, y al mismo tiempo su singularidad (ya que se refiere a una cuestión puntual planteada por un único grupo religioso) hubiera acaso justificado una publicación autónoma.

Los dos últimos capítulos abordan "la respuesta del derecho a los problemas planteados por las sectas". En primer lugar, Salinas considera la alternativa de proponer un régimen jurídico específico para las sectas, o someterlas a la legislación común. El autor advierte el consenso casi general de no dictar legislaciones específicas sobre "sectas", aunque quepan otras medidas tendientes a mejorar la legislación. Se ocupa de la legislación en materia de personalidad jurídica de los grupos religiosos, ofreciendo un análisis minucioso y fuertemente crítico de la nueva ley de Chile en la materia. Luego, examina distintas cuestiones en el derecho civil y en el penal, atinentes al tema. Cierra el libro un apéndice con un bien seleccionado conjunto de documentos recientes, desde resoluciones del Parlamento Europeo hasta un artículo del cardenal Schonborn, sobre las "sectas católicas", pasando por la nueva legislación chilena en la materia.

El libro del Prof. Salinas es sin duda uno de los aportes más relevantes al creciente desarrollo del derecho eclesiástico latinoamericano. La solidez académica del autor queda reflejada en sus atinadas opiniones, y en la profusa y muy actual bibliografía que maneja y cita. En el constante recurso al derecho comparado ha privilegiado la atención de la legislación y la doctrina italiana y española, lo que es lógico por el vigor que en esos países tiene la materia, y por la afinidad cultural que nos acerca a ellos. Es de lamentar que no se haya prestado alguna atención al derecho eclesiástico de otros países latinoamericanos, aunque acaso la falta no sea atribuible al autor, sino a la escasa bibliografía existente. Por lo pronto, el libro nos sirve a los demás para acercarnos con buena guía, al derecho eclesiástico de Chile.

Abogado Juan G. NAVARRO FLORIA

SECRETARÍA DE CULTO *Digesto de derecho eclesiástico argentino* (dir. J. G. NAVARRO FLORIA) Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto (Buenos Aires 2001) 493 págs.

1. La historia científica y académica del derecho eclesiástico en la República Argentina, no ha tenido un gran trayecto glorioso. Y no porque haya sido inexistente sino que, tanto en su estudio como en su tratamiento, se lo realizó incluyéndolo en la sección del derecho que podría tener más afinidad: civil, laboral, procesal, constitucional, etc.

La República Argentina recibió una herencia constitucional y mental de tradiciones jurisdiccionalistas. La primera Constitución argentina, la de 1853, conservaba glorias habidas con la tradición del patronato. Nunca reconocido por la Santa Sede, pero custodiado por los funcionarios argentinos con la fuerza de un contrato irrevocable.

Para decir verdad, no ocasionó grandes conflictos. De las tres situaciones tormentosas entre Iglesia católica y Estado nacional, sólo una se refería al patronato, la llamada "cuestión del arzobispado de Buenos Aires", en 1923. La Iglesia aceptó, casi siempre de buen grado, esta tutela jurisdiccional; no siempre clara, pero nunca ausente. Debe destacarse que el derecho eclesiástico que causó siempre mayor escozor en los fieles católicos, ha sido el referente a la educación. Sin llegar a la beligerancia, se originaron momentos de "paz armada".

En un régimen históricamente jurisdiccionalista, lógicamente las leyes proliferaron. Muchas necesarias para la conservación del orden de una institución existente y con considerable repercusión social; otras leyes surgieron al considerar a la cuestión católica como institución dependiente del Estado.

El lector del Digesto tendrá frente a sus ojos, una obra completa. Podrá juzgar cuántas y cuáles de esas leyes han sido necesarias, en el momento de promulgación, y podrá estimar con ponderación científica cuántas y cuáles pueden y deben seguir en vigencia hasta hoy. Si bien la finalidad de los coordinadores de esta importante obra, es otra, no escapa ésta para el estudioso y el jurista.

