

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO  
SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO

**Anuario  
Argentino  
de Derecho  
Canónico**

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*

*Director*

Mauricio A. LANDRA

*Secretaria*

María Inés FRANCK

*Consejeros*

Ariel D. BUSO

Hugo H. CAPPELLO

Ricardo D. MEDINA, OAR

Sebastián TERRÁNEO

Hugo A. VON USTINOV

*Consejeros externos*

Miroslav K. ADAM, OP (Universidad Santo Tomás de Aquino- Roma)

Damián ASTIGUETA, SJ (Universidad Gregoriana-Roma)

Alejandro W. BUNGE (Rota Romana)

Joaquín LOBELL (Universidad de la Santa Croce- Roma)

Carmen PEÑA GARCÍA (Universidad de Comillas-Madrid)

Helmuth PREE (Ludwig Maximilians Universität -Munich)

Con las debidas licencias

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISSB: 0328 – 5049

*Editor responsable*

Editado por la Facultad de Derecho Canónico *Santo Toribio de Mogrovejo*

*Dirección y administración*

Anuario Argentino de Derecho Canónico

Av. Alicia Moreau de Justo 1300 3°

C1107AFD Buenos Aires, Argentina

Teléfono (54 11) 4349 0451 – Fax (54 11) 4349 0433

canonico@uca.edu.ar

Suscripción ordinaria en el país \$ 400

Suscripción ordinaria en el exterior: u\$ 50

La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de reproducir los artículos enteros en otros medios y/o electrónicos

Esta revista es indexada en los siguientes índices y bases de datos: *Canon Law Abstracts* (<http://abstracts.cisgbi.org/>); Dialnet. Universidad de la Rioja (<http://dialnet.unirioja.es/>); *Gruppo Italiano Docenti Diritto Canonico.Bibliografia Canonistica* (<http://www.giddc.org/>); Latindex: Directorio (<http://www.latindex.unam.mx/>); *Academic Search Complete* (EBSCO Publishing).

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Portal de Revistas y a la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

## ÍNDICE

### ARTÍCULOS

BUSSO, A., <i>La conciencia moral del fiel y sus consecuencias en el derecho canónico</i> .....	11
GARCÍA SAMARTINO, L. – HELOU, M. B.- RODRÍGUEZ ESPÍNOLA, S., <i>Un estudio exploratorio acerca de las características y motivos vinculados a la solicitud de nulidad matrimonial en una muestra de adultos del área metropolitana de Buenos Aires</i> .....	29
GERALDO, D., <i>Il diritto di associazione del Popolo di Dio</i> .....	61
GONZÁLEZ GREÑÓN, J., <i>Los laicos en el Código a treinta años de la Exhortación Apostólica Christifideles Laici</i> .....	79
LANDRA, M., <i>La sanación en la raíz del matrimonio civil de dos católicos y la autoridad del Obispo diocesano</i> .....	97
MAGE, D., <i>La vida consagrada y la enajenación de sus bienes en la Argentina</i> .....	113
REGORDÁN BARBERO, F. J., <i>El delito canónico de posesión, divulgación y retención de pornografía infantil, de parte de un clérigo</i> .....	145
TERRÁNEO, S., <i>Los adjuntos del cabildo en la Diócesis del Antiguo Tucumán (1592 – 1699)</i> .....	163

### NOTAS

CAPPELLO, H., <i>El papa Francisco y la reforma de la Curia Romana</i> .....	183
DI NICCO, J., <i>Análisis y características del impedimento matrimonial de voto de castidad</i> .....	201
DI PIETRO, A., <i>Sobre la labor del juez en la edad oscura</i> .....	217
GONZÁLEZ GREÑÓN, J., <i>Motu proprio Magnum Principium o la valentía de volver al Vaticano II</i> .....	229

### LEGISLACIÓN PARTICULAR

PUIGGARI, J. A., <i>Normas arquidiocesanas de comportamiento en el trato con menores de edad y adultos vulnerables y Protocolo de actuación ante la sospecha o descubrimiento de abusos sexuales en los que sean víctimas menores o adultos vulnerable</i> .....	241
FRANCK, M. I., <i>Medidas para prevenir y combatir abusos en ámbitos eclesiales: la experiencia de la Arquidiócesis de Paraná</i> .....	251

### ACTUALIDAD

FRANCK, M. I., <i>Crónica de la Facultad, ciclo lectivo 2018</i> .....	281
LIMODIO, G., <i>¿Una codificación asegura un orden social justo o consolida derechos individuales?</i> .....	287

### JURISPRUDENCIA

FRANCISCO, <i>Sentencia proceso brevior Francisco Obispo de Roma, 13/07/2017. (Comentario de J. BONET ALCÓN)</i> .....	307
BUNGE, A. W., <i>Sentencia, 16/06/2017. (Comentario de J. BONET ALCÓN)</i> ...	321
BUNGE, A. W., <i>Sentencia, 5/12/2017. (Comentario de J. BONET ALCÓN)</i> ...	345

### RECENSIONES

ARROBA CONDE, M. J. – IZZI, C., <i>Pastorale giudiziaria e prassi processuale nelle cause di nullità del matrimonio, (MARINELLO)</i> .....	371
MARTÍNEZ FERRER, L. (ed.) y GUTIERREZ, J. L. (trad.), <i>Tercer Concilio Limense (1583 – 1591), (GONZÁLEZ)</i> .....	373
GILLESPIE, K., <i>Ecclesiastical office and the participation of the lay faithful in the exercise of sacred power, (CORTEZ)</i> .....	377
GHERRI, P., <i>Introduzione al diritto amministrativo canonico, Fondamenti, (ACOSTA)</i> .....	379
HERNÁNDEZ HERRERO L. C., <i>La colaboración de los Obispos auxiliares en el gobierno pastoral de las diócesis, (JUNCOS)</i> .....	381
JOSEPH, G., <i>Crisi familiare e interesse del minore. Considerazioni giuridiche e psicologiche, (SCHWERDT)</i> .....	383
LOHSE, E., <i>Restricting the right of the faithful to enter a church for divine worship: law and jurisprudence, (FERREYRA)</i> .....	385
PEÑA GARCÍA, C., <i>Disolución pontificia del matrimonio no consumado: Praxis canónica y eficacia civil en España, (VON USTINOV)</i> .....	387
SCARABINO, J. L., <i>Las Asociaciones Internacionales de Fieles (Laicos),</i>	

ÍNDICE	7
(GUTIÉRREZ).....	395
TERRÁNEO, S. – MOUTIN, O. (Coords), <i>III Jornadas de estudio del Derecho Canónico Indiano</i> , (CHICO TAMAYO) .....	397
MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA EL ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO (AADC).....	399



# ARTÍCULOS



## LA CONCIENCIA MORAL DEL FIEL Y SUS CONSECUENCIAS EN EL DERECHO CANÓNICO

ARIEL DAVID BUSO

*SUMARIO: 1. La conciencia moral. 2. La relación entre moral y derecho. 3. La conciencia moral en el Código pio benedictino. 4. La conciencia moral en el Código de Derecho Canónico de 1983. 5. La conciencia moral y las expresiones usadas en el Código de derecho Canónico de 1983. 6. Recto intentio, discretio, recta in cor...*

*RESUMEN: La relación entre moral y derecho es conflictiva cuando se trata de primar el derecho positivo. En el derecho canónico el primado de la conciencia tiene efectos ya que sin ella serían nulos muchos actos jurídicos. En el Código de 1983 se nota una disminución del término “conciencia” y la sustitución por otros que, aunque no siempre significan una sinonimia, la traducen.*

*PALABRAS CLAVE: conciencia, moral, derecho, Código de Derecho Canónico.*

*ABSTRACT: Relationship between law and moral is problematic when that takes precedence is positive law. Primacy of consciousness has consequences in canon law, because without it many legal acts would be voids. In 1983 Code it is clear the diminishing of the term “consciousness” and it replacement by others that, even though they not always mean the same, the translate it.*

*KEYWORDS: consciousness, moral, law, canon law code*

### I. LA CONCIENCIA MORAL

La conciencia moral a la cual se hace referencia en este caso no se identifica con la llamada “conciencia psicológica”. A esta podría definírsela como “la presencia de sí mismo a sí mismo”<sup>1</sup>. Se trata de una forma de conocimiento, en cambio la conciencia moral expresa juicios de valor. Esta conciencia censura o aprueba después de la acción; Obliga, prescribiendo o prohibiendo antes de la

1. Cf. R. Simón, *Moral*, Barcelona 1968, pág. 305.

acción. La conciencia psicológica no se compromete, es una presencia simple de sí mismo a sí mismo y, al decir de el mismo Rene Simón al describirla, es “un testigo que observa”, en cambio la otra es “un juez que aprecia”.

Es evidente que la conciencia psicológica se constituye en necesaria porque dirige su mirada al desarrollo de los conocimientos internos y si desapareciera ésta también lo haría en consecuencia la conciencia moral. Es la conciencia psicológica la que le otorga el conocimiento a la conciencia moral del acto humano y que le revela al que obra su responsabilidad.

La dependencia de ambos es recíproca, sin embargo se distinguen. La lucidez de la conciencia psicológica no es sólo la mirada de un espectador imparcial. Otorga el conocimiento de lo que ocurre y por eso no se trata únicamente de una mirada curiosa, sino que puede proceder de una intención de valoración, de apreciación, de aceptación y de excusa. Si teóricamente la distinción entre ambas conciencias es clara, sin embargo, es menos sencilla en concreto en razón de sus dependencias mutuas.

La conciencia moral tampoco puede identificarse con el juicio de elección. Este último, también llamado de “libre albedrío”, es el juicio que precede inmediatamente a la elección. Tiene en común con el juicio de la conciencia moral porque ambos se refieren al acto concreto que hay que realizar *hic et nunc*. El juicio de la conciencia moral, si bien es concreto, sin embargo es más teórico que el juicio de elección, porque se contenta con juzgar. El juicio de elección, por el contrario, es eminentemente práctico porque se trata del paso decisivo hacia la acción, cargado con el peso de la voluntad.

La conciencia moral es un acto. Esto es lo primero que debe decirse de ella. La definición terminológica la hace provenir de *cum scire* que indica la aplicación de un conocimiento a un caso particular y, por lo tanto, de un acto.

Según santo Tomás de Aquino la conciencia moral actúa en tres casos: testifica, obliga y juzga<sup>2</sup>. En primer lugar: testifica que el que obra es autor de un determinado acto o que lo fue. El juicio de la conciencia recuerda el uso de la libertad en la acción o en la abstención. En segundo lugar: obliga, ya sea en el acto presente o en el futuro, prohibiendo o aceptando. En este sentido realiza un acto de valor; su mandato o prohibición es porque reconoce que en el acto humano a realizar o a evitar existe un presencia o ausencia, respectivamente, de valor moral. Por último la conciencia moral juzga, aprueba o desaprueba el acto que se ha realizado, ya sea en forma explícita o incluso con el remordimiento o el pesar o el arrepentimiento<sup>3</sup>. Así

2. I, 79, 13, y *De Ver*, 17, 1.

3. “¿Conciencia nunca dormida/ mudo y pertinaz testigo / que no dejas sin castigo / ningún crimen en la vida! / La ley calla, el mundo olvida; / mas ¿quién sacude tu yugo? / Al Sumo Hacedor le plugo / que, a solas con el pecado, / fueses tú para el culpado / delator, juez y verdugo.”. Gaspar Núñez de Arce (Valladolid 1832 – Madrid 1903).

puede decirse que “la conciencia moral es: el acto terminal (no absolutamente) de un proceso discursivo que parte de un mayor universal y concluye, después de intervenir una menor singular con una afirmación o negación referida a un caso particular”<sup>4</sup>.

Para clasificar las diversas formas como se expresa la conciencia podemos hacer la siguiente distinción:

- Con respecto al momento en que actúa: se puede hablar de conciencia antecedente, concomitante y consecuente, según mande o prohíba, acompañe el acto en el momento de realizarse o vuelva al acto realizado para juzgarlo, respectivamente;
- Desde el punto de vista objetivo, es decir si está o no la verdad en el juicio de conciencia, ésta puede ser recta, si es conforme a la verdad o errónea, si dicta como verdadero lo que es falso o como falso lo que es verdadero.
- Desde el punto de vista subjetivo, es decir de acuerdo al que asiente, se distingue la conciencia cierta, que es la que juzga la moralidad de un acto sin temor a errar; la conciencia dudosa, que suspende su adhesión porque no tiene motivos determinantes para decidirse sobre uno u otro; la conciencia probable que se basa en una simple opinión sobre el valor moral de un acto humano. En este último caso la inteligencia asiente pero posee siempre el temor a equivocarse.
- Y por último, desde el punto de vista la actitud habitual, se puede clasificar a la conciencia de: ansiosa, escrupulosa, perpleja, laxa, relajada o cauterizada.

El juicio de la conciencia no es infalible. A diferencia de la sindéresis o hábito de los primeros principios puede equivocarse. Esta situación teóricamente parece trivial, sin embargo puede llevar a la tragedia. La equivocación del juicio de conciencia puede provenir por dos motivos: de un vicio en el razonamiento o por un punto de partida falso. Por esto mismo la conciencia moral puede ser falsa aún creyéndose en la verdad, ya sea en el acto mismo del juicio en el que consiste o en su orientación habitual. A veces puede serlo también por su propia culpa cuando existe ignorancia consentida por falta de advertencia, o de conocimiento necesario, etc.

La perversión de la voluntad no significa siempre la perversión del juicio de conciencia, porque ésta no queda totalmente cubierta y siempre existe la posibilidad de reconocer la voz de una conciencia recta y cierta. La conciencia moral, incluso errónea, obliga. Claro está que no obliga del modo como lo hace la conciencia recta porque si bien en la segunda debe seguirse siempre, en el caso de la conciencia errónea obliga siempre que no sea descubierta la verdadera. Además la conciencia errónea no excusa siempre ya que hay que distinguir entre el error voluntario y el error involuntario, según sea la sinceridad del juicio de conciencia<sup>5</sup>.

4. Cf. R. Simón, *Moral...*, pág. 310.

5. Cf. J. DE FINANCE, *Etica generale*, Cassano Murge (Bari) 1975, págs. 259-367.

## 2. LA RELACIÓN ENTRE MORAL Y DERECHO:

El “Cabo de Hornos” de la ciencia jurídica

La actividad humana puede concebirse regulada por un sistema múltiple de normas. En cada fase histórica se encuentra un sistema regulador con una considerable cantidad de variadas leyes.

De hecho, la distinción entre moral y derecho es consecuencia de una evolución lenta y progresiva, no siempre lineal y con vaivenes que, en algunas épocas, alcanzaron extremos de las concepciones adoptadas.

En la fase primitiva del pensamiento humano y de la vida social, se admite un “todo” compuesto por las normas jurídicas y las morales. La regulación jurídica existe apoyada en la misma base sólida de aquella moral que pertenece a la órbita esencial de las coordenadas de los pueblos con vida cultural, social y política. Basta pensar en aquellas culturas que han llegado hasta nosotros con sus influjos a través del espacio y del tiempo: el antiguo lejano oriente, los pueblos del Antiguo Testamento, Grecia con el mito y la filosofía, los estoicos y juristas de Roma, el primitivo campo de la legislación cristiana, la doctrina medieval y la escolástica, etc.

La religión ocupó también un lugar preponderante y terminó por formar parte de una trilogía: religión-moral-derecho, que envolvió la vida del individuo. Al respecto sostiene Giorgio Del Vecchio que *morale, diritto, religione appaiono ivi insieme conglobati*<sup>6</sup>.

El carácter diferencial del derecho aparece progresivamente mostrando sus caracteres propios. Sería inútil buscar la verdadera distinción entre derecho y moral en los libros clásicos de los cultores de la filosofía que se dedican a buscar el recto vivir de sus congéneres. No es precisamente en los pensadores griegos, ni en los romanos, ni tampoco en la Patrística donde debe buscarse la separación y el encuentro, ocasional o absoluto, de los criterios éticos.

La separación de la moral y el derecho tiene su origen pleno en una corriente del protestantismo, especialmente la iniciada por Calvino<sup>7</sup> y continuada en la corriente puritana. Los representantes de este pensamiento independizaron la moral de la religión y con ello, también, al derecho. Crearon una ciencia independiente fundamentada en la razón, paradójicamente “corrompida”, dando paso libre al positivismo extremo, causa de dolorosos estragos y escisiones.

6. Cf. G. DEL VECCHIO, *Lezioni dei Filosofia del diritto*, Milano 1965<sup>13</sup>, pág. 232.

7. Jean Cauvin o Calvino (Noyon, Francia 1509-Ginebra, Suiza 1564).

El primer paso en este marcado camino lo dio el holandés Hugo Grocio<sup>8</sup>, como ya se dijo, que estableció en la naturaleza el fundamento último del derecho, sin ninguna relación con Dios, independizando el derecho de la moral. La fuente mediata es, sin duda, Dios como hacedor de esa naturaleza; pero Su presencia no es imprescindible porque, aunque Dios no existiese o no se ocupara de las acciones humanas, el derecho natural existiría lo mismo. La independencia propuesta por Grocio tienta a Thomasio<sup>9</sup> a afirmar una antítesis entre ambos, refiriendo a la conciencia (*forum internum*) el campo de la moral<sup>10</sup>. Para Thomasio el derecho busca la paz externa, mientras la moral busca el orden que debe llevar a la paz interior del individuo.

Pero la heteronimia y separación sistemática por excelencia de ambos campos, le pertenece a Kant. Para él, la moralidad se funda en la libertad interna de la voluntad, mientras que el derecho se refiere a la libertad externa exigida por la ley, ya que su principal elemento lo constituye el poder coercitivo.

El formalismo de Kant, sumado a las teorías de Grocio y de Thomasio, se vieron enriquecidas por el gran discípulo de aquél, Johann Gottlieb Fichte<sup>11</sup>, quien, llevó al extremo la separación comenzada y sistematizada, cavó un abismo entre ambos y creó una contradicción insanable, afirmando que el derecho permite actos que la moral prohíbe. De allí que el autor se refiere a Kant diciendo: *Anch'egli commise l'errore di esteriorizzare sovrciamente il diritto (cioè di ridurlo al solo esteroide aspetto dell'operare), e non dimostrò in modo esatto il fondamento dei caratteri differenziali di esso*<sup>12</sup>.

No es necesario profundizar en demasía para darnos cuenta de que la escuela naturalista pasa a ser, durante estos tiempos, escuela racionalista, con la lograda cuota de formalismo y legalismo sin ninguna mitigación. Las teorías de los contratos sociales ya no deberán buscar en otras fuentes lejanas sus bases de convicción; la ley brotará del común consentimiento, limitará la libertad de cada uno a favor de la libertad de los demás y se reducirá a un equilibrio de libertades,

8. Hugo Grotius o Hugode Groot (Delft, Holanda 1583-Rostock, Alemania (1645).

9. Christian Thomas o Thomasius (Leipzig, Alemania 1565- Halle, Alemania 1728).

10. Es relevante el comentario del P. Urdánoz, OP, sobre el tema, cuando afirma que: "La unidad de la conciencia queda así escindida en un doble fuero: externo e interno. Con ello queda rota la unidad del acto humano, pues se defiende la coexistencia de acciones puramente externas, reguladas sólo por el derecho", en T. URDÁNOZ, OP, *Introducción a la II-II, q. 57-59*, Madrid 1956, pág. 217.

11. Rammeau, Alemania 1762 – Berlín, Alemania 1814

12. Cf. G. DEL VECCHIO, *Lezioni...*, pág. 234.

La influencia un tanto decisiva de Kant en la vida de nuestro autor, al mismo tiempo que el núcleo de su pensamiento sobre el tema, también fue desarrollado en la primera parte del trabajo con el título "Las bases de su doctrina"

con simple función de policía. La puerta a las teorías jurídicas positivas quedará abierta, fundada sobre una base sistemática, cuya estructura parece estar singularmente invertida.

No es de extrañar, entonces, que surgieran pensadores que trataran de acercar el derecho a la moral, buscando sus puntos comunes y la unidad de criterios y argumentos. Muchos de esos autores han estudiado más lo que es posible acordar entre los dos, es decir entre la moral y el derecho, que la génesis misma del problema que los llevó a la separación y, en algunos casos, a la contradicción antitética.

La diferencia, la coincidencia y la relación entre ambos constituyen un verdadero problema, hasta el punto de decir que el tema es el “Cabo de Hornos de la ciencia jurídica”. Ciertamente no lo es para el iusnaturalista que desarrolla la relación como en su origen pero para otros la conclusión a la que llegan algunos es compleja y a veces hasta contradictoria. Al respecto, dice Giorgio Del Vecchio que “entre derecho y moral existe distinción, pero no separación y mucho menos contradicción. Es cierto que el derecho permite muchas cosas que la moral prohíbe, pero ello no implica contradicción alguna. Contradicción se tendría solamente si el derecho ordenase hacer aquello que fuera prohibido por la moral”<sup>13</sup>.

Santo Tomás de Aquino no trazó, en su tratado, un cuadro completo de las llamadas propiedades del derecho. De este tema se ocupan las sistematizaciones teóricas del derecho que se hicieron en la época moderna, pero no en el esquema tomista que sigue los textos introductorios del *Corpus Iuris Canonici*, al tratar del derecho y sus divisiones. Pero también existe la posibilidad de que el Aquinate no lo haya creído necesario porque explica el derecho como objeto propio de la justicia, virtud cardinal. Ejemplo de ello es el desarrollo de las notas diferenciales del objeto material o formal de la justicia: la racionabilidad, la imperatividad, la objetividad y la que muchos colocan como la principal característica del derecho, la coercibilidad<sup>14</sup>.

Claro está que ante este panorama de avance positivista, la “conciencia moral” no sea tenida en cuenta, al menos en gran parte, por los sistemas jurídicos contemporáneos donde la norma pura se ubica sin hacer de ella su punto de referencia directa o indirecta. En el derecho canónico, sin embargo, aunque no se nombre siempre a la “conciencia moral” sino con sus equivalentes terminológi-

13. Cf. G. DEL VECCHIO, *Lezioni...*, págs. 234-235.

14. Santo Tomás menciona apenas en la *Summa* el tema de la fuerza coercitiva del derecho, relegando su consideración al derecho objetivo, como atributo también de la ley y de la autoridad legislativa, cf. II-II q. 58 a.3 ad 2.

co- real o presunto- posee la necesaria referencia a ella por la relación inseparable entre ella y la *salus animarum*, “principio inspirador del derecho canónico”<sup>15</sup>.

### 3. LA CONCIENCIA MORAL EN EL CÓDIGO PIO BENEDICTINO

En la primera codificación canónica se refleja la usanza de la época donde el léxico utilizado es común en los manuales de moral y en los escritos canónicos. Así, el término conciencia usado explícitamente, como también otros aparecían expresamente en múltiples ocasiones, mucho más aún que en el Código de Juan Pablo II. Una revisión de ambas disciplinas explica en parte esta disminución. Sin embargo debe tenerse en cuenta también que, en el Código vigente, el término como tal no es utilizado en relación con el fuero interno o *forum conscientiae*, usando la sinonimia del Código de 1917.

En la nueva legislación por ejemplo, se aclara la existencia de una doble potestad de régimen que se ejercita a través de los fueros: el público o externo y el no público, reservado e interno<sup>16</sup>. No existe rastro de la terminología *forum conscientiae* para distinguir la potestad de jurisdicción a la de orden. Un ejemplo de ello es que, para absolver los pecados, se necesita la potestad de orden y lo que era llamado potestad de jurisdicción aparece como facultad *ad audiendas confessionis*<sup>17</sup>.

Se utilizaba también la expresión *ex informata conscientiae* en lo que se refiere a la aplicación de la pena de suspensión a los clérigos, cuando el Ordinario, teniendo en cuenta su convencimiento personal subordinado a los actos de los que poseían conocimiento, podía actuar de inmediato<sup>18</sup>, para nombrar sólo a algunas explícitamente. Esto no significaba que bastaba el conocimiento meramente interno que podría haberse formado el superior, sino que éste debía formar su conciencia en virtud de “pruebas” que, manifestadas a otros, podían llevar también a su ánimo el convencimiento acerca de la culpabilidad del delincuente aunque no era necesario que se le manifestara en el mismo<sup>19</sup>.

15. Cf. A. D. Busso, *El derecho natural y la prudencia jurídica*, Buenos Aires 2015<sup>2</sup>, págs. 265 - 285

16. Cf. can. 130: La potestad de régimen, de suyo, se ejerce en el fuero externo; sin embargo, algunas veces se ejerce sólo en el fuero interno, de manera que los efectos que su ejercicio debe tener en el fuero externo no se reconozcan en este fuero, salvo que el derecho lo establezca en algún caso concreto.

17. Cf. cán. 966 y ss.

18. Cf. cáns. 2186; 2190; 2192 del CIC17.

19. Cf. *Comentarios al can. 2186 CIC1917*, Salamanca 1957, pág. 6.

Con respecto al derecho matrimonial el término conciencia se usaba aplicado a lo que hoy se expresa con el nombre de “matrimonio secreto”<sup>20</sup>.

El llamado *matrimonium conscientiae*, en el primer Código, era porque se consideraba no público, sino privado. No pocas veces se lo identificaba con el matrimonio oculto, que se realizaba sin las proclamas matrimoniales y no se daba a conocer su concretización a la sociedad. El matrimonio oculto era un verdadero matrimonio ordinario pero manteniendo el secreto de la celebración, en cambio, en el “matrimonio de conciencia”, obliga a todos, desde el Ordinario mismo hasta los testigos, al secreto que el derecho indicaba y su registro quedaba en el archivo de la curia correspondiente, al revés del “oculto” que se registraba en el archivo parroquial. En ambos casos existe el común denominador de la discreción. Algunos de estos matrimonios se celebraban con dispensas pontificias del impedimento del primer grado de afinidad en línea recta con consumación de matrimonio y en algunas legislaciones civiles no producían efectos y por ello la necesidad de inscribirse en un registro especial y secreto<sup>21</sup>.

Esta forma de matrimonio resulta una institución extraña al orden civil, en el que el pacto matrimonial es siempre público por su misma naturaleza. En cambio, en el orden religioso, al referirse a la sacramentalidad, tiene carácter de vínculo, siempre que las causas lo justifiquen y afecta a su condición de fiel, aunque sea “oculto”.

Resumiendo, es posible notar que, en general, las expresiones referidas a la conciencia en el Código de Derecho Canónico de 1917, además de lo ya referido, tienen como centro principal al juicio individual sobre *De Rebus*, en el Libro III, referido a las cuestiones sacramentales y a los bienes y no con respecto a las personas; característica usual en cambio, en las expresiones del Código de 1983.

En el Código de Juan Pablo II los términos y expresiones aplicados a la conciencia moral se direccionan generalmente a las personas. Es notable que, en la mayor parte de los casos, en aquel Código de Gasparri, se referían a las valoraciones que deben tener los que ostentan potestad entre los fieles, como los Ordinarios y jueces. Esto no suprime que se tuviera en cuenta también a la herencia de fieles comunes, pero en menor escala. Explícitamente hay dos casos donde se hablaba de “conciencia” aplicada a “fieles comunes”: los cánones 934§1 y 2246§1<sup>22</sup>. El primero se refería a la intención en la oración vocal (*arbitrium fdelium*) y el segundo a la conciencia de los fieles (*conscientiis fdelium*).

20. Can. 1130.

21. Cf. can 1104-1107 del CIC17.

22. En el caso del can. 934 § 1 se refiere a la conciencia de los fieles para lucrar algunas indulgencias. El otro can. el 2246 § 1 dice: “No debe reservarse censuras si no es teniendo en cuenta la

#### 4. LA CONCIENCIA MORAL EN EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO DE 1983

La mayor variante notoria en el nuevo Código son los términos que se utilizan, pero también es cierto que son menos los cánones que hacen referencia a la conciencia moral como tal, aun teniendo en cuenta que las referencias “priorizan a las personas” que poseen el ejercicio de la autoridad y para su discernimiento pastoral y no a las “cosas”.

La conciencia moral se refiere mayormente, en la nueva legislación, como ya se ha dicho, a las personas y no a las cosas, por ello aparece varias veces en el Libro II, *De Populo Dei*. Cuando se habla de aplicación a personas no se hace referencia sólo a las “físicas”, ya que el Libro II abarca la totalidad de las condiciones que puede tener un fiel y por lo tanto se ocupa también de las “personas jurídicas”, de sus obligaciones y de sus derechos de acuerdo al estado a que pertenecen.

En definitiva, el término “conciencia” y sus equivalentes, repito, se aplican a las personas, sujetos de la conciencia moral.

En el Magisterio de la Iglesia, se fue usando la expresión “conciencia” o “libertad de conciencia” y sus equivalentes “*rectum usum libertatis*”, etc., en varios documentos importantes que, directa o indirectamente, influyeron en la redacción de las normas codiciales. Basta para ello nombrar a algunos: la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II<sup>23</sup>; la Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa<sup>24</sup>; el Catecismo de la Iglesia católica<sup>25</sup>; la Encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II<sup>26</sup>; la Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia*, del Papa Francisco<sup>27</sup>, etc.

Los documentos posteriores a 1983 no se apartan de los documentos magisteriales precodiciales, en este sentido.

---

gravedad especial de los delitos y la necesidad de velar más eficazmente por la disciplina eclesial y de aplicar remedios medicinales a las conciencias de los fieles”.

23. N° 17: “La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa”.

24. Cf. DH 2.

25. Cf. n° 1731-1738.

26. Cf. N° 13 en la que cita a san Agustín: «La primera libertad consiste en estar exentos de crímenes..., como serían el homicidio, el adulterio, la fornicación, el robo, el fraude, el sacrilegio y pecados como éstos. Cuando uno comienza a no ser culpable de estos crímenes (y ningún cristiano debe cometerlos), comienza a alzar los ojos a la libertad, pero esto no es más que el inicio de la libertad, no la libertad perfecta...» (*In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 9-10: CCL 36, 363); también n° 17.

27. Sobre todo el capítulo VIII.

## 5. LA CONCIENCIA MORAL Y LAS EXPRESIONES USADAS EN EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO DE 1983

La variedad de nombres que utiliza el legislador para expresar el término “conciencia” puede oscurecer, en parte, la referencia directa a la misma, sin embargo es posible advertir que, a pesar del vocabulario en uso, la finalidad es la misma.

1) En primer lugar puede ubicarse el uso de la conciencia moral del fiel en relación a la recepción de los sacramentos. Allí, el fiel, ejercita con su conciencia una importante aplicación de la misma que se suma a los requisitos que el derecho determina:

En la recepción de bautismo de los niños se solicita a los padres una preparación conjuntamente con los padrinos para que, al ilustrarse sobre el significado de este sacramento, sean conscientes de las obligaciones que lleva consigo<sup>28</sup>; El en caso del bautismo de un adulto se solicita que esté suficientemente instruido sobre las verdades de la fe y las obligaciones cristianas y que tenga dolor de sus pecados. Todo esto afecta directamente a la conciencia del fiel<sup>29</sup>; la obligación de procurar cuanto antes el bautismo de los hijos obliga en conciencia a los padres<sup>30</sup>. La dilación siempre fue reprobada por la Iglesia ya que el principio de Salvación eterna prima sobre cualquier otro; El consentimiento de los padres o de quien hace sus veces o al menos uno de ellos para bautizar un hijo, cae bajo la conciencia de ellos<sup>31</sup>; la elección de los padrinos también va en conciencia de los padres y de los mismos que asumen el compromiso<sup>32</sup>.

Para la confirmación se pide “edad de discreción”<sup>33</sup>. Todas las disposiciones de las costumbres locales han de ser tenidas en cuenta siguiendo la tradición latina que considera “edad de la discreción” como la más apropiada, sin embargo, por la naturaleza del sacramento y por la tradición constante, consta que son capaces de recibir el sacramento de la confirmación también los bautizados infantes o amentes;

28. Can. 851 2°.

29. Can. 861 § 1.

30. Can. 867 § 1.

31. Can 868.

32. Can. 874 § 1.

33. Can. 891 “El sacramento de la confirmación se ha de administrar a los fieles en torno a la edad de la discreción, a no ser que la Conferencia Episcopal determine otra edad, o exista peligro de muerte o, a juicio del ministro, una causa grave aconseje otra cosa”.

Para recibir la Sagrada Eucaristía en caso de peligro de muerte, se solicita que el niño sepa distinguir el Cuerpo del Señor del simple trozo de pan común<sup>34</sup>; la razón grave para celebrar la Misa o comulgar, en el caso de que falte la oportunidad de confesar<sup>35</sup>. Véase que ésta norma y el reconocimiento del derecho que posee es una razón estrictamente de conciencia y está tutelada en el precepto mismo del canon. Las mismas normas sobre el ayuno eucarístico están sujetas a las distintas clases de personas que deberán actuar según las circunstancias de edad, de estado y de otras condiciones<sup>36</sup>;

También en el caso del sacramento de la penitencia, quien se confiesa debe tener “conciencia” de pecador<sup>37</sup>. Además de la contrición y de la satisfacción es acto esencial del penitente la confesión individual y pormenorizada en número y en especie de todos los pecados graves que recuerde a raíz de un examen de conciencia. Además debe poseer la edad de discreción para acercarse a confesar<sup>38</sup>. Se utiliza la expresión “uso de razón”<sup>39</sup>. También al confesor se le solicita “discreción” para interrogar al penitente<sup>40</sup>. Si bien las recomendaciones son bastante genéricas, el confesor deberá atenerse a las normas morales de prudencia que, además de su conciencia, deberá aplicar las disposiciones de la Sagrada Congregación del Santo Oficio acerca de la forma de interrogar a los penitentes en materia de castidad<sup>41</sup>. Ciertamente que en materia del sacramento de la penitencia el aspecto de la conciencia moral del penitente y del confesor poseen una especial primacía sobre toda otra norma posterior;

34. Can. 913 § 2 “Puede, sin embargo, administrarse la santísima Eucaristía a los niños que se hallen en peligro de muerte, si son capaces de distinguir el Cuerpo de Cristo del alimento común y de recibir la comunión con reverencia”.

35. Can. 916 “Quien tenga conciencia de hallarse en pecado grave, no celebre la Misa ni comulgue el Cuerpo del Señor sin acudir antes a la confesión sacramental, a no ser que concurra un motivo grave y no haya oportunidad de confesarse; y en este caso, tenga presente que está obligado a hacer un acto de contrición perfecta, que incluye el propósito de confesarse cuanto antes”.

36. Cf. can. 919.

37. Can. 988 § 1: El fiel está obligado a confesar según su especie y número todos los pecados graves cometidos después del bautismo y aún no perdonados directamente por la potestad de las llaves de la Iglesia ni acusados en confesión individual, de los cuales tenga conciencia después de un examen diligente. § 2. Se recomienda a los fieles que confiesen también los pecados veniales”.

38. Can. 989 “Todo fiel que haya llegado al uso de razón, está obligado a confesar fielmente sus pecados graves al menos una vez al año”.

39. En el decreto *Quam singulari*, del 8/08/1910, Pío X reprobó toda costumbre contraria de no absolver nunca a los niños que hayan llegado al uso de razón.

40. Can. 979 “Al interrogar, el sacerdote debe comportarse con prudencia y discreción, atendiendo a la condición y edad del penitente; y ha de abstenerse de preguntar sobre el nombre del cómplice”.

41. SCSO del 16/05/1943.

Un capítulo aparte podría agregarse para entrar en lo que se llama “recta intención” para recibir las ordenes sagradas<sup>42</sup>. La “recta intención” se refiere a que el *finis operantis* debe ser el mismo que el *finis operis* del orden sagrado<sup>43</sup>. El canon 1008 señala que: “Son consagrados y destinados, cada uno según su grado, a apacentar el pueblo de Dios, desempeñando en la persona de Cristo Cabeza las funciones de enseñar, santificar y gobernar”. El sacramento del orden tiene así dos aspectos a considerar: la consagración y la misión. La recta intención del ordenando debe estar de acuerdo especialmente con la misión encomendada por la Iglesia en el mismo sacramento. Un error por inadvertencia culposa o por cualquier otro motivo, en este sentido, puede tener terribles consecuencias para la comunidad eclesial y para el propio sujeto<sup>44</sup>. De este tema se han ocupado abundantemente los últimos documentos sobre la formación sacerdotal<sup>45</sup>. En todos los casos se solicita que la razón subjetiva del candidato –*finis operantis*– coincida con el fin del sacramento instituido por Cristo –*finis operis*– y excluya cualquier otra intención que no sea esa. La razón de solicitar las órdenes, después de una adecuada formación, es siempre “de conciencia”, a ella debe referirse delante del Señor y de la Iglesia. En el caso del poseer una irregularidad para recibir las órdenes, también debe actuar con recta conciencia o buena fe<sup>46</sup>. En la prepara-

42. Can. 1029 “Sólo deben ser ordenados aquellos que, según el juicio prudente del Obispo propio o del Superior mayor competente, sopesadas todas las circunstancias, tienen una fe íntegra, están movidos por recta intención, poseen la ciencia debida, gozan de buena fama y costumbres intachables, virtudes probadas y otras cualidades físicas y psíquicas congruentes con el orden que van a recibir”.

43. Una base segura para que el superior tenga en cuenta la intención del ordenado, es seguir los capítulos 4-6 del Decr. *Presbyterorum ordinis*: “El presbítero, ministro de la Palabra, de los sacramentos, de la Eucaristía y rectores del Pueblo de Dios”. La consideración de los fines señalados en ese texto le será de gran utilidad para confeccionar los escrutinios y discernir.

44. Precisamente se refiere a esta recta intención, el Papa Francisco, cuando advierte a los Nuncios: “Estad atentos -les ha dicho- a que los candidatos sean pastores cercanos a la gente, padres y hermanos, que sean amables, pacientes y misericordiosos. Que amen la pobreza, tanto la interior como libertad para el Señor como la exterior que es sencillez y austeridad de vida, que no tengan una psicología de “príncipes”. Estad atentos a que no sean ambiciosos, a que no busquen el episcopado - *volentes nolumus*- y a que sean esposos de una Iglesia, sin estar constantemente buscando otra. Que sean capaces de “cuidar” el rebaño que les ha sido confiado, de tener cuidado de todo lo que les mantenga unidos; de “vigilarlo”, de prestar atención a los peligros que amenazan. Pero por encima de todo que sean capaces de “velar” el rebaño, de cuidar la esperanza, de que haya sol y luz en los corazones, de apoyar con amor y con paciencia los planes que Dios tiene para su pueblo”, cf. FRANCISCO, *Discurso a los Representates Pontificos*, en la Sala Clementina, el 21/06/2013.

45. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Ratio Fundamentalis Institutionis sacerdotalis: El don de la cocción presbiteral*, del 8/12/2016.

46. Can. 1049 § 1 “En las paces para obtener la dispensa de las irregularidades e impedimentos se han de indicar todas las irregularidades y todos los impedimentos; sin embargo, la dispensa ge-

ción para las órdenes sagradas se expresa la conciencia moral del candidato que influirá en el ejercicio posterior de su ministerio. Se trata de un verdadero discernimiento acerca de la interioridad que el legislador expresa como requisito para la admisión al seminario<sup>47</sup>; luego se insiste sobre la frecuencia del sacramento de la penitencia dejada a la conciencia del formando<sup>48</sup>; la integridad de vida que deberá tener, el ejerce el ministerio del exorcismo<sup>49</sup>. Tal vez, el que más se subraya es la necesidad del “corazón indiviso” cuando se hace referencia a la obligación del celibato eclesiástico, en canon 277. El texto bíblico correspondiente hace referencia con la palabra “corazón” a la “recta intención” y a “la conciencia” del que recibe el don del celibato y lo acepta: “Amarás al Señor con todo tu corazón”<sup>50</sup>. Todo lo que las normas eclesiásticas determinan con respecto al deber de observar el celibato por parte de los clérigos, responde al programa de la relación íntima y personalísima con Dios, con que se pretende amarlo mediante una vida dedicada total y exclusiva a El. Por más que la dimensión canónica determine con muchos detalles el cuidado de este invaluable don, si Dios no es el único amor y no ofrece al ministro sacro una misteriosa atracción, los cánones serán siempre letra muerta;

En el caso del sacramento del matrimonio, en muchas ocasiones al referirse al aspecto subjetivo, se habla de poseer “discreción de juicio”, “buena fe, “en conciencia”. Si bien las aplicaciones son diversas, se refieren casi siempre al juicio interior del que obra, salvo en el caso del can. 1095,2 cuando refiere a una “discreción” particularmente entendida de naturaleza psíquica y no moral. En este caso, “el concepto de discreción de juicio en el citado canon exige que la persona sea capaz de percibir y estimar el negocio jurídico que pretende realizar para que, en definitiva pueda llamarse y ser dueño del acto por él realizado. Ello implica un adecuado auto conocimiento y conocimiento del objeto del consentimiento, una evaluación estimativa o crítica del objeto consensual y de la capacidad personal (...) Esto es lo que se denomina como “facultad crítica” (...) viene a coincidir, en suma, con lo que usualmente se entiende como “madurez” o como mejor dicho como “discernimiento”<sup>51</sup>. Pareciera una referencia directa a la “conciencia psicológica” y sólo indirecta a la “conciencia moral”. Mucho se ha escrito sobre este

---

neral vale también para lo que no se haya manifestado de buena fe, exceptuadas las irregularidades de las que se trata en el can 1041, 4º y aquellas otras que hubieran sido llevadas al fuero judicial, pero no para lo que se haya ocultado de mala fe”.

47. Can. 241 § 1.

48. Can. 246 § 4.

49. Can. 1172 § 2: “El Ordinario del lugar concederá esta licencia solamente a un presbítero piadoso, docto, prudente y con integridad de vida”.

50. Dt. 6, 5.

51. Cf. F. AZNAR GIL, *Derecho matrimonial canónico*, vol. II, Salamanca 2002, pág. 65.

particular supuesto del derecho matrimonial y los vicios en el consentimiento. También la *bona fides* es requerida para el que celebra un matrimonio inválido o aparente<sup>52</sup>; se habla de “conciencia” cuando se refiere a la parte no católica en relación con los derechos y deberes de la parte católica con quien contrae nupcias<sup>53</sup>. En el caso de la convalidación simple, se nombra a la “conciencia” al referirse a la parte que es responsable si conoce algún impedimento para realizarlo<sup>54</sup>.

2) En segundo lugar y convenientemente en toda la condición y accionar del fiel, se hace referencia a la conciencia moral desde el Libro II hasta el VII, en forma explícita o implícita. El uso de la conciencia moral en el bautizado varía según su estado y su condición canónica. Su aplicación se hace fundamentalmente sobre la corrección en el obrar del fiel, donde los fueros, interno y externo, son inseparables, tal como se expresó al comienzo de este escrito. La similitud de obrar del fiel cristiano con el obrar del ciudadano en el ámbito de la sociedad civil es que necesita corrección en el obrar. Sin embargo, la sociedad civil no tiene, de suyo, bajo su égida, el ámbito de los límites de la conciencia con respecto a Dios y a las cosas divinas, al pecado, a la acción redentora, a la consecuencia *postmortem* de los actos humanos. Me refiero a su finalidad directa.

La vida correcta en la conducta del fiel cristiano se cristaliza en numerosos actos jurídicos cuya validez depende del accionar “en conciencia”: la necesidad de la *bona fides* para la prescripción<sup>55</sup>; la honestidad en la prestación de ayuda a los pastores cuando ejercen el servicio de consejeros, peritos o expertos<sup>56</sup>; en el desempeño de un ministerio eclesial<sup>57</sup>; la honestidad al prestar testimonio en un proceso<sup>58</sup>. En el Libro VII abundan los actos de conciencia en el derecho pro-

52. Can. 1061 § 3: “Sólo debe concederse la sanación en la raíz cuando sea probable que las partes quieren perseverar en la vida conyugal.

53. Can. 1125, 2°.

54. Cán. 1156 § 2 y 1158 § 2.

55. Can. 198: “Ninguna prescripción tiene validez si no se funda en la buena fe, no sólo al comienzo, sino durante todo el decurso de tiempo requerido para la misma, salvo lo establecido en el can. 1362”.

56. Can. 228 § 1: “Los laicos que sean considerados idóneos tienen capacidad de ser llamados por los sagrados Pastores para aquellos oficios eclesiásticos y encargos que pueden cumplir según las prescripciones del derecho”

57. Can. 231 § 1: “Los laicos que de modo permanente o temporal se dedican a un servicio especial de la Iglesia tienen el deber de adquirir la formación conveniente que se requiere para desempeñar bien su función, y para ejercerla con conciencia, generosidad y diligencia”.

58. Can. 1572, 1°: “1 cuál sea la condición de la persona y su honradez”;

cesal: La buena fe de la posesión de la cosa ajena en la contestación de la lite<sup>59</sup>; la conciencia del defensor del vínculo al apelar una sentencia definitiva en un proceso documental<sup>60</sup>. La noción de “certeza moral” que expresa el legislador para la sentencia que dicta el juez *ex actis et probatis*, es tal vez, el rostro más visible de la actuación de la conciencia moral en el Código de derecho canónico. Sobre los jueces pesa la exigencia de llegar a la certeza moral de aquello que debe dirimir<sup>61</sup> y, de parte del Obispo, debe tenerla respecto de la declaración de muerte presunta del cónyuge ausente<sup>62</sup>. Esta certeza no es ni la certeza lógica pero tampoco es la opinión, sino que supone firmeza en el asentimiento de una proposición pero que el estado de duda no la permite. Se trata de una de las formas de conocimiento cierto que se da en el ser humano en función de la materia conocida con un componente de contingencia que hace que esa certeza no pueda ser absoluta porque los hechos no son evidentes por si mismos. Es por eso que “certeza moral” y “conciencia moral” poseen un vínculo indisoluble donde ésta última ejerce la labor originaria: *iudex prout religio suggerit, sententiam proferre debet*.

3) El discernimiento en el campo de la educación se encuentra obviamente a lo largo del Libro III. La tutela de la conciencia de los padres en la educación de los hijos<sup>63</sup>, tanto en los derechos y como en las obligaciones que corresponden en

59. Can. 1515: “La litiscontestación interrumpe la buena fe del poseedor de cosa ajena; por tanto, si se le condena a la restitución, debe devolver asimismo los frutos y resarcir los daños producidos desde aquel momento”.

60. Can- 1689 § 1:” En la sentencia se ha de amonestar a las partes sobre las obligaciones morales o incluso civiles que acaso pesan sobre ellas respecto a la otra parte y a la prole, por lo que se refiere al sustento y a la educación”.

61. Can. 1608 § 1: Para dictar cualquier sentencia, se requiere en el ánimo del juez certeza moral sobre el asunto que debe dirimir. § 2. El juez ha de conseguir esta certeza de lo alegado y probado. § 3. El juez debe valorar las pruebas según su conciencia, respetando las normas sobre la eficacia de ciertas pruebas. § 4. Si no hubiera alcanzado esa certeza, el juez ha de sentenciar que no consta el derecho del actor y ha de absolver al demandado, a no ser que se trate de una causa que goza del favor del derecho, en cuyo caso debe pronunciarse en pro de ésta.

62. Can. 1707 § 1: Cuando la muerte de un cónyuge no pueda probarse por documento auténtico, eclesiástico o civil, el otro cónyuge no puede considerarse libre del vínculo matrimonial antes de que el Obispo diocesano haya emitido la declaración de muerte presunta. § 2. El Obispo diocesano sólo puede emitir la declaración a que se refiere el § 1 cuando, realizadas las investigaciones oportunas, por las declaraciones de testigos, por fama o por indicios, alcance certeza moral sobre la muerte del cónyuge. No basta el solo hecho de la ausencia del cónyuge, aunque se prolongue por mucho tiempo. § 3. En los casos dudosos y complicados, el Obispo ha de consultar a la Sede Apostólica.

63. Can. 795: “Como la verdadera educación debe procurar 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

materia educativa teniendo en cuenta en la formación integral que ese hijo es persona, criatura de Dios y miembro de la sociedad humana y cristiana. La voluntad de no educar a los hijos concebidos posee también la consecuencia de nulidad sobre el consentimiento matrimonial<sup>64</sup> ya que se trataría de una simulación parcial sobre el objeto de tener un hijo pero excluir su educación. Se entiende que uno o ambos contrayentes ponen una intensión de no obligarse. En este supuesto el acto se dirige contra la naturaleza vinculante del matrimonio como es el concebir el hijo y pero sin la voluntad de no educarlo, ni poner los medios ordinarios para ello. El matrimonio, tal como lo define el código<sup>65</sup>, está ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a “la generación y educación de la prole”. También la vida personal y social que deben tener los enseñantes en las llamadas escuelas católicas<sup>66</sup> repercute en el ámbito de la conciencia de quien tiene la responsabilidad de vigilancia<sup>67</sup> como de los mismos profesores. Lo mismo sucede en el caso de las universidades católicas<sup>68</sup> donde se solicita en relación con el profesorado que posean dos requisitos imprescindibles: la competencia científica y la fidelidad a la doctrina católica<sup>69</sup>.

## 6. RECTA INTENTIO, DISCRETIO, RECTA IN COR...

Las expresiones usadas para resaltar la noción de “conciencia moral” en el Código de derecho Canónico son variadas. No se trata de valorar aquí su verdadera sinonimia, de las que a veces no puede decirse que lo sean exactamente, sino resaltar su existencia en el uso en los cánones y entender mejor su valor en

---

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 preparen a participar activamente en la vida social”.

64. Can. 1101 § 2: “Pero si uno o ambos contrayentes excluyen con un acto positivo de la voluntad el matrimonio mismo, o un elemento esencial del matrimonio, o una propiedad esencial, contraen inválidamente.

65. Cf. can. 1055 § 1.

66. Can. 803 § 1 “Se entiende por escuela católica aquella que dirige la autoridad eclesiástica competente o una persona jurídica eclesiástica pública, o que la autoridad eclesiástica reconoce como tal mediante documento escrito”.

67. Cf. can. 806.

68. Can. 810 § 1: “La autoridad competente según los estatutos debe procurar que, en las universidades católicas, se nombren profesores que destaquen, no sólo por su idoneidad científica y pedagógica, sino también por la rectitud de su doctrina e integridad de vida; y que, cuando falten tales requisitos, sean removidos de su cargo, observando el procedimiento previsto en los estatutos.

69. Cf. GE10.

el acto jurídico. Si se analizaran con un diccionario podría notarse la diferencia del origen semántico que poseen cada una de ellas y no siempre son coincidentes.

Muchas de estas expresiones son usadas tanto para el accionar del fiel común como para aquél que es revestido de la potestad de regir.

Las locuciones en el nuevo código que reenvían al concepto de conciencia moral son sustancialmente las mismas que aparecen en el Código pio benedictino, aunque con algunas variantes en el léxico ya que no son utilizados en éste último. Los términos nuevos más usados y que aparecen como novedad en el Código de Juan Pablo II son *cor*; *dotes morales*, *intentio*, *discretio*.

El termino *cor*; de origen bíblico es usado en toda la Biblia para indicar también la conciencia. En el primer Código no se utiliza nunca este término, salvo cuando se habla sobre la reliquia de los santos<sup>70</sup> pero sin referencia a la conciencia, sino al minúsculo. Más precisamente puede decirse que se hace referencia cuando se habla de la “concordia” entre las personas<sup>71</sup>.

El actual canon 277§1 utiliza la palabra “corazón indiviso” para el que recibe el sacramento del orden sagrado, que pueda servir más libremente a Dios y a los hombres; el canon 599, sobre el consejo evangélico de castidad, dice que es “fuente de una fecundidad más abundante en un corazón no dividido”; también hay una acepción en el canon 646 con respecto al que inicia el noviciado: “que conforme la mente y el corazón con su espíritu”, la vocación divina.

En dos cánones la expresión *dotes morales* se utiliza: en una para que el Obispo diocesano tenga en cuenta para admitir al seminario mayor a un candidato que, además de otras dotes, tenga las morales<sup>72</sup>. También para la formación íntegra de una persona se necesita que pueda desarrollar armónicamente sus dotes físicas, “morales” e intelectuales<sup>73</sup>.

La expresión *recta intentio* también distingue a la conciencia moral en dos ocasiones: La primera se refiere a quien puede ser admitido a un instituto de vida consagrada que, además de otras condiciones, posea “recta intención”<sup>74</sup>; la segunda es que el Obispo propio o el Superior mayor competente promoverán a

70. Can. 1282 § 2, CIC17: “Son reliquias insignes de los Santos y de los Beatos: el cuerpo, la cabeza, un brazo, el antebrazo, el “corazón”, la lengua, una mano, una pierna o aquella parte del cuerpo en que el mártir padeció, con tal que esté íntegra y no sea pequeña”.

71. Can. 105, 1º CIC17.

72. Can. 241 § 1.

73. Can. 795.

74. Can. 597 § 1.

las órdenes a quien estén movidos de “recta intención”, además de estar dotados de todos los otros requisitos congruentes al orden sagrado<sup>75</sup>.

El concepto de recta intención, ya es usado por san Alfonso María de Ligorio cuando el confesor se encuentra frente a un joven que desea ser sacerdote y aconseja que no debe favorecer el ingreso del joven en cuestión sin haber evaluado a fondo la “recta intención”<sup>76</sup>. De allí en más en todos los documentos dedicados a la formación sacerdotal lo utilizan de un modo o de otro<sup>77</sup>. Se trata simplemente de poseer “clara y firme voluntad” para identificarse con los fines del Orden Sagrado instituido por Nuestro Señor Jesucristo. Claramente para la organización de los seminarios mayores en Concilio Vaticano II le recuerda a los responsables de la formación que “con vigilante atención investigúese, según la edad y aprovechamiento de cada candidato acerca de “su recta intención” y “libre voluntad”<sup>78</sup>.

La expresión *discretio* es usada, además de las que ya se ha hablado anteriormente refiriéndose al matrimonio, como sinónimo de “prudencia”, teniendo en cuenta la primera y principal de las virtudes cardinales. En este sentido se solicita la “necesaria discreción” sobre el uso de los medios de comunicación social para los miembros de institutos de vida consagrada<sup>79</sup>. Otros usos se refieren en general a la edad del uso de la razón “para confesar fielmente sus pecados”<sup>80</sup> y a la actividad del Defensor del Vínculo en los casos donde deben apelar contra la declaración de los vicios que señala el canon 1688 al juez de segunda instancia<sup>81</sup>.

La conciencia moral del fiel es el centro íntimo donde decide el bien y el mal reconociéndose responsable de sus propios actos. Realiza los actos libres sin ninguna presión externa. Es por ello que, en la redacción de las normas, el legislador ha tenido en cuenta su uso pero también la terminología adaptada.

La conciencia debe ser ejercitada de un modo justo y por eso mismo las expresiones varían al ser aplicada a cada acto humano en concreto y posee también implicancia jurídica. La conciencia no da consejos, porque estos provienen únicamente de terceros, los cuales pertenecen en la libertad del aconsejado de seguirlo o no. En cambio, la conciencia expresa las indicaciones éticas para orientar la conducta personal del accionante. Esto explica, en gran parte, la variedad de términos para cada caso, pero con su omnipresencia.

75. Can. 1029.

76. SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Praxis confesarii*, Roma 1912, págs. 92-93.

77. Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Ratio Fundamentalis*, n° 43.

78. Cf. OT6.

79. Cf. can 666.

80. Cf. can. 989.

81. Can. 1689 § 1.

**UN ESTUDIO EXPLORATORIO  
ACERCA DE LAS CARACTERÍSTICAS Y MOTIVOS  
VINCULADOS A LA SOLICITUD DE NULIDAD  
MATRIMONIAL EN UNA MUESTRA DE ADULTOS  
DEL ÁREA METROPOLITANA DE BUENOS AIRES**

LORENZO GARCÍA SAMARTINO  
MARÍA BELÉN HELOU  
SOLANGE RODRÍGUEZ ESPÍNOLA<sup>1</sup>

*SUMARIO: I. Introducción. 1. Objetivo general. 2. Objetivos específicos. II. Metodología. 1. Diseños. 2. Muestra. 3. Instrumentos. 4. Procedimiento. III. Resultados. 1. Perfil sociodemográfico de la muestra. 2. Tipo de institución en la que cursaron sus estudios. 3. Consumo de sustancias. 4. Salud mental. 5. Historia afectiva previa. 6. Historia de la pareja por la que solicita la nulidad. 7. Historia post divorcio. IV. Discusiones y conclusiones.*

*RESUMEN: “La nulidad matrimonial es la invalidación de un matrimonio porque en su celebración han existido o se han producido defectos que impiden que el mismo pueda surtir efectos”. El presente trabajo se propuso realizar una descripción de las características sociodemográficas de los actores peritados, que incluye referencias a los motivos y circunstancias que los llevaron a tomar esta decisión. Los solicitantes habían contraído matrimonio en la jurisdicción correspondiente al Tribunal Interdiocesano Bonaerense. Se concluye que, resulta de vital importan-*

1. L. G. SAMARTINO es doctor en medicina, Universidad de Buenos Aires. Profesor emérito de la Facultad de Psicología y Psicopedagogía, Pontificia Universidad Católica Argentina (lorenzo\_garciasamartino@uca.edu.ar). M. B. HELOU es licenciada en psicología, Pontificia Universidad Católica Argentina. Docente adscripta en la misma facultad (belenhelou@uca.edu.ar). S. RODRÍGUEZ ESPÍNOLA es doctora en psicología por la Pontificia Universidad Católica Argentina, Docente de grado y posgrado en la misma facultad e investigadora en el Observatorio de la Deuda Social Argentina (solange\_respínola@uca.edu.ar).

*cia dedicarse al estudio de las nulidades matrimoniales ya que puede echar luz sobre varios aspectos de las creencias, desarrollo y formación de los individuos de nuestra sociedad, y de la conformación de las familias de la actualidad. Datos que permitirían pensar de qué manera se posiciona una persona a la hora de tomar la decisión de contraer matrimonio, que implica un compromiso para toda la vida.*

*PALABRAS CLAVE: nulidad matrimonial, actores, características sociodemográficas, motivos.*

*ABSTRACT: "Marriage annulment is the invalidation of a marriage because in its celebration had existed or had been produced defects that do not allow it to take effect". The aim of this paper was to make a description of the socio-demographic characteristics of the claimants assessed, which includes references to the reasons and circumstances that led them to make that decision. The petitioning party had married in the jurisdiction belonging to the Interdiocesan Tribunal of Buenos Aires. It is concluded that, it is of vital importance to bring attention to the study of marriage annulment because it can cast light on a wide array of aspects regarding the beliefs and development of the individuals of our society, as well as how family building takes place at present. Data that would allow to think how a person positions his or herself when taking the decision of getting married, which implies a lifelong commitment.*

*KEY WORDS: marriage annulment, claimants, socio-demographic characteristics, reasons.*

## I. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas tuvieron lugar una serie de transformaciones demográficas, sociales, económicas y culturales en América Latina que impactaron en la constitución de las familias y en las dinámicas de la vida familiar. Estos cambios no sólo afectaron las preferencias, gustos y orientaciones de los individuos, sino también sus oportunidades. Como consecuencia, estas transformaciones en lo vinculado a la familia, reflejan la primacía de valores relacionados a un proceso de reivindicación de los intereses y derechos individuales<sup>2</sup>.

Actualmente, el modelo de familia nuclear intacta, socialmente considerado como el único tipo de constitución familiar, no es más que una de las tantas realidades de vivir en familia. En algunos casos hasta constituye una instancia en la vida de los individuos. La heterogeneidad de las formas familiares no se asocia únicamente a las características de los vínculos sociales modernos y a la autono-

2. Cf. M. S. CERRUTTI & G. P. BINSTOCK (2009), *Familias latinoamericanas en transformación: desafíos y demandas para la acción pública*. Cepal. Serie Políticas Sociales, número 147, 61p.: gráfs., tabs. Símbolo ONU: LC/L.3100-P. Recuperado el 4 de abril de 2018 de: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/6153>.

mía individual, sino que es producto, en parte, de las crisis económicas y de una creciente desigualdad en las sociedades latinoamericanas.

Como transformaciones sociales pueden mencionarse: el aumento de la esperanza de vida, el retraso en la entrada a la vida adulta, la permanencia de los jóvenes por más tiempo en el sistema educativo y la libertad que tienen hoy en día las personas de decidir unirse o separarse y de exteriorizar diferentes orientaciones sexuales.

Con respecto a la unión o al matrimonio de una pareja, ésta es para la mayoría de la población el comienzo de la constitución familiar y la adopción del rol adulto. En relación al inicio de la formación de la familia, las posibilidades educativas fueron identificadas como una de las variables que modelan principalmente la trayectoria de vida de las personas, específicamente la edad en la que se pasa de la soltería a la convivencia en pareja. En los países del Cono Sur, las personas que postergan más la salida de la soltería son aquellas con mayores oportunidades educativas<sup>3</sup>.

De esta manera, la postergación de la formación de la familia en distintos países de la región se debe más a los cambios en las conductas de los sectores medios y altos, que la de los sectores más bajos. No obstante, en las últimas décadas, el cambio en la edad en que las personas realizan esta transición- de *soltero* a *casado*- no es tan significativo como el aumento de la preferencia de convivir de manera consensual en vez de casarse legalmente. Esta tendencia está vinculada a la influencia no sólo de condiciones culturales, sino también económicas y sociales. En los últimos diez años las uniones consensuales se mantuvieron en aumento en todos los países de la región, en especial en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, en los cuales esta modalidad de unión era menos frecuente.

Pueden describirse algunas diferencias entre quienes deciden convivir y aquellos que optan por casarse legalmente. Las uniones consensuales son más habituales en los sectores de la población con niveles socioeconómicos bajos, con baja educación formal, que se inician sexualmente y comienzan a convivir a edades más tempranas, y que ya han tenido un hijo. Las parejas que prefieren esta modalidad de unión son menos homógamas en cuanto a sus edades y a su nivel educativo<sup>4</sup>, y

3. Cf. G. BINSTOCK, *Educación, matrimonio y unión en la ciudad de Buenos Aires*, en *Papeles de población* 11 (43) (2005) 53-78. Recuperado el 10 de abril de 2017, de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-74252005000100003&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252005000100003&lng=es&tlng=es). versión On-line ISSN 2448-7147 versión impresa ISSN 1405-7425; W. CABELLA, A. PERI & M. C. STREET (2005), *Buenos Aires y Montevideo: ¿Dos orillas y una transición? La segunda transición demográfica en Buenos Aires y Montevideo en perspectiva biográfica*, en AA. VV., S. TORRADO (dir.), *Trayectorias Nupciales, familias ocultas*, Buenos Aires 2005, págs. 207 – 232.

4. Cf. T. CASTRO MARTÍN, T. MARTÍN GARCÍA & D. PUGA GONZÁLEZ, *Matrimonio vs. unión consensual en Latinoamérica: contrastes desde una perspectiva de género*, en *III Conferencia de la Asociación Latinoamericana de Población*, Córdoba 4-6/09/ 2008.

suelen tener noviazgos más breves comparados con aquellos que eligen el matrimonio<sup>5</sup>. Estos perfiles socioeconómicos están asociados a la estabilidad conyugal; de esta manera, las uniones consensuales suelen ser más inestables y, como consecuencia, tienden a disolverse con mayor frecuencia que los matrimonios.

Datos obtenidos de las principales áreas urbanas de Argentina revelan una postergación en la edad en la que se contrae el primer matrimonio, tanto en mujeres como en varones. De todas maneras, si se tiene en cuenta la vía consensual como entrada a la unión, dicha postergación disminuye significativamente, lo que evidencia que el cambio está dado por la modalidad más que por el tiempo<sup>6</sup>. En las generaciones más jóvenes, aquellos que optan por casarse sin convivir previamente son una excepción<sup>7</sup>.

Los matrimonios celebrados en la Iglesia Católica no están excluidos de la problemática mencionada. Por el contrario, da por supuestas, entre otras exigencias, ciertas características psicológicas cuya falta lleva a la nulidad del acto. “La nulidad matrimonial es la invalidación de un matrimonio porque en su celebración han existido o se han producido defectos que impiden que el mismo pueda surtir efectos”<sup>8</sup>. La declaración de nulidad del matrimonio implica que el consentimiento nunca fue válido, a diferencia de lo que supone el divorcio en el que se disuelve un matrimonio que sí existió y fue válido en su momento<sup>9</sup>.

De las múltiples variables en juego capaces de invalidar el consentimiento matrimonial, las que representan mayor controversia son aquellas relacionadas con las características psicológicas de los contrayentes<sup>10</sup>.

En España, donde se ha estudiado intensamente esta problemática, se señalan como causas más frecuentes de nulidad matrimonial, el grave defecto de discreción de juicio (51%), la incapacidad para asumir las obligaciones matrimoniales (34%), la exclusión de la prole (7%) y la exclusión de la indisolubilidad

5. Cf. G. BINSTOCK, *Cambios en la formación de la familia en Argentina: ¿cuestión de tiempo o cuestión de forma?*, en *III Conferencia de la Asociación Latinoamericana de Población*, Córdoba 4-6/09/2008.

6. Cf. G. BINSTOCK & W. CABELLA, *La nupcialidad en el Cono Sur: evolución reciente en la formación de uniones en Argentina, Chile y Uruguay*, en AA. VV., G. BINSTOCK Y J. M. VIEIRA (EDS.), *Nupcialidad y familia en la América Latina actual*, Río de Janeiro 2011.

7. Cf. G. BINSTOCK, *Tendencias sobre la convivencia, matrimonio y maternidad en áreas urbanas de Argentina*, en *Revista Latinoamericana de Población* 6 (2015) 129-146.

8. Cf. E. ESPEC RODRÍGUEZ & D. GONZÁLEZ-TRIUNQUE, *El informe pericial psicológico en las causas de nulidad matrimonial eclesial*, en *Psicopatología Clínica, Legal y Forense* 14 (2014) 151-187.

9. *Ibid.*, 151.

10. Cf. canon 1095 del Código de Derecho Canónico.

(6%). Es por ello que la prueba pericial psicológica cobra gran importancia en este proceso, ya que se encuentra relacionada con las dos primeras causas de nulidad, que representan el 85% de las mismas según lo hallado en España. Es notable también que, en los últimos años, ha habido una tendencia al incremento de los casos relacionados con los trastornos de la personalidad, inmadurez psicológica, infidelidad, drogodependencias, ansiedad, depresión, homosexualidad y bisexualidad, y con el hecho de negar la descendencia. Al mismo tiempo, los pedidos asociados a retrasos mentales, embarazos no deseados, impotencia, raptos, error y crimen disminuyeron en los últimos tiempos<sup>11</sup>.

Al presentar el sacramento del matrimonio, el Código de Derecho Canónico resalta la atención pastoral y otros aspectos fundamentales para la celebración del mismo. Así, recuerda que toda la iglesia debe acompañar la unión de vida y amor, su vivencia, la preparación y su celebración<sup>12</sup>. Como menciona Bonet<sup>13</sup>, en estos tiempos se observa un déficit en la preparación para el matrimonio, que termina conduciendo a la toma de una decisión sin conocer qué es lo que ella implica, sus condiciones y requisitos.

Al respecto, el Sumo Pontífice<sup>14</sup>, Francisco se pregunta cuántos de los jóvenes que van a los cursos prematrimoniales entienden realmente lo que significa *matrimonio*, y si tienen fe en ello. Manifiesta también su convicción acerca de la necesidad de un verdadero *neocatecumenado* para el Sacramento del matrimonio, en contraposición a la preparación corta que consta de dos o tres reuniones.

Esta situación se ve reflejada en lo observado por el Tribunal de la Rota Española, que destacó el aumento en el número de causas de nulidad que ingresaron al mismo en el 2013. El total fue de 480, 68 más que el año anterior, lo cual marcó un cambio en la tendencia a la disminución observada durante los últimos once años<sup>15</sup>. La crisis de los últimos años en España tuvo efectos en la esfera social, destruyendo el empleo, generando pobreza en algunos sectores y acrecentando el

11. Cf. E. ESBEC RODRÍGUEZ & D. GONZÁLEZ-TRIJUEQUE, *El informe pericial psicológico en las causas de nulidad matrimonial eclesiástica*, en *Psicopatología Clínica, Legal y Forense* 14 (2014) 151-187.

12. Cf. M. LANDRA, *La regularización matrimonial y su acompañamiento canónico*, en AADC 18 (2012) 243-270.

13. Cf. J. BONET, *Directorio para la preparación del expediente matrimonial de la Conferencia Episcopal Argentina. Exposición y comentario*, en AADC 9 (2002) 237-238.

14. Cf. FRANCISCO, *Saludo a los participantes en el curso de formación para los párrocos sobre el nuevo proceso matrimonial*, 25/02/2017, en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en español, 3/03/2017, pág. 3.

15. Cf. I. BARAJAS, *Nulidad matrimonial: acompañar la sentencia*, en *Revista Misión* 38 (2015) 46-47.

pesimismo<sup>16</sup>. En este contexto, no se puede descartar el hecho de que una crisis económica de este tipo favorezca el surgimiento de dificultades en la relación conyugal.

Con respecto a las razones de los interesados para solicitar el pedido de nulidad matrimonial, Monseñor Carlos Morán, decano de la Rota Española, opina que es muy difícil definir un perfil de los matrimonios que la piden, ya que las motivaciones son muy diversas. Los motivos pueden ir desde una cuestión de conciencia o de estar en paz con Dios hasta el deseo humano de volver a casarse<sup>17</sup>.

En un estudio llevado a cabo por De la Torre Lasose mencionan algunas características comunes a las personas o matrimonios que terminan solicitando la nulidad matrimonial<sup>18</sup>. Así, asocian como posibles predictores de fracaso en el matrimonio, un matrimonio formado por personas que inician un noviazgo a una edad muy temprana- con dieciocho años o menos-, el cual además es de corta duración-, si se produce un embarazo de la mujer las complicaciones son mayores-, y por último, si su nivel cultural es bajo.

Por otro lado, se observa que hay una tendencia a prolongar el tiempo de noviazgo, teniendo las personas mayor edad a la hora de contraer matrimonio. De todas maneras, contrariamente a lo que podría esperarse, los casos de fracaso matrimonial se incrementan luego de una convivencia conyugal que cada vez tiene una duración menor. De esta manera, es preciso preguntarse si, en estos casos, el noviazgo es vivido como un tiempo de análisis y conocimiento mutuo para llegar a la madurez matrimonial o si lo que prima es la despreocupación y el vivir el presente sin vistas al futuro. Visto y considerando que hay una extensión del período de noviazgo, podría esperarse mayor juicio crítico al tomar la decisión de contraer matrimonio, mayor estabilidad en la pareja, mayor conocimiento y una convivencia más duradera. Sin embargo, en las últimas generaciones se observa lo opuesto, indicando que la edad no supone necesariamente madurez psicológica y conocimiento mutuo<sup>19</sup>.

El presente trabajo se propuso realizar una descripción de las características sociodemográficas de los actores – sujetos que solicitan la nulidad matrimonial- peritados por uno de los autores de este estudio en el período 2012 a 2015,

16. Cf. C. IOÉ *Efectos sociales de la crisis. Una evaluación a partir del Barómetro social de España*, en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* 113 (2011) 177-188.

17. Cf. I. BARAJAS, *Nulidad matrimonial: acompañar la sentencia*, en *Revista Misión* 38 (2015) 46-47.

18. Cf. J. DE LA TORRE LASO, *El alcohol y las drogas en la declaración canónica de nulidad matrimonial*, en *Revista española de derecho canónico* 56 (1999) 245-260.

19. Cf. P. H. CALVO, *La pericia psicológica en los casos de inmadurez*, en AA. VV. F. R. AZNAR GIL (Ed.) *Estudios de derecho matrimonial y procesal en homenaje al Prof. Dr. D. Juan L. Acebal Luján* (pp. 293-322). Salamanca 1999, págs. 293 – 322.

que incluye referencias a los motivos y circunstancias que los llevaron a tomar esta decisión. Las solicitantes habían contraído matrimonio en el área correspondiente al Tribunal Interdiocesano bonaerense<sup>20</sup>.

## **I.1. Objetivo general**

Explorar las características y los motivos vinculados a la solicitud de nulidad matrimonial en una muestra de adultos que residen en el área metropolitana de Buenos Aires.

## **I.2. Objetivos específicos**

- Describir el perfil sociodemográfico e información asociada a la solicitud de nulidad matrimonial.
- Explorar los motivos de celebración del matrimonio canónico y de la nulidad matrimonial.
- Estudiar las características propias del vínculo afectivo en el matrimonio y aspectos en torno a las relaciones sexuales durante el mismo.

## **II. METODOLOGÍA**

### **II. 1. Diseño**

Se trató de un estudio exploratorio-descriptivo de diseño transversal. Se realizó recolección y análisis de datos entre los años 2012 y 2015.

### **II. 2. Muestra**

Formada por 98 sujetos (Hombres  $N= 46$ , Mujeres  $N= 52$ ) que celebraron el matrimonio en la Ciudad de Buenos Aires, y que constituyeron la parte actora

20. Cuando se realizaron las pericias la jurisdicción del Tribunal Interdiocesano Bonaerense comprendía la Arquidiócesis de Buenos Aires; las Diócesis de Avellaneda-Lanús, Concordia, Gregorio de Laferrère, Galeguaychú, Lomas de Zamora, Merlo-Moreno, Morón, San Isidro, San Justo, San Martín, San Miguel, San Nicolás de los Arroyos, Venado Tuerto, Zárate-Campana y el Obispado Castrense, además las Eparquías Armenia, Maronita y Ucraniana y el Ordinariato Oriental.

del juicio que iniciaron para solicitar la nulidad matrimonial al Tribunal Interdiocesano de Buenos Aires.

### **II.3. Instrumentos**

- Antecedentes obtenidos del *Expediente*
- *Entrevista*: las áreas que se tuvieron en cuenta fueron; a) la toma de datos personales, b) los antecedentes clínicos/psiquiátricos, c) los antecedentes familiares, es decir, cómo está compuesta su familia de origen y cómo son sus relaciones con los miembros de la misma, d) historia vital del sujeto, entre los 0 a 6 años, entre los 7 a 12 años, entre los 13 a 18 años y de los 19 en adelante, e) por último, se indagó cómo fue la vida matrimonial, desde el comienzo del noviazgo hasta la separación y después de la misma. La entrevista no fue estructurada para facilitar la espontaneidad del entrevistado. Por ese motivo, en algunas no se obtuvieron respuestas a todos los ítems analizados en este trabajo.

### **II.4. Procedimiento**

Los actores promovieron la demanda de nulidad matrimonial y la pericia es una de las pruebas a consideración del juez. De esta manera, los esposos llegaron a la evaluación como parte del proceso propio del juicio declarativo acerca de la validez del matrimonio.

La evaluación se realizó a través de la entrevista en dos encuentros por el mismo profesional. Dentro del universo de actores que presentaron su solicitud de nulidad en el período mencionado, los que componen la muestra son aquellos que fueron evaluados por uno de los autores del presente trabajo.

Se construyó una base en la que se incorporó la información obtenida para luego realizar análisis por categorías en función de las respuestas, así como también se utilizaron frecuencias, porcentajes, medias y moda.

## **III. RESULTADOS**

### **III.1. Perfil sociodemográfico de la muestra**

A continuación, se presentan los datos sociodemográficos de la muestra estudiada y algunas variables asociadas a este tipo de población.

Con respecto a la edad, en promedio, el grupo de actores entrevistados tenía 41 años ( $M= 41, 48, DE= 9,69$ ) al momento de la evaluación pericial. Mientras el 50% de la muestra tenía más de 40 años, sólo el 25% tenía más de 48 años. El mínimo correspondió a la edad de 23 años, el máximo a la edad de 69 años y la moda fue de 37 años. Por otro lado, el 46, 9% de la muestra era varón, mientras que el 53,1% era mujer.

En cuanto a la nacionalidad, el 92, 9% era argentino, el 5% había nacido en algún país limítrofe y el 2% restante era europeo.

### III.2. Tipo de institución en la que cursaron sus estudios

Dado que se trata de una muestra que contrajo matrimonio por iglesia, se indagó en qué tipo de institución habían cursado sus estudios.

**Tabla N°1**

<i>Tipo de Institución en la que cursaron sus Estudios</i>		
<i>Primarios</i>	Frecuencia	Porcentaje
Laica	43	43,8
Religiosa	41	41,8
Ambas	8	8,2
Cursado sin determinar	5	5,1
Total	97	100
<i>Secundarios</i>	Frecuencia	Porcentaje
Laica	32	32,6
Religiosa	46	46,9
Ambas	11	11,2
Cursado sin determinar	8	8,1
Total	97	100
<i>Terciarios</i>	Frecuencia	Porcentaje
Laica	43	43,9
Religiosa	22	22,5
Cursado sin determinar	32	32,6
Total	97	100

El 43,8% de los entrevistados habían cursado sus estudios primarios en una institución laica, el 41,8% los había cursado en una institución religiosa, mientras

que un 8, 2% recibieron educación por ambos tipos de institución y para el 5, 1% no se pudo determinar a qué tipo de instituto educativo asistió.