2. Una importante y esperada obra ha visto la luz en este año 2001. "El Digesto de derecho eclesiástico argentino" fue publicado por el Ministerio de relaciones exteriores, comercio internacional y culto, bajo la dirección del Dr. Juan Gregorio Navarro Floria, jefe de gabinete de la secretaría de culto, con quien colaboraron los abogados Luis María De Ruschi y Octavio Lo Prete, en la introducción, compilación y notas. El Dr. Navarro Floria pone la experiencia de docente de derecho

eclesiástico en la Facultad de derecho canónico de la Pontificia Universidad Católica Argentina, además de ser autor de valiosos libros y artículos sobre esta materia. La dirección y la colaboración no podría estar en mejores manos.

Somos conocedores de que el Dr. Norberto Padilla, actual secretario de culto de la Nación, ha sido quien propulsó esta obra. El importante tema eclesiástico sumado a la existencia de una vasta y rica normativa del derecho eclesiástico, constituyen para el Dr. Padilla, una herramienta habitual de trabajo pero realizado con delicadeza y eficacia.

El Digesto consta de 493 páginas, y la obra está estructurada en diecisiete capítulos. Para elaborarlo se ha tenido en cuenta toda la normativa correspondiente a la Nación. Las abundantes legislaciones eclesiásticas provinciales no entran en el presente trabajo. Con mucha esperanza, se dice en la introducción "quedando el desafío de elaborar" –esperamos que en un futuro no muy lejano– la compilación de las constituciones, leyes y demás normas provinciales". Sabemos que esta tarea será ardua, porque el primer trabajo es investigar, e investigar es seguir un orden. El problema será encontrar ese orden buscado en una maraña de leyes y ordenanzas, tanto sucesivas como simultáneas.

Cada uno de los diecisiete capítulos mencionados han tenido en cuenta: la Constitución nacional; las normas internacionales con jerarquía constitucional, de acuerdo al art. 75, inc. 22; las normas internacionales protectoras de la libertad de religión y de la conciencia. Acuerdos firmados entre el gobierno de la República Argentina y la Santa Sede; cuestiones del derecho privado, especialmente lo atinente a la personalidad jurídica; cuestiones del derecho penal, con especial relevancia lo referente a la tutela del principio de no discriminación; normas del derecho laboral; normas que regulan el derecho de la seguridad social; materias del régimen fiscal o tributario; leyes, decretos y resoluciones en materia de educación, desde 1984 hasta el presente; el régimen del sostenimiento del culto católico apostólico romano, la asistencia a las Fuerzas armadas y a las Fuerzas de seguridad; "cuestiones administrativas", es decir, la estructura y las funciones de la secretaría de culto; el régimen migratorio del personal religiosos en el país; las cuestiones relacionadas al derecho procesal.

A todo esto debe agregársele también, un capítulo destinado a normas particulares de singular importancia y otras normas vigentes.

3. La garantía del éxito de esta empresa que se ha acometido en la elaboración del Digesto, se encuentra en la solvencia de sus autores y en la importancia de la materia. Es preciso agradecer, a ellos y a cuantos han hecho posible su elaboración, este útil instrumento tendiente probablemente a facilitar la tarea docente, administrativa y de investigación en el ordenamiento eclesiástico argentino.

Pbro. Dr. Ariel D. BUSSO

PUBLICACIONES

Colección «Facultad de Derecho Canónico»

1) *Introducción a la Historia de la Ciencia Canónica*, del Pbro. Dr. Péter Erdö. Traducción al castellano de María Delia Alonso O.S.B. y Sergio Dubrowsky, 198 págs. (1993). Agotado

Ejemplar ..... $ 10
Por correo ..... $ 13
Al exterior ..... U$S 18

2) *Causas de Canonización, (introducción y comentarios al proceso diocesano en la nueva legislación canónica)*, de Mons. Dr. José Bonet Alcón, 79 págs. (1993).

Ejemplar ..... $ 10
Por correo ..... $ 13
Al exterior ..... U$S 18

3) *Procesos Administrativos de Canonización*, de los Profesores de la Facultad de Derecho Canónico, 87 págs. (1995).