A diferencia del dato anterior, la mayor parte de los actores (46, 9%) cursaron sus estudios secundarios en una institución religiosa, seguido de aquellos que los cursaron en una institución laica (32,6%) y, por último, quienes asistieron a ambos tipos de institución (11,2%). Para el 8,1% no se pudo determinar el tipo de institución.

El 43,9% de los actores cursaron sus estudios terciarios o universitarios en una institución laica, mientras que el 22,5% los cursó en una institución religiosa. De todas maneras, para el 32,6% no se pudo determinar en qué tipo de institución habían cursado su carrera terciaria/universitaria.

### III.3. Consumo de sustancias

**Tabla N°2**

*Consumo*

<i>Alcohol</i>	Frecuencia	Porcentaje
Sí	28	28,6
No	59	60,2
S/R	11	11,2
Total	98	100
<i>Drogas</i>	Frecuencia	Porcentaje
Sí	5	5,1
No	83	84,7
S/R	10	10,2
Total	98	100

Con respecto al consumo de alcohol, el 60, 2% no tenía problemas con el consumo, por su parte, el 28,6% sí lo era. Para el 11, 2% no se obtuvieron respuestas al respecto.

El 84, 7% no consumía ningún tipo de droga, mientras que el 5, 1% sí, siendo uno de esos casos consumidor dependiente de cocaína y los restantes 4, de marihuana. Para el 10, 2% no se obtuvieron respuestas al respecto.

**Tabla N°3**  
*Abuso sexual*

	Frecuencia	Porcentaje
No	80	81,7
Sí	18	18,3
Total	98	100,0

El 81,7% de los entrevistados no había sido abusado sexualmente, mientras que el 18,3% de ellos sí, y dentro de este grupo 5 de los casos habían sido abuso con violación.

### III.4. Salud mental

Al preguntar acerca de la existencia de tratamientos psicológicos, psicofarmacológicos e internaciones psiquiátricas en algún momento de la vida de los entrevistados, se obtuvieron las siguientes respuestas:

**Tabla N°7**  
*Tratamientos*

<i>Psicológicos</i>	Frecuencia	Porcentaje
Sí	78	79,6
No	19	19,4
S/R	1	1
Total	98	100
<i>Psicofarmacológicos</i>	Frecuencia	Porcentaje
Sí	36	36,7
No	60	61,2
S/R	2	2
Total	98	100
<i>Número de Internaciones Psiquiátricas</i>	Frecuencia	Porcentaje
0	87	88,8
1 o más	11	11,1
Total	98	100

Al indagar si los entrevistados habían tenido la experiencia de tratarse psicológicamente, el 79,6% dijo que sí, otro 19,4% dijo que no y para el 1% no se obtuvo respuesta.

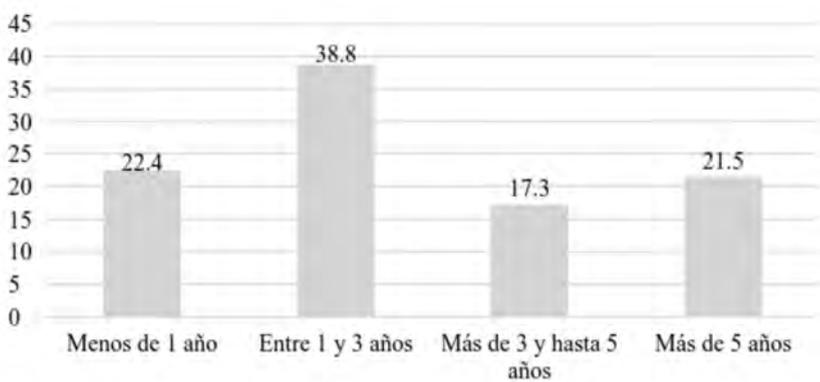
Con respecto a los tratamientos psicofarmacológicos recibidos, el 61,2% no había recibido ningún tratamiento de este tipo mientras que el 36,7% sí. El 2% restante no dio respuestas al respecto.

El 11,1% de los actores habían tenido una o más internaciones psiquiátricas, en cambio el 88,8% no.

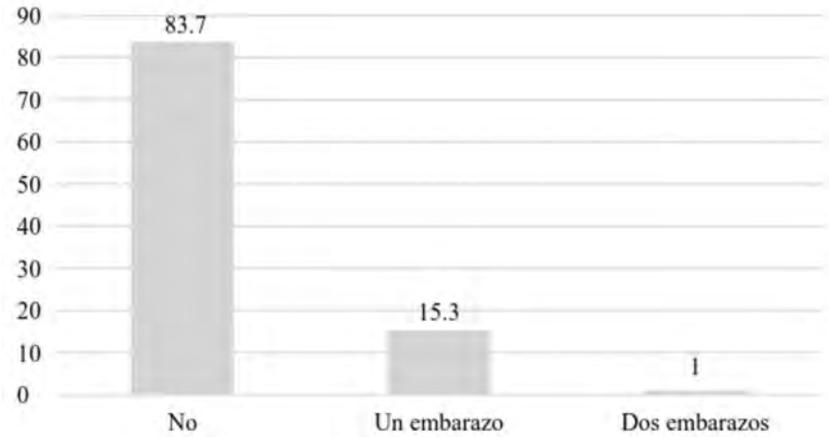
### III.5. Historia afectiva previa

### III.6. Historia con la pareja por la que solicita la nulidad

Figura 1: Años de novios



El 38,8% del grupo de actores que conforma la muestra estuvo entre 1 y 3 años de novio, el 22,4% menos de 1 año, el 21,5% más de 5 años, y el 17,3% restante entre más de 3 años y hasta 5 años de novio.

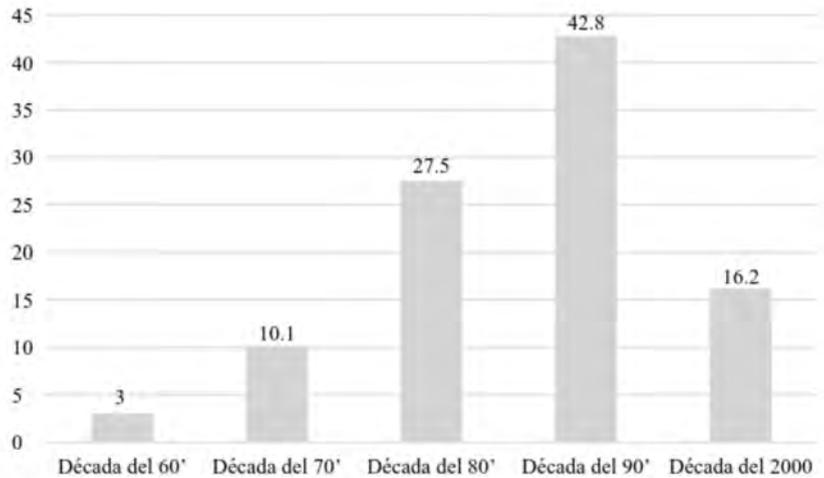
**Figura 2: Embarazo previo al casamiento**

Con respecto a la existencia del embarazo prematrimonial, el 15,3% de la muestra había tenido un embarazo prematrimonial mientras que el 1% había tenido dos embarazos. En el 83,7% de los casos restantes no hubo embarazo prematrimonial.

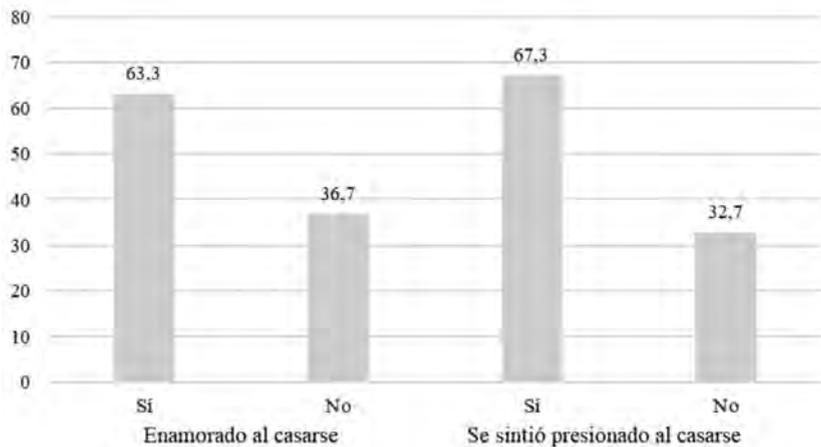
**Tabla N°10***Curso Prematrimonial*

	Frecuencia	Porcentaje
S/R	47	48,0
Si	44	44,9
No	7	7,1
Total	98	100,0

El curso prematrimonial es de carácter obligatorio para contraer matrimonio, aun así, el 7,1% de los actores refirieron no haberlo realizado. El 44,9% dijo haber realizado el curso prematrimonial mientras que para el restante 48% no se obtuvieron datos al respecto.

**Figura 3: Año de casamiento**

Teniendo en cuenta el año de casamiento, el 42,8% contrajo matrimonio en la década del 90', el 27,5% lo hizo en la década del 80', el 16,2% en la década del 2000, y el 10,10% corresponde a aquellos que se casaron en la década del 70' mientras que el 3% restante corresponde a quienes lo hicieron en la década del 60'. La moda para el año de casamiento fue  $M_o = 1995$ .

**Figura 4: Enamorado al casarse – Se sintió presionado al casarse**

A partir de su discurso, el 63,3% de los actores expresó la idea de haber estado enamorado al casarse, para el 36,7% no fue así. El 67,3% de los actores expresó en la entrevista la idea de que se sentía presionado al momento de casarse mientras que el 32,7% no.

**Tabla N°14**

*Oposición al casamiento por parte  
de la madre y/o del padre*

	Frecuencia	Porcentaje
No	66	67,3
Sí	28	28,6
S/R	4	4,1
Total	98	100,0

En un 28,6% de los casos, el padre y/o la madre de los actores se opuso al casamiento de su hijo, mientras que en un 67,3% de los casos esto no ocurrió. Para el 4,1% no se obtuvieron respuestas al respecto.

**Tabla N°15**

*Deseos de tener hijos*

	Frecuencia	Porcentaje
Sí	64	65,3
No	34	34,7
Total	98	100,0

Con respecto al deseo de tener hijos, el 65,3% de los actores expresó a través de su discurso la idea de que deseaba tener hijos y el 34,7% no.

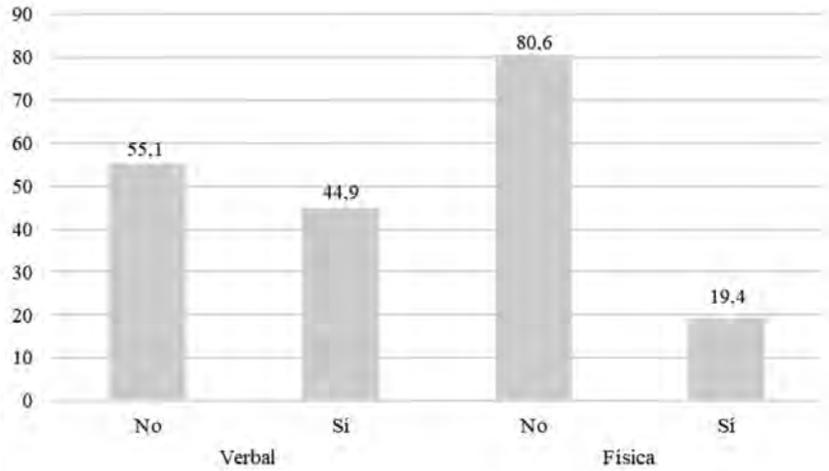
**Tabla N°16**

*Antecedentes de abortos realizados  
antes de contraer matrimonio*

	Frecuencia	Porcentaje
No	79	80,6
Sí	19	19,3
Total	98	100,0

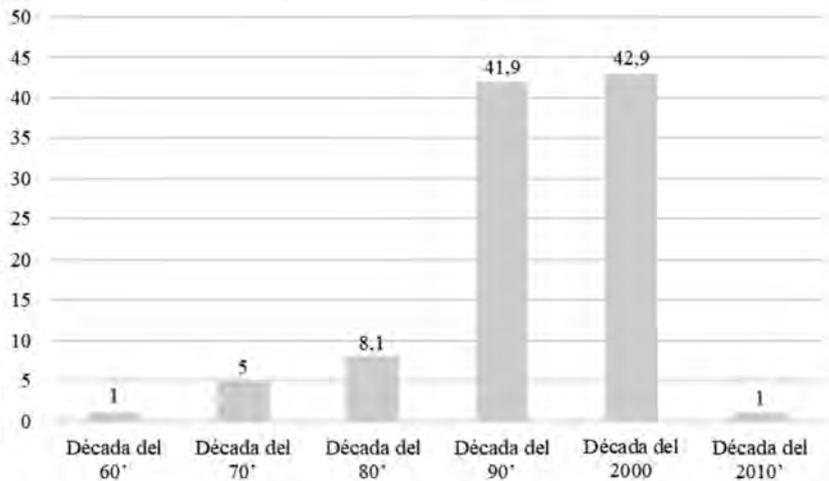
Al indagar acerca de la existencia de abortos de la pareja- con la que solicita la nulidad- previos al casamiento, el 80,6% no había tenido mientras que el 19,3% sí.

**Figura 5: Violencia verbal – Violencia física**



La violencia verbal en la pareja se encontró presente en el 44,9% de los casos y ausente en el 55,1%. La presencia de violencia física en la pareja fue reportada por el 19,4% de los casos mientras que en el 80,6% estuvo ausente.

**Figura 6: Año de separación**



Con respecto al año de separación, el 42, 9% de los actores se separaron en la década del 2000, otro 41, 9% en la década del 90', un 8, 1% en la década del 80' mientras que el 5% se separó de su pareja en la década del 70'. El 2% restante corresponde a aquellos que se separaron en la década del 60' y en la del 2010'. La moda de esta variable es  $M_o = 2000$ .

**Tabla N°19**  
*Infidelidad*

<i>Propia</i>	Frecuencia	Porcentaje
No	78	79,6
Sí (Esporádica)	14	14,3
Sí (Frecuente)	5	5,1
Sí (Infel con pariente)	1	1
Total	98	100
<i>del Cónyuge</i>	Frecuencia	Porcentaje
No	62	63,3
Esporádica	24	24,5
Frecuente	6	6,1
S/R	4	4,1
Posible	2	2
Total	98	100

El 79, 6% de los actores no fueron infieles a su pareja, mientras que el 20, 4% refirieron haberlo sido. Dentro de ese grupo, el 14, 3% había sido infiel esporádicamente, el 5, 1% de manera frecuente y el 1% había sido infiel con un pariente. A partir de lo que los actores conocían de su cónyuge, el 63, 3% no había sufrido infidelidad por parte de éste, por su parte, al 30, 6% su pareja le había sido infiel, en un 24, 5% de manera esporádica y en un 6, 1% de manera frecuente. El 2% refirió que posiblemente le habían sido infiel pero no tenían la certeza.

**Tabla N°20***Separaciones Transitorias durante el matrimonio*

	Frecuencia	Porcentaje
Una vez	56	57,1
No	27	27,6
Más de una vez	15	15,3
Total	98	100

*Intentos de reconciliación*

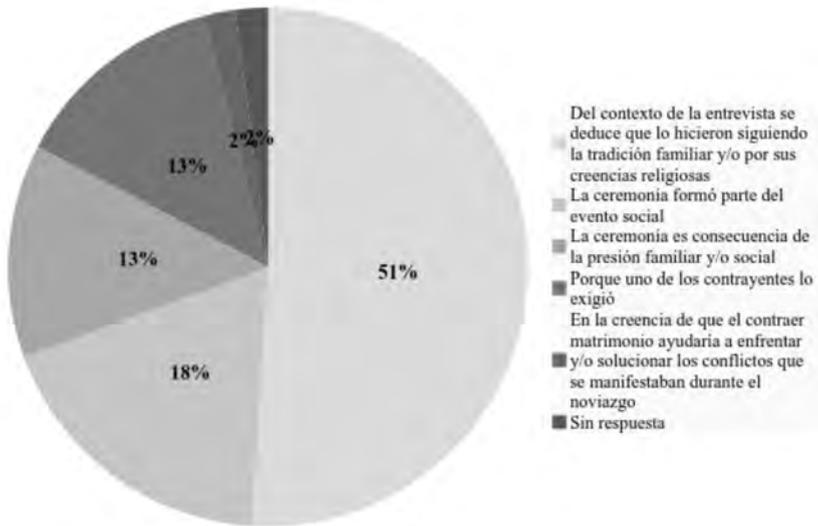
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	60	61,2
No	38	38,8
Total	98	100

Durante el matrimonio, el 57, 1% de la muestra tuvo una separación transitoria, el 27, 6% no y el 15, 3% se separó transitoriamente más de una vez. Una vez separados, el 61, 2% de los casos tuvo intentos de reconciliación, el 38, 8% no.

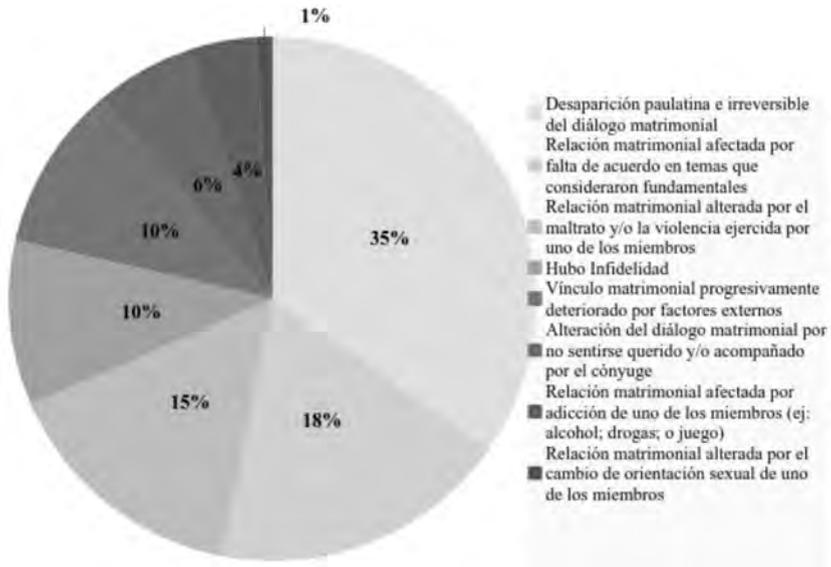
**III.7. Historia Post divorcio****Tabla N°21***Nueva Unión*

	Frecuencia	Porcentaje
Sí	62	63,3
No	32	32,7
S/R	4	4,1
Total	98	100,0

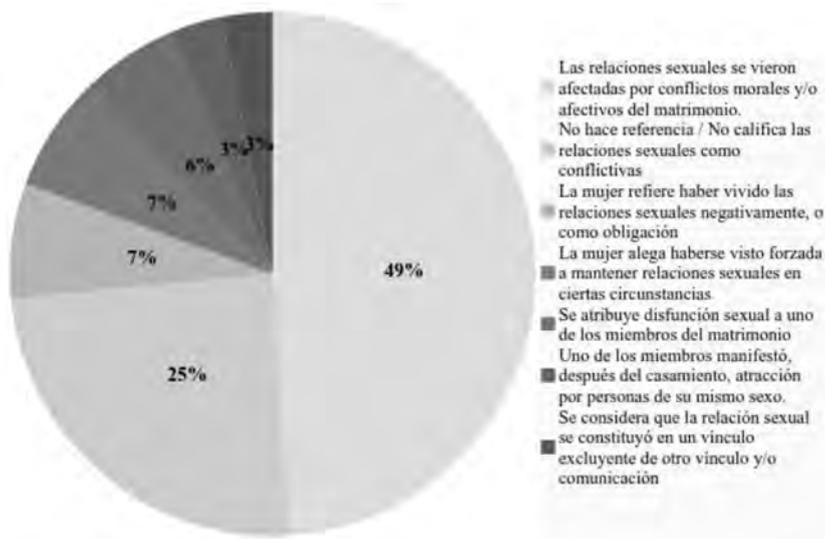
El 63, 3% de los actores formaron una nueva pareja luego de su separación, mientras que el 32, 7% no. Para el 4, 2% no se obtuvieron respuestas al respecto. De los 62 casos que formaron una nueva pareja, el 38, 7% tuvo hijos en esta nueva unión.

**Figura 7: Motivos alegados por los que se celebró el matrimonio**

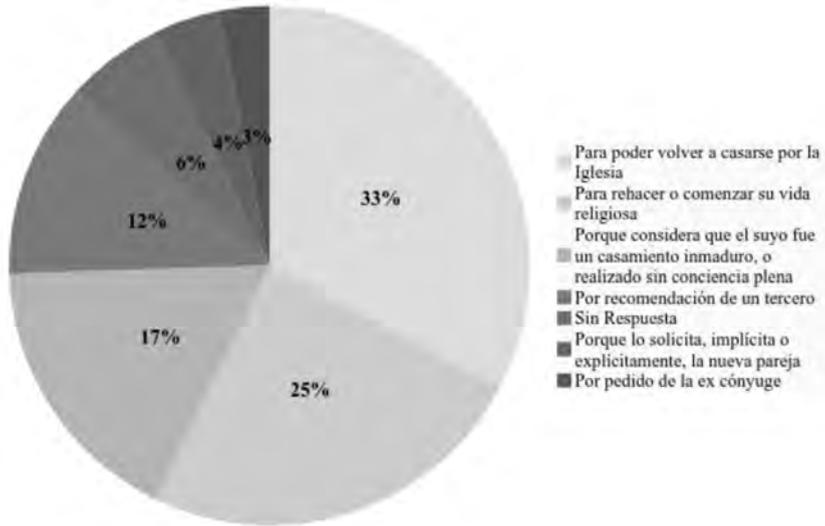
Con respecto a los motivos alegados por los que se celebró el matrimonio canónico, en un 51% del contexto de la entrevista se deduce que lo hicieron siguiendo la tradición familiar y/o por una creencia personal. Por su parte, un 18,4% refirió que de alguna manera la ceremonia había formado parte del evento social que implica el casamiento. En un 13,3% de los casos la ceremonia se había tenido lugar como consecuencia de la presión familiar y/o social. Otro 13,3% representa a aquellos casos en los que el matrimonio canónico se realizó porque uno de los contrayentes lo exigió. Por último, un 2% contrajo matrimonio creyendo que sería de ayuda para enfrentar y/o solucionar los conflictos que se manifestaban durante el noviazgo. Para el 2% restante no se obtuvieron respuestas al respecto.

**Figura 8: Motivos alegados por los que se deterioró la relación matrimonial**

Al indagar acerca de los motivos por los cuales se deterioró la relación matrimonial, el 34,7% alegó que hubo desaparición paulatina e irreversible del diálogo matrimonial. En un 18,4% la relación matrimonial se vio afectada por la falta de acuerdo en temas que consideraron fundamentales. Por otro lado, la relación matrimonial se alteró por el maltrato y/o la violencia ejercida por uno de los miembros en un 15,3% de los casos. En un 10,2% se debió a que hubo infidelidad por parte de alguno de los miembros de la pareja. Otro 10,2% corresponde al vínculo matrimonial progresivamente deteriorado por factores externos. Un 6,1% atribuyeron el deterioro de la relación a la alteración del diálogo matrimonial por no sentirse querido y/o acompañado por el cónyuge. En un 4,1%, la relación matrimonial se afectó por la adicción de uno de los miembros (ej: al alcohol; drogas; o juego). En último lugar, el 1% restante vio su relación matrimonial afectada por el cambio de orientación sexual de uno de los miembros.

**Figura 9: Referencias a las relaciones sexuales**

Con respecto a las referencias que hicieron los actores a las relaciones sexuales, en un 49% las mismas se vieron afectadas por conflictos morales y/o afectivos del matrimonio. Por su parte, otro 24,5% no hizo referencia o no calificó las relaciones sexuales durante el matrimonio como conflictivas. En el 7,1% de los casos, la mujer refiere haber vivido las relaciones sexuales negativamente, o como una obligación mientras que en otro 7,1% de la muestra la mujer alega haberse visto forzada a mantener relaciones sexuales en ciertas circunstancias. El 6,1% corresponde a aquella porción de la muestra que atribuye disfunción sexual a uno de los miembros del matrimonio. Un 3,1% refirió que uno de los miembros manifestó, después del casamiento, atracción por personas de su mismo sexo. Finalmente, el 3,1% restante consideró que la relación sexual se constituyó en un vínculo excluyente de otro vínculo y/o comunicación.

**Figura 10: Motivos por los que solicita la nulidad matrimonial**

Al explorar los motivos por los que los entrevistados solicitaron la nulidad matrimonial, con un 32,7% primó el poder volver a casarse por la Iglesia, seguido del deseo de rehacer o comenzar su vida religiosa, con un 24,5%. En tercer lugar, en un 17,3% se debió a que consideraban que el casamiento había sido inmaduro o realizado sin conciencia plena. El 12,2% refirió que la solicitud fue motivada por recomendación de un tercero. El 4,1% corresponde a aquellos casos en los que la solicitud se debe a que la nueva pareja lo pide implícita o explícitamente, y en un 3,1% por pedido del ex cónyuge. Para el 6,1% restante no se obtuvieron datos al respecto.

#### IV. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

El presente trabajo se propuso explorar características y motivos vinculados a la solicitud de nulidad matrimonial en una muestra de adultos, en su mayoría habitantes de la Ciudad de Buenos Aires o de la Provincia de Buenos Aires.

De los resultados obtenidos, se desprenden cinco puntos principales; los aspectos sociodemográficos, las circunstancias en las que contrajeron matrimonio, aspectos referidos al deterioro de la relación conyugal, referencias a las relaciones sexuales, y por último, las circunstancias posteriores al divorcio y el pedido de nulidad matrimonial.

Con respecto a la edad, en promedio, el grupo de actores entrevistados tenía 41 años al momento de la evaluación pericial. La moda para esta población fue de 37 años. Estos datos acuerdan con lo hallado por Binstock respecto de las tendencias observadas en Argentina<sup>21</sup>, que muestran que el 21% de las jóvenes entre 33 y 39 años evaluadas en el año 2002, el 21% se había separado o divorciado antes de cumplir los diez años de casadas. En su mayoría, la muestra del presente estudio contrajo matrimonio en la década del 90' y se separó en la década del 2000. Así, la tendencia sugeriría que la mayoría de las parejas que solicitaron nulidad matrimonial se separaron aproximadamente luego de 10 años de matrimonio.

Respecto al sexo de los actores, no habrían diferencias estadísticamente significativas en la proporción de mujeres y hombres que solicitan nulidad matrimonial.

Es preciso destacar, que la muestra del presente estudio estuvo conformada por individuos de nivel educativo elevado. Este dato puede comprenderse a través de lo mencionado por Castro Martín, Martín García y Puga González<sup>22</sup>, acerca de que las uniones consensuales son más habituales en los sectores de la población con niveles socioeconómicos bajos, con baja educación formal, que se inician sexualmente más temprano, que comienzan a convivir a edades más tempranas, y que ya han tenido un hijo. Es por ello que, a partir de esto, podría pensarse que la homogeneidad de la muestra de este estudio en cuanto a su nivel educativo- *nivel educativo alto, universitario*- podría asociarse a que, el matrimonio en parejas con el perfil sociodemográfico de la muestra, que optaron por el casamiento bajo el rito canónico, fue más frecuente que el concubinato. También es posible que este sector de la población tenga mayor acceso a la información acerca de la existencia del proceso de nulidad matrimonial.

En su mayoría, los individuos de la muestra eran personas que gozaban de buena salud. De esta manera, queda en evidencia que el hecho de terminar en la instancia de solicitar una nulidad matrimonial deviene del entrecruzamiento de diferentes variables-no necesariamente problemas psiquiátricos. En algunos casos pudo haber sucedido que, la condición psiquiátrica de uno de los cónyuges haya pesado notablemente para terminar por pedir que el matrimonio se declare nulo, pero en muchos otros las condiciones fueron diferentes. De todas maneras, los datos españoles de los últimos años muestran una tendencia al incremento de

21. Cf. G. BINSTOCK, *Cambios en las pautas de formación y disolución de la familia entre las mujeres de la Ciudad de Buenos Aires*, en *Población de Buenos Aires* 1 (2004) 8-15.

22. Cf. T. CASTRO MARTÍN, T. MARTÍN GARCÍA & D. PUGA GONZÁLEZ, *Matrimonio vs. unión consensual en Latinoamérica: contrastes desde una perspectiva de género*, en *III Conferencia de la Asociación Latinoamericana de Población*, Córdoba 4-6/09/ 2008.

nulidades por trastornos de la personalidad, inmadurez psicológica, infidelidad, drogodependencias, ansiedad, depresión, homosexualidad y bisexualidad, y con el hecho de negar la descendencia<sup>23</sup>.

Con respecto a la existencia de tratamientos psicológicos, psicofarmacológicos e internaciones psiquiátricas, la mayoría de los entrevistados dijo que se había tratado psicológicamente, mientras que la cantidad de actores bajo tratamiento psicofarmacológico fue menor. Si bien no se saben los motivos por los cuales se trataron, los datos podrían asociarse a que los actores de las causas de nulidad matrimonial estudiadas se incluyan en cuadros como trastornos de personalidad, inmadurez psicológica, drogodependencia, ansiedad, depresión, ya que los cuadros que ameritaron medicación e internación, que se consideran de mayor gravedad, fueron los menos.

Son muchos los factores que podrían estar vinculados al fracaso matrimonial o al conocimiento insuficiente en la pareja, la inmadurez en sus diferentes formas es uno de ellos. La inmadurez psicológica es expresión del fracaso del proceso evolutivo que se manifiesta en los dominios cognitivo, comportamental, de la voluntad, de la comunicación interpersonal y de los afectos, entre otros<sup>24</sup>.

El concepto de madurez en la psicología del desarrollo se refiere a un estado de total desarrollo y crecimiento. Al mismo tiempo considera que, tanto niños como adultos son organismos que evolucionan toda la vida, y que su desarrollo no se detiene con el comienzo de la edad adulta<sup>25</sup>. De esta manera, dentro de la perspectiva del matrimonio, no es posible exigir un grado total de madurez para comprometerse con el otro, ya que la madurez total no existe. Se pretende un grado de *madurez suficiente*, es decir, una madurez relativa a la edad de quienes contraen matrimonio y al tipo de compromiso que asumirán. Así, según un juez rotal, el ser humano nunca alcanzará la madurez total de su afectividad, sino que la misma está en constante desarrollo<sup>26</sup>.

Con respecto a los *motivos alegados por los que se celebró el matrimonio canónico*, solo el 50% se casó por una convicción personal. A partir de esto, se puede pensar que resulta mucho más difícil sostener un vínculo en el tiempo si al momento de aceptar el compromiso no se está tan seguro de querer hacerlo. Así,

23. Cf. E. ESBEK RODRÍGUEZ & D. GONZÁLEZ-TRIJUEQUE, *El informe pericial psicológico en las causas de nulidad matrimonial eclesiástica*, en *Psicopatología Clínica, Legal y Forense* 14 (2014) 151-187.

24. Cf. J. DE LA TORRE LASO, *El alcohol y las drogas en la declaración canónica de nulidad matrimonial*, en *Revista española de derecho canónico* 56 (1999) 245-260.

25. Cf. G. LEFRANCOIS, *El ciclo de la vida*, México 2001<sup>6</sup>.

26. Cf. O. E. CRISTANCHO GÓMEZ, *Incidencia de la inmadurez afectiva en el consentimiento matrimonial*, en *Universitas Canónica* 27 (2011) 43.

es mucho más complicado sortear los contratiempos que pueden surgir durante la vida conyugal si esta unión no está basada en la convicción y el compromiso de sostenerla *para toda la vida*. Estos datos pueden comprenderse a partir de lo explicado por Calvo acerca de la *madurez* manifestada en el *dominio cognitivo*<sup>27</sup>, que alude a la capacidad de planificación anticipada, de organización del pensamiento, de realizar atribuciones y la toma de decisiones basada en el razonamiento. También puede definírsela como juicio crítico o capacidad de trascender lo concreto para comprometerse en el proyecto en común con su cónyuge. Cuando esta capacidad no se logra, el individuo queda privado de los medios para enfrentar racionalmente el propio proceso de maduración. En contraposición, se ubica el hombre auténtico de pensamiento reflexivo y crítico que reflexiona y defiende sus propias convicciones<sup>28</sup>. Algunas de las características en las que se evidencia este fracaso son: la falta de capacidad para reflexionar por sí mismo, pensamiento reproductivo de lo que ve y oye de otros y, por ende, sumisión a los hábitos sociales y las modas.

Así, la porción de la muestra que tomó la decisión de casarse por una razón principalmente externa y no por convicción personal podría comprenderse pensando en el concepto recién mencionado, así como también en el de *inmadurez manifestada en la voluntad*. Ésta se describe como la incapacidad de decidir entre diferentes opciones, ya sea porque la persona no sabe renunciar, porque se rehúsa a asumir riesgos y responsabilidades, o porque su estado de ánimo se caracteriza por el abatimiento y la depresión. En el caso de la relación conyugal, alude a la capacidad de lograr la perpetuidad de la misma, que es propia de la persona decidida que va en una misma dirección a la hora de dirigir y configurar el curso de su vida. Por el contrario, en los casos en que la decisión de casarse fue motivada por el evento social que éste implicaba, es más difícil que sus protagonistas estén decididos hacia esa meta y que puedan sostener la continuidad que el matrimonio implica. Es posible pensar, como dice Calvo<sup>29</sup>, que no se identifican con esa meta, pero que conservan las formas externas y por eso contraen matrimonio. Al respecto, el Sumo Pontífice expresa su creencia en que la dificultad más grande es concebir o vivir el matrimonio como un hecho social<sup>30</sup>, como un modo de cumplir

27. Cf. P. H. CALVO, *La pericia psicológica en los casos de inmadurez...* págs. 293 – 322.

28. Cf. P. LERSCH (1982). *Autenticidad e inautenticidad del pensamiento. Convicción auténtica e inauténtica. La estructura de la personalidad*, Barcelona 1982.

29. Cf. P. H. CALVO, *La pericia psicológica en los casos de inmadurez...*, págs. 293 – 322.

30. Cf. FRANCISCO, *Saludo a los a los participantes en el curso de formación para los párrocos sobre el nuevo proceso matrimonial*, 25/02/2107, en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en español, 3/03/2017, pág. 3.

con un *acto social*, en vez de vivirlo como un verdadero sacramento que requiere una larga preparación.

A partir del discurso de los entrevistados, éstos expresaron en más de la mitad de los de los casos la idea de haber estado enamorado al casarse, mientras que para una minoría no fue así. Si bien no son la mayoría, es un porcentaje lo bastante alto como para considerarlo una alarma o un factor de riesgo para la posterior continuidad del matrimonio. Así, es preciso preguntarse por qué se casaron aquellos que no estaban enamorados. Al indagar si se sentían presionados a la hora de contraer matrimonio la mayoría de los actores expresó a través de su discurso que sí lo estaba. Este otro dato también puede considerarse relevante a la hora de pensar a la pareja que toma la decisión de casarse. Que gran parte de la muestra se haya sentido presionado al casarse habla de que, en su mayoría, los individuos que solicitaron la nulidad matrimonial no tomaron la decisión de contraer matrimonio libremente lo cual podría ser otro factor de riesgo para la durabilidad del matrimonio. Por otro lado, y a modo de observación, el hecho de tomar la decisión con menos libertad no necesariamente está vinculado con estar enamorado o no. Los actores de la muestra podrían haber estado enamorados, pero no tener el deseo de casarse y haberse sentido presionados a dar ese paso. Esta presión percibida por gran parte de los actores pudo haber tenido que ver, en algunos casos, con la oposición al casamiento por parte de alguno de sus padres.

Si bien la nulidad siempre obedece a una situación en el origen del matrimonio, se considera importante destacar los *motivos que los actores consideran que deterioraron la relación matrimonial* pues pueden ser una manifestación del origen de la nulidad. Los actores de la muestra destacan principalmente como la desaparición del diálogo, la falta de acuerdo en temas fundamentales y la violencia ejercida por uno de los miembros de la pareja hacia el otro. Es notable cómo estas tres características podrían pensarse como conectadas unas con otras, ya que el diálogo constituye el primer paso para llegar a un acuerdo y permite que los cónyuges se entiendan disminuyendo las probabilidades de que se genere una situación de violencia. La desaparición del diálogo y la falta de acuerdo en temas que consideraron fundamentales fueron los motivos vinculados al deterioro de la relación conyugal en más de la mitad de la muestra. De esta manera, queda en evidencia que en estos casos el distanciamiento de los cónyuges se debió a problemas que podrían haberse prevenido de alguna manera y que, al mismo tiempo, y no llevados al extremo, suelen ser de alta frecuencia en matrimonios que siguen manteniendo su unión. Contrario a lo que podría haberse esperado, el porcentaje mayor no estuvo conformado por factores tales como enfermedades psiquiátricas, infidelidad, etc. Los tres motivos principales antes nombrados, fueron mencionados con más frecuencia que la infidelidad por los actores de la pareja y que algunos factores externos como responsables del deterioro del vínculo matrimonial.

La falta de diálogo reportada, puede asociarse a la manifestación de la inmadurez en el dominio de la *comunicación interpersonal*. La comunicación interpersonal se entiende como la conducta de un organismo que funciona como estímulo para el comportamiento de otro. Así como los seres vivos son incapaces de vivir sin comunicación, un matrimonio que no interactúa recíprocamente formando una comunidad de amor no reúne las condiciones para ser considerado como tal. La comunicación interpersonal profunda entre los esposos supone una donación personal y confianza en el otro que genera un aumento del afecto entre ambos. De manera inversa, cuando la afectividad en la pareja disminuye o no se da en profundidad, es porque no se ha logrado mantener una buena comunicación interpersonal o se ha logrado de manera superficial<sup>31</sup>.

Destacando la falta de acuerdo en temas fundamentales como uno de los motivos de deterioro en la pareja, esta realidad podría comprenderse a la luz de lo mencionado por Calvo acerca de que actualmente hay cada vez más jóvenes que se desarrollan sin la oportunidad de incorporar normas firmes que les permitan guiar sus vidas<sup>32</sup>, sin poder establecer una serie de creencias internas con las cuales comprometerse. Esta *inmadurez* de la personalidad referida a la *identidad del Yo*, se asocia a la falta de conocimiento de sí mismo, o un conocimiento superficial, y falta de coherencia que tienen su origen en la carencia de una identidad personal y de un objetivo de vida escasamente definido. En casos de inmadurez, la persona es muy vulnerable a los cambios sociales por carecer de una escala estable de prioridades, objetivos a largo plazo, y de patrones de conducta suficientemente consistentes, quedando así, sujeto a la opinión de los demás o de las modas<sup>33</sup>. Así, al no tener en claro en qué se cree o qué se considera como prioritario, resulta más difícil generar acuerdos con una pareja en temas trascendentales para la vida conyugal.

Cabría preguntarse entonces si, en algunos casos, lo que subyace a la imposibilidad de proyectar y sostener un proyecto de vida en común es la falta de creencias internas sólidas que puedan servir como tutores en el transcurso de la vida del individuo. A partir de lo que refieren los individuos de la muestra, la mitad de aquellos que se casaron por la Iglesia, realmente no lo hicieron motivados por una convicción personal. De esta manera, conservaron las formas externas del casamiento religioso- la ceremonia, el vestido, etc- pero lo que motivó el sacramento no fue verdaderamente la creencia en algo más allá de lo humano

31. Cf. P. H. CALVO, *La prueba pericial psicológica realizada solamente sobre los autos de la causa*, en AA. VV., F. R. AZNAR GIL (ED), *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, XIII, Salamanca 1997, págs. 295-334.

32. Cf. P. H. CALVO, *La pericia psicológica en los casos de inmadurez...* págs. 293 – 334.

33. *Ibíd.*, 300 – 334.

que acompaña esa unión conyugal. Así, los motivos y circunstancias en los que la mitad de esta población contrajo matrimonio, podrían ser un ejemplo más de la secularización que se vive en la cultura actual, en donde pierde valor lo trascendente y prima lo inmanente. Más allá de lo religioso, este hecho ejemplifica un problema de incoherencia entre lo que se postula y aquello que verdaderamente lo motiva. En este sentido, la falta de creencias internas sólidas, característica de la cultura actual, podría vincularse a lo descrito por Von Hildebrand que habla de la captación intuitiva de los valores y del conocimiento de los mismos y describe cuatro formas de ceguera ante los valores<sup>34</sup>; la ceguera de subsunción, la ceguera para los valores por embotamiento, la ceguera parcial para todo tipo de valores morales y la ceguera total constitutiva para valores morales.

Con respecto a la *ceguera de subsunción*, la persona reconoce el antivalue, pero al dársele la situación, le encuentra una excepción circunstancial a lo que veía como algo malo. La conciencia se oscurece y como la persona se siente a gusto, no quiere luchar contra ese sentimiento. Para que esta ceguera se de, es necesario que la persona tenga una actitud moral- o que por lo menos reconozca lo inmoral- y una dependencia de lo agradable (homologa lo bueno con lo agradable). Esta ceguera es inconsciente y lo agradable hace que la persona se incline por el antivalue en esa situación puntual. El *cegarse para los valores por embotamiento* alude a los casos en los que, al realizar una acción moralmente reprochable habitualmente, la persona termina sintiéndose cada vez menos culpable ya que por la frecuencia desaparece la lucidez moral. La persona fue consciente del disvalue en un primer momento, pero luego ya pierde esta capacidad de discernimiento.

En tercer lugar, el autor plantea la *ceguera parcial para todo tipo de valores*, diciendo que corresponde a los casos en los que la ceguera es ante algunos valores, que termina afectando la comprensión hacia valores más importantes. Por último, se encuentra la *ceguera total constitutiva para valores morales*. La ceguera total al valor implica no poder comprender la diferencia entre bueno y malo. En este caso, los valores no se “ven” ni se “sienten” intuitivamente. Se diferencian dos tipos, la ceguera indiferente al valor, que no capta valores, y es indiferente a ellos, y la ceguera hostil al valor, en la que la persona siente odio hacia lo moral.

La captación intuitiva de los valores se desarrolla en el ámbito familiar y social. En este sentido, la tendencia hedonista y el consecuencialismo, además de la escotomización de la verdad para adecuarla a las necesidades del discurso interesado en la defensa de beneficios personales o ideológicos, tan frecuente en

34. Cf. D. VON HILDEBRAND, *Moralidad y conocimiento ético de los valores: una investigación sobre problemas éticos estructurales*, Madrid 2006.

los *mass media*, favorecen el desarrollo de los tipos de ceguera que describe el mencionado autor. Así, pareciera haber factores de índole sociológico, además de los psicológicos, que estarían influyendo en las parejas para proyectar y sostener un proyecto de vida en común.

Los factores sociales adversos pueden detonar o acelerar crisis relacionadas con las causas de nulidad alegada, que en general termina en una separación. Así como para la población española se dijo que no podía descartarse que una crisis económica haya favorecido dificultades en la relación conyugal, lo mismo podría pensarse para la población argentina. Nuestro país en el año 2000 ya palpaba su crisis económica que terminó por eclosionar en el año 2001 observándose que, en la década del 2000 tuvieron lugar la mayor cantidad de separaciones, siendo la moda  $M_o = 2000$ .

Los numerosos casos en los que hubo intentos de reconciliación luego de haberse separado y de separaciones transitorias durante el matrimonio, dejan en evidencia la complejidad del tema y puede vincularse con lo mencionado acerca de que a esta disolución se llega de manera dolorosa y habiendo agotado otras opciones previamente<sup>35</sup>.

Uno de los temas fundamentales que atraviesan a la pareja son sus *creencias y costumbres acerca de las relaciones sexuales*; que influye en cómo cada miembro de la misma vive los momentos de intimidad con su cónyuge. En su mayoría la muestra entrevistada refirió que las relaciones sexuales matrimoniales se habían visto afectadas por conflictos morales y/o afectivos del matrimonio, en oposición a otros posibles motivos. En muy pocos casos la vida sexual del matrimonio se había afectado por una disfunción sexual de uno de sus miembros. De esta manera, la falta de acuerdo en temas fundamentales queda nuevamente en evidencia, como un factor que puede tener gran impacto en diferentes aspectos de la relación conyugal, incluida la vida sexual.

Al momento de realizar el pedido de nulidad matrimonial, más de la mitad de los actores se encontraba nuevamente en pareja. A su vez, el poder volver a casarse por la Iglesia fue el motivo más predominante entre los alegados por los actores para solicitar la nulidad.

Los datos muestran que lo que pesa más en la relación conyugal son las creencias, la educación, los valores, no tanto lo psicológico. Cuanto más arraigada se encuentre en la persona una recta jerarquía de valores, mayor será la consecuencia entre lo que expresa como ideal de vida y sus actos. Los motivos alegados por los actores al solicitar la nulidad no son en su mayoría de índole psicológica, pero son comprensibles dada su compatibilidad con las características de la cul-

35. Cf. P. H. CALVO, *La prueba pericial psicológica...* págs. 300-334.

tura y el estilo de vida predominantes en la actualidad. De cierta forma, y a modo de ejemplo, es esperable que aquellos que contrajeron matrimonio primordialmente por el evento social terminen por pedir su nulidad ya que accedieron a un rito con el cual no estaban existencialmente comprometidos. Cuando la idea de lo trascendente no está, en algún momento será difícil sostener el compromiso de la relación conyugal. A su vez, cuando la decisión de casarse no es genuinamente elegida, se vive como una exigencia, como un deber o una ley que oprime, y sin contenido. Así, ante la primera dificultad es razonable que ésta sea menos tolerable y no se le encuentre un fin último, el motivo y el sentido por el cual se contrajo ese matrimonio. Es por ello que, cuando la crisis matrimonial devela los sentimientos que los llevaron a casarse, sienten que de alguna manera el matrimonio no fue elegido libremente por ellos. Las características del matrimonio católico exigen una fe muy profunda, y sin ella es muy difícil sostenerlo.

En conclusión, a partir de los datos obtenidos de la presente investigación y la información recopilada acerca del contexto actual de nuestra sociedad, se observó que, en su mayoría, los individuos de la muestra eran personas que gozaban de buena salud psico-física. De esta manera, queda en evidencia que el hecho de terminar en la instancia de solicitar una nulidad matrimonial deviene del entrecruzamiento de diferentes variables que complejizan la situación. Por otro lado, en las parejas de la actualidad parecería haber una primacía de la autonomía y de los intereses personales.

Hoy en día, los jóvenes se ven privados de oportunidades de incorporar normas firmes que permitan guiar sus vidas lo que deviene en la imposibilidad de establecer una serie de creencias internas con las cuales comprometerse<sup>36</sup>. Esta crisis en la constitución de los valores personales o de creencias internas firmes podría dificultar el posterior acuerdo en temas fundamentales que menciona la mayor parte de la muestra en cuestión. El cambio en los valores familiares junto a la modernización de los vínculos conyugales- que dejan el matrimonio de lado- es un proceso emergente en los sectores con mayor nivel educativo, y las uniones consensuales modernas reflejarían deseos de autonomía individual y el cuestionamiento de la Iglesia o del Estado como instituciones que legitiman la unión de la pareja<sup>37</sup>.

Resulta de vital importancia dedicarse al estudio e investigación de las causas que alegan los actores que solicitan la nulidad matrimonial ya que puede echar luz sobre varios aspectos de las creencias, desarrollo y formación de los individuos de nuestra sociedad, y de la conformación de las familias de la actua-

36. Cf. P. H. CALVO, *La pericia psicológica en los casos de inmadurez...*, págs. 293 – 334.

37. Cf. T. CASTRO MARTÍN, T. MARTÍN GARCÍA & D. PUGA GONZÁLEZ, *Matrimonio vs. unión consensual en Latinoamérica...*

lidad. Datos que permitirían pensar de qué manera se posiciona una persona a la hora de tomar la decisión de contraer matrimonio, que implica un compromiso para toda la vida.

De esta manera, al abordar este tema, se resalta su complejidad y es necesario tener presente que una separación matrimonial es la disolución de un proyecto de dos personas, a la que en general se llega de manera dolorosa y habiendo agotado otras opciones previamente<sup>38</sup>. Es por ello que, explorar cómo está siendo la constitución de los matrimonios de la actualidad resulta de importancia para ver de qué manera orientar a futuros cónyuges a que asuman el compromiso matrimonial basándose en sus creencias internas y con conocimiento de lo que éste implica.

38. Cf. P. H. CALVO, *La prueba pericial psicológica realizada solamente...*, págs. 310-334.



## IL DIRITTO DI ASSOCIAZIONE DEL POPOLO DI DIO

DENILSON GERALDO<sup>1</sup>

*SUMARIO: Introduzione. I. Il battesimo forma un Popolo. II. La storia dell'apostolato associativo del Popolo di Dio. III. La sussidiarietà dell'apostolato associativo. Conclusione.*

*RESUMEN: Nell'ordinamento canonico il diritto di associarsi deriva dal Battesimo e tramite esso la persona viene riconosciuta giuridicamente. La storia dell'apostolato associato sta alla base della Chiesa, mentre il Concilio Vaticano II e il Codice di Diritto Canonico l'hanno riconosciuto come diritto dei fedeli e ne hanno evidenziato la necessità in quanto canale di dialogo con la cultura contemporanea. In questo senso, è comprensibile che l'associazione abbia un'amministrazione in cui il principio di sussidiarietà sia evidenziato e che conduca alla comunione ecclesiale.*

*PALABRAS CLAVE: Associazione, Popolo di Dio, Ecclesiologia di Comunione, Sussidiarietà.*

*ABSTRACT: In the canonical system the right to associate comes from Baptism and through it the person is legally recognized. The story of associated apostolate starts at the beginning of the Church, while the Second Vatican Council and the Code of Canon Law recognized it as a right of the faithful and highlighted its importance as a channel for dialogue with contemporary culture. In this sense, it is understandable that the association has an administration in which the principle of subsidiarity is highlighted and leads to ecclesial communion.*

*KEYWORDS: Association, People of God, Ecclesiology of Communion, Subsidiarity.*

1. Sacerdote e membro del Consiglio Generale della Società dell'Apostolato Cattolico (Pallottini), Direttore dell'Istituto di ricerca San Vincenzo Pallotti a Roma, Professore dell'Istituto di Diritto Canonico a Londrina (Brasile) e Professore dell'Istituto di Diritto Canonico a Florianópolis (Brasile).

## INTRODUZIONE

Su ispirazione dello Spirito Santo, i cristiani svolgono numerose iniziative apostoliche come manifestazione di amore per il prossimo fondate nell'amore di Dio. È indispensabile per i fedeli la realizzazione della carità sia individualmente sia comunitariamente. La conseguenza di ciò è che, dice Benedetto XVI nella sua enciclica *Deus caritas est*, la carità deve essere organizzata come presupposto per un servizio ordinato alla comunità. Praticare la carità è l'identità della Chiesa ed appartiene alla sua essenza. Così, la carità non è una specie di attività di assistenza sociale che si potrebbe anche lasciare ad altri, ma appartiene alla natura ecclesiale come espressione irrinunciabile della sua stessa essenza.

Le associazioni rappresentano questa forma organizzata e più elaborata del ministero ecclesiale per sviluppare la carità e la pietà, caratterizzate dall'azione evangelizzatrice della Chiesa e portatrici della possibilità di riunire i vari stati di vita (sacerdoti, religiosi, laici) per un obiettivo comune. Le associazioni non hanno in se stesse il proprio fine, ma servono alla missione che la Chiesa deve compiere nel mondo con la testimonianza e lo spirito evangelico.

In virtù del Battesimo e della Confermazione si riceve l'incarico all'apostolato e si gode del diritto di associazione affinché il messaggio divino della salvezza sia conosciuto ed accolto da tutti gli uomini. Il requisito fondamentale di un'associazione Cattolica è la comunione con la Chiesa ed il riconoscimento degli statuti, in cui si determina lo scopo, la sede, il governo, le condizioni richieste per loro ammissione, tenendo conto della necessità del tempo e del luogo con una chiara indicazione alla inculturazione. Ghirlanda afferma che "si ha inculturazione del Vangelo quando la Chiesa, partendo dalla conoscenza approfondita e dall'apprezzamento delle culture con cui viene in rapporto, rinosce la possibilità di un innesto del Vangelo in esse, che produca una mutua fecondazione, una rigenerazione sia della forma culturale con cui il Vangelo è stato annunciato sia della cultura che lo riceve"<sup>2</sup>.

In questo senso, si considera il principio di sussidiarietà, che è stato uno dei principi della revisione del Codice del 1983 e una delle più importanti caratteristiche della Dottrina Sociale della Chiesa. Attraverso la sussidiarietà le più grandi organizzazioni sociali possono aiutare le organizzazioni più piccole. L'obiettivo è quello di promuovere una saggia decentralizzazione e di astenersi da tutto ciò che, in realtà, possa limitare l'iniziativa, la libertà e la responsabilità delle persone che lavorano nell'apostolato del Popolo di Dio. Centralizzazione, burocratizzazione ed assistenzialismo causano la perdita di energie umane e l'aumento

2. Cf. G. GHIRLANDA, *Inculturazione del Vangelo e inculturazione del Diritto Ecclesiale*, in *Periodica* 105 (2016) 14.

esagerato delle strutture amministrative. Su questa base, le organizzazioni più grandi hanno bisogno di porsi in atteggiamento di aiuto, subsidium, di sostegno, promozione e sviluppo in relazione a quelle minori. La nascita di una nuova associazione è sempre una garanzia contro la centralizzazione eccessiva che soffoca ed inibisce la partecipazione.

In questo modo, la Dottrina sociale della Chiesa ha un ruolo centrale nella formazione cristiana, perché l'annuncio del Vangelo richiede la giustizia. Troviamo quindi unità tra la fede e la pace sociale; in realtà, la fede rinnova la persona e le strutture sociali in vista del progresso umano che presuppone la giustizia. Soltanto una fede che sia compromessa con il mondo e vissuta comunitariamente, come Popolo di Dio, può portare frutti di speranza alle situazioni di ingiustizia sociale. Da qui deriva la valorizzazione della storia e del ruolo del cristiano come un vero atto di fede e di culto spirituale con gli occhi fissi sulla società in cui si vive. Questo movimento è un ritorno a ciò che ci circonda, soprattutto in relazione ai più bisognosi e che, biblicamente, si incarna nei poveri, nell'orfano, nella vedova, nello straniero, come portavoce di Dio.

Infatti, l'incontro del Vangelo con la cultura richiede la nascita di un umanesimo integrale e solidale. È un'autentica priorità apostolica, in modo che, illuminate dalla fede, le persone siano in grado di interpretare la realtà di oggi e di cercare percorsi adeguati all'azione in modo associativo con applicazioni appropriate secondo le richieste delle diverse situazioni locali.

L'ingenuità e la mancanza di formazione possono impedire la manifestazione della semplicità della fede nella sua bellezza e le sue esigenze. Il dialogo con la cultura esige di affrontare adeguatamente le questioni sociali del nostro tempo e questa è la chiave per un'adeguata visione associativa. La realtà è caratterizzata da problemi sempre più interconnessi che influenzano a vicenda e, sempre di più, si riferiscono a tutta la famiglia umana. Da ciò possono derivare nuove strategie adatte a soddisfare le esigenze del nostro tempo, il valore della vocazione cristiana e dei diversi carismi ecclesiali per l'evangelizzazione del sociale ed anche un dialogo con tutti coloro che desiderano sinceramente il bene del Popolo e della umanità. Un segno di speranza è il fatto che oggi le religioni e le culture esprimono apertura al dialogo e l'urgenza di unire i propri sforzi per promuovere la giustizia, la fraternità, la pace e la crescita della persona umana. Dio ha parlato nel corso della storia; prima di tutto lui stesso è entrato nella storia per dialogare con l'umanità e per rivelare il suo piano di salvezza, di giustizia e di fraternità. È importante per il mondo riconoscere la Chiesa come una realtà e fermento della storia, così come è importante per la Chiesa non ignorare la storia e il progresso del genere umano. Le associazioni, come iniziativa dei fedeli, si propongono un fine di carità o di pietà, cioè l'esercizio della vocazione cristiana nel mondo.

## I. IL BATTESIMO FORMA UN POPOLO

Si nota, in primo luogo, l'importanza dei primi canoni del libro II del Codice di Diritto Canonico, che riunisce per la prima volta in un testo legislativo gli obblighi del Popolo di Dio ed i diritti di tutti i fedeli nella loro qualità di battezzati. Il diritto di associazione nell'ordinamento canonico proviene dal battesimo con una chiarezza legislativa in cui i fedeli, consapevoli di loro obbligo e diritto, devono sostenere la loro causa davanti alla Chiesa<sup>3</sup>.

Il punto di partenza fondamentale del diritto di associarsi ha una base teologica, ma giuridicamente formulata nel canone 215:

I fedeli hanno il diritto di fondare e di dirigere liberamente associazioni che si propongano un fine di carità o di pietà, oppure associazioni che si propongano l'incremento della vocazione cristiana nel mondo; hanno anche il diritto di tenere riunioni per il raggiungimento comune di tali finalità.

Si tratta di considerare, nei requisiti di legge, l'esercizio della condizione fondamentale di battezzato come espressione di una realtà ontologica-sacramentale<sup>4</sup>, seguendo il canone 96:

Mediante il battesimo l'uomo è incorporato alla Chiesa di Cristo e in essa è costituito persona, con i doveri e i diritti che ai cristiani, tenuta presente la loro condizione, sono propri, in quanto sono nella comunione ecclesiastica e purché non si frapponga una sanzione legittimamente inflitta.

Il Concilio Vaticano II ha evidenziato, in modo particolarmente chiaro, il principio di uguaglianza fondamentale o radicale in virtù del sacramento del battesimo, (n° 32 dalla Cost. *Lumen Gentium*)<sup>5</sup>. Dopo aver ricevuto questo sacramento, i fedeli si trovano in una situazione di uguaglianza ed hanno, quindi,

3. Cf. A. W. BUNGE, *Comentario a las sentencias sobre el derecho de asociación y a la buena fama*, in AADC 11 (2004) 539.

4. Cf. M. AREITIO, *Asociaciones de fieles y vida consagrada: distintas relaciones y sus perspectivas canonicas*, in *Ius Canonicum* 50 (2010) 131.

5. "Non c'è quindi che un popolo di Dio scelto da lui: «un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo» (Ef. 4,5); comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia di adozione filiale, comune la vocazione alla perfezione; non c'è che una sola salvezza, una sola speranza e una carità senza divisioni. Nessuna ineguaglianza quindi in Cristo e nella Chiesa per riguardo alla stirpe o nazione, alla condizione sociale o al sesso, poiché «non c'è né Giudeo né Gentile, non c'è né schiavo né libero, non c'è né uomo né donna: tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal. 3,28; cf. Col. 3,11)".

una condizione comune: lo status giuridico fedele-costituzionale. Il principio di uguaglianza implica che ci sono alcuni diritti e doveri fondamentali comuni a tutti i fedeli che sono stati enunciati nei canoni. 208- 223<sup>6</sup>.

Tuttavia, il riconoscimento del diritto di associazione dei battezzati è stato il risultato di uno sviluppo graduale, in cui il Concilio Vaticano II fu di fondamentale importanza, e che culminò solo con la formalizzazione completa di questo diritto dei fedeli nella entrata in vigore del Codice di Diritto Canonico in 1983. Infatti, anche se il fenomeno associativo ha svolto un ruolo di primo piano nella storia della Chiesa fin dai tempi antichi, in realtà la comprensione della Chiesa come Popolo di Dio proveniente dal Concilio<sup>7</sup>, è stata decisiva<sup>8</sup>.

In questo Popolo di Dio, tutti i battezzati sono chiamati ad essere santi (1Pt. 1,15). Questa è la vocazione di base. Il battesimo conferisce su di loro la dignità di una dimora spirituale e un sacerdozio santo. In virtù del sacerdozio comune dei fedeli, possono, in unione con Cristo e la Chiesa, vivere una vita straordinaria, piena di grazia, anche all'interno delle loro circostanze più ordinarie. Questa è la vita sacramentale. I membri di un'associazione o movimento si sforzano di vivere questa vita più intensamente. Il n. 10 dalla Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* dice:

Cristo Signore, pontefice assunto di mezzo agli uomini (cf. Eb. 5,1-5), fece del nuovo popolo «un regno e sacerdoti per il Dio e il Padre suo» (Ap. 1,6; cf. 5,9-10). Infatti per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati per formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le attività del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di colui, che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce (cf. 1 Pt. 2,4-10). Tutti quindi i discepoli di Cristo, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio (cf. At. 2,42-47), offrano se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (cfr. Rm 12,1), rendano dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, rendano ragione della speranza che è in essi di una vita eterna (cf. 1 Pt. 3,15).

Giovani Paolo II considera le motivazioni cristologica ed ecclesiologica che giustificano ed esigono l'aggregazione ed indica nell'apostolato associato un segno della comunione e dell'unità della Chiesa in Cristo. È un segno manifesto nei rapporti di comunione sia all'interno che all'esterno delle varie forme aggre-

6. Cf. J. FAMES, *Comentario al can. 204*, in *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 2002, vol. II/1, pp. 33-38.

7. Il cap. II da Cost. Dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*.

8. Cf. D. CENALMOR, *Comentario al can. 215*, in *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 2002, vol. II/1, pp. 109-111.

gative nel più ampio contesto della comunità cristiana. La ragione ecclesiológica sopra indicata spiega da un lato il diritto di agregazione proprio dei fedeli laici e dall'altro la necessità di criteri di discernimento circa l'autenticità ecclesiale delle loro forme agregative<sup>9</sup>.

Francesco afferma che Gesù non dice agli Apostoli di formare un grupo esclusivo, un grupo di *élite*, ma di andare e fare discepoli in tutti i popoli (cf. Mt. 28,19) e si diventa membri di questo Popolo attraverso la nuova nascita, bisogna nascere dall'alto, dall'acqua e dallo Spirito per entrare nel Regno di Dio (cf. Gv. 3,3-5). ***È attraverso il Battesimo che la fede in Cristo, dono di Dio, è alimentata e questo Popolo di Dio ha una legge che è l'amore a Dio e l'amore per il prossimo secondo il comandamento nuovo che ha lasciato il Signore (cf. Gv. 13,34). Un amore, però, che non è sterile sentimentalismo o qualcosa di vago, ma che è il riconoscere Dio come unico Signore della vita e, allo stesso tempo, accogliere l'altro come vero fratello***<sup>10</sup>. La missione di questo Popolo è portare nel mondo la speranza e la salvezza di Dio: essere segno dell'amore di Dio che chiama tutti all'amicizia con Lui; essere lievito che fa fermentare tutta la pasta, sale che dà il sapore e che preserva dalla corruzione, essere una luce che illumina e la realtà a volte buia, segnata dal male, può cambiare. La finalit  di questo Popolo   il Regno di Dio<sup>11</sup>.

Infatti, il Popolo di Dio esige una sintesi di elementi che sono connessi tra loro in modo tale che, per comprendere il significato di ciascuno di essi, bisogna

9. Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Christifidelis Laici*, 29; J. M. FARIA GUARDA, *Crêterios de eclesialidade das associa es de fiéis*, in *Forum Canonicum*, V/1 (2010) 38.

10. Para Bento XVI, na Enc lica *Deus Caritas est* nn. 34-38, Paulo ensina que a caridade   sempre algo mais do que mera atividade: "Ainda que distribua todos os meus bens em esmolas e entregue o meu corpo a fim de ser queimado, se não tiver caridade, de nada me aproveita" (1 Cor 13: 3). A a o prática resulta insuficiente, se não for palpável o amor pelo humano; um amor que se nutre do encontro com Cristo. Não   mérito seu, nem título de glória, o fato de poder ajudar. Essa tarefa   graça. Quanto mais alguém trabalhar pelos outros, tanto melhor compreender  e assumir  como própria esta palavra de Cristo: "Somos servos inúteis" (Lc. 17: 10). Na realidade, ele reconhece que age, não em virtude de uma superioridade ou uma maior eficiência pessoal, mas porque o Senhor lhe concedeu esse dom. A espiritualidade, como meio para haurir continuamente força de Cristo, torna-se aqui uma urgência inteiramente concreta e pública, ou seja, social. Quem reza não desperdiça o seu tempo, mesmo quando a situa o apresenta todas as características de uma emergência e parece impelir unicamente para a a o. A piedade não afrouxa a luta contra a pobreza ou mesmo contra a miséria do próximo. A familiaridade com o Deus pessoal e o abandono   sua vontade impedem a degrada o do humano, salvam-no da prisão de doutrinas fan ticas e obscuras. O comportamento autenticamente religioso evita que a pessoa se arvore em juiz de Deus, acusando -O de permitir a mis ria sem sentir compaix o pelas suas criaturas, cf. D. GERALDO, *A organiza o associativa como forma de espiritualidade pública*, in *Teologia & Sociedade: perspectivas de diálogo*, Curitiba 2016, pp. 217-218.

11. Cf. FRANCESCO, *Udienza Generale*, Piazza San Pietro, 12/06/2013.

considerarli tutti nel loro insieme. Per questa ragione, si trova in primo luogo la struttura cristologica e pneumatologica propria della Chiesa come comunione, per poter poi collocare in essa la posizione dei fedeli<sup>12</sup> nella loro associazione.

In questo senso, tutti i fedeli e le loro associazioni sono chiamate ad integrarsi in modo vivo e dinamico nella comunione ecclesiale. Questa integrazione di diritto e di fatto, porta il riconoscimento, l'approvazione e l'apprezzamento da parte dell'autorità della Chiesa, che si riflette nello statuto, ma anche con l'obbedienza e con la collaborazione attiva alla vita ed alla missione della comunità ecclesiale locale e universale per le associazioni ed i loro membri. Nella Chiesa locale, spetta al ministero episcopale la responsabilità di garantire e servire la comunione ecclesiale in tutte le parti del Popolo di Dio<sup>13</sup>.

Navarro afferma che l'associarsi nella Chiesa costituisce un diritto di libertà e quindi risulta evidente che l'ammissione nelle associazioni è sempre un atto libero. Nessuno può essere costretto a diventare membro di un ente associativo. Nessun ente associativo ha il dovere di accettare un candidato. Ci deve essere l'accordo delle due volontà: quella del candidato sarà *manifestata all'associazione* nelle modalità previste dagli statuti (richiesta, patrocinio di membri, ecc.). In alcuni casi ci potrà essere un tempo di prova per il candidato alla fine del quale gli sarà comunicata la decisione dell'associazione. La decisione dell'accettazione sarà presa in conformità alle condizioni richieste dagli statuti, sempre salvaguardando la discrezionalità decisionale dell'associazione<sup>14</sup>. Maria Blanco considera che l'autorità ecclesiastica deve, pertanto, rispettare la libertà e il legittimo pluralismo dei laici nella loro azione temporale, cosciente che questi, in ciò impegnati, percorrono, se vogliono, cammini che conducono a Dio e possono santificarsi; vale a dire, condurre propriamente a Dio ciò che a loro compete. E tutto questo sulla base delle proprie radicali esigenze vocazionali, provenienti e totalmente fondate nel Battesimo e nella Cresima<sup>15</sup>.

## II. LA STORIA DELL'APOSTOLATO ASSOCIATIVO DEL POPOLO DI DIO

Il comandamento di evangelizzare tutti gli uomini costituisce l'identità della Chiesa e la proclamazione che, in Gesù Cristo Figlio di Dio fatto uomo, la salvezza è offerta a tutti. Questa salvezza, tuttavia, non solo ha un carattere radi-

12. Cf. R. VILLAR, *Gli elementi definitivi dell'identità del fedele laico*, in *Ius Ecclesiae* 2 (2011) 339.

13. Cf. J. M. FARIA GUARDA, *Critérios de eclesialidade das associações de fiéis...* p. 40.

14. Cf. L. NAVARRO, *Diritto e volontà di associazione dei fedeli*, in *Ius Ecclesiae*, 17/1 (2005) 92.

15. Cf. M. BLANCO, *Protezione della libertà e dell'identità cristiana dei laici*, in *Ius Ecclesiae* 2 (2011) 314.

calmente spirituale e religioso, ma si concentra sul piano umano più profondo, considerando anche quello il personale, familiare e la dimensione sociale<sup>16</sup>.

Benedetto XVI afferma che l'amore per il prossimo radicato nell'amore di Dio, è un dovere per ognuno dei fedeli e per la comunità ecclesiale, dalla Chiesa parrocchiale alla Chiesa particolare ed alla Chiesa universale. Il risultato è che l'amore deve essere organizzato come condizione per un servizio permanente alla comunità<sup>17</sup>. La coscienza di tale compito ha avuto rilevanza costitutiva nella Chiesa fin dall'inizio: "Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune. Hanno venduto le proprietà e i beni e li distribuiti secondo le necessità di ciascuno" (At. 2, 44-45). Luca nota la consapevolezza nella definizione della Chiesa, accompagnata dall'insegnamento degli Apostoli, specificamente nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere (At. 2, 42). Un passo decisivo per raggiungere questo principio ecclesiale è stata la scelta di sette uomini con inizio dell'ufficio diaconale (At. 6, 5-6). Tuttavia, questo gruppo non ha svolto un lavoro puramente sociale verso i bisognosi, ma sono stati uomini "pieni di Spirito e di saggezza" (At. 6, 1-6); vale a dire il servizio sociale era concreto e spirituale, che realizzava un compito essenziale della Chiesa, un atto di carità ordinato. Con la formazione di questa diaconia del corpo, vicino al servizio di carità, esercitato in un modo ordinato e comunitario, era stato stabilito nella struttura fondamentale della Chiesa Popolo di Dio, il diaconato. Nel corso degli anni, la Chiesa non ha potuto trascurare il servizio della carità, come non ha potuto tralasciare i Sacramenti e l'annuncio della Parola<sup>18</sup>.

Anche se ha ricevuto grande impulso dal Concilio Vaticano II, il fenomeno associativo è presente in tutta la storia ecclesiale<sup>19</sup>. In questo contesto, può risul-

16. Cf. PAOLO VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 14;29.

17. L'attività caritativa non è una delle iniziative che la Chiesa può mettere in atto, bensì una delle (tre) dimensioni fondamentali della missione della stessa Chiesa, uno dei (tre) aspetti della sua identità intesa in senso dinamico. L'altro aspetto attiene alla nascita, allo sviluppo e a una prima sistemazione dell'attività caritativa della Chiesa, al di fuori dei paradigmi giuridico-costituzionali più tradizionali. Forse lo sviluppo convulso, forse l'iniziale coscienza della marginalità dell'attività caritativa rispetto alla missione sacra e dottrinale della Chiesa, forse il necessario e strettissimo nesso con la struttura giuridico-amministrativa di uno Stato molto accentratore e burocratizzato, nonché non raramente ostile alla Chiesa, giustificano tale crescita della Caritas ai margini delle più classiche figure di strutturazione e di invernamento giuridici della compagine della Chiesa, cf. P. G. MONTINI, *Il caso caritas: nota sulla sua collocazione giuridica nella Chiesa*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 17 (2004) 41).

18. Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 20-22.

19. The Christian faithful have organized various associations since the early days of Christianity for purposes such as mutual support, for solidarity in the apostolate and also for partaking in the spiritual privileges and charisms of diverse religious institutes. In the earlier centuries when the Church had no standing in civil law, a provision in Roma a law permitted Christians to provide

tare utile un riferimento alle primitive strutture giuridiche che hanno avuto a che fare con il servizio della carità nella Chiesa. Verso la metà del IV secolo prende forma in Egitto, la diaconia che era, in molti monasteri, l'istituzione responsabile per le attività di assistenza congiunte al proprio servizio di carità. Da questi inizi, si sviluppa, fino al VI secolo, in Egitto, una corporazione con piena capacità giuridica, che le autorità civili affidano addirittura una parte del grano per la distribuzione pubblica. In Egitto non solo ogni monastero, ma ogni diocesi ha avuto la sua diaconia, un'istituzione che ha ampliato per l'Oriente e per l'Occidente<sup>20</sup>.

Inoltre, appare nei primi secoli che i cristiani si uniscono per portare a compimento lo scopo comune della natura ecclesiale, tra cui, la cura per i malati e amministrare i cimiteri della comunità cristiana. Nel Medioevo, le associazioni di fedeli sono state erette dal Vescovo diocesano al fine di promuovere il culto pubblico, favorire la pietà e concretizzare il servizio della carità per le persone che ne avevano più bisogno. Infatti, le associazioni hanno ricevuto un appoggio dei pastori della Chiesa, come un valido strumento per la diffusione del Vangelo. Le forme associative storiche, come le Pie Unioni, hanno contribuito allo sviluppo di opere di pietà, di carità e del Terz'Ordine Secolare. Nel XVI secolo, venuta la Congregazione Mariana con P. Jean Leunis, SJ (1563) e gli oratori come luoghi di aggregazione, formazione religiosa e umana dei giovani, tra questi, va sottolineato la fondazione di San Filippo Neri (1515-1595). Nel XIX secolo ci furono le Conferenze Vincenziane di Federico Ozanam (1813-1853), professore alla Sorbona. Nel 1867, due giovani fondarono la Società della Gioventù Cattolica Italiana, embrione dell'Azione Cattolica, che ha ricevuto grande sviluppo dal pontificato di Pio XI (1922-1939). In Germania, prendono forma le associazioni dei lavoratori cattolici iniziate da Adolf Kolping (1813-1865), precursore del moderno concetto della dottrina sociale della Chiesa. Nel XX secolo, precisamente nel 1921, la Legione di Maria è nata su iniziativa di Frank Duff (1889-1980) insieme a diverse aggregazioni cattoliche di carattere internazionale<sup>21</sup>.

Dalla seconda metà del XIX secolo hanno cominciato ad emergere associazioni di fedeli con chiara vocazione internazionale. Pio XII chiaramente ha percepito l'importanza dell'apostolato dei laici e, in particolare, l'apostolato

---

essential services such as the burial of the poor. These associations furnished legal protection for property and the lawful gatherings of the members. As the legal standing of the Church changed during the centuries, formal relationships between the Church and the associations developed. Ecclesiastical law developed so that there emerged rules and regulations governing the establishment of associations, cf. M. CASEY, *Associations of Christ's Faithful: Possibilities for the Future*, in *Studia Canonica* 41 (2007) 81-82).

20. Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 31.

21. Cf. S. RYLKO, *Il diritto di Associazione nella Chiesa: fondamenti teologici e canonici*, in *Esperienza associativa nella Chiesa: Aspetti canonisti, civili e fiscali*. Roma 2014, pp. 12-13.

in ambito internazionale. Alla fine della seconda guerra mondiale, Pio XII ha fortemente incoraggiato lo sviluppo di organizzazioni cattoliche internazionali esistenti e quelle che nascevano. Come si può vedere, lo scopo di queste organizzazioni era duplice: in primo luogo, al fine di garantire la partecipazione dei cattolici nella vita internazionale organizzata; dall'altro, promuovendo l'apostolato in un settore specifico o un particolare ambiente della società<sup>22</sup>.

A questo proposito bisogna ricordare san Vincenzo Pallotti (1795-1850) che fondò l'Unione dell'Apostolato Cattolico, riconosciuta definitivamente come associazione pubblica internazionale nel 2008, per un lavoro in cui i membri del Popolo di Dio potevano, uniti nella missione evangelizzatrice della Chiesa, praticare la carità in modo associativo. Pallotti riteneva che le iniziative apostoliche personali sarebbero più efficaci se fossero svolte in collaborazione e mirate al compito comune della vita e della diffusione congiunta dal Vangelo. L'Unione dell'Apostolato Cattolico (UAC) come dono dello Spirito Santo, unisce i diversi stati di vita religiosa (laici, religiosi, clerici), ha la missione di risvegliare la fede e la consapevolezza della vocazione all'apostolato e riaccendere la carità nel Popolo di Dio. In effetti, la missione dell'UAC è quella di promuovere lo spirito associativo dei battezzati e lavorare per la giustizia e la carità<sup>23</sup>.

Celnamor afferma che il principio della socialità nella Chiesa, che è fondamentale per comprendere il diritto di associazione, era situato dai teologi e canonisti - soprattutto a partire dal XV secolo - nel rapporto Gerarchia-fedeli. Si considerava la Chiesa come una società, poiché la Gerarchia ha il potere di giurisdizione e di ordine rispetto agli altri fedeli, che invece sono considerati meri soggetti passivi di entrambe le potestas. In questo modo, non è sorprendente che le associazioni di fedeli, specialmente laici, erano viste come un fenomeno di organizzazione delle strutture della Chiesa, che ricevevano dalla Gerarchia il loro motivo di esistere. Questa mentalità è stata anche il risultato della convinzione che la missione della Chiesa sia stata identificata con la missione della Gerarchia. Da qui il coinvolgimento attivo dei laici nella vita della Chiesa intesa come aiuto al clero e come estensione della missione dipendente da quest'ultimo. Tale concezione spiega il motivo per cui nel CIC 1917 (canone 686 § 1) non sia mai stato riconosciuto esplicitamente il diritto di associazione dei fedeli, considerando che l'atto costitutivo delle associazioni non è stato l'accordo degli individui ma l'intervento della Gerarchia. La prima dichiarazione espressa dall'autorità della

22. Cf. M. DELGADO GALINDO, *Asociaciones internacionales de fieles*, in *Ius Canonicum* 50 (2010) 11-12.

23. Cf. PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Decreto*, in *Unione dell'Apostolato Cattolico: Statuto Generale*, Roma 2008, pp. 11-13.