Ejemplar ..... $ 10
Por correo ..... $ 13
Al exterior ..... U$S 18

4) *Curso sobre la preparación al matrimonio*, de los Profesores de la Facultad de Derecho Canónico, 183 págs. (1995).

Ejemplar ..... $ 15
Por correo ..... $ 18
Al exterior ..... U$S 23

5) *Precisiones jurídicas sobre las funciones de las Conferencias Episcopales. Aportes del Magisterio de Juan Pablo II*, del Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge, 507 págs. (1996).

Ejemplar ..... $ 30
Por correo ..... $ 35
Al exterior ..... U$S 40

6) *La Curia Diocesana. Organización. Diversos oficios. Modelos de formularios*, de los Profesores de la Facultad de Derecho Canónico, 2° edición corregida y aumentada, 381 págs. (1998). Agotado

Ejemplar. . . . $ 30
Por correo. . . . $ 35
Al exterior . . . U$S 40

7) *Régimen jurídico de los religiosos y de los Institutos de Vida Consagrada*, de Juan G. Navarro Floria y Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, 164 págs. (1997).

Ejemplar. . . . $ 25
Por correo. . . . $ 28
Al exterior . . . U$S 30

8) *La naturaleza de los movimientos eclesiales en el Derecho de la Iglesia*. del Pbro. Dr. Carlos Ignacio Heredia. Agotado

174 págs. (1994). . . . $ 20
Por correo. . . . $ 23
Al exterior . . . U$S 28

9) *Anotaciones de Filosofía del Derecho*, (para uso de los estudiantes de Derecho Canónico), del Pbro. Dr. Ariel David Busso, 92 págs. (1996). Agotado

Ejemplar. . . . $ 15
Por correo. . . . $ 18
Al exterior . . . U$S 23

10) *Autoridad Suprema de la Iglesia*, del Pbro. Dr. Ariel David Busso, 285 págs. (1997).

Ejemplar. . . . $ 25
Por correo. . . . $ 30
Al exterior . . . U$S 35

11) *Derecho Litúrgico*, de Mons. Dr. Luis A. Alessio, 153 págs. (1998).

Ejemplar. . . . $ 25
Por correo. . . . $ 28
Al exterior . . . U$S 30

12) *Pastores y fieles: constructores de la comunidad parroquial*, de los Profesores de la Facultad de Derecho Canónico, 203 págs. (1999)

Ejemplar. . . . $ 25
Por correo. . . . $ 28
Al exterior . . . U$S 30

13) *Los Procesos Eclesiásticos Diocesanos. Documentos y modelos de formularios,* del Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, 454 págs. (2000).
Ejemplar..... $ 28
Por correo..... $ 30
Al exterior..... U$S 35

14) *La Iglesia y la comunidad política*, del Pbro. Dr. Ariel David Busso, 403 págs. (2000).
Ejemplar..... $ 30
Por correo..... $ 35
Al exterior..... U$S 40

15) *Elementos de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico*, de Mons. Dr. José Bonet Alcón, 300 págs. (2001).
Ejemplar..... $ 28
Por correo..... $ 30
Al exterior..... U$S 35

ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO (AADC)

Volumen I (1994) a *Volumen VII* (2000)
Cada ejemplar..... $ 20
Por correo..... $ 25
Al exterior..... U$S 30

Volumen I (1994) a *Volumen VII* (2000)
Colección completa
Por correo..... $ 130
Al exterior..... $ 140

Pedidos a la Facultad de Derecho Canónico
"Santo Toribio de Mogrovejo"
Departamento de Publicaciones
Av. Alicia Moreau de Justo 1300
(1107) Buenos Aires; ARGENTINA
Teléfono: (54 11) 4349-0730 - Fax: (54 11) 4349-0433
Correo electrónico: canonico@uca.edu.ar

Cheques en pesos o dólares estadounidenses a la orden de:
"Fundación Universidad Católica Argentina"

348
ADC
CANJE.
SAPIENTIA
25 JUL. 2002

Se terminó de imprimir en el mes de Junio de 2002,
en los talleres de **Erre-Eme S. A.**, Talcahuano 277
Buenos Aires, Tel/Fax: (54 11) 4382-4452
erreeme@fibertel.com.ar