Chiesa sul diritto naturale dei fedeli di formare associazioni per un fine soprannaturale è nel Decreto *Corrienten* del 13.XI.1920 (AAS 13 (1921) 139)<sup>24</sup>.

Il XX secolo è stato segnato dal Concilio Vaticano II come il principale evento ecclesiale, preparato ed annunciato dai movimenti biblici e liturgici negli anni 1920-1940<sup>25</sup>. Il decreto conciliare *Apostolicam Actuositatem* (n° 18-19) afferma:

I fedeli sono dunque chiamati ad esercitare l'apostolato individuale nelle diverse condizioni della loro vita; tuttavia ricordino che l'uomo, per natura sua, è sociale e che piacque a Dio di riunire i credenti in Cristo per farne il popolo di Dio (cf. 1 Pt. 2,5-10) e un unico corpo (cf. 1 Cor. 12,12). Quindi l'apostolato associato corrisponde felicemente alle esigenze umane e cristiane dei fedeli e al tempo stesso si mostra come segno della comunione e dell'unità della Chiesa in Cristo che disse: «Dove sono due o tre riuniti in mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt. 18,20).

Grande è la varietà delle associazioni (...) attendono ai fini dell'animazione cristiana dell'ordine delle realtà temporali (...) Le associazioni non sono fine a se stesse, ma devono servire a compiere la missione della Chiesa nei riguardi del mondo (...) Inoltre la missione universale della Chiesa, in considerazione del progresso delle istituzioni e sotto la spinta del rapido evolversi della società odierna, richiede che le iniziative apostoliche dei cattolici perfezionino sempre più le forme associate in campo internazionale (...) i laici hanno il diritto di creare associazioni e guidarle e di aderire a quelle già esistenti.

Dai primi secoli la presenza di associazioni di fedeli è una costante mai interrotta. In alcune epoche il fenomeno associativo non ha avuto soltanto una grande rilevanza nella vita della Chiesa e dei fedeli, ma ha anche svolto un ruolo quasi insostituibile nella società. Abbiamo avuto associazioni nelle quali il componente spirituale predominava, ma ce ne sono state molte che hanno saputo dare una risposta cristiana agli urgenti bisogni sociali. L'esistenza di associazioni nella Chiesa non è quindi una novità e, di conseguenza, si deve riconoscere che il diritto di associazione del fedele è stato sempre operativo nella vita ecclesiale, benché spesso gli stessi titolari di tale diritto non fossero consapevoli di esercitarlo. Essi semplicemente si associavano senza preoccupazioni di natura giuridica<sup>26</sup>.

24. Cf. D. CENALMOR, *Comentario al can. 215*, in *Comentario Exegético...* pp. 110-111.

25. Cf. M. C. L. BINGEMER, *Espiritualidade*, in *Dicionário do Concílio Vaticano II*, São Paulo 2015, pp. 365-372.

26. Cf. L. NAVARRO, *Diritto e volontà di associazione dei fedeli*, in *Ius Ecclesiae* 17/1 (2005) 75-76.

Durante e dopo la celebrazione del Concilio Vaticano II c'è stato un periodo della storia della Chiesa in cui l'opposizione al diritto canonico era più forte. Si metteva in opposizione il diritto canonico e il carattere pastorale del Concilio in tal modo che l'anti-giuridico è cresciuto a causa del cosiddetto "spirito del Concilio". Tuttavia, la dottrina ecclesiologicala conciliare ha portato degli elementi teologici appropriati alla comprensione, in modo inequivocabile, della necessità, natura e finalità specifica del diritto canonico, perfettamente inserito nel mistero della Chiesa. È stata una risposta ai requisiti indispensabili della scienza giuridica come canale di dialogo tra la fede e la società. In realtà, il diritto canonico non è una sorta di sovrastruttura aggregata alla Chiesa, ma un elemento intrinseco alla realtà ecclesiale<sup>27</sup>.

### III. LA SUSSIDIARIETÀ DELL'APOSTOLATO ASSOCIATIVO

Le associazioni, afferma Francesco, "sono una ricchezza della Chiesa che lo Spirito suscita per evangelizzare tutti gli ambienti e settori. Molte volte apportano un nuovo fervore evangelizzatore e una capacità di dialogo con il mondo che rinnovano la Chiesa. Ma è molto salutare che non perdano il contatto con questa realtà tanto ricca della parrocchia<sup>28</sup> del luogo, e che si integrino con piacere nella pastorale organica della Chiesa particolare. Questa integrazione eviterà che rimangano solo con una parte del Vangelo e della Chiesa, o che si trasformino in nomadi senza radici"<sup>29</sup>.

Nessun nuovo gruppo sorge in un vuoto, ma nel contesto di una particolare ecclesiologicala e in un mondo caratterizzato da tendenze e motivazioni definibili, con persone che sono condizionate dalle esperienze della Chiesa e del mondo in

27. Cf. D. GOMES, *Justiça e misericórdia: a Igreja realmente precisa de um direito canônico?* Campinas: *Ecclesiae* (2016) 12-15.

28. O século XX, marcado pelo Concílio Vaticano II, trouxe um florescimento da pastoral da Igreja e da ação evangelizadora. As Novas Comunidades (NC) e os Novos Movimentos Eclesiais (NME) irromperam como força da presença dos leigos para a transformação do mundo e a renovação da Igreja. Nesses fenômenos, os batizados se unem em associações de fiéis, vivendo um determinado carisma do Espírito em comunidades orantes e fraternas. Da mesma forma, a paróquia reafirma-se como instituição fundamental para a presença eclesial, buscando ser uma Nova Paróquia a partir da opção pela dimensão comunitária e a missão urbana – ser uma Igreja "em saída" nas palavras do Papa Francisco. O grande desafio parece ser integrar as Novas Comunidades nas atividades missionárias da Nova Paróquia, numa integração que se refere tanto à participação efetiva em Conselhos, ao bom relacionamento que aproveita as virtudes mútuas e à contemplação das NC nos planos de pastoral (D. GERALDO & R. ALVES, *As novas comunidades na pluralidade missionária da nova paróquia*, in *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 51 (set./dez. 2015), p. 567).

29. FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, 29.

modo globale, locale e personale. Nasce in un particolare momento della storia definito nella Chiesa e nella società da specifiche condizioni teologiche, ecclesio-logiche e socio-culturali<sup>30</sup>.

Le associazioni offrono una risposta provvidenziale alla massificazione che riduce la persona o cosa ad essere soltanto un numero, aprendola nelle vaste relazioni sociali. Nel mondo segnato da comunicazioni rapide e multiple, la comunione tra persone diventa più difficile e porta, molte volte all'indifferenza. Tra le note che compongono lo sviluppo ecclesio-logico e spirituale di un'associazione ci sono la promozione dei fedeli laici, la sua ricerca di una dimensione comunionale, l'importanza data alla spiritualità e formazione, la testimonianza di fede, l'amore per la Chiesa.

Si ha però la tendenza a chiudersi in se stessi, rifiutando di collaborare con altre organizzazioni ecclesiali della Chiesa locale. Possono anche nascere delle tensioni tra le associazioni da un lato e la Chiesa locale dall'altro. Per molti cristiani, le associazioni offrono la possibilità di affrontare il secolarismo contemporaneo e non sentirsi soli contro l'insensatezza del mondo moderno. Questi aspetti verificabili presentano gradi e modalità diverse e ci invitano ad affrontare il tema dell'associazione, evidenziando quei segni che la Chiesa mostra come necessari per un riconoscimento canonico delle associazioni<sup>31</sup>. Possiamo dire che gli elementi canonici sulle associazioni (canoni 298-323) ci rimandano alla comunione con la Chiesa locale e ad inserirsi nel mondo, affrontando le attuali questioni moderne come Popolo di Dio, battezzati che vivono e testimoniano la fede.

In questo senso, si comprende il principio di sussidiarietà, considerato come principio organizzativo di origine filosofica e sociale in cui si basa il riconoscimento della dignità della persona, i loro diritti e doveri con rispetto per i gruppi più piccoli<sup>32</sup>. Così la società più grande è invitata ad assistere e accompagnare

30. Cf. M. CASEY, *Associations of Christ's Faithful: Possibilities for the Future*, in *Studia Canonica* 41 (2007) 67.

31. Cf. M. D. COLOMBO, *Los nuevos movimientos eclesiales en su encuadramiento canonico en la Iglesia particular*, in *AADC* 14 (2007) 110-111. L'autore scrive sulle movimenti, però abbiamo utilizzato il testo per elucidare la situazione delle associazioni.

32. "El principio de subsidiariedad será un principio jurídico, que no surge ni tiene como fin a las leyes económicas, sino que se funda en la justicia y en el derecho de asociación. El hombre social hace sociedades autónomas, no independientes, su actuación coopera con el bien común, no vive sino convive, no obra sino coopera. Su vida no es existencia sino coexistencia, no es vivencia sino convivencia. Esta es la autonomía propia de estas sociedades intermedias. La Iglesia ha impulsado esta aplicación del principio de subsidiariedad en la sociedad civil nacional e internacional y se animará a emplearlo en su propia realidad sobrenatural. Lo que se ha dicho de las sociedades menores se aplica también a la Iglesia, indistintamente si la legislación civil considera a la Iglesia como una persona jurídica, privada o pública. Si la subsidiariedad descentraliza, desburocratiza,

questa realtà, fornendo un aiuto sussidiario. L'origine di questo principio non è anche radicata nella teologia di comunione per la quale la Dottrina Sociale della Chiesa ha una chiara raccomandazione<sup>33</sup>.

L'accettazione del principio di sussidiarietà come "principio di fondo che stabilisca l'iter da seguire in tutto il lavoro di revisione del Codice"<sup>34</sup> suggerisce che si dovrebbero offrire alcune linee per capire la giusta modalità e di fornire la sua attuazione nella vita della Chiesa. Dal momento che il termine stesso non appare in alcuna parte del Codice di Diritto Canonico, il principio di sussidiarietà è da verificare implicitamente nei canoni. L'ecclesiologia della *Lumen gentium*, che ha ispirato la prima parte del libro II e poi prosegue, il testo codiciale contiene l'apertura ai successivi interventi legislativi che invita ad essere rilasciato dall'autorità competente<sup>35</sup>.

Possiamo dire anche che il lavoro associativo è una vera pratica del principio di sussidiarietà, sulla base della teologia di comunione e dà una saggia decentralizzazione dell'apostolato caritativo ed inculturato nella realtà di ogni Chiesa locale in conformità con il tempo e il luogo (cf. canone 304)<sup>36</sup>.

---

acerca los servicios a los usuarios y moviliza las responsabilidades, es evidente que su aplicación como criterio de buen gobierno requiere algo de más", cf. M. LANDRA, *El principio de subsidiariedad aplicado en la Curia Romana*, in AAADC 21 (2015) 191.

33. Il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa tratta della sussidiarietà nei seguenti temi numerati: Sussidiarietà e dottrina sociale, 77, 160, 185; Stato, sussidiarietà e settore privato, 91; *Quadragesimo anno* e principio di sussidiarietà, 91, 186; Principio della sussidiarietà, 186, 187, 188; Partecipazione e sussidiarietà, 189; Stato, famiglia e sussidiarietà, 214, 252; Stato, sussidiarietà e solidarietà, 351; Sussidiarietà, autorità pubbliche e iniziativa, 354, 449; Solidarietà e sussidiarietà, 356; Stato, sussidiarietà e organizzazioni private, 357, 418; Democrazia e principio della sussidiarietà, 417; Comunità politica, società civile e sussidiarietà, 419; Autorità politica internazionale e sussidiarietà, 441; Solidarietà, povertà e sussidiarietà, 449; Sussidiarietà, laici e azione politica, 565, cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Vaticano 2004, pp. 482-483).

34. GIOVANNI PAOLO II, *Prefatio*, in AAS 75/II (1983) XXI -XXII.

35. Cf. M. LANDRA, *El principio de subsidiariedad aplicado en la Curia Romana*, in AADC 21 (2015) 182-183, 218.

36. Dopo il Concilio Vaticano II, la parola inculturazione si è ampiamente accettata per descrivere la portata del Vangelo in una cultura. La Chiesa ha capito che la gente può sentire la buona notizia solo in termini di propria cultura e di esperienze. Non solo un essere umano non entrerà in questo mondo senza nascere contemporaneamente in una cultura, ma anche il punto di ogni persona capace di comprendere, giudicare e decidere solo attraverso una cultura. L'evento fondamentale dell'inculturazione è la Incarnazione, quando Dio ha assunto la condizione umana come ebreo nella cultura ebraica con tutto ciò che implica. Ogni cultura costruisce una casa in cui il Vangelo può essere accolto. Le chiese locali devono essere inculturate in modo da poter rispondere alla situazione concreta in cui viene predicato il Vangelo. La cultura non è statica, ma è in costante stato di cambiamento, creando nuovi significati. Le dimensioni e le intese cambiano, portando a nuovi paradigmi

Delgado Galindo afferma che il principio di sussidiarietà ha un proprio valore all'interno dell'organizzazione della Chiesa se è compreso nella prospettiva della promozione del bene di tutti i fedeli, che si ottiene attraverso vie diverse mantenendo il dovere di restare sempre ancorati solidamente nella comunione con la gerarchia. Applicato alle associazioni di fedeli, il principio di sussidiarietà mette in evidenza la giusta libertà ed autonomia di cui godono questi organismi all'interno della Chiesa per raggiungere le proprie finalità, come uno dei principi costituzionali del diritto canonico. È anche importante rispettare la loro autonomia legittima in quanto agenti della Chiesa, cosa che si traduce anche con il diritto di organizzare la propria vita associativa con norme particolari che i membri dell'organizzazione danno a se stessi, ovviamente osservando le norme del diritto comune e particolare. *È per questa ragione che il principio di sussidiarietà trova nelle associazioni di fedeli un campo di applicazione fecondo. Esso riconosce ai membri delle associazioni ecclesiali il diritto di esercitare tutte le funzioni e le attività che sono capaci di esercitare da sé, come la redazione degli statuti dell'associazione dei fedeli di cui fanno parte, che dovranno poi sottomettere all'autorità ecclesiastica per ottenere il riconoscimento o l'approvazione*<sup>37</sup>.

Anche l'amministrazione e la proprietà dei beni ecclesiastici manifesta la sussidiarietà e la comunione del Popolo di Dio. Infatti, tutti i beni temporali appartenenti alla Chiesa universale, alla Santa Sede e alle altre persone giuridiche pubbliche nella Chiesa che, per legge, sono regolati dai cononi nel Codice di Diritto Canonico, ma anche dagli statuti della persona giuridica a cui si riferiscono e che non sarebbero in contrasto con le norme generali, sono beni della Chiesa. Da qui la necessità di una vigilanza<sup>38</sup>, la visita del vescovo diocesano e di una serie di vincoli normativi, che può sembrare troppo zelante, ma che ha il suo fondamento nella natura ecclesiale dei principi di sussidiarietà e di comunione del Popolo di Dio<sup>39</sup>.

L'esperienza dei recenti decenni dimostra un aumento del numero di associazioni diocesane dei fedeli. È spesso nell'interesse dei suoi membri che ottengano l'approvazione canonica dato che ciò dà una responsabilità speciale

---

per la predicazione del Vangelo, M. CASEY, *Associations of Christ's Faithful: Possibilities for the Future*, in *Studia Canonica* 41 (2007) 72).

37. Cf. M. DELGADO GALINDO, *Les statuts des associations de fidèles*, in *L'Anné Canonique* 52 (2010) 271-273.

38. "La vigilanza comprende il diritto di ispezione, di esigenza dei conti, di stabilire le modalità di una corretta ed ordinata amministrazione, di dare licenza per alcuni atti amministrativi di una certa gravità o rilevanza (...) non comprende quindi, il diritto di supplenza della rappresentanza", in *Communicationes* 36 (2004) 28.

39. Cf. S. PIRES FERREIRA, *Os bens temporais das associações de fiéis*, in *Forum Canonicum* V/1 (2010) 53.

alla competente autorità ecclesiastica. Prima, il vescovo diocesano giudicherà se un'associazione diocesana agisce conformemente ai requisiti della normativa canonica cioè non è tuttavia sufficiente esaminare solo gli obiettivi di un'associazione prima di dare il proprio giudizio. Sono necessari criteri obiettivi fondamentati nel Codice di Diritto Canônico per evitare qualsiasi decisione arbitraria.

Il *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi Apostolorum Successores* della Congregazione per i Vescovi (2004) cita 28 volte le associazioni, dimostrando che il tema è **una delle principali responsabilità** di un vescovo diocesano verso il Popolo di Dio. Le responsabilità dei vescovi diocesani sono di riconoscere quelle associazioni diocesane che chiedono approvazione con la finalità di agire in nome della Chiesa. Esaminando ciò che Giovanni Paolo II afferma nella sua Esortazione Apostolica *Christifideles laici* (n° 30), per quanto riguarda le forme di partecipazione personale e collettiva nella vita della Chiesa, sono necessari criteri di ecclesialità, sia per il riconoscimento delle associazioni dei fedeli, sia per il servizio dei pastori per la comunione ecclesiale (n° 31). Il diritto e il dovere di vigilanza, come elementi necessari al principio di sussidiarietà, sono esercitati in conformità alla legge e allo statuto espresso nel canone 305<sup>40</sup>.

Delgado afferma che un'espressione della vigilanza del Vescovo diocesano per le associazioni fedeli è quella di ricevere periodicamente i fondatori o presidenti ed ascoltarli con attenzione per monitorare il regolare svolgimento delle attività e dei progetti e anche quali sono le sfide e le difficoltà in modo che possano svolgere nel miglior modo possibile gli obiettivi prefissati per se stessi. Questi sono aspetti che regolano più precisamente il governo secondo il vescovo. La funzione di vigilanza sulle associazioni è legata al governo, anche fornito nel canone 305. Attenzione e pazienza sono qualità essenziali per il successo di questo delicato compito di vigilanza<sup>41</sup>.

## CONCLUSIONE

Il fondamento della vita cristiana è la persona di Gesù Cristo che imprime il suo essere nel sacramento del battesimo e introduce la persona nel mistero ecclesiale come Popolo di Dio. Questo primo sacramento è fonte di diritti e doveri per tutta la vita dei credenti. Il concetto di Popolo di Dio ha il proprio fondamento nella Scrittura, nella tradizione teologica ed è stato ampiamente sviluppato dal

40. Cf. M. A. NOBEL, *The Responsibility of a Diocesan Bishop towards Diocesan Associations*, in *Studies in Church Law VI* (2010) 140-145.

41. Cf. M. DELGADO GALINDO, *Les statuts des associations de fidèles*, in *L'Année Canonique* 52 (2010) 259-261.

Concilio Vaticano II. I Pontefici dopo il Concilio anche hanno approfondito questa ecclesiologia che aiuta a capire il concetto di associazione. In questo senso l'associazione non è una realtà soltanto sociologica, ma profondamente radicalizzata nel concetto di Popolo di Dio e diventa una realtà ecclesiale.

Contemporaneamente sappiamo bene che nessun lavoro si porta avanti da solo. La realtà imprenditoriale, economica, educativa, finanziaria, sportiva, culturale richiede sempre un lavoro di gruppo, un lavoro insieme. L'associazione come diritto del Popolo di Dio è una forma giuridica per sviluppare un lavoro apostolico in modo aggiornato con la capacità di rispondere alle necessità sociale ed ecclesiali. La Chiesa non può essere a margine della società perché non sarà in grado di dialogare con essa. È fondamentale quindi trovare gli strumenti che la stessa società ha per annunciare la Buona Novella. Possiamo dire che l'associazione è una forma privilegiata di inculturazione ed uno strumento valido e imprescindibile per la nuova evangelizzazione.

Si riconosce anche il valore del principio di sussidiarietà come un canale di rispetto per le culture locali e per le persone. La sussidiarietà porta responsabilità alle persone ed apre l'apostolato alle diverse realtà in modo decentralizzato. Insieme alla sussidiarietà il concetto ecclesiologico imprescindibile è la comunione ecclesiale e la vigilanza. Da questo punto di vista l'amministrazione dei piccoli gruppi, riuniti in associazione, sempre avrà la necessità di stare in comunione con il pastore della Chiesa locale.

Possiamo quindi affermare che l'associazione con i suoi beni ecclesiastici è una grande necessità per il mondo sociale ed ecclesiale che rispetta l'autonomia e non l'indipendenza dei gruppi e risponde al principio di una società democratica e di una ecclesiologia del Popolo di Dio.



## LOS LAICOS EN EL CÓDIGO A TREINTA AÑOS DE LA EXHORTACIÓN APOSTÓLICA *CHRISTIFIDELES LAICI*

JAVIER E. GONZÁLEZ GRENÓN

*SUMARIO: I- Introducción. II- La ecclesiología del concilio vaticano. III- El derecho canónico. 1.- Complementariedad entre el Concilio Vaticano II y los dos códigos de derecho canónico. 2.- Algunos elementos esenciales de la “novedad ecclesiológica” del Vaticano II. 3.- La Iglesia como misterio, sacramento y comunión. 4.- Las distintas dimensiones de la comunión. 5.- Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo. ii. la sistemática del código de derecho canónico y la ecclesiología conciliar. IV.- La condición del bautizado en el ordenamiento canónico. V.- El libro sobre el Pueblo de Dios. 1.- Carácter central y novedad del libro. 2.- Los fieles cristianos. VI. El estatuto jurídico de los laicos. 1.- Los deberes y derechos de los laicos. 2.- Algunas notas sobre la índole secular del laico. VII.- Conclusión.*

*RESUMEN: A 30 años de que Juan Pablo II firmara la Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, se realiza un recorrido por el Código de 1983 para ver cómo se ha presentado el tema de los laicos en esta tarea fruto del Concilio Vaticano II. Se ubica el tema dentro de la nueva sistemática codicial, se establece el estatuto jurídico del laico y se procura hacer una valoración de la recepción de la figura y misión del laico en el texto legislativo. Por último, se hace mención a algún debate abierto.*

*PALABRAS CLAVE: laico, comunión, ecclesiología.*

*ABSTRACT: thirty years since Juan Pablo II signed the Apostolic exhortation *Christifideles laici*, this article analyses the 1983 code to see how the subject of the laity has been presented in this encoding fruit of Vatican II. The issue is located within the new system of the Code and the legal status of layman is settled. The author also makes an assessment of the reception of the figure and mission of the lay in the legislative text. The article finally faces some current open debates.*

*KEYWORDS: layman, communion, ecclesiology.*

## I. INTRODUCCIÓN

Este año se cumplirán 30 años de la publicación de la Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles laici*, firmada por el Papa Juan Pablo II el 30 de diciembre de 1988. Es una síntesis de la enseñanza que surgió del Sínodo de los Obispos de 1987 sobre la vocación y la misión de los laicos en la iglesia y el mundo.

A continuación procuraremos hacer una presentación, a modo de introducción, del tratamiento de los *christifideles laici* en los cánones del Código de 1983. Es tal el influjo del Concilio en la renovación canónica, asevera González Alonso, al tratar la definición de laico en el nuevo Código que, para interpretar de modo adecuado la legislación actual, es preciso hacerlo a la luz de los documentos del Vaticano II, especialmente en el caso de los cánones que hacen referencia a los laicos, dada la decisiva aportación conciliar en este ámbito<sup>1</sup>.

Será necesario, entonces, primero detenernos en la influencia de la eclesiología conciliar en el Código de 1983, especialmente en el Libro II, sin pretender agotar el tema, pues un estudio completo a cerca de la influencia del Concilio Vaticano II en el Derecho Canónico exigiría una investigación más profunda y extensa de lo que se puede decir en unas cuantas páginas. Entre las aportaciones del Vaticano II que el Código de 1983 procuró traducir a lenguaje jurídico es de vital importancia para este tema la doctrina de la participación de todos los bautizados en el triple *munus* de Cristo, doctrina que enlaza con la que se refiere a los derechos y deberes de todos los fieles, especialmente de los laicos<sup>2</sup>.

## II. LA ECLESIOLOGÍA DEL CONCILIO VATICANO Y EL DERECHO CANÓNICO<sup>3</sup>

### 1. Complementariedad entre el Concilio Vaticano II y los dos Códigos de derecho canónico

Entre los estudiosos del Derecho Canónico y entre quienes se dedican a la aplicación del Derecho de la Iglesia existe una conciencia clara de la influencia

1. Cf. A. GONZÁLEZ ALONSO, *La definición de laico en el Código de Derecho Canónico de 1983*, Roma 2014, pág. 191.

2. Cf. D. TIRAPU MARTÍNEZ, *Estatuto y misión del laico: el Código de Derecho Canónico y el Catecismo de la Iglesia Católica*, en *Fidelium Iura* 6 (1996) 217-226.

3. Cf. E. MOLANO, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II y el Derecho Canónico*, en <https://studylib.es/doc/7061176/la-eclesiologia%20del-concilio-vaticano-ii-y-el-derecho-can...>

mencionada del Concilio en el Código, y se admite comúnmente que el Derecho Canónico juega un importante papel en la recepción del Concilio en la vida de la Iglesia. Dicho de otro modo, la recepción del Concilio está muy ligada a la recepción del Derecho y, en particular, a la recepción de los dos Códigos de Derecho Canónico para la Iglesia Latina y Oriental. De allí la importancia de conocer muy bien la doctrina del Vaticano II y, en particular su eclesiología, para conocer y aplicar el actual Derecho Canónico. El estudio y aplicación del actual derecho canónico ha de llevar también al estudio y comprensión cada vez más profunda de esas fuentes en los principales documentos que se contienen; respecto al Concilio, su doctrina eclesiológica se contiene en particular en la Constitución dogmática *Lumen Gentium*.

## **2. Algunos elementos esenciales de la “novedad eclesiológica” del Vaticano II**

El Concilio Vaticano II ha podido hacer una reflexión sobre la Iglesia que le ha permitido sacar del rico tesoro de la tradición cosas viejas y cosas nuevas, como afirmara el Papa Juan Pablo II<sup>4</sup>. De ese tesoro deriva la doctrina eclesiológica del Concilio. Entre los elementos esenciales que manifiestan la verdadera y propia imagen de la Iglesia, el Papa apunta principalmente los siguientes: la Iglesia, entendida como Pueblo de Dios, y la autoridad jerárquica como un servicio; la doctrina que muestra a la Iglesia como comunión y en virtud de ella establece las mutuas relaciones entre la Iglesia Universal y Particular, y entre colegialidad y primado; la doctrina de la participación de todos los fieles, como miembros del Pueblo de Dios, en el triple *munus* sacerdotal, profético y real de Cristo; doctrina con la que enlaza la que se refiere a los deberes y derechos de los fieles, especialmente de los laicos<sup>5</sup>.

En estos y en otros elementos consiste la “novedad eclesiológica” del Concilio, que el Código de Derecho Canónico debe también acoger, adaptándose a ella en la materia que le es propia y según el método peculiar del Derecho.

## **3. La Iglesia como Misterio, Sacramento y Comunión**

La Iglesia como Misterio. Así se titula el primer capítulo de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*. Para el Concilio, la Iglesia es un misterio, referido, a

4. Cf. *Sacrae disciplinae legis*, en AAS 75/II (1983) XII.

5. Cf. *Ibid.*

su vez, al misterio de Cristo. Cristo es el Misterio y Sacramento primordial, del que participa también la Iglesia, su Cuerpo Místico. Según el Concilio “la Iglesia es en Cristo como un Sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”<sup>6</sup>. El Misterio de Cristo nos conduce al misterio de la Iglesia, que aparece como un Sacramento de la Comunión de los hombres con Dios y entre sí.

La consideración de la Iglesia como misterio impide que se pueda pensar que sus diversas imágenes puedan agotar la riqueza de significados que se encuentran en su naturaleza y misión. Esto vale con mayor razón para aquellas imágenes o figuras que puede utilizar el Derecho y la ciencia canónica al elaborar sus propios conceptos y categorías conforme al método jurídico.

Las nociones jurídicas, por su propia naturaleza, sólo pueden referirse a la dimensión externa y social de la Iglesia y, por tanto, no agotan el significado de las imágenes y figuras que la Iglesia utiliza.

El concepto de Sacramento pone de manifiesto el carácter de signo e instrumento de la Iglesia y, por tanto, su dimensión visible y externa, de las que es un elemento esencial e intrínseco el orden jurídico. Aunque el Vaticano II no ha tratado de modo directo del lugar del Derecho Canónico en la Iglesia, lo ha considerado de modo implícito, al referirse a la doble dimensión interna y externa de la Iglesia, comunidad y sociedad a la vez. Comparándola, por una notable analogía, con el Verbo Encarnado, el Concilio afirma que “así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica”<sup>7</sup>. Siendo el Derecho un elemento esencial intrínseco a esa articulación social de la Iglesia, constituida y ordenada como una sociedad en este mundo también participa de la sacramentalidad de la Iglesia como instrumento universal de salvación.

Por otra parte, la Iglesia es también Comunión. La eclesiología de comunión es la idea central en los documentos del Concilio Vaticano II, según la *relatio finalis* del Sínodo de los obispos convocado con motivo del XXV aniversario del Concilio Vaticano II. Pero según la Nota Explicativa previa 2 de la Constitución *Lumen Gentium*, la noción de comunión no se entiende como un vago afecto sino como una realidad orgánica, que exige una forma jurídica, y que, a la vez, está animada por la caridad. Por tanto, el Derecho se entiende como una dimensión necesaria de la *communio ecclesiastica* y una exigencia también de la caridad. El

6. Cf. LG 1.

7. Cf. LG 8.

derecho canónico es precisamente el orden jurídico de esa comunión eclesial, el orden de esa estructura orgánica que es la comunión.

#### 4. Las distintas dimensiones de la *communio*

La eclesiología del Concilio Vaticano II se ha referido a algunas dimensiones importantes de la comunión, con una indudable relevancia jurídica. Veámoslas:

##### 4.1. *Communio fidelium*

El Concilio considera en primer lugar a la Iglesia como una comunión de fieles, la comunión de aquellas personas que por la fe y el bautismo se han incorporado a la Iglesia. Se refiere también a las condiciones para que esa incorporación sea plena<sup>8</sup>.

Esta doctrina ha sido recibida en el canon 205 del Código de Derecho Canónico. Aunque en el canon se matiza que se trata de la plena comunión con la Iglesia Católica “*his in terris*”, y ha prescindido en consecuencia del inciso conciliar “*Spiritum Christi habentes*”.

La participación de los fieles en el triple *munus* sacerdotal, profético y real de Cristo, la trata el Concilio explícitamente al hablar de los laicos es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde<sup>9</sup>. Este texto ha servido al Código de Derecho Canónico para describir la condición de fiel, al comienzo del libro II, en el canon 204 § 1. La posición de este canon, al comienzo del libro sobre el Pueblo de Dios, le da un carácter emblemático en relación con todo el Derecho codicial y, por tanto, en relación con todo el Derecho Canónico.

La condición de fiel, tal como la entiende el Concilio Vaticano II, asume un significado programático para todo el Derecho de la Iglesia. El estatuto jurídico

8. “A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los Obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesial” (LG 14).

9. LG 31.

de los fieles y de los laicos, novedad en ambos códigos — de la Iglesia Latina y Oriental —, es una de sus consecuencias más destacadas.

#### 4.2. *Communio hierarchica*

Como es sabido, se trata de una expresión acuñada por el propio Magisterio conciliar para referirse ante todo a la comunión que se requiere para formar parte como miembro del Colegio Episcopal<sup>10</sup>. La comunión jerárquica tiene, pues, un fundamento sacramental en el Sacramento del Orden, y es también condición para la incorporación al Colegio Episcopal. Por otra parte, las relaciones entre la Cabeza y los miembros del Colegio Episcopal se han de regir siempre por esta comunión jerárquica. La Nota Explicativa previa 2 de *Lumen Gentium* explica cómo debe entenderse el significado de esta expresión, tan importante también desde el punto de vista jurídico para entender las relaciones entre Primado y Episcopado en el seno del Colegio.

#### 4.3. *Communio Ecclesiarum*

Finalmente, la doctrina conciliar se refiere a la *communio ecclesiarum* como otra dimensión de la comunión eclesial. Como es sabido, el Concilio no ha abordado de modo directo el tema de la Iglesia particular, pero ha puesto las bases y ha dado impulso a una Eclesiología de la Iglesia particular. Precisamente al tratar de las relaciones entre los Obispos dentro del Colegio, la Constitución *Lumen Gentium* ha abordado también las relaciones entre la Iglesia Universal y las Iglesias particulares.

### 5. Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo

Además, la eclesiología del Vaticano II ha utilizado de modo relevante la noción de Pueblo de Dios y, en conexión con ella, las de Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo. También el Catecismo de la Iglesia Católica, desarrollando y continuando el Magisterio conciliar, se ha hecho eco de esas tres imágenes de la Iglesia y trata de cada una de ellas, poniéndolas en conexión con el Misterio Trinitario y con cada una de las Personas de la Santísima Trinidad. La Iglesia se

10. “Uno es constituido miembro del Cuerpo Episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio” (LG 22).

manifiesta así como imagen de la Trinidad; y la comunión eclesial, en cuanto comunión de los hombres con Dios y entre sí, como imagen también de la Comunión Trinitaria. La iglesia es el Pueblo de Dios (Padre), constituido como Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo.

También desde el punto de vista jurídico estas imágenes de la Iglesia tienen una gran relevancia.

La Eclesiología del Vaticano II ha puesto las bases para que en la noción de Pueblo de Dios se integren también estos aspectos cristológicos y pneumatológicos. La Iglesia es, a la vez, el Pueblo de Dios (Padre), el Cuerpo de Cristo y el Templo del Espíritu Santo.

Por otra parte, no es fácil determinar en qué medida el Derecho Canónico se ha hecho eco de esta acción del Espíritu Santo en la Iglesia mediante los carismas. Para ello tendríamos que examinar, sobre todo, los cánones relativos al estatuto común de los fieles, así como los cánones relativos al estatuto de los laicos, y al estatuto de los religiosos y demás fieles de vida consagrada, en los correspondientes Códigos latino y oriental. Las referencias más explícitas a esa acción del Espíritu se encuentran en algunos cánones relativos a la vida religiosa y consagrada, por ejemplo, los cánones 573 § 1, 574 y 575 del Código latino, y los cánones 410 y 571 del Código oriental.

Pero no puede olvidarse que el fundamento de los deberes y derechos de los fieles y de los laicos recogidos en ambos Códigos, además de en el Sacramento del Bautismo y de la Confirmación, en su caso, se encuentra también en los diversos carismas comunes y ordinarios que el Espíritu concede para utilidad de la Iglesia. De esta manera, los derechos de los fieles y de los laicos reconocidos en sus respectivos estatutos jurídicos se constituyen en el cauce ordinario para esa participación activa de los fieles en la vida de la Iglesia que el Espíritu Santo promueve y alienta.

### **III. LA SISTEMÁTICA DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO Y LA ECLESIOLOGÍA CONCILIAR**

Procuraremos, a continuación, con la ayuda del Profesor Eduardo Molano<sup>11</sup>, ver cómo se refleja en la estructura y contenido del Código de Derecho Canónico algunas de esas novedades ya mencionadas de la eclesiología conciliar, la cual reclamaba también un cambio en la estructura y sistemática del nuevo Código que habría de sustituir al Código de 1917.

11. Cf. E. MOLANO. *La Eclesiología...*, pág. 13.

El Código pío-benedictino había sido fruto de la eclesiología post-tridentina, una eclesiología desarrollada a lo largo de varios siglos, que encontró un fuerte impulso inicial en autores tan destacados como Roberto Belarmino; y que, en el ámbito del Derecho Canónico, encontró en la Escuela del “*Ius Publicum Ecclesiasticum*” la fundamentación apologetica que en esos momentos necesitaba la Iglesia, para que —presentándose como una sociedad jurídica perfecta y con una Constitución divina de carácter jerárquico— pudiera defenderse de los ataques precedentes de la Teología protestante o del liberalismo estatal. Esa eclesiología prevalentemente societaria e institucional, de carácter jerarcológico, encontró en la técnica jurídica de la codificación los moldes adecuados para una conveniente formalización jurídica. El Código de 1917 recibió así la herencia del *Ius Decretalium*, elaborado a partir de las Escuelas exegéticas medievales, y del Derecho de las Instituciones, que, siguiendo la pauta y los esquemas de las Instituciones del derecho romano justiniano, se desarrolló en el ámbito canónico a partir de Lancellotti. La estructura y la sistemática del Código de 1917 es el resultado de esa herencia. En sus cinco libros, el Código trata de hacer una síntesis entre la sistemática de Gayo —personas, cosas, acciones— y la sistemática de las Decretales — resumidas en el quinteto *iudex, iudicium, clerus, connubia, crimen*—. En estos moldes jurídicos, en los que la influencia del Derecho romano y del Derecho civil no era escasa, el orden jurídico de la Iglesia, una institución con sus propias características, no podía encontrarse demasiado cómodo. Evidentemente, la estructura sistemática del Código de 1917 no era la más adecuada para el orden jurídico de la Iglesia<sup>12</sup>.

La eclesiología del Pueblo de Dios y de comunión por las que se había decantado el Concilio Vaticano II requerían también unos moldes más adecuados, que debían reflejarse en una nueva estructura y sistemática. En este sentido, la opción preferida por el Legislador en el Código actual ha tratado de reflejar ese nuevo planteamiento eclesiológico. Sin renunciar del todo a la tradición jurídica en la que se basa el Código, especialmente en lo que se refiere al Derecho procesal y al Derecho penal, el legislador ha optado por una estructura en la que la noción conciliar de Pueblo de Dios asume un papel central en la vertebración del nuevo Código. Los *tria munera Ecclesiae*, utilizados por la eclesiología conciliar como

12. “La sistemática del Código y el triple oficio de Cristo Quizá la primera y más aparente manifestación de la recepción de la eclesiología conciliar en el nuevo Código se encuentre ya en la misma sistemática de la Ley, que contrasta a ojos vista con la del Código precedente. El Código de 1917, según la interpretación común de los juristas, estaba organizado según la concepción del *Corpus Iuris Civilis*, concretamente de las Instituciones de Gayo tal como las asumió Lancelotti en el siglo XVI: personas, cosas, acciones, complementada con la técnica codicial civil de la época”, en P. RODRÍGUEZ, *El nuevo Código de Derecho Canónico en perspectiva teológica*, en *Scripta Theologica* 15 (1983/3) 757.

instrumento para sistematizar las materias, le han servido también al Legislador canónico para distribuir las diferentes actividades de la Iglesia que el Derecho tiene que ordenar y regular.

Al preferir esta opción, el legislador ha descartado otras posibles —que también contaban con partidarios—, como la que podía configurarse en torno a los Sacramentos como factores constituyentes de la estructura de la Iglesia. Pero no se puede decir que no haya sido fiel a la eclesiología conciliar.

#### IV. 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 constituía en un sujeto con todos los derechos y deberes que le correspondían en el ordenamiento canónico. El actual Código afirma en el canon 96:

“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”.

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. 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 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”<sup>13</sup>.

13. Cf. A. W. BUNGE, *Varón y mujer: ¿igualdad de derechos?*, en AADC 8 (2001) 32.

## V. EL LIBRO SOBRE EL PUEBLO DE DIOS

### 1. Carácter central y novedad del libro II<sup>14</sup>.

El libro II —*De Populo Dei*— del nuevo Código es como su tronco y columna vertebral, y los seis libros restantes son más bien como sus diversas ramas o extremidades. El libro asume en el Código un carácter central, semejante al que el capítulo II de la Constitución *Lumen Gentium* asume respecto a posteriores capítulos de la misma, y en particular los que se refieren a la constitución jerárquica de la Iglesia, a los laicos, y a la vida religiosa. Recordemos el cambio copernicano que supuso en el Concilio la traslación del capítulo sobre el Pueblo de Dios, colocándolo delante del capítulo que trataba sobre la jerarquía de la Iglesia, para que la noción de Pueblo de Dios fuese la base común sobre la que se sustentase el tratamiento de los distintos estados y condiciones de los fieles.

También en el Código de Derecho Canónico, el libro II sobre el Pueblo de Dios es la base que sustenta el tratamiento de las demás materias. En este sentido, puede decirse que en este libro es donde se encuentra el núcleo principal del Derecho constitucional canónico, así como de sus principales desarrollos organizativos, especialmente aquellos que tienen que ver con el estatuto jurídico común y específico de los fieles, y con la organización jerárquica de la Iglesia. Las tres partes en que se divide el libro II corresponden básicamente a este esquema. La parte primera, los fieles cristianos, regula lo correspondiente al estatuto jurídico común de los fieles, y lo correspondiente al estatuto de los laicos y de los clérigos, es decir, aquella primera división entre los fieles que resulta de la institución divina<sup>15</sup>. La parte tercera se dedica al estatuto de la vida religiosa y consagrada, cuyo “estado, aunque no afecta a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, a la vida y santidad de la misma”<sup>16</sup>. Finalmente, la parte segunda está dedicada a la constitución jerárquica de la Iglesia, distinguiendo en ella lo que se refiere a la Suprema Autoridad en la Iglesia Universal, de lo que se refiere a las Iglesias Particulares y sus agrupaciones.

Junto a la eclesiología del Pueblo de Dios, en las tres partes del libro II del Código está subyacente también la eclesiología de comunión del Vaticano II, que expusimos más arriba. Los principios que rigen la *communio fidelium* están presentes sobre todo en la primera y tercera parte del libro II. Los principios que rigen la *communio hierarchica* y la *communio Ecclesiarum* son los que informan principalmente las dos secciones en que se divide su segunda parte.

14. Cf. E. MOLANO, *La Eclesiología...*, págs. 15-16.

15. Cf. can. 207 § 1

16. Cf. can. 207 § 2

El libro II del Código refleja, pues, la estructura fundamental de la Iglesia como Pueblo de Dios y como Comunión. En él se contienen también los principales desarrollos organizativos de la *communio fidelium*, de la *communio hierarchica*, y de la *communio Ecclesiarum*. La Iglesia se manifiesta como una articulación orgánica entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, en la primera y segunda parte; a la que hay que añadir también la dimensión carismática, especialmente desarrollada en la parte tercera. Este Derecho del Pueblo de Dios, contenido en el Libro II del Código, puede decirse que es el orden jurídico constitutivo de toda la Iglesia, al menos en sus líneas principales.

Los restantes libros del Código, aun conteniendo algunos de ellos aspectos muy importantes para el orden canónico, hay que considerarlos más bien como nuevos desarrollos normativos de la estructura fundamental de la Iglesia situada en el Libro II. En sus libros se regula, sobre todo, lo que podríamos llamar el régimen jurídico de las funciones de la Iglesia (*tria munera*). Los libros tercero y cuarto, en efecto, regulan el régimen jurídico del *munus docendi* y del *munus santificandi*. Los libros primero, quinto, sexto y séptimo contienen el régimen jurídico del *munus regendi*, de la *potestas regiminis* eclesiástica y de sus diversas funciones.

## 2. Los fieles cristianos

Se trata de un redescubrimiento de la eclesiología del Vaticano II que ha encontrado un claro reflejo en el Código.

Carácter emblemático tiene el canon 204 § 1, donde se describe la condición de fiel cristiano, y donde se destaca su participación en los *tria munera Christi*, y, por ello mismo, su llamada a participar activamente en la misión de la Iglesia.

No menos emblemático es el canon 208 donde se trata del principio de igualdad en cuanto a la dignidad y a la acción común en la Iglesia, a la vez que del principio de diversidad entre los fieles por razón de su condición y oficio en el Cuerpo de Cristo<sup>17</sup>. El Pueblo de Dios, por institución divina, es único: «Un

17. “Uno de los argumentos que la canonística del periodo post conciliar ha afrontado con visión unánime es la igualdad de todos los miembros de la Iglesia: la noción de fiel y el principio de igualdad serán elementos clave para comprender las normas sobre el Pueblo de Dios. Como es natural, habrá que interpretar estos conceptos de forma acorde con el espíritu de la legislación: de este modo se supera la vieja visión estamental de la Iglesia y se subraya que hay un solo género de cristianos: los *christifideles*. La noción de fiel, como elemento unificador, adquiere un realce especial en el Código de 1983: fieles son todos los miembros del Pueblo de Dios, con una condición básica común, de radical igualdad, derivada del Bautismo. Es de particular relevancia el hecho de

solo Señor, una sola fe, un solo bautismo»<sup>18</sup>. En consecuencia, según el Concilio Vaticano II, en la Iglesia, por una parte, es común la dignidad de los miembros, que deriva de su regeneración en Cristo, llevada a cabo por el sacramento del bautismo, y, por otra, no existe lugar para ningún tipo de desigualdad por razón de la raza o de la nacionalidad, de la condición social o del sexo<sup>19</sup>. La afirmación de este principio de verdadera igualdad y de común dignidad entre todos los miembros de la Iglesia ha sido retomada casi al pie de la letra por el legislador eclesiástico en el canon 208, el primero del título del Código de Derecho Canónico que contiene el catálogo de derechos y deberes de todos los fieles<sup>20</sup>. Y con razón, porque si los fieles no gozaran de esta igualdad, basada en el sacramento del bautismo, sería vano todo discurso sobre derechos y deberes comunes a todos ellos. Esta igualdad fundamental no es ilimitada, aunque se extiende a todo aquello que es común al estado del *christifidelis*, el cual se realiza en diferentes estados de vida, cada uno de ellos con su propio catálogo de derechos y obligaciones: uno para el estado laical, otro para el estado clerical y otro para el religioso<sup>21</sup>.

En el título I se recogen las principales obligaciones y derechos de los fieles, tal como se exponen en la doctrina conciliar<sup>22</sup>. Es esta otra novedad del

---

que estamos tratando de «una noción situada en el nivel de Derecho constitucional»: la igualdad conlleva una auténtica condición constitucional. Esta condición de fiel es la condición jurídica fundamental, es la posición primaria y básica en la que se encuentra el cristiano como resultado de la voluntad fundacional de Cristo. Además de la dimensión ontológica de esta realidad, hay también una dimensión jurídica”, cf. A. GONZÁLEZ ALONSO, *La definición de laico...*, págs. 192-193.

18. Ef. 4, 5.

19. Cf. LG 32.

20. Cf. cán. 208-233.

21. Cf. L. GEROSA, *El Derecho de la Iglesia*, Valencia 1998, pág. 190-191.

22. Todos los casos formulados por el legislador eclesiástico del Código de 1983 en este primer catálogo tienen un fundamento explícito, a veces incluso literal, en los diferentes documentos conciliares: el derecho-deber de manifestar la propia opinión en lo que respecta al bien de la Iglesia (can. 212), es afirmado en LG 37; en el mismo texto conciliar se encuentra también el derecho a recibir de los pastores la Palabra de Dios y los sacramentos, codificado en el canon 213; el derecho-deber de rendir culto a Dios según el propio rito y una espiritualidad propia (can. 214), se basa tanto en UR 4, 5 como en LG 41; la libertad de reunión y el derecho a asociarse libremente, garantizados por el c. 215, están afirmados en AA 19; el derecho-deber de promover y sostener iniciativas de apostolado se afirma para los laicos en AA 3 y es extendido por el canon 216 a todos los fieles; el derecho a la educación cristiana del canon 217 supone, evidentemente, el deber, exigido por el Concilio, de juzgar e interpretar todas las cosas con íntegro sentido cristiano (GS 62); la libertad de investigación en el campo teológico, garantizada por el canon 218, está reconocida como una justa libertad en GS 62; el derecho a una libre elección del propio estado de vida (can. 219) es afirmado por el Concilio en relación con cada uno de los tres estados vocacionales: el matrimonial (GS 49), el clerical (OT 6) y el religioso (PC 24). Por último, el derecho a la tutela de la buena fama y de la propia intimidad (c. 220), así como el derecho a defender legítimamente todos estos derechos,

Código actual, que no ha querido hablar sólo de derechos sino también de obligaciones. Ambos conceptos poseen un carácter correlativo y complementario. Entre las obligaciones, destaca en el canon 209 § 1, el deber de comunión de todos los fieles con la Iglesia, consecuencia de la eclesiología de comunión. Los deberes y derechos en relación con la santidad y el apostolado, se recogen en los cánones 210 y 211; son una consecuencia del capítulo V de la Constitución *Lumen Gentium* sobre la llamada universal a la santidad y al apostolado. En ese contexto cobra también una gran importancia el derecho de los fieles a recibir de los Pastores la Palabra de Dios y los Sacramentos, canon 213, y tiene un carácter complementario el derecho a practicar la propia forma de vida espiritual, de acuerdo al canon 214. Respecto a la condición activa de los fieles, no quisiera dejar de mencionar el interés de los cánones 215 y 216. El canon 215 recoge el derecho de los fieles a fundar y dirigir libremente asociaciones. Este derecho es desarrollado por el Código en el título V de esta primera Parte del libro II, especialmente cuando se refiere a las asociaciones privadas de fieles, es decir, aquellas que los fieles pueden fundar, dirigir y gobernar<sup>23</sup>. Por primera vez en el Derecho canónico, el derecho de asociación se constituye en cauce para la participación de los fieles en la vida de la Iglesia. Pero existe también otro cauce para esa participación activa de los fieles en la misión de la Iglesia, y es el que proporciona el canon 216, haciéndose eco sobre todo del Decreto *Apostolicam actuositatem* 24 del Concilio Vaticano II. Este canon reconoce el derecho que tienen todos los fieles a promover y sostener todo tipo de iniciativas o empresas apostólicas al servicio de la Iglesia<sup>24</sup>.

## VI. EL ESTATUTO JURÍDICO DE LOS LAICOS

### 1.- Los deberes y derechos de los laicos.

Junto a esa novedad del estatuto jurídico de los fieles, el título II de la Parte primera del Código recoge el estatuto jurídico de los 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. El legislador ha recurrido al principio de economía legislativa para referirse sólo a algunas obligaciones y derechos de los laicos que puedan tener un carácter más peculiar de esta clase de fieles y que no están ya recogidas en el título I.

---

en el fuero eclesiástico competente (c. 221), son implicaciones directas del principio de la libertad religiosa afirmado con vigor por el Vaticano II en la declaración *Dignitatis humanae*, 10.

23. Cf. can. 321.

24. Cf. L. GEROSA, *El Derecho de la Iglesia...*, págs. 190-191.

Al inicio del Título II, los esquemas previos reproducían un canon con la definición de laico, más o menos lograda según el momento, pero que al fin y al cabo era una definición. Ahora, en cambio, encontramos un primer canon<sup>25</sup> que introduce la sección, pero que tiene simplemente esta función de introducir los derechos y obligaciones propios de los laicos que se exponen a continuación, sin ofrecer una definición<sup>26</sup>.

En este sentido, por estar relacionado con la secularidad, que es la nota peculiar de la vocación propia de los laicos, hay que prestar atención al canon 225 § 2 que destaca el deber peculiar de impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico, especialmente en la realización de esas mismas cosas temporales y en el ejercicio de las tareas seculares<sup>27</sup>; e igualmente, el canon 227 consagra el derecho a aquella libertad en los asuntos temporales que se reconoce a todos los ciudadanos, aunque los fieles laicos habrán de cuidar que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y se adecuen a la doctrina propuesta por el Magisterio de la Iglesia. El ejercicio de estos deberes y derechos se ejerce, por tanto, en el ámbito temporal, que está sometido sobre todo a las leyes civiles; pero no se desconoce que forma parte de la vocación propia de los laicos y tiene también, por tanto, un valor eclesial.

Pero, además, están los derechos de los laicos correspondientes al ámbito que es competencia de la Iglesia y de las leyes de la Iglesia. Los cánones 228-230 reconocen a los laicos su capacidad o derechos para participar en esos ámbitos de la Iglesia, ejerciendo los *tria munera Christi* a que se refieren, respectivamente, esos tres cánones. El canon 228 reconoce a los laicos su capacidad para desempeñar oficios eclesiásticos, y para ayudar como peritos y consejeros a los Pastores de la Iglesia, formando parte también de Consejos eclesiásticos. Se trata, por tanto, sobre todo de una participación en el *munus regendi*, que ha de ser completada por la capacidad que también se reconoce a los laicos para cooperar en el ejercicio de la *potestas regiminis* a la que se refiere el canon 129 § 2. Los cánones 229 y 230 se refieren al ejercicio por parte de los laicos del *munus docendi* y del *munus sanctificandi*, reconociéndoles también derechos o capacidades, que se completan con las referencias que en otros lugares del Código se hacen a esa

25. Cf. can. 224.

26. “El *Codex* contiene los elementos que componían la definición de laico elaborada por el *Coetus Studiorum De Laicis* al final de la *Sessio V* (1970), pero diseminados entre diversos cánones: es preciso hacer varias relaciones, principalmente entre los cánones 204, 207, 224 y 225, para reunir los trazos más característicos”, cf. A. GONZÁLEZ ALONSO, *La definición de laico*, págs. 187-188).

27. “Como se puede observar, el elemento fundamental de la secularidad aparece sólo en el segundo párrafo del canon y no se emplea el término de modo expreso: según algunos canonistas, podría dar la impresión de tener valor secundario”, en A. GONZÁLEZ ALONSO, *La definición de laico...*, pág. 187).

cooperación orgánica de los laicos en el ejercicio del ministerio de la palabra<sup>28</sup>, y en el ejercicio de la función santificadora, en las celebraciones litúrgicas y especialmente en la Eucaristía<sup>29</sup>.

## 2. ALGUNAS NOTAS SOBRE LA ÍNDOLE SECULAR DEL LAICO

La Exhortación Apostólica *Christifideles laici* retoma y expone con claridad la doctrina conciliar sobre este tema tan debatido. Precisamente encontramos un apartado con el título, “Los fieles laicos y la índole secular”, y en el número 15 se señala:

“Ciertamente, todos los miembros de la Iglesia son partícipes de su dimensión secular; pero lo son de formas diversas. En particular, la participación de los fieles laicos tiene una modalidad propia de actuación y de función, que, según el Concilio, “es propia y peculiar” de ellos. Tal modalidad se designa con la expresión “índole secular”.

Astigueta ha expuesto que la *Christifideles laici* es, en parte, una respuesta a la teología de los ministerios. En el número 15 se nos presenta una síntesis de la doctrina Magisterial: resalta la dignidad de los laicos y se presenta, de una parte, la Iglesia como comunión, con la participación de los laicos en la misión de la Iglesia, y de otra, la Iglesia como misión, mostrando cuál es la misión propia de los laicos. El bautismo es el fundamento de la igualdad radical de todos los cristianos y la índole secular es el punto de apoyo que sostiene la especificidad de los laicos. Ciertamente, toda la Iglesia tiene una dimensión secular, pero ésta se realiza en formas diferentes en cada uno de sus miembros: los laicos son llamados por Dios al mundo, con una llamada específica, para buscar la santidad a través de la secularidad. Según Astigueta, la Exhortación se mantiene en describir el laicado sin dar una definición, aunque sí que reafirma la distinción entre la dimensión secular y la índole secular, volviendo así a la doctrina del Concilio Vaticano II<sup>30</sup>.

Por su parte, Fernando Ócariz afirma:

“Los laicos, realizando su misión en el mundo realizan su misión en la Iglesia; no porque mundo e Iglesia se identifiquen, sino porque la Iglesia vive en el mundo,

28. Cf. can. 759.

29. Cf. can. 835 § 4.

30. Cf. D. G. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83. El laico: “sacramento de la Iglesia y del mundo”*, Roma 1999, págs. 174-179.

está formada por hombres que son del mundo –aunque no han de ser mundanos–, y porque es precisamente en el lugar que ocupan en ese mundo donde los laicos deben ejercitar la participación que les es propia en los *tria munera Christi*.... El actual Código de Derecho Canónico afirma netamente que es peculiar deber de los laicos `impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico, y dar así testimonio de Cristo, especialmente en la realización de esas mismas cosas temporales y en el ejercicio de las tareas seculares` (can. 225 § 2 *Codex Iuris Canonici* 1983). Esto hace posible dar una definición del laico positiva: el laico es el fiel cristiano que realiza la misión de la Iglesia `en y por su compromiso en las estructuras del mundo y en el trabajo temporal`.... En esto se manifiesta aquella secularidad específica de los laicos, a la que se refiere el Concilio Vaticano II, cuando afirma que `el carácter secular es propio y peculiar de los laicos`<sup>31</sup>.

Con motivo del Sínodo de Obispos de 1987, se planteó una revisión sobre el uso que se había hecho de los ministerios. Esta pretensión es patente en los números 21-23 de la *Christifideles laici*, dedicados a los ministerios que derivan del orden, y a los ministerios, oficios y funciones propios de los laicos. A lo largo del documento postsinodal, los ministerios en la Iglesia, cada uno en su modalidad, son presentados como participación del mismo ministerio de Cristo<sup>32</sup>. La tarea ejercida por los fieles laicos (como suplentes) debe ser realizada en conformidad con la específica vocación laical, distinta de los ministros sagrados<sup>33</sup>. La índole secular es un punto clave para entender la condición laical, para caracterizar la vocación y misión de los laicos, y su relación con los ministerios<sup>34</sup>.

Hay que entender correctamente la dimensión secular de la Iglesia entera y también la índole secular que es propia y característica de los fieles laicos en la Iglesia. La misma *Christifideles laici*, afirma que la secularidad general de la Iglesia se realiza en formas diversas en sus miembros<sup>35</sup>. “En la *Christifideles laici* se cruzan, por primera vez, en los textos del Magisterio, los dos conceptos de secularidad: como índole y característica propia de los laicos, y como dimensión de toda la Iglesia”<sup>36</sup>.

31. Cf. F. OCÁRIZ, F., *La participación del laico en la misión de la Iglesia*, en R. PELLITERO (dir.), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Madrid 2006, pág. 50.

32. Cf. *Christifideles laici*, 21.

33. Cf. *Ibid.*, 23.

34. Cf. M. A. SANTOS, *Laicos: ¿en los ministerios o en el mundo?*, en: AA.VV., *El cristiano en el mundo. En el centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá*, Pamplona 2003, pág. 373.

35. Cf. *Christifideles laici*, 15.

36. M. A. SANTOS, *Laicos...*, pág. 376.

Partiendo de la distinción y armonización entre las palabras dimensión e índole, el profesor Illanes ofrece una visión sintética de la realización concreta de la dimensión seglar: el sacerdote contribuye a la santificación del mundo a través de su ministerio; el religioso, mediante el testimonio de vida que, al esforzarse por anticipar la condición escatológica, subraya la vocación eterna del hombre; el laico, mediante la presencia y acción en el mundo, es decir, mediante la participación en las circunstancias y ocupaciones normales de los hombres. Por eso, la dimensión seglar, presente en todo existir cristiano, en el laico se transforma en índole, en rasgo característico y modelador de la propia vocación<sup>37</sup>.

## VII. CONCLUSIÓN

El hecho de que el catálogo de derechos y deberes de todos los fieles se encuentre en el Código de 1983 al comienzo del capítulo *De Populo Dei* constituye, indudablemente, un progreso respecto a la sistemática de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*.

En la parte de la legislación correspondiente a los fieles laicos, los autores concuerdan en que el nuevo Código de Derecho Canónico es más completo que el Código precedente, gracias a los enriquecimientos doctrinales del Concilio Vaticano II. Sin embargo, según la observación de Liberio Gerosa, falta, por lo menos a nivel explícito, el derecho-deber de seguir el propio carisma, afirmado, en cambio, por los Padres conciliares en más ocasiones y de modo particular<sup>38</sup>. Esta ausencia y la falta de referencia explícita a las categorías teológicas del *sensus fidei* y del *sacerdotium commune*, con las que el Concilio Vaticano II, partiendo del bautismo, ha definido la situación eclesiológica del *christifideles*, corren el riesgo de empobrecer el valor constitucional del catálogo de derechos y deberes de los fieles, así como el de exponer éste a lecturas extrañas a la naturaleza de comunión de la Iglesia<sup>39</sup>.

Otra idea fundamental de la nueva codificación es la noción de igualdad de todos los miembros de la Iglesia: la noción de fiel y el principio de igualdad serán elementos clave para comprender las normas sobre el Pueblo de Dios. El principio de igualdad radicado en el Bautismo y la noción fundamental de fiel, constituyen la relación primaria; a partir de esta base se pueden construir las diversas condiciones de fieles que serán reflejo de la desigualdad funcional que hay en el Pueblo de Dios.

37. Cf. J. L. ILLANES, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, pág. 787

38. Cf. LG 12, 2 y AA 3- 4.

39. Cf. L. GEROSA, *El Derecho de la Iglesia...*, pág. 192.

Se debe reconocer, como expresa en su tesis Álvaro González Alonso, que el *Codex* de 1983 no recoge una definición de laico. Lo más aproximado es el canon 207, pero que no ha desarrollado la figura. En el nuevo Código encontramos un estatuto jurídico común a todos los fieles y otro –mejorable– propio de los laicos; no sería justo decir que no ha sabido reflejar fielmente la figura (si se toman juntos los cánones 207 y 225, se puede encontrar una vía de interpretación que fundamente la misión propia que los laicos tienen en la Iglesia y dé razón de la diversidad de fieles). De todos modos, sigue González Alonso, son numerosos los autores que concuerdan en que el nuevo Código no ofrece una definición del laico y sería deseable que hubiera una definición clara; que por lo tanto habría que buscar las características distintivas en los documentos del Concilio Vaticano II (especialmente *Lumen gentium* 31 y *Apostolicam actuositatem* 2 y 7)<sup>40</sup>.

Por su parte, Dalla Torre hace notar cómo la participación de los laicos en las tres funciones de Cristo es compleja de explicar, dada la precisión de los matices requeridos para ello. Los documentos conciliares delinean la particular ministerialidad de los fieles laicos con la peculiaridad de su participación en las tres funciones de Cristo. Esto ha llevado a parte de la doctrina a interpretar que existe una doble función de los laicos, en la Iglesia y en el mundo; otra parte de la doctrina, en cambio, opina que existe una única función dentro de la misión unitaria de la Iglesia<sup>41</sup>. La discusión se vio reflejada en la polémica Instrucción interdicasterial sobre la colaboración del laico en el ministerio sacerdotal; un buen análisis de dicha instrucción es el realizado por Helmut Pree<sup>42</sup>.

Por último, hay que señalar la complejidad y tensiones que genera un debate como la participación del laico en la *potestas regimini*<sup>43</sup>. Tal es el caso de oficios con potestad judicial que pueden ser ejercidos por laicos (can. 1421 § 2)<sup>44</sup>, en incluso el nombramiento de laicos en diversos oficios de la Curia Romana

40. A. GONZÁLEZ ALONSO, *La definición de laico...*, pág. 198.

41. Cf. G. DALLA TORRE, *Considerazioni preliminari sui laici in diritto canonico*, Modena 1983, págs. 58-59.

42. Cf. H. PREE, *La "instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes"*. *Observaciones canónicas*, en AADC 5 (1998) 219-242.

43. Cf. P. TAPAJOS VIVEIROS, *A Inseguranca Jurídica dos Ofícios Laicais*, Tesis doctoral, Buenos Aires 2014.

44. Cf. El hecho de que la respectiva Conferencia de Obispos conceda este permiso para que un laico pueda integrar un tribunal colegiado, se ha visto modificado con respecto a las causas de nulidad matrimonial y su reciente reforma. De tal modo que un tribunal colegiado para causas de nulidad matrimonial podría estar integrado hasta por dos laicos y esto sin perjuicio de lo que haya dispuesto esa Conferencia episcopal, can. 1673 § 3.

## LA SANACIÓN EN LA RAÍZ DEL MATRIMONIO CIVIL DE DOS CATÓLICOS Y LA AUTORIDAD DEL OBISPO DIOCESANO

MAURICIO LANDRA

*SUMARIO: I. El instituto de la sanación en la raíz. II. La dispensa de la forma canónica de dos católicos. III. Dispensa antecedente de forma canónica y sanación en la raíz. IV. La autoridad competente de esta dispensa: una paradoja. Conclusión.*

*RESUMEN: La sanación en la raíz es un instituto por el cual se convalida un consentimiento inválido pero existente (como es el caso del matrimonio civil) y que permanece en el presente. Para el católico ésta es una dispensa de la forma canónica a la que está obligado. El presente estudio distingue la posibilidad de esta dispensa en dos católicos y la autoridad para concederla si la solicitud es antes de emitir el consentimiento o luego de ello. Siendo la segunda una praxis usada con diversa intensidad en las iglesias particulares, que requiere de prudencia y de discernimiento iluminado hoy por Amoris Laetitia.*

*PALABRAS CLAVE: convalidación, dispensa, sanatio in radice, Obispo diocesano.*

*ABSTRACT: healing at the root is an institution by which an invalid but existent consent that remains in the present –which is the case of civil marriage- is ratified. For catholic faithful this is an exemption of the canon shape by which is obliged. This article distinguishes its possibility in two catholic people and the authority for giving it if the petition takes place before or after the marriage consent. The second possibility is a praxis used differently in particular churches and needs prudence and judgement enlightened currently by Amoris Laetitia.*

*KEYWORDS: ratification, exemption, healing at the root, diocesan bishop*

Animados por la extraordinaria experiencia sinodal entre el 2014 y 2015 canalizada con la exhortación *Amoris Laetitia* surgen, ó mejor dicho, resurgen al-

gunos modos de acompañamiento pastoral para las diversas situaciones matrimoniales. Todas y siempre requieren un discernimiento y una invitación a integrarse en la comunidad cristiana. Esto ocurre con una de las formas de convalidación matrimonial como es la sanación en la raíz.

Estudiaremos este instituto legislado por los cánones 1161 a 1165, específicamente cuando se da entre dos bautizados católicos que han dado su consentimiento sólo por civil, y la autoridad del Obispo diocesano para conceder a estos fieles la posterior dispensa de la forma canónica a la que están obligados.

## I. EL INSTITUTO DE LA SANACIÓN EN LA RAÍZ

La intención de legalizar los matrimonios ilegales remonta su origen desde el inicio de las celebraciones de los matrimonios cristianos.

Ya son citados en el Concilio de Epaon (517) y el Concilio de Aurel III (538-541), tal vez no con ese nombre y contenido pero sí como una idea que luego se desarrollaría<sup>1</sup>. Será a fines del siglo XIII donde se acuñe el término *sanatio in radice* que algunos atribuyen su autoría a Jean Andreae, quien a principio del siglo XIV llamará así al acto que buscaba legitimar los hijos de uniones ilegítimas, aunque la intención de legitimación de la prole ya había sido tratado con el decreto *Per venerabilem* de Inocencio III en 1201. Será el Hostiense quien desarrolle la relación legitimación de los hijos con el matrimonio de sus padres y la autoridad que pudiera tener el Romano Pontífice para con los efectos temporales de la legitimación, basándose en la teoría del poder indirecto<sup>2</sup>. Esta legitimación de los hijos por la sanación del matrimonio de sus padres será una práctica frecuente a partir del siglo XVI.

Sumado a este desarrollo estaba la condición de retroactividad de la *sanatio*, algo que sólo tiene el Romano Pontífice en temas de derecho eclesiástico, removiendo los obstáculos que dirimen el matrimonio hasta decir que jamás existieron. Será con Benedicto XIV cuando se fije esta doctrina de la retroactividad, que seguirá estudiándose con el empleo de la expresión *ex nunc*, y la legitimación de los hijos *ex tunc*, por una ficción del derecho, es decir por voluntad del legislador<sup>3</sup>. Comienza a priorizarse el matrimonio mismo y la relación de los esposos y

1. Cf. MANSI VIII, 562 y IX, 14.

2. *Epistola sub Caholicae professione*, en 1254; *Decretum S. Paenit*, 1281, cf. J. RIBCZYK, *Les origines de la conception de la sanatio in radice dans la doctrine canonique*, en *Angelicum* 29/2 (1952) 154 – 161:

3. Cf. C. F. CASTRILLÓN MUÑOZ, *La sanación en la raíz del matrimonio civil de los católicos según el nuevo Código de Derecho Canónico*, Bogotá 1990, págs. 37 - 41

luego por consecuencia la legitimación de sus hijos, como quedará plasmado en el canon 1138 § 2 del primer Código de Derecho Canónico.

Apoyados en el actual canon 1161 § 1, la sanación puede definirse como un acto de la autoridad eclesiástica que, sobre la base de un consentimiento naturalmente suficiente, pero limitado en su eficacia por el derecho positivo, concede validez al matrimonio nulo removiendo los obstáculos interpuestos por éste<sup>4</sup>. Debemos reconocer el canon 1139 § 1 del Código de 1917 era más preciso cuando definía a este consentimiento como naturalmente suficiente, pero jurídicamente ineficaz. Precisamente se denomina sanación en la raíz porque tiene su base en un consentimiento matrimonial anterior, naturalmente válido, que como sabemos, es la causa o raíz del matrimonio, por lo que no hay que renovar el consentimiento, sino que se lo sana, quitado los obstáculos que eran impedimentos dirimentes o bien sanando la forma canónica si no se observó.

Son claras sus diferencias con la simple convalidación porque puede concederse incluso sin intervención de los cónyuges, pero sólo puede darse en caso de que exista un consentimiento naturalmente válido y que persevere en el tiempo. De esta manera la sanación no requiere una renovación del consentimiento y sus efectos se retrotraen al momento de la celebración del matrimonio, salvo que expresamente se disponga otra cosa.

El segundo párrafo del canon 1161 define este carácter retroactivo de la sanación distinguiendo entre la existencia o aparición del matrimonio, que tiene lugar a partir de la concesión de la gracia (*ex nunc*); y el alcance de la retrotracción de los efectos canónicos, hasta el momento de la celebración del matrimonio inválido o a otro posterior (*ex tunc*)<sup>5</sup>. De esta manera, sanar supone un reconocimiento eclesial de la fuerza constitutiva del consentimiento naturalmente suficiente<sup>6</sup>.

El tercer párrafo contiene una norma práctica sobre la oportunidad de conceder la sanación: sólo debe darse cuando sea probable que las partes quieran perseverar en la vida conyugal. Esta previsión legal puede estar relacionada con la extensión de la potestad para conceder la sanación en favor de los Obispos diocesanos, dejando de estar reservada a la Sede Apostólica<sup>7</sup>.

4. Cf. A. BERNÁRDEZ CANTÓN *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1997, vol. III, págs. 1623-1637.

5. El can. 1138 § 1 del CIC 17 decía que la sanación era una ficción jurídica, porque se produce sobre los efectos del matrimonio, no a la existencia misma de la convalidación.

6. Cf. L. VELA, *Sanación en raíz*, en C. CORRAL, J. M. URTEAGA (dirs.), *Diccionario de Derecho Canónico*, Madrid 2000, pág. 618.

7. El can. 1141 del CIC 17 concedía sólo a la Sede Apostólica la sanación en la raíz, aunque en la práctica ya se delegaba frecuentemente y sin gran dificultad en países de misión. Cf. U. NAVA-

## II. LA DISPENSA DE LA FORMA CANÓNICA DE DOS CATÓLICOS

Analizaremos una situación que ha sido jurídicamente acompañada por el canon 1165 y por una interpretación auténtica de 1985<sup>8</sup>. Nos referimos a la autoridad del Obispo diocesano para sanar en la raíz matrimonios nulos de dos bautizados católicos y fuera del peligro de muerte.

Habiendo recordado que esta gracia indispensablemente y por derecho natural requiere de un consentimiento naturalmente suficiente y no revocado. Algo que no puede ser suplido por ninguna autoridad, aplicando los cánones 1100 y 1107, son los cánones 1162 y 1163 los que exigen la existencia y perseverancia de este consentimiento mutuo.

El canon 1165 recuerda la posible sanación ejercida por la suprema autoridad, así como también por el Obispo diocesano, siendo la autoridad de este último limitada a cada caso, cumpliendo las condiciones para los matrimonios mixtos y vedada su posibilidad si hubiera un impedimento reservado a la Sede Apostólica o un impedimento de derecho natural o divino positivo ya cesado. Ahí ubicamos nuestro tema: la posible sanación en la raíz de dos católicos que han contraído matrimonio civil y que posteriormente solicitan esta gracia, siempre con ausencia de impedimentos reservados a la Santa Sede como son el Orden Sagrado, Voto público en un Instituto de derecho pontificio y el crimen<sup>9</sup>.

Cuando no habían pasado dos años de la promulgación del Código vigente se hace la pregunta a la, por entonces, Pontificia Comisión para la Interpretación del Código: si, fuera del caso de peligro de muerte urgente, el Obispo diocesano, conforme al canon 87 § 1, puede dispensar de la forma canónica en el matrimonio de dos católicos. A lo que el 14 de mayo de 1985 se respondió negativamente.

Esta interpretación, aprobada por Juan Pablo II el 5 de julio del mismo año, es entendida como una nueva reserva de la autoridad suprema que aparecía explícitamente en *De Episcoporum muneribus*<sup>10</sup>, pero que no fue recogida por el Código.

---

RRETE, *Ecclesia sanat in radice matrimonia inita cum impedimento iuris divinis*, en *Periodica* 52 (1963) 371 – 388.

8. AAS 77 (1985) 771.

9. Cf. cáns. 1078 § 2, 1087, 1088 y 1090.

10. AAS 58 (1966) 467 – 472, cf. A. M. ABATE, *La forma della celebrazione del matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, en *Apolinaris* 59 (1986) 171; E. BAURA, *Comentario al can. 87*, en AA. VV., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol I, Pamplona 1997<sup>2</sup>, pág. 683 – 689.

Algunos autores, comentando la interpretación, afirman que con esta se resuelve una semi-duda de derecho<sup>11</sup>. Ellos invitan a distinguir entre *especialmente* reservado y *expresamente* reservado, porque la primera puede ser una reserva implícita, pero es reserva aún. Especialmente quiere decir expresamente dicho por la ley (codicial o extracodicial) o por un acto de reserva que haga constar. Pero dentro de la enumeración de las dispensas reservadas a la Sede Apostólica no se citaba la forma canónica.

Es importante entender su ausencia explícita en el Código promulgado, reconociendo que en la disciplina canónica sobre la facultad de dispensar de los Obispos se ha producido un giro importante como consecuencia de la enseñanza del Vaticano II.

El primer Código de 1917, a partir del canon 80 establecía el principio general de que la dispensa de la ley corresponde a la autoridad que la dictó. De tal modo que los Obispos, e incluso los demás Ordinarios sólo dispensaban leyes por concesión de la Santa Sede. Pero a través de los años se fue repitiendo y acentuando la facultad de dispensar. Una praxis pastoral de no pocos Obispos que en su legislación particular aconsejaban explícita o implícitamente a determinados católicos (menores de edad, bautizados no creyentes o no practicantes, etc.) que se casaran por civil, lo que daba a entender que tenían esta facultad.

La dispensa de la forma canónica ya está sancionada *in genere* en el canon 1121 § 3, pero en la redacción de este canon se tuvo en cuenta solamente el caso de matrimonios mixtos o por disparidad de culto, siendo el Ordinario de lugar la citada autoridad<sup>12</sup>.

El Concilio profundizó los fundamentos del episcopado, subrayando la amplitud y características de su potestad, de tal suerte que le corresponde a los Obispos diocesanos toda la necesaria para el gobierno de la Iglesia particular, en comunión con el Romano pontífice y su autoridad suprema<sup>13</sup>. Esto trae como consecuencia que los Obispos tienen la facultad de dispensar las leyes generales en casos particulares a los fieles sobre los que ejercen su autoridad, conforme a derecho cuantas veces lo juzguen conveniente al bien espiritual, salvo que la Autoridad suprema se lo haya reservado para sí. Esta conveniencia que el Obispo debe considerar para dispensar es en favor del bien espiritual de los fieles como se explicaba en el proceso redaccional<sup>14</sup>.

11. Cf. F. AZNAR GIL Y GIMENEZ URRESTI, *Respuestas de la Comisión de Intérpretes de 5/07/1985*, en REDC 41 (1985) 501 – 510.

12. Cf. *Communicationes* 8 (1976) 73.

13. Es interesante comprobar como *Christus Dominus*, 8,a es el texto base de los cánones 381 – 391.

14. Cf. *Communicationes* 14 (1982) 137

Será Pablo VI con el Motu Proprio *De Episcoporum muneribus* quien declara que *Christus Dominus* derogaba el canon 81 del Código de 1917, procediendo a regular la potestad de dispensar con los nuevos principios, pero estableciendo las reservas convenientes, entre las que se contaba la dispensa de la forma canónica *ad valide contrahendum matrimonium*<sup>15</sup>.

Es bueno tener presente que los principios directivos para el Código que sería promulgado en 1983, sobre todo el 4º y 5º establecían expresamente que los Obispos pudieran dispensar como regla general, y como excepción se dieran exclusiones y reservas establecidas expresamente. Este paso de un sistema de concesión a un sistema de reserva quedará en el Código vigente<sup>16</sup>.

La conveniente autonomía administrativa, incluso aplicando también otro principio como el de subsidiariedad, se plasmaba con el carácter propio, inmediato y ordinario de la potestad del Obispo diocesano, en donde el Código debe presentar expresamente las reservas que puedan limitar dicha potestad.

Si caminamos junto al texto del promulgado canon 87, parece que no se presentaron dificultades en esta legislación ampliatoria de la potestad de dispensa reconocida por el Concilio a los Obispos diocesanos. En 1977 el *Schema* recoge una fórmula muy parecida a la *De Episcoporum muneribus*, pero será a partir del *Schema* de 1980 donde se presenta un texto prácticamente idéntico al promulgado.

Cuando vemos la dispensa de la forma canónica del matrimonio, aplicando el canon 87, el Código se expresa en dos casos: en peligro de muerte (canon 1079) y el de los matrimonios mixtos (cánones 1127 § 2 y 1129).

Pero la Interpretación de 1985 no abarca estas situaciones tipificadas, sino que estudia la situación de dos católicos, fuera del peligro de muerte, y la dispensa de la forma canónica, sin distinguir si la dispensa es solicitada antes de la raíz o luego de ella. Algo que no está contemplado expresamente en el canon 1165<sup>17</sup>.

15. Cf. *De Episcoporum muneribus*, IX, 17.

16. Cf. *Lumen Gentium*, 27 y *Communicationes* 1 (1969) 80-82

17. Bernárdez Cantón entiende que la expresión *etiam si plures nullitatis rationes* del canon 1165 no incluye expresamente que el Obispo puede sanar en la raíz por defecto de forma canónica. Citando la Interpretación auténtica, la entiende como algo razonable, ya que sería extraño que los Obispos no pudieran hacerlo antes de la celebración del matrimonio y si pudieran hacerlo luego de celebrado, a los efectos de sanación en la raíz. Concluye entonces que el Obispo carece de esta facultad también *a posteriori* puesto que no se le reconoce expresamente como ocurre con el Obispo eparquial (CCEO, can. 852), A. BERNARDEZ CANTÓN, *Comentario al canon 1165*...págs. 1636. Aunque también nos resulte extraño que los Obispos no puedan dispensar antes pero sí luego del consentimiento civil, nos inclinamos por el contrario apoyándonos en otros autores y en la jurisprudencia que entienden que en el Código latino la concesión es implícita, y por lo tanto, el Obispo puede según el caso *a posteriori* dispensar de la forma canónica, cf. F. AZNAR GIL, *comentario al can. 852*, en CCEO edición comentada por profesores de Salamanca 1994, págs. 348 - 349.

El Motu Proprio *Pastorale munus* I, 21, sólo permitía que esta dispensa la concedieran los Obispos en matrimonios inválidos por defecto de forma y, como vimos *De Episcoporum muneribus* reservó la dispensa de la forma a la Santa Sede. Volviendo al iter redaccional, se pidió que fueran los Ordinarios de lugar quienes tuvieran la potestad general para dispensar de la forma, pero fue rechazado. Se argumentó el rechazo con el mismo texto *De Episcoporum muneribus*, luego se volvió a rechazar simplemente porque esta extensión a los Ordinarios de lugar podría prestarse a abusos<sup>18</sup>. A estas solicitudes rechazadas debemos sumarle otra que pedía que lo que el canon 87 le concedía a los Obispos diocesanos, dijera que se concedía a los Ordinarios del lugar<sup>19</sup>.

A pesar de que esto consta en la historia de la redacción, nada se dice de que se haya pedido y se haya reservado a la Santa Sede la dispensa de la forma canónica de dos católicos, fuera del peligro de muerte.

Si es una nueva reserva o estaba implícitamente dada, lo cierto es que la interpretación auténtica nos dice que no es una facultad ordinaria ni habitual del Obispo diocesano esta dispensa. Incluso podemos pensar que no hacía falta utilizar la expresión *urgentis mortis periculo*, porque esto se responde con el canon 1079 § 1, que amplía la posible dispensa al Ordinario del lugar y no sólo al Obispo, sumando también en el siguiente párrafo al párroco y al ministro sagrado.

Tratando de entender las razones, Jimenez Urresti y Aznar Gil, igualmente ven que es lógica y coherente la interpretación, pero no encuentran con claridad el contenido tan restrictivo de una norma meramente disciplinar. Sobre todo si se sostienen en el canon 1055 § 2, cuya teología católica latina recuerda que los contrayentes son sujetos y ministros al mismo tiempo, por lo que en caso de dispensa de la forma canónica, lo ven como una suspensión de la visibilidad eclesial del sacramento del matrimonio entre dos católicos. Creen que se intentó revalorizar el matrimonio cristiano por encima del civil en los católicos, pero no ven que sea una razón suficiente e importante para negar al Obispo el uso de la facultad de dispensa, que por otra parte desvirtuaría el contenido y las posibilidades que el canon 1071 § 1 amplía al Ordinario del lugar.

Dirán algunos que es una interpretación necesaria y acertada para clarificar el uso del instituto de la dispensa, no con la intención de introducir reservas o restricciones, sino de hacer más comprensible la dependencia que tiene de las exigencias pastorales y de la naturaleza de las normas, que con dicha respuesta se requiere una causa pastoral suficientemente grave para ser juzgada por la Autori-

18. Cf. Discutido el 12/02/1971, en *Communicationes* 8 (1976) 65 y 19/10/1977, en *Communicationes* 10 (1978) 97

19. Cf. *Communicationes* 14 (1982) 137.

dad suprema, y en este caso ya había una reserva implícita que la interpretación hace explícita<sup>20</sup>.

Estudiando la interpretación, Martín de Agar clasifica a los autores que anteriormente la han analizado<sup>21</sup>. Así ubica a los que sólo han estudiado los casos explícitamente contemplado en el Código sin detenerse en este en particular. Están los que piensan que sigue siendo una materia reservada a la Santa Sede<sup>22</sup>. Están los que afirman que la ley de la forma canónica es de carácter disciplinar y que no existe una reserva explícita en el Código pero éste sí incluye una reserva especial implícita<sup>23</sup>, y otros que afirman que el Obispo puede dispensar ya que por tratarse precisamente de normas disciplinarias, opinan que ninguna de estas están reservadas en el Código<sup>24</sup>.

Esta discusión de reserva implícita está presente en los comentaristas de la interpretación de la Pontificia comisión, cuyo texto se refiere a dos católicos, excluyendo el caso de matrimonios mixtos. El abandono por un acto formal de la fe de alguno de los contrayentes, si bien ha sido comentado también, hoy no será objeto de estudio, debido a la derogación de este aspecto con el *Motu Proprio Omnium in mentem* a los cánones 1086; 1117 y 1124, pero considerando también la irretroactividad de la ley.

La interpretación no niega que se pueda dispensar, pero reserva a la autoridad suprema la posible relajación de la ley que obliga a los católicos<sup>25</sup>. Con todo, estamos ante una modificación del ordenamiento canónico realizado formalmente por la interpretación que ha introducido una reserva, donde el canon 87 no poseía. Martín de Agar no considera que se estuviera frente a una laguna del derecho, ni ante una interpretación restrictiva. Se trata así de una norma nueva con el aspecto

20. Así opina J. A. FUENTES, *Comentarios legislativo*, en *Ius Canonicum* 28 (1988) 634. Notamos que algunos autores hablan de respuesta, cuando en realidad es interpretación auténtica, de un dicasterio que ha ido cambiando su nombre y atribuciones, considerando el presente de la CA *Pastor Bonus*. También se puede consultar a N. SCHÖCH, *La Sanazione in radice*, en AA. VV., *Diritto Matrimoniale Canonico*, vol. III, Città del Vaticano 2005, págs. 533 – 553 quien, estudiando el tema, no cita ni reflexiona acerca de la interpretación auténtica de 1985.

21. Cf. J. T. MARTIN DE AGAR, *La dispensa de forma en una respuesta de la comisión de intérpretes*, en *Ius Canonicum* 26 (1986) 304 – 308:

22. Entre estos está Aznar Gil quien afirma que no debe limitarse, la capacidad de dispensar de los Obispos por lo *expresse* reservado a la Sede Apostólica, sino por lo de *specialiter reservatur* a la misma; y esta reserva especial puede ser explícita o implícita, cf. F. AZNAR GIL, *El nuevo derecho matrimonial canónico*, Salamanca 1985, pág. 421.

23. Cf. F. J. URRUTIA en *Periodica* 74 (1985) 624 – 628.

24. Es la opinión de CASTAÑO, *Dispensa dagli impedimenti e dalla forma canonica nell'attuale Codice di Diritto Canonico*, en *Angelicum* (1985) 381 - 384).

25. Así opina también L. MADERO, en *Direito e pastoral* 2 (1988) 272 – 283.

de interpretación cuya intención fue subsanar una omisión del Código en la línea que daba *De Episcoporum muneribus*, pero que tal vez no fue la mejor solución hacerlo por la vía de la interpretación.

### III. DISPENSA ANTECEDENTE DE FORMA CANÓNICA Y SANACIÓN EN LA RAÍZ

Hemos presentado la legislación sobre la autoridad competente para conceder la sanación en la raíz (canon 1165) y la interpretación de 1985 que no permite que el Obispo diocesano pueda dispensar de la forma canónica a dos católicos, salvo peligro de muerte urgente. Pero, reiteramos, la interpretación no distingue si la dispensa es solicitada antes de la raíz o luego de ella.

Siguiendo la acertada reflexión de la profesora Peña García, podemos diferenciar entre la solicitud de dispensa de católicos *a priori* de emitir un consentimiento inválido (es decir antes de casarse por civil) con el posterior pedido de sanación del mismo consentimiento ya emitido<sup>26</sup>. Una distinción entre lo que ella denomina “dispensa antecedente de la forma canónica”, cuya autoridad, por la interpretación de 1985, sólo la concede la Autoridad suprema, de la que pueda solicitarse *a posteriori* como sanación en la raíz de un consentimiento civil y por lo tanto inválido emitido por dos católicos.

La posibilidad de convalidar matrimonios contraídos por católicos, es decir obligados a la forma canónica, pero celebrados en una forma no católica, sobre todo por civil, es un remedio canónico muy poco conocido y aplicado, pero que contiene y expresa grandes repercusiones pastorales. Un planteo ya se hizo en la asamblea del Sínodo de 2014 para acompañar muchas situaciones matrimoniales hacia el camino del sacramento del matrimonio<sup>27</sup>. En esta asamblea extraordinaria ya se proponía facilitar la dispensa de la forma canónica para quienes se han casado civilmente, y que con el pasar de los años se acostumbran a esta situación, privando al otro cónyuge de la participación eucarística<sup>28</sup>. La exhortación *Amoris Laetitia* no lo dirá expresamente, pero forma parte del acompañar, discernir e integrar sobre todo de su octavo capítulo.

Peña García trabaja la condición del matrimonio civil de dos católicos, llegando a la conclusión de no puede considerarse inexistente, aunque si sea nulo

26. Cf. C. PEÑA GARCÍA, ¿Convalidación simple o sanación en raíz? La revalidación del matrimonio civil de los católicos, en *Monitor Ecclesiasticus* 130 (2015) 477- 513.

27. Cf. *Relatio Synodi* 2014, 27

28. Así lo afirma la intervención de un padre sinodal latinoamericano, V° Congregación General, dedicada a la parte II, cap. 2, n° 70 – 75 del *Instrumentum Laboris* ya en la Asamblea de 2015.

y sanable. Si bien a nivel estrictamente procesal este matrimonio no es tal y por lo tanto no requiere un proceso que lo declare nulo, no ocurre lo mismo a nivel sustantivo por el que todo matrimonio de católicos por civil no se puede afirmar como inexistente, sino que es nulo por defecto de un requisito de derecho positivo (canon 1108 y siguientes) por lo tanto hay raíz a la que puede sanarse.

Para esto se debe recordar que el acto civil no puede considerarse como un mero concubinato iniciado por la convivencia. Esto ya estaba presente en *Familiaris Consortio*, 82, valorando un cierto compromiso a un estado de vida concreto y quizás estable, aún con la posibilidad del divorcio<sup>29</sup>.

La dispensa de la forma canónica está presente en diversas situaciones del católico y algunas de estas entienden que el matrimonio civil es una forma pública de manifestación del consentimiento matrimonial y una forma de concreción de esta institución natural. En caso de que sean dos católicos los que se casen mediante una forma pública (canon 1127 § 2) ciertamente carecerá de validez, aunque ya dijimos que a nivel sustantivo exista.

Mediante esa forma pública también los católicos expresan el consentimiento verdadero y naturalmente suficiente, como causa eficiente e imprescindible para que nazca el matrimonio. Incluso en el hecho de que el católico no haya pedido la dispensa de forma y se ha casado sólo por civil no permite presumir que su consentimiento esté viciado por simulación de la indisolubilidad o de otra propiedad esencial del matrimonio. Es más, será la exclusión la que deba probarse ya que en un consentimiento que persevera la opinión e incluso la certeza de nulidad no excluye necesariamente que el consentimiento pueda ser válido (cánones 1100 y 1107).

También debemos considerar el proceso redaccional del actual canon 1061, que contenía un cuarto párrafo proponiendo expresar la invalidez del matrimonio civil por defecto de forma canónica. Algunos investigadores sostienen que dicha supresión se debía a la intención de fundamentar así que el matrimonio civil es inexistente y no su nulidad por defecto de forma. Es la intervención del Cardenal König la que propuso suprimir este párrafo para evitar conclusiones erróneas, pero el hecho de no haber sido promulgado no es obstáculo para sanar en raíz a los matrimonios civiles<sup>30</sup>. Esto explica una vez más que el civil es inexistente en orden a la prueba de su nulidad, pero por otra parte no todo matrimonio civil de católicos es nulo. El matrimonio civil de dos católicos es un matrimonio nulo por defecto de forma en sentido amplio, es decir por algún defecto o por la omisión o falta de total de forma, porque los contrayentes han omitido uno de los

29. Continua en *Amoris Laetitia*, 78, 293 y 294.

30. Cf. *Communicationes* 13 (1983) 224.

requisitos de derecho positivo para la validez del matrimonio. Por esto decir que el matrimonio civil de católicos es inexistente es impreciso y no va en la línea de la regulación canónica que es mucho más matizada.

Para su convalidación los caminos están marcados en el Código. Sea por convalidación simple (cánones 1156 – 1160), porque si hubo una total inobservancia de la forma sin dispensa, deberá emitirse el consentimiento. Sea por sanación en la raíz (cánones 1161 – 1165). A esto puede sumarse la celebración del matrimonio en secreto si resultara aconsejable porque la nulidad no se ha divulgado. Es extraño que en el canon 1160 se mencione al canon 1127 § 2 ya que carece de sentido, porque precisamente lo que se desea es la dispensa de la forma canónica de una forma pública de celebración, a menos que se trate de un matrimonio clandestino.

Sin dudas que si no hay apariencia de un matrimonio canónicamente válido, lo primero que se ofrecerá a dos bautizados católicos será la celebración, con sus características litúrgicas que contienen la forma canónica, en la que no se da una convalidación sino un nuevo matrimonio, que en nuestro caso será sacramento. Es interesante observar que en el derecho anterior, en sentido estricto, se consideraba convalidación simple a la que se actuaba en fuero interno, mientras que en los demás casos había que celebrar nuevamente el matrimonio. El origen de este requisito es el Decreto *Consensus mutuus*, de León XIII, del 15 de febrero de 1892<sup>31</sup>, pero el Código vigente no distingue de fueros cuando habla de la convalidación simple.

La jurisprudencia rotal antes de 1983 aplicaba la posible convalidación simple de matrimonios civiles o en otra forma religiosa que no tuvieran la apariencia de un matrimonio canónicamente válido<sup>32</sup>. Algo que continuó ya con la nueva codificación, destacándose la sentencia de Funghini y dos sentencias de Turnaturi<sup>33</sup>, aplicando la convalidación simple en matrimonios meramente civiles de obligados a la forma canónica. También hay sentencias que admiten esta posibilidad porque en el fondo lo que se da es una nueva celebración del matrimonio, así como cabe la posibilidad de declarar nulo por defecto de válida convalidación

31. P. GASPARRI, *Fontes* III, 613, 381 – 382.

32. Cf. c. Fiore, 15/06/1964, en RRDec., LVI, 467 - 483; c. Rogers, 18/06/1968, citada por L. A. BODAN, *Simple convalidation of Marriage in the 1983 Code of Canon Law*, en *The Jurist* 46 (1986) 512, nota 3; c. Lefevre, 24/02/1978, citada por G. P. MONTINI, *La convalidazione del matrimonio: semplice; sanatio in radice*, en AA. VV., *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Milano 1996, págs. 187 – 214. Ante un ministro metodista la c. Rogers, 21/01/1969, en RRDec. LXI, 63 – 67

33. Cf. c. Funghini, 30/06/1988, en *Monitor Ecclesiasticus* 114 (1989) 310; c. Turnaturi, 30/04/1998, en RRDec. XC, 350 – 352, 13-14. y 1/03/2002, en RRDec. XCIV, 88 – 110, esta última es a favor del vínculo.

de un matrimonio mixto contraído ante un ministro acatólico<sup>34</sup>. Estaríamos frente a una nulidad de la convalidación, por lo que la jurisprudencia entiende como simulación total del consentimiento. Esto sería el caso en donde el contrayente ve a la sanación como una simple bendición religiosa a su acto ya realizado del civil, por lo cual no pone un nuevo acto de voluntad sino que asiente externamente como mera formalidad de una realidad previamente existente, pero excluyendo el matrimonio o alguna propiedad de este<sup>35</sup>.

Ya hemos visto que convalidar mediante la sanación en la raíz, precisamente requiere de una raíz que persevere, a la cual la respectiva autoridad le dará fuerza constitutiva con su reconocimiento eclesial. Para sanar un consentimiento civil deberá valorarse cuidadosamente si dicho consentimiento puede considerarse naturalmente suficiente, teniendo en cuenta los motivos por los cuales la pareja se casó sólo por civil y si ese acto no está viciado por ejemplo por un rechazo positivo a la indisolubilidad o la simulación de alguna otra de las propiedades del matrimonio. Pero si las motivaciones no afectan a la validez igualmente será una excepción, teniendo en cuenta que muchas legislaciones estatales obligan al matrimonio civil y antecedente a cualquier acto religioso<sup>36</sup>.

#### IV. LA AUTORIDAD COMPETENTE DE ESTA DISPENSA: UNA PARADOJA

La regulación codicial de la posibilidad de sanar en raíz los matrimonios nulos por defecto de forma suscita algunos interrogantes respecto al fundamento y oportunidad de la regulación vigente sobre la dispensa de la forma canónica.

El tema es distinto en el canon 835 del Código Oriental, en el que hay una reserva explícita de la dispensa de la forma de la celebración a la Sede Apostólica y al Patriarca, considerando la tradición oriental que atribuye a la celebración

34. Cf. c. Boccafolo, 12/03/1998, en RRDec. XC, 227 – 23; c. Verginelli, 17/03/2006, en RR-Dec. XCVIII, 61-70.

35. Podemos citar una causa del Tribunal Regional del Lazio, (P.N. 14.703) en la que se declara nulo el matrimonio por invalidez de la sanación en la raíz, alegando que el Vicario de Roma fue inducido al error no doloso cuando concedió dicha dispensa por carencia de consentimiento matrimonial en ambos cónyuges que simularon el matrimonio mismo y sus propiedades, cf. M. ARROBA CONDE, *Risultato della prova e tecnica motivazionale nelle cause matrimoniali*, Roma 2013, págs. 454 – 466.

36. No es el caso de Argentina, en donde el matrimonio canónico no tiene reconocimiento civil. Sin embargo en esta Conferencia episcopal al matrimonio canónico que no puede ser celebrado por civil (can. 1071 § 1, 2°) se le puede sumar el que no desea celebrar civilmente su matrimonio y que también debería obtener la licencia del Ordinario del lugar. Siendo esto último un recurso pastoral para prevenir que en esos contrayentes no existan vicios como la simulación de indisolubilidad, cf. CEA, Resolución 6 en 82° Asamblea Plenaria (2001).

litúrgica y a la bendición nupcial como el acto constitutivo del matrimonio, dispensa que será excepcional y por causas gravísimas<sup>37</sup>.

En cambio, en el Código promulgado en 1983, no hay una norma general sobre la autoridad que concede la dispensa de la forma canónica. Ha sido la interpretación auténtica de 1985 la que determinó su reserva al Romano Pontífice para con los católicos fuera de peligro de muerte. Así, las excepciones a esta reserva de dispensa de forma canónica, según el Código son:

1. Peligro de muerte: por el canon 1079 dispensa el Ordinario del lugar, así como el párroco o el ministro sagrado que asista con la debida delegación, así como todo sacerdote o diácono que estuviera presente en la celebración con forma canónica extraordinaria.
2. En los matrimonios mixtos o por disparidad de culto: que dispensa el Ordinario del lugar (canon 1127 § 2).
3. En la sanación en la raíz: que puede concederla el Obispo diocesano, por el canon 1165 § 2.

Es en esta última situación donde se considera una paradoja<sup>38</sup>: la dispensa antecedente de la forma canónica de dos católicos se reserva a la Sede Apostólica, mientras que el mismo Legislador permite que el Obispo pueda dispensar *a posteriori*, es decir ya casados por civil, cumpliendo con los requisitos de la *sanatio*.

*A priori*, el católico que no desea casarse por Iglesia, y sólo lo quiere hacer por civil, por estar alejado de la fe, por negarse a dar su consentimiento ante un ministro católico, o entiende que le puede causar perjuicio social, solo podrá ser dispensado por la Sede Apostólica (así lo dice la Interpretación al canon 87), con lo complejo y lento que esto pueda suponer. Pero si esto mismo es *a posteriori* del civil, nada impide que sea el Obispo diocesano quien conceda dicha dispensa de la forma canónica. Una paradoja que produce cierta perplejidad, en la que el Obispo diocesano no pueda dispensar antes, pero si luego de casados por civil.

La propuesta, a la que nos unimos, no será reservar también la dispensa *a posteriori* a la Sede apostólica, sino abrir más la posibilidad de que el Obispo diocesano posea carácter general para la sanación de matrimonios civiles de católicos, no sin causa grave<sup>39</sup>. Estamos frente a una sanación y por lo tanto dispensa

37. Cf. PONTIFICIA COMMISSIO IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, en *Nuntia* 15 (1982) 85 y 28 (1989) 117.

38. *Paradoja que provoca no pocas perplejidades* es la expresión utilizada por Peña García en su citado artículo, pág. 506.

39. Cf. C. PEÑA GARCIA, ¿Convalidación simple o sanación en raíz?..., 510-511.

de la forma canónica que el Obispo diocesano puede conceder, siempre que no contenga un impedimento reservado a la autoridad suprema (canon 1078 § 2) o un impedimento de derecho natural o divino positivo que ya haya cesado.

Se apoya en la praxis y en la jurisprudencia que pueda ser el Obispo quien sane estos matrimonios civilmente celebrados, constituyendo un remedio utilizado en las Iglesias particulares, aunque con un uso irregular en el mundo<sup>40</sup>. Ciertamente que la mayoría de los casos son de católico con otro bautizado, o incluso no bautizado, como una praxis acompañada incluso con legislación particular<sup>41</sup>.

Si el pedido de relajación de la ley es antes o después del consentimiento ciertamente está condicionando la autoridad del Obispo. Esto es lo que provoca perplejidad ya que no se entendería la licencia o autorización del católico que desea casarse con católico que abandonó notoriamente la fe (canon 1071 § 1,4°) e incluso la abandonó por un acto formal (canon 1071 § 1, 5°), cuya autoridad además se amplía en el Ordinario de lugar.

Podemos ir más allá, pensando en un caso en donde el Obispo puede sanar en raíz el matrimonio civil tras una inválida dispensa de la forma dada, por ejemplo, por el Ordinario del lugar, por una incorrecta aplicación de lo regulado para con los matrimonios mixtos. Se estaría así sanando un defecto, pero además se mostraría que depende del momento en que se produjo la raíz que concede una extensión a la autoridad capaz de sanarla.

De aquí es que compartimos la propuesta de replantear el fundamento de la genérica e implícita reserva de la dispensa forma a la Sede Apostólica hasta llegar a la posibilidad de que el Obispo diocesano posea carácter general para la dispensa de la forma canónica en los matrimonios civiles de católicos, no sin causa grave<sup>42</sup>. La subsidiariedad y descentralización estarían aplicados en esta praxis, con la coherencia de seguir en la misma línea que ha reconocido la potestad del Obispo de dispensar los impedimentos de derecho positivo eclesiástico que expresamente no estén reservados por su gravedad a la Sede Apostólica<sup>43</sup>.

Será el Obispo, por evidente cercanía a la porción del Pueblo de Dios a él encomendada, quien puede evaluar causas, circunstancias y riesgos del carácter

40. Así lo observa P. BIANCHI, *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio invalido*, en *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 10 (1997) 206 – 229.

41. Cf. CEI, Decreto General *Il matrimonio cristiano*, 5/11/1990, n° 44: en donde exige al párroco que verifique que el consentimiento permanezca y que será ineficaz si no se lo sana. En clara alusión de que el párroco solicite, en representación de los contrayentes, la *sanatio* al Obispo diocesano, cf. *Notiziario* 24 (1990) 271.

42. Cf. C. PEÑA GARCIA, *¿Convalidación simple o sanación en raíz?...*,513.

43. Cf. M. LANDRA, *La aplicación del principio de subsidiariedad como un criterio de buen gobierno del Obispo Diocesano*. Buenos Aires 2008, págs. 261 - 274

excepcional de esta solicitud de dispensa aconsejable para los casos graves. Sostenido en la gran flexibilidad que caracteriza al derecho matrimonial canónico, esta será una extraordinaria (para no repetir la expresión excepcional) forma de convalidación del matrimonio<sup>44</sup>.

## CONCLUSIÓN

El instituto de la dispensa de la forma canónica, también específicamente en dos católicos, sigue inspirándose en el Concilio que invita al cuidado pastoral de los fieles que han contraído matrimonio sólo civil<sup>45</sup>. Además de contemplar otras situaciones a modo matrimonial, el magisterio universal continuó el espíritu de acompañar e invitar a los fieles. Basta con tener presente *Familiaris Consortio* y ahora *Amoris Laetitia* para reconocer que “con el enfoque de la pedagogía divina, la Iglesia mira con amor a quienes participan en su vida de modo imperfecto: pide para ellos la gracia de la conversión; les infunde valor para hacer el bien, para hacerse cargo con amor el uno del otro y para estar al servicio de la comunidad en la que viven y trabajan...Cuando la unión alcanza una estabilidad notable mediante un vínculo público y está connotada de afecto profundo, de responsabilidad por la prole, de capacidad de superar las pruebas puede ser vista como una oportunidad para acompañar hacia el sacramento del matrimonio, allí donde sea posible”<sup>46</sup>.

No encontramos explícitamente el uso de la sanación en la raíz en la última exhortación apostólica, aunque como tantos otros recursos pastorales con fuertes raíces canónicas, este sea un instrumento para acompañar e integrar a numerosos fieles.

También hemos detectado que el uso concreto de la sanación en la raíz, conforme al canon 1165, no es homogéneo en las iglesias particulares, incluso por Conferencias episcopales. Su utilización baja hasta ser casi inexistente si la raíz es un matrimonio civil, sobre todo en dos católicos fuera del peligro de muerte. Las razones van desde la ignorancia de esta posibilidad o porque se entiende que el Obispo diocesano no tiene autoridad para esta dispensa. Pero también se dan casos en que el sucesor de los apóstoles, ante el pedido ha respondido negativamente porque no lo ha visto oportuno y simplemente se ha invitado a que los fieles soliciten lo que comúnmente se denomina el casamiento por la Iglesia.

44. Cf. M. MINGARDI, *La sanazione del matrimonio civile*, en *Quaderni di diritto ecclesiale* 31 (2018) 175 -190.

45. Cf. *Gaudium et Spes*, 22.

46. Cf. *Relatio Finalis*, 2015, n° 53- 54 y 71.

Los casos en que se ha concedido la sanación que estudiamos se apoyan en la negativa rotunda de la parte alejada de la fe a asistir a un lugar sagrado, incluso a que lo vean allí como un recién casado, pero no oponiéndose a la solicitud del otro a que el consentimiento mutuo que persevera sea sanado. A lo que nos preguntamos si se han agotado los recursos pastorales ante estas situaciones variadas y reconducibles a la regularización matrimonial mediante la forma canónica. Cuando se da una situación en la que un fiel plantea que el otro no se quiere casar por la Iglesia, habrá que indagar en esa única e irrepetible historia matrimonial, preguntando correctamente y a ambos fieles las razones por las que sólo civilmente se han casado y las que los llevan a negarse a celebrar el matrimonio con todas sus condiciones.

Podríamos estar ante un rechazo subjetivo de algún elemento o propiedad del matrimonio o podríamos descubrir que había otras razones que no invalidan el consentimiento que persevera en el fiel que se niega. Tal vez una negativa por vergüenza y timidez si es el templo parroquial, o a la organización de una fiesta de bodas y sobre todo a la exposición social, pero no siempre a un verdadero alejamiento notorio de la fe y menos a un rechazo del matrimonio mismo y sus propiedades.

Veinte años de ministerio sacerdotal en la parroquia me dicen que hay que comunicarse con ambos fieles, incluso visitarlos y escucharlos por separado, que hay que invitarlos a “celebrar”, que es más que la liturgia pero que la incluye. Tal vez a casarse con la intimidad que ellos requieran, así como facilitarles una preparación adecuada y proporcionada. Por esto la primera propuesta no será la sanación en la raíz, sino la celebración del matrimonio con su riqueza espiritual, litúrgica y comunitaria. Descubriendo como se transforma lo que muchas veces parecía una imposibilidad para acceder a la comunión eucarística en un auténtico acercamiento de ambos y de la familia a la comunidad parroquial<sup>47</sup>.

Escuchar, saber preguntar y discernir son actitudes del *arte del acompañamiento*<sup>48</sup>, y serán acciones pastorales que sostienen el correcto uso de la sanación en la raíz de estos matrimonios nulos pero existentes. Con el difícil planteo de conjugar el derecho natural (la prevalencia de un consentimiento natural emitido y el *ius connubii* de los sujetos) con derecho positivo eclesiástico (forma canónica) y, siempre con la necesaria prudencia que evite desvirtuar el instituto de la *sanatio in radice* en una praxis de inválidas convalidaciones ocasionadas por incorrectos motivos.

47. Cf. M. LANDRA, *La regularización matrimonial y su acompañamiento canónico*, en AADC 18 (2012) 243 – 270.

48. Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 169.

## LA VIDA CONSAGRADA Y LA ENAJENACIÓN DE SUS BIENES EN LA ARGENTINA

DIEGO M. MAGE

*SUMARIO: I. Introducción. II.- La vida consagrada y su relación con la constitución de la Iglesia. II.1. Una cuestión eclesiológica con consecuencias jurídicas en el ámbito estatal. II.2. Situación actual de la vida consagrada en el derecho canónico. III.- La vida consagrada en el derecho argentino. III.1. El tratamiento de la cuestión en la Constitución Nacional. III.2. El código civil. III. 3. Impacto del Acuerdo de 1966 entre la Santa Sede y el Estado Argentino. III. 4. La ley 24483 y su normativa reglamentaria. III. 5. El código civil y comercial de la Nación. III. 6. Eficacia de la normativa canónica para el ordenamiento estatal argentino. IV. La enajenación de inmuebles por parte de la vida consagrada. IV.1. Normativa canónica aplicable. V- Conclusión.*

*RESUMEN: La vida consagrada, con toda su riqueza y diversidad de formas, está acompañada por el derecho canónico universal y propio. Pero su tratamiento en el ámbito secular, sobre todo para la enajenación de sus bienes requiere de un actualizado conocimiento de la ley nacional 24483 y del vigente Código Civil y Comercial de la Nación que contienen elementos de derecho eclesiástico argentino.*

*PALABRAS CLAVE: institutos de vida consagrada, sociedades de vida apostólica, enajenación, bienes eclesiásticos.*

*ABSTRACT: Consecrated life, with all his richness and diversity of shapes, is accompanied by universal and special canon law. Nevertheless, its treatment in secular sphere requires –particularly regarding alienation of its assets- an updated knowledge of the national law 24483 and of the current Civil and Commercial Code which includes Argentine ecclesiastic law dispositions.*

*KEYWORDS: institutes of consecrated life; societies of apostolic life; alienation; ecclesiastic assets*

## I. INTRODUCCIÓN

Es un hecho notorio que en los países de tradición cristiana, como en la Argentina, las vocaciones religiosas vienen disminuyendo desde hace algunas décadas, al menos en algunas instituciones de antigua data. Parecería que el tema carece de relevancia desde el punto de vista jurídico, pero documentos pontificios recientes nos demuestran que la cuestión dista sobre manera de ser así<sup>1</sup>.

Las necesidades de la comunidad en cuanto al aprovechamiento del espacio urbano han devenido en terreno fértil para las inversiones económicas de capital, que se han materializado en la construcción y comercialización de grandes emprendimientos inmobiliarios: shopping centers, hoteles, centros de convenciones y mega eventos, urbanizaciones cerradas verticales y horizontales, edificios comerciales y lúdicos, etc. Para ello, resulta sumamente oportuno la reconversión y recuperación de espacios urbanos desaprovechados como en la actualidad, lo son muchos de los inmuebles de propiedad de los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica (IVA y SVA)<sup>2</sup>. Así, nos encontramos frente a ante antiguas instituciones que, ante a la falta de vocaciones religiosas, resultan titulares de un cuantioso patrimonio que se encuentra inutilizado y, además, carece de gestores idóneos. Por ello es imprescindible que los juristas, al momento de analizar los actos dispositivos en los cuales intervienen o han intervenido, con anterioridad, Institutos de vida consagrada o Sociedades de vida apostólica<sup>3</sup> conozcan los requisitos legales que deben cumplirse ineludiblemente para que tales

1. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADAS Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Lettera Circolare. Linee orientative per la gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica*, Città del Vaticano 2014; *Orientaciones, Economía al servicio del carisma y de la misión – Boni dispensatores multiformis gratiae Dei (1 P 4,10)*, Città del Vaticano 2018.

2. Beneyeto Berenguer advierte, en idéntico sentido, "...podemos encontrarnos con enajenaciones auténticamente escandalosas: por ej: ventas de monasterios o conventos a inmobiliarias para que en los mismos construyan viviendas de lujo, cuando la misma diócesis estaría interesada en seguir manteniendo el monasterio – convento...", cf. R. BENEYETO BERENGUER, *Enajenación de los bienes eclesíasticos y su eficacia civil*, Valencia 2006, pág. 66. Enajenaciones que se dan Argentina, cf. [www.lanacion.com.ar/2132976](http://www.lanacion.com.ar/2132976) (-casa-foa-se-hara-en-un-convento-de-villa-devoto-donde-luego-se-construiran-departamentos); y también [www.lanacion.com.ar/2130787](http://www.lanacion.com.ar/2130787) (-villa-crespo-convierten-un-convento-de-monjas-en-un-hotel-boutique -y-locales-comerciales).

3. Cuando nos referimos a estas entidades, estamos aludiendo a las antiguas órdenes, congregaciones religiosas o conventos, es decir, a las personas jurídicas que comprenden los diversos fenómenos asociativos eclesiales mediante los cuales los fieles católicos viven, de manera institucional, la profesión de los consejos evangélicos de pobreza, obediencia y castidad y a los cuales, en adelante, denominaremos IVC y SVA.

actos no contraríen los órdenes normativos eclesial<sup>4</sup> y estatal y, a través de su correcta aplicación, poder evitar consecuencias jurídicas perjudiciales o disvaliosas en ambos ámbitos.

El tema ha merecido la atención de la Santa Sede, quien se ha ocupado del tema mediante la aprobación de sendas recomendaciones y orientaciones jurídicas y pastorales respecto de la administración de los bienes pertenecientes a los IVC y SVA<sup>5</sup>.

Como podemos advertir, el tema conlleva considerar una vastedad de cuestiones históricas, teológicas, filosóficas, jurídicas y pastorales, que torna imposible que cada una sea tratada con la profundidad que se merece<sup>6</sup>. Sin perjuicio de ello, nos abocaremos a la tarea de examinar la cuestión no sólo a través de un breve repaso de las normas canónicas y estatales vigentes, sino indagando en la relación que existe entre ambos órdenes normativos, para finalmente abordar los requisitos legales necesarios para que los IVC y SVA puedan enajenar válidamente inmuebles de su propiedad.

4. Entre las normas de la Iglesia que citaremos, fundamentalmente están el CIC y el CCEO.

5. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADAS Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Orientaciones, Economía al servicio del carisma y de la misión...* págs. 11 y 63. Como señala en dicho documento y en atención a que, en los últimos años, muchos institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica han tenido que afrontar problemas de naturaleza económica, tomando nota de esta situación, la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica ha instado a los institutos a ser más conscientes de la relevancia de los asuntos económicos, proporcionando criterios y directrices prácticas para la gestión de los bienes. En este contexto, se insertaron los dos Simposios Internacionales sobre la gestión de los bienes, a partir de los cuales se elaboraron, posteriormente, las Líneas orientativas para la gestión de los bienes en los Institutos de vida consagrada y en las Sociedades de vida apostólica y el documento actual. El texto que se presenta se propone continuar el camino de la reflexión eclesial sobre los bienes y su gestión; recordar y explicar algunos aspectos de la norma canónica sobre los bienes temporales; sugerir algunas herramientas de planificación y programación sobre la gestión de las obras; instar a los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica a repensar la economía en fidelidad al carisma para ser "...incluso hoy, para la Iglesia y para el mundo, la avanzada de la atención a todos los pobres y a todas las miserias, materiales, morales y espirituales, como superación de todo egoísmo en la lógica del Evangelio, que enseña a confiar en la Providencia de Dios". cf. expuso el Papa Francisco en su Mensaje a los participantes en el Simposio Internacional sobre el tema: "La gestión de los bienes eclesiásticos de los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida" servicio apostólico del *humanum* y de la misión en la Iglesia, el día 8 de marzo de 2014).

6. Debemos considerar que, junto con los fines estrictamente religiosos del patrimonio eclesiástico, el mismo reviste una especial importancia y utilidad para la sociedad en general porque los bienes que lo conforman, además de cumplir una función eclesial, revisten un interés social y cultural y contribuyen de forma significativa al cultivo y difusión de valores espirituales, humanistas y científicos: son bienes culturales no sólo al servicio de la Iglesia sino de toda la comunidad.

## II. LA VIDA CONSAGRADA Y SU RELACIÓN CON LA CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA

### II.1. Una cuestión eclesiológica con consecuencias jurídicas en el ámbito estatal

Históricamente, los juristas han entendido a la Iglesia Católica como una sociedad perfecta<sup>7</sup> pero desigual, destacándose que está constituida de modo jerárquico, tomando como punto de partida dos clases de fieles, los clérigos y los laicos<sup>8</sup>, siendo estos últimos quienes deben ser gobernados por los primeros, a quienes les corresponde la dirección de la Iglesia, entendiéndose a los religiosos o consagrados sólo como una clase distinta que proviene de ambos grupos y cuyo objetivo es la práctica de los consejos evangélicos<sup>9</sup>.

Sin embargo, esta no es la visión que se perfilaría a partir de los debates teológicos ocurridos durante el transcurso del Concilio Vaticano II<sup>10</sup> y que culminaría proyectando sus consecuencias en el CIC, en el CCEO y en documentos pontificios posteriores, es decir, si la vida consagrada es un elemento esencial de la estructura constitucional de la Iglesia Católica o si, por el contrario, sólo es un modo práctico de llevar a cabo su misión pero sin que sea un elemento constitutivo suyo. Al comentar los cánones introductorios del CIC referidos a la vida consagrada<sup>11</sup>, T. Rincón Pérez resumió esta discusión con absoluta claridad:

7. *“Considerada en función de su carácter la Iglesia es una sociedad jurídicamente perfecta, instituida por Jesucristo Nuestro Señor para la salvación eterna de los hombres. Tal es la definición que de ella nos dan los estudiosos del Derecho Público Eclesiástico. Es una sociedad en cuanto unión estable de personas que se proponen la consecución de un fin determinado, usando medios adecuados y comunes para lograrlo. Jurídicamente perfecta en cuanto tienen en sí misma lo que ella requiere para el cumplimiento de ese fin [...] es, ciertamente, una sociedad jurídica, ya que para dirigir a sus fieles, es decir para imponer a éstos una unidad de conducta colectiva, ejercita lo que se llama la potestad de jurisdicción. Se trata de un verdadero poder legislativo, análogo al que ejerce en su orden el Estado [...] Es no sólo jurídica, sino jurídicamente perfecta porque en la esfera de su fin, la Iglesia no tiene ninguna otra sociedad ni reconoce otra que le sea superior...”*, cf. J. CASIELLO, *La Personalidad de la Iglesia; su capacidad jurídico – económica. Posición del Estado ante la misma*, en AA.VV., *La Doctrina Católica en el Desarrollo Constitucional Argentino. 2º Jornadas Nacionales de Profesionales de A.C. (Rosario 6-9/07/1957)*, Buenos Aires 1957, págs. 32 y 33.

8. Cf. cáns 207 § 1; 1008 y 1009.

9. Cf. G. F. FRUGONI REY, *Condición del Religioso, Órdenes y Congregaciones. Admisión, Capacidad jurídica y modo de actuación*, en AA.VV, *La Doctrina Católica...* págs. 236 y 237.

10. Cf. *Lumen Gentium*, 44K.

11. Cáns. 573 a 606.

“...existen al respecto dos posiciones doctrinales. W. Aymans [...] propugnó la necesidad de distinguir entre estructuras constitucionales y estructuras de asociación, [reiterando] su convicción de que ‘constitucionalmente sólo tiene relevancia la distinción entre clérigos y laicos’. Frente a esta postura científica – y refiriéndose sólo a canonistas- E. Corecco ha sostenido reiteradamente que el Código ha acentuado el carácter constitucional del que él llama el estado de los consejos evangélicos [...] equiparándolo institucionalmente por otro, al estado laical y clerical...”<sup>12</sup>

Por su parte, el magisterio pontificio a partir de la Exhortación Apostólica<sup>13</sup> *Vita Consecrata*<sup>14</sup> del Papa Juan Pablo II continúa con la visión de Corecco<sup>15</sup> que señala que la vida religiosa es un elemento constitutivo esencial de la Iglesia y, por eso, uno de los tres pilares básicos sobre los que se asienta su estructura fundamental<sup>16</sup>. Tal consideración ha sido recientemente reafirmada por el documento pontificio aprobado por el Papa Francisco referido a la cuestión bajo análisis<sup>17</sup>.

12. Cf. T. RINCON PÉREZ, *Comentario a la Introducción de la Parte III de los Institutos de Vida Consagrada y de las Sociedades de Vida Apostólica*, en MARZOA, A- MIRAS J. – RODRIGUEZ OCAÑA R., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1997<sup>3</sup>, T. II-2 págs. 1381-1387.

13. Recordando que una exhortación apostólica es un documento pontificio es una exhortación de carácter doctrinal, disciplinar o pastoral...”, cf. A. D. BUSSO, *La Autoridad Suprema de la Iglesia*, Buenos Aires 1997, pág. 29.

14. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica Post Sinodal *Vita Consecrata*, 25/03/1996.

15. Cf. E. CORECCO, *Aspetti della ricesione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico*, en G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA (Ed.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, pág. 335.

16. *Vita Consecrata*, 29: “La reflexión teológica sobre la naturaleza de la vida consagrada ha profundizado en estos años en las nuevas perspectivas surgidas de la doctrina del Concilio Vaticano II. A su luz se ha tomado conciencia de que la profesión de los consejos evangélicos *pertenece indiscutiblemente a la vida y a la santidad de la Iglesia*. Esto significa que la vida consagrada, presente desde el comienzo, no podrá faltar nunca a la Iglesia como uno de sus elementos irrenunciables y característicos, como expresión de su misma naturaleza. Esto resulta evidente ya que la profesión de los consejos evangélicos está íntimamente relacionada con el misterio de Cristo, teniendo el cometido de hacer de algún modo presente la forma de vida que Él eligió, señalándola como valor absoluto y escatológico. Jesús mismo, llamando a algunas personas a dejarlo todo para seguirlo, inauguró este género de vida que, bajo la acción del Espíritu, se ha desarrollado progresivamente a lo largo de los siglos en las diversas formas de la vida consagrada. *El concepto de una Iglesia formada únicamente por ministros sagrados y laicos no corresponde, por tanto, a las intenciones de su divino Fundador tal y como resulta de los Evangelios y de los demás escritos neotestamentarios...*” (el resaltado es nuestro).

17. Cf. *Orientaciones, Economía al servicio del carisma...*, pág. 54, que cita al Papa Francisco en su Discurso a los participantes en el Congreso Internacional para Vicarios Episcopales y Delegados para la vida consagrada (28 de octubre de 2016), “... la libertad carismática y la catolicidad de la vida consagrada se expresen también en el contexto de la Iglesia Particular. Esta no correspondería plenamente a lo que Jesús deseó para su iglesia, si no tuviese a la vida consagrada, que

Por tal motivo, debemos concluir que la vida religiosa y, por ende, las instituciones en las cuales se lleva a cabo este modo de vida pertenecen a la estructura constitucional de la Iglesia Católica puesto que, como señalara Juan Pablo II, una Iglesia conformada únicamente por clérigos y laicos, que deje de lado de dicha estructura constitucional a los consagrados que profesan los consejos evangélicos en una forma de vida consagrada aprobada por la Iglesia, “...no corresponde a las intenciones de su divino Fundador...”<sup>18</sup>

Así, esta cuestión eclesiológica no nos resulta de ninguna manera indiferente y mucho menos inocua desde la óptica del derecho estatal. Si los IVC y SVA son parte constitucional de la Iglesia, una adecuada interpretación de los artículos 146 y 147 del código civil y comercial y de las ambiguas estipulaciones de la ley 24483 y de su decreto reglamentario, nos llevan a concluir que los mismos deben recibir idéntico tratamiento de las organizaciones que tradicionalmente el derecho estatal ha entendido como “Iglesia Católica”: Santa Sede, diócesis y parroquias, seminarios, cabildos catedralicios, etc., avanzando, así, sobre la histórica interpretación que se hacía de los artículos 33, 41 y 2345 del código velezano, que entendían que estas instituciones eran personas jurídicas de carácter privado. Es cierto que la ley 24483 no definió el tema de si los IVC y SVA son personas jurídicas públicas o privadas y, cuando expresa que gozan de personalidad jurídica “pública”, lo hace a tenor de la norma canónica<sup>19</sup>. Pero, teniendo en consideración lo que ya expresáramos en cuanto a que estos institutos “son” parte de la estructura constitucional de la Iglesia, debemos reconocerle la misma condición de personas jurídicas públicas, similares a otras que históricamente han sido consideradas como tales, por pertenecer a su estructura jerárquica.

## II.2. Situación actual de la vida consagrada en el derecho canónico

Las formas que actualmente admite el derecho canónico son comunitarias e individuales. Las individuales están conformadas por los ermitaños o anacoretas<sup>20</sup> y las vírgenes consagradas<sup>21</sup>, es decir, varones y mujeres que se consagran a

---

forma parte de su estructura esencial así como el laicado y el ministerio ordenado. Por tal motivo, y a la luz del Concilio Vaticano II, hablamos hoy de *coesencialidad* de los dones jerárquicos y de los dones carismáticos (cf. LG 4), que fluyen del único Espíritu de dios y alimentan la vida de la Iglesia y su acción misionera”.

18. Cf. *Vita Consecrata*, 29.

19. Cf. can. 116.

20. Cf. can. 603.

21. Cf. can. 604.

Dios a tenor de las normas de la Iglesia pero de manera personal y no mediante formas asociativas. Por el contrario, las formas comunitarias suponen únicamente la existencia de personas jurídicas.

Antes de abocarnos al análisis de su capacidad dispositiva en el ámbito intra eclesiástico, y sus consecuencias en la esfera civil, nos parece relevante efectuar una sinopsis de sus rasgos característicos fundamentales. Tales formas comunitarias son:

#### a) Institutos religiosos:

Un instituto religioso es una sociedad en la que los miembros llevan vida fraterna en común y, según el derecho propio, emiten votos públicos perpetuos o temporales que han de renovarse, sin embargo, al vencer el plazo. El testimonio público que han de dar los religiosos a Cristo y a la Iglesia lleva consigo un apartamiento del mundo propio del carácter y finalidad de cada instituto (cf. canon 607 §§ 2 y 3).

De la definición que da el CIC, surge que la publicidad de los votos diferencia a los institutos religiosos de las sociedades de vida apostólica, otra forma de vida consagrada asociativa en que sus miembros, en principio, no emiten votos públicos. Y el hecho de que sus integrantes deban vivir separados del mundo, como testimonio público de su consagración, es el elemento que los distingue de los institutos seculares, cuyos miembros viven insertos en la sociedad secular.

Los institutos religiosos, antes de la reforma producida por el Código de 1983, se clasificaban en órdenes y congregaciones, según emitieran votos solemnes o simples. La propia disciplina del primer Código de 1917 giraba en torno de esta distinción<sup>22</sup>. Hoy en día, los diversos tipos de institutos religiosos ya no se distinguen por el tipo de voto que emiten sino por el tipo de vida que llevan: algunos son de vida exclusivamente contemplativa<sup>23</sup>, otros son de vida contempla-

22. Como ya explicamos, “los actos contrarios a un voto simple eran ilícitos, mientras que los actos contrarios a un voto solemne eran inválidos; el voto simple constituía un impedimento impeditivo para el matrimonio y no conllevaba la pérdida de la capacidad patrimonial, en tanto que el voto solemne constituía un impedimento dirimente para el matrimonio y sí implicaba que el religioso no pudiera poseer bienes”, cf. D. MAGE, *El Derecho Canónico, una alternativa de solución para la incapacidad del artículo 1160 del Código Civil*, en *Jornadas SADEC* (Sociedad Argentina de Derecho Canónico), La Plata 28-30/10/2009, Buenos Aires 2010, pág. 124.

23. Sus miembros viven en monasterios aislados del mundo, dedicándose únicamente a la contemplación de las cosas divinas y a la oración.

tiva<sup>24</sup>, y los demás tienen actividad apostólica<sup>25</sup>. En todos ellos, sean masculinos o femeninos, para la legislación universal de la Iglesia se es miembro por haber efectuado la profesión religiosa mediante voto público<sup>26</sup>.

En cuanto a su regulación interna, además de las normas generales de la Iglesia establecidas en el Código de 1983 - cánones referentes a la vida consagrada en general (573 a 606) y cánones directamente referidos a esta modalidad de vida consagrada (607 a 709) - estos institutos tienen un derecho propio conformado por sus propias constituciones, estatutos y directorios.

Como señala Aldonondo: “Los institutos religiosos han tenido desde antiguo una vida jurídica más o menos autónoma y un Derecho propio para preservar su identidad. El término Derecho propio aparece oficialmente por primera vez en el CIC de 1983 diferenciándolo del Derecho particular proveniente principalmente de las diócesis. El Derecho propio de un instituto no se reduce al Código fundamental o Constituciones, sino que está integrado por las demás normas establecidas por la autoridad competente que se recogen en otros Códigos complementarios susceptibles de asumir diversas denominaciones (Directorios, Reglamentos, Estatutos, etc.). El Derecho propio es el cuerpo de normas integrado por el Código fundamental, por el Código accesorio general, por los Códigos particulares, por las normas y documentos capitulares, por las disposiciones ejecutivas de los superiores y por el conjunto de tradiciones y costumbres que sean tales”<sup>27</sup>

Finalmente, el Código ya no menciona a las órdenes, congregaciones o religiones (como se designaban antaño) porque esas antiguas designaciones no traen aparejadas distinciones de naturaleza jurídica. Sin perjuicio de esto, por razones de índole histórica, permite que las mismas puedan conservar estas denominaciones.

## b) Institutos seculares:

De acuerdo con el canon 710, son Institutos de vida consagrada en los cuales los fieles aspiran a la perfección de la caridad y se dedican a procurar la santificación del mundo, viviendo dentro de la propia sociedad secular.

24. Sus miembros, además del ejercicio preferente de la contemplación, se dedican también, según su derecho propio, a realizar obras de apostolado directo.

25. Los miembros de estos institutos se dedican, a tenor de su derecho propio, a realizar actividades apostólicas, colaboran activamente en el ministerio pastoral directo de difusión del Evangelio.

26. Cf. can. 1192 § 1.

27. Cf. I. ALDONONDO, *La enajenación de bienes de Institutos de Vida Consagrada (A propósito de una Sentencia del Tribunal Supremo de 27-11-99)*, en REDC 56 (1999) 177-202.

Como expusimos con anterioridad, durante muchos siglos en la Iglesia, la vida religiosa fue la única manera de vivir la vida consagrada. La consagración a Dios mediante la profesión y práctica de los consejos evangélicos sólo se podía hacer en institutos religiosos<sup>28</sup>. En la actualidad, también es posible que esto acontezca en los institutos seculares, en los cuales la consagración tiene una característica peculiar: no exige el alejamiento de la sociedad en el sentido material a través de la vida en una comunidad apartada, sino que se lleva a cabo viviendo “en” el mundo y “desde” el mundo. Sus miembros asumen los consejos evangélicos pero sin evitar la vida secular<sup>29</sup>.

Estos institutos se rigen por los cánones referentes a la vida consagrada en general (cánones 573-606), por las normas que el código les dedica de manera específica (cánones 710-730) y por su derecho propio: constituciones, estatutos y directorios.

### c) Sociedades de vida apostólica

Estas sociedades se asemejan a los Institutos de vida consagrada porque sus miembros abrazan los consejos evangélicos, buscan el fin apostólico de esa sociedad y aspiran a la perfección en la caridad pero se diferencian de estos porque les falta, por definición, el elemento fundamental de la consagración: no emiten votos, sólo asumen esos consejos mediante un vínculo definido por las constituciones, a través de la profesión privada<sup>30</sup>.

Estas sociedades se asemejan a los institutos de vida consagrada, especialmente, a los institutos religiosos por los fines que persiguen y porque sus miembros

28. Recordemos el caso de las mujeres, que sólo podían hacerlo mediante la profesión de votos solemnes y vida comunitaria en conventos de clausura, es decir, totalmente apartadas del mundo secular, hasta los albores del siglo XX en que fueron aprobadas las “congregaciones religiosas”, que les permitieron emitir votos simples y servir a la Iglesia mediante el apostolado.

29. Entre los religiosos y los miembros de los institutos seculares, hay una base común que es la consagración por medio de los consejos evangélicos dentro de un Instituto propio, pero se diferencian en que los religiosos asumen esos consejos y se consagran mediante votos públicos, se comprometen a la vida fraterna en común y a cierta separación o apartamiento del mundo. En cambio, los miembros de los institutos seculares asumen los consejos evangélicos mediante votos u otros vínculos no públicos (aunque tengan algunos efectos jurídicos), no se comprometen a la vida en común (aunque tampoco se la excluye) y, finalmente, no se apartan del mundo sino que ejercen su consagración en la sociedad secular, en el sentido que no necesitan apartarse de ella puesto que su objetivo es imbuir a la sociedad del espíritu evangélico, cf. AA.Vv, *Diccionario de Derecho Canónico*, Madrid 1989, págs. .330 y 331.

30. Cf. can. 731.

bros hacen vida en común. Por estas razones, son constantes en la normativa canónica las remisiones a las normas que regulan los institutos religiosos<sup>31</sup>.

Las Sociedades de vida apostólica están regidas por los cánones generales referentes a la vida consagrada (cánones 573-606), por los específicamente referidos a ellas (cánones 731-745), de manera subsidiaria por las normas codiciales que regulan a los institutos religiosos (cánones 607-709) y, por último, por su derecho propio: constituciones, estatutos y directorios.

#### d) Una clasificación con proyecciones en los ámbitos eclesial y estatal

Finalmente, nos parece imprescindible agrupar las mencionadas formas asociativas de acuerdo con la clasificación que efectuaremos a continuación, puesto que de esta categorización se desprenden consecuencias jurídicas en el plano no sólo canónico sino, también, en la órbita civil. Así tendremos:

d.1) *Institutos de Derecho Pontificio*: reciben esta denominación cuando han sido erigidos o aprobados como tales por decreto formal de la Santa Sede, de quien dependen y a quien están sujetos de modo exclusivo e inmediato en lo que se refiere a su régimen interno y disciplina, lo cual excluye toda injerencia – en este ámbito – de los obispos diocesanos, quienes únicamente pueden intervenir a tenor del derecho<sup>32</sup>.

En estos institutos, la Santa Sede ejerce su potestad a través de los diversos dicasterios, en especial, la Congregación para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica. Pero esta competencia es sólo a los efectos del régimen interno y la disciplina. Sin perjuicio de ello, por ser entes públicos que están radicados y desarrollan sus actividades en una determinada diócesis o iglesia particular, están también sometidos a la autoridad de los obispos conforme a las específicas prescripciones del derecho.

31. Cf. can. 732 que remite a los cánones 578-597 y 606, así como el can. 731 § 2 remite a los cáns. 598-602.

32. El can. 397 § 2. establece que "...sólo en los casos determinados por el derecho puede el Obispo hacer esa visita a los miembros de los institutos religiosos de derecho pontificio y a sus casas". Pero esto no significa que estemos ante Institutos "exentos", es decir, aquellos que estén sometidos directamente a la autoridad del Romano Pontífice o a otra autoridad eclesiástica. Por el contrario, sólo los institutos de derecho pontificio gozan de una justa autonomía de vida y de gobierno protegida por la misma Santa Sede, pero sin que esto signifique que estén totalmente exentos de la autoridad local, quien conserva las correspondientes potestades en los casos que determina el derecho (derecho de visita, concesión de licencias eclesiásticas, etc.).

d.2) *Institutos de Derecho Diocesano*: son aquellos erigidos por el obispo diocesano pero que no han obtenido de la Santa Sede el decreto de aprobación como tales. Gozan, también, de justa autonomía en lo relativo a su vida interna y a su gobierno, pero permanecen bajo el cuidado especial de los obispos diocesanos: de aquél donde se sitúa la casa principal o de aquéllos en donde el instituto tenga otras casas. A estos obispos diocesanos, el derecho canónico les reconoce particulares competencias<sup>33</sup> no sólo por ser entes públicos radicados en sus respectivas diócesis sino, también, con relación a su régimen interno. Sin perjuicio de ello, esta atribución no puede menoscabar la potestad interna de los respectivos superiores de los institutos.

d.3) *Monasterios “sui iuris”*: son monasterios autónomos, verdaderos monasterios independientes. No tienen, además de su propio superior, otro superior mayor. Tampoco están asociados a otros institutos religiosos, de tal manera que el superior pueda ejercer sobre estos monasterios algún tipo de potestad. Únicamente quedan confiados, en cuanto a su vigilancia, a la autoridad del obispo diocesano según las normas del derecho canónico<sup>34</sup>.

### III. LA VIDA CONSAGRADA EN EL DERECHO ARGENTINO

#### III.1. El tratamiento de la cuestión en la Constitución Nacional

A raíz de la larga tradición jurídica existente en América por la aplicación del patronato indiano<sup>35</sup>, la independencia de las colonias americanas no acarrearía

33. Cf. El can. 595 § 1. Al Obispo de la sede principal aprobar las constituciones y confirmar las enmiendas que legítimamente se introduzcan en ellas, exceptuado aquello en lo que hubiera puesto sus manos la Sede Apostólica, así como tratar los asuntos más importantes que se refieren a todo el instituto y están por encima de la potestad de la autoridad interna consultando, sin embargo, a los demás Obispos diocesanos, si el instituto se hubiera extendido a distintas diócesis. § 2. En casos particulares, el Obispo diocesano puede dispensar de las constituciones. El § 2 del canon 625 reserva al obispo de la sede principal la presidencia en la elección del superior de un monasterio autónomo y del superior general de un instituto de derecho diocesano, o de efectuar el derecho de visita (can. 628 §2, 2).

34. En estos monasterios, le corresponde al obispo diocesano su vigilancia, aparte de la que ejerce su propio superior, y que se manifiesta en diversas atribuciones como la de presidir la elección de dicho superior, la visita al monasterio, aprobar algunos actos de administración de bienes, aprobar los confesores, etc.

35. El patronato indiano fue definido como “...un haz en el que se confunden poderes de hecho, poderes tolerados - ejercidos a ciencia y paciencia de los Sumos Pontífices - y poderes expresamente otorgados, estos últimos a partir de la concesión de Urbano II a Pedro I de Aragón en 1095, limitada

cambios en su ejercicio, puesto que los gobiernos de las nuevas naciones continuaron con su práctica jurídica, por entender que era inherente a la soberanía que habían reasumido y que heredaban de la corona española<sup>36</sup>.

Sancionada la Constitución Nacional, además de la polémica relativa a la provisión de las sedes episcopales vacantes, la cuestión de los religiosos tampoco pasó desapercibida. Se reservó al Congreso de la Nación la potestad de admitir nuevas órdenes religiosas<sup>37</sup>, vedándose a los gobiernos provinciales<sup>38</sup>. Se fundó esta resolución en el hecho de que, independientemente de que fueran la manifestación del derecho de libre asociación reconocido por la Constitución<sup>39</sup>, las nuevas órdenes religiosas no resultaban útiles a la sociedad<sup>40</sup>; y su actividad, de

---

a la iglesia de los pueblos que reconquistase de los árabes y a las que fundase, pasando por las de Inocencio VIII a los Reyes Católicos, referida a todas las iglesias catedrales y monasterios o prioratos del reino de Granada e Islas Canarias [...] y culminando con la extensión del patronato a todos los obispados de España hecha por Adriano VI a Carlos V en 1522...”, cf. A. LEVAGGI, *Dalmacio Vélez Sársfield y el Derecho Eclesiástico*, Buenos Aires 1969, pág. 24. Hoy en día el derecho de patronato ha sido abolido (cf. *Ecclesiae Sanctae* I, 18; can. 377 § 5) y en el CIC sólo subsiste el derecho de presentación a partir del canon 1258. Sin embargo, el CIC17 todavía preveía este instituto en el canon 1448, al cual definía como “...el conjunto de privilegios, con ciertas cargas, que por concesión de la Iglesia competen a los fundadores católicos de una Iglesia, capilla o beneficio, o también a sus causahabientes...”. El patronato incluía el derecho de intervenir en defensa de la catolicidad y reprimir cualquier tentativa de apostasía, herejía o cisma (*ius protectionis*), el derecho de actuar en el seno de la Iglesia a efectos de realizar todas las reformas necesarias para su recto funcionamiento o para evitar casos de abusos eclesiásticos (*ius reformandi*), el derecho de inspeccionar el recto funcionamiento de la vida exterior eclesiástica (*ius supremae inspectionis*), el derecho de oponerse al nombramiento de eclesiásticos propuestos para un oficio determinado (*ius exclusivae*), el *ius placeti regii* o *exequátur* mediante el cual el monarca transformaba en ley de su reino las normas provenientes del Romano Pontífice, o el derecho de someter a control las normas de los superiores de órdenes religiosas residentes fuera de la península, y por último el derecho de ejercer control sobre las sentencias y los ocasionales abusos de los tribunales eclesiásticos (*ius appellationis*), cf. A. D. BUSSO, *La Iglesia y la Comunidad Política*, Buenos Aires 2000, págs. 159-160.

36. Esta institución, cuyo ejercicio por parte del gobierno argentino no fue nunca admitida por la Sede Apostólica, pasaría a ocupar la atención de los juristas y canonistas durante más de un siglo y medio, hasta que fue resuelta de manera definitiva mediante el Acuerdo celebrado entre la Santa Sede y la República Argentina en el año 1966.

37. Cf. Constitución Nacional Argentina, art. 67, 20.

38. Cf. *Ibid.*, art. 108.

39. Cf. *Ibid.*, art. 14.

40. Uno de los argumentos invocados fue el hecho de que las comunidades religiosas dependían, en su régimen interno, de una autoridad que tenía su sede fuera de la República, cf. C. HEREDIA y J. G. NAVARRO FLORIA, *Régimen jurídico de los religiosos*, Buenos Aires 1999, pág. 16; otro de los argumentos hacía hincapié en el hecho de que tanto la Iglesia como estas comunidades tenían un cuantioso patrimonio que quedaba separado “... del resto de la economía en general, manteniéndolos en una quietud que implicaba ruina. Despreocupados de la ley del progreso

alguna manera se encontraba vinculada con cuestiones atinentes al régimen de patronato<sup>41</sup>.

### III.2. El código civil

Dalmacio Vélez Sársfield, quien redactara el código civil argentino, aprobado mediante la ley 340 y vigente hasta el año 2015, en su obra reflejó la concepción regalista del ejercicio del patronato indiano<sup>42</sup>. De esta manera, la Iglesia Católica fue objeto de un régimen jurídico particular que conllevaría el reconocimiento de la legislación canónica como presupuesto de algunas disposiciones contenidas en el código civil. Sin embargo, debemos destacar que Vélez se apartó tanto del regalismo tradicional que sostenía que la iglesia debía estar sometida al Estado, como de las nuevas ideologías liberales imperantes en el siglo XIX, que propugnaban la separación total de la Iglesia y el Estado y que relegaban la religión al ámbito de las conciencias<sup>43</sup>.

En lo atinente a las comunidades religiosas, en el año 1857 al ejercer la función de Asesor General de Gobierno de la Provincia de Buenos Aires, Vélez ya había sido sumamente innovador. Consciente de que la profesión religiosa me-

---

incesante y general lo obstruyen con esta cristalización deliberada, anteponiendo su extraña institución al interés público y al mejoramiento y bienestar de toda la sociedad...”, cf. D. Peña, *La materia religiosa en la Política Argentina*, Buenos Aires 1960, pág. 46; a su vez se señala “...el sólo modo de vivir de los religiosos conspira contra la economía nacional. Para obtener los fines de su instituto los religiosos dedican o deben dedicar casi todo su tiempo a las prácticas devotas, o a la meditación, o a las cosas divinas; si alguna vez realizan algo útil para la sociedad es cuando, para hacer la beneficencia, piden a unos para dar a otros. Debiendo ser casto, el fraile no puede constituir una familia, y por lo tanto, ni contribuye a aumentar la población del país. Tampoco son libres porque desdennan las libertades que les asegura la Constitución para reconocer los religiosos voluntariamente la tiranía del superior jerárquico...”, cf. H. D. ESQUIVEL, *Régimen eclesiástico argentino*, Buenos Aires 1928, págs. 287-288.

41. Frugoni Rey trae a colación los argumentos del convencional Zapata al momento de discutir el inciso 20 del artículo 67 de la Constitución Nacional, y expresa que para este legislador constituyente se debía “...vincular dicha atribución con el patronato por la dependencia de las órdenes a sus superiores generales residentes por lo común en Roma y dependientes a su vez del Santo Padre, soberano de un Estado”, cf. G. Frugoni Rey, *Condición de Religioso, órdenes y congregaciones. Admisión, capacidad jurídica y modo de actuación*, en AA.VV., *La Doctrina Católica en el desenvolvimiento constitucional argentino*, pág. 242.

42. Esta concepción regalista fue el resultado de la formación intelectual que brindaban las universidades españolas y americanas, según la cual la sola norma eclesial carecía de *imperium* si no contaba con la ratificación o el reconocimiento de la ley estatal, situación que subrayaba la importancia del reconocimiento previo de la ley canónica por parte de la ley civil.

43. Cf. A. LEVAGGI, *Dalmacio Vélez Sársfield...*, pág. 16.

diante la profesión de los votos solemnes acarrea la muerte civil<sup>44</sup> recomendó a la Congregación de las “Hermanas de la Merced” que no fundaran un convento<sup>45</sup>, sino una asociación religiosa<sup>46</sup>. Tal es la solución<sup>47</sup> que sería adoptada en lo sucesivo por las diversas órdenes y congregaciones religiosas, hasta la sanción de la ley 24483. Respecto de su naturaleza jurídica, para Vélez se trataba de personas jurídicas de existencia posible, junto con las demás asociaciones de bien común, debiéndose sujetar a los requisitos de poseer patrimonio propio y ser estatutariamente capaces de adquirir bienes sin depender de los que obtuvieran del Estado, pero siempre requiriendo autorización del Estado para funcionar<sup>48</sup>.

Debemos recordar que, a la época de sanción del código civil, la única manera de ser religioso, en el sentido canónico del término, era mediante la profesión de votos “solemnes” en una orden religiosa. Sin embargo, por el hecho de profesar votos “simples”, los miembros de las congregaciones religiosas y pías uniones terminaron siendo objeto de un diverso tratamiento jurídico por parte de

44. La muerte civil por profesión religiosa recién fue suprimida en el artículo 103 del código civil, que al regular sobre el fin de la existencia de las personas físicas, consignó que la muerte civil no tendría lugar en ningún caso, ni por pena ni tampoco por profesión religiosa.

45. “El convento hace cesar política y civilmente la persona natural, cuyos derechos civiles acaban en la muerte civil que sucede a los que han profesado por votos solemnes la vida conventual. Cesan sus relaciones jurídicas de familia, no pueden instituir ni ser instituidos herederos, no pueden obtener función alguna pública, como la tutela, la curatela, etc., cesa su capacidad personal de adquirir, no pueden estar en juicio, acarrea en fin la persona civil [...] Las hermanas de la Mercede, por negarse V.E. a autorizar la fundación de un convento no pierden ninguno de los derechos que declara a todos la Constitución del Estado. Las que quiera formar una asociación religiosa pueden hacerlo bajo los estatutos que voluntariamente se den, sujetándose o no a la autoridad y penas espirituales que le imponga el prelado de la iglesia ¿de qué derecho se le priva?...”, cf. D. VÉLEZ SANSFIELD, *Dictamen del Asesor General de Gobierno Dalmacio Vélez Sársfield en el expediente promovido por la congregación de las Hermanas de la Misericordia a fin de fundar un convento en esta ciudad*, en A. LEVAGGI, *Dalmacio Vélez Sársfield...*, pág. 244-247.

46. A la manera de una asociación civil sin fines de lucro u otra de análogas características.

47. Cf. artículo 33 inciso 5° del código civil en su primitiva redacción.

48. Vélez entendía que “...La existencia de las Comunidades Religiosas debe sólo depender de las leyes del Estado. El interés social y no el derecho o interés individual debe decidir sobre su conveniencia. Buscar el derecho a crearlas o de conservarlas en la voluntad o fantasía del individuo, es subordinar el Estado al Ciudadano, la gran comunidad a la pequeña, aniquilar la soberanía nacional. Esas comunidades no pueden existir tampoco como grupos aislados de individuos sin superiores reconocidos, sin formar una persona moral, libre cada uno para salir de ella, o gobernarse por los solos deberes que los unos se hayan creado hacia los otros sin obligaciones respecto a la sociedad. El fin y objeto de ellos debe precisamente tener íntima referencia al pueblo, o a la propagación de la doctrina, relaciones sociales de cuya conveniencia la ley de Estado puede solo decidir, y no el simple individuo que acaso no mire en tales instituciones sino el medio de satisfacer deseos o inclinaciones particulares...” , cf. D. VÉLEZ SANSFIELD, *Derecho Público Eclesiástico. Relaciones del Estado con la Iglesia en la Antigua América Española*, Buenos Aires 1889, pág. 215.

la ley civil. Esta situación trajo aparejada una gran confusión terminológica y jurídica que la doctrina y la jurisprudencia tratarían en el futuro de desentrañar.

En primer lugar, nunca terminó de quedar en claro cuáles eran las órdenes preconstitucionales a las que hacía referencia el inciso 20 del artículo 67<sup>49</sup>. Sólo algunas obtuvieron reconocimiento expreso, pero no lo hicieron a través de una ley del Congreso, sino por medio de de sentencias judiciales<sup>50</sup> o de decretos del Poder Ejecutivo Nacional<sup>51</sup>.

En segundo lugar, a pesar de este reconocimiento, el marco normativo no resultaba claro. Por un lado, las órdenes contaban con su derecho propio, aprobado por la autoridad eclesiástica competente. Pero este derecho, que funcionaba al mismo tiempo como una especie de “estatuto civil”, provocó dificultades prácticas a la hora de regular su actuación en el ámbito secular<sup>52</sup>. En aras a solucionar la cuestión, las órdenes religiosas terminaron quedando sometidas al control de la autoridad de aplicación estatal<sup>53</sup>, como el resto de las entidades civiles sin fines de lucro.

49. Esquivel advierte que “...oficialmente no se ha determinado todavía cuáles son las órdenes establecidas en el país antes y después de sancionada la Constitución. Las autoridades eclesiásticas mantienen relaciones con las siguientes órdenes existentes en la ciudad de Buenos Aires: Franciscanos, Dominicos, Mercedarios, Carmelitas, Capuchinos, Asuncionsitas de Tierra Santa, Agustinos, Jesuitas, Escolapios, Lateranienses, Misioneros del Corazón de María, Lazaristas, Lacorderistas, Bayoneis, Lourdistas, del Santísimo Sacramento, Trinitarios, Redentoristas, Pañonistas, Benedictinos, Salesianos y del Verbo Divino. Son veintidós de las cuales seguramente sólo las tres primeras existen desde antes de la sanción de la Constitución, habiéndose establecido las demás clandestinamente, pues *es bien sabido que el Congreso no ha dictado jamás una ley autorizando el establecimiento en el país de una nueva orden religiosa...*” (el resaltado es nuestro), cf. H. D. ESQUIVEL, *Régimen eclesiástico argentino*, Buenos Aires 1928, págs. 285-286.

50. Cf. sentencia de la CSJN que reconoció el carácter de orden preconstitucional al Convento de las Carmelitas Descalzas o Monjas Teresas (Fallos 163:367), en la cual además se resolvió que tal reconocimiento alcanzaba a la “orden” como institución de derecho canónico, y no sólo a la casa religiosa en cuestión.

51. Cf. decreto 29.153/33 (BO 5/10/1933) que reconoció el carácter de orden preconstitucional a la orden de los carmelitas descalzos; decreto 19.321/38 (BO 17/12/1938) que efectuó similar reconocimiento a los agustinos, y decreto 71.131/35 (BO 5/2/36) que lo hizo respecto de los frailes menores capuchinos; por decreto 2376/92 se reconoció a la Provincia Bonaerense de la Congregación del Santísimo Redentor; por decreto 805/94 se reconoció a la Abadía *Gaudium Mariae* de monjas benedictinas, mediante decreto 912/95 se reconoció a la Abadía San Benito de la Orden Benedictina..

52. En el siglo XIX, era común que los superiores provinciales presentasen al Gobierno Nacional sus patentes de nombramiento, no obstante emanar de los superiores de la orden y no del Papa, para obtener igualmente su pase o exequátur, que en general era otorgado por el Gobierno Nacional, o a veces con intervención de la Corte Suprema de Justicia de la Nación en los términos del antiguo artículo 86 inciso 9º de la Constitución, cf. C. HEREDIA y J. G. NAVARRO FLORIA..., pág.32.

53. En el ámbito de la Ciudad de Buenos Aires, quedaron sometidas al control de la Inspección General de Justicia que, mediante su Resolución de la IGJ 6/80, estableció: “artículo 109: Órdenes

En tercer lugar, siguiendo la sugerencia del propio Vélez Sársfield cuando se desempeñaba como asesor del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires, las órdenes y congregaciones religiosas que ingresaron al país luego de 1853-1860, optaron por utilizar la figura de asociaciones civiles, sin exhibir su verdadera condición y naturaleza jurídica. Así, comenzaron a actuar en los términos del artículo 33 inciso 5° del Código Civil como personas jurídicas privadas, es decir, como asociaciones civiles sin fines de lucro o como simples asociaciones religiosas<sup>54</sup>.

Por último, hasta la sanción de la ley 24483, la doctrina fue unánime en considerar a estas entidades como personas jurídicas de existencia posible, reguladas por el artículo 33 inciso 5° del Código Civil en su primitiva redacción y, por el mismo artículo inciso 2° de la segunda parte, luego de la reforma efectuada por la ley 17711<sup>55</sup>.

### III.3. Impacto del Acuerdo de 1966 entre la Santa Sede y el Estado Argentino

El régimen del Patronato Indiano, como ya señaláramos, contenía un cúmulo de facultades concedidas a los reyes españoles, pero que fueron asumidas unilateralmente por el Estado Argentino a través de la Constitución de 1853-1860. En lo esencial, el Estado reivindicó para sí las siguientes facultades: a) presentar

---

religiosas. Existencia preconstitucional. Obligaciones. Libros. Las órdenes religiosas de existencia preconstitucional, que han sido reconocidas en el carácter de personas jurídicas por expresa autorización estatal, están obligadas a cumplir, en lo pertinente, con las disposiciones legales y/o reglamentarias que rigen en el caso de las demás entidades civiles y, por ende, con las disposiciones pertinentes sobre tenencia y rúbrica de libros”.

54. A pesar de la discrepancia entre los estatutos aprobados por la autoridad eclesiástica y los presentados a las autoridades civiles, algunos autores como Iribarne lo aconsejaban, para evitar el escrutinio de la autoridad administrativa respecto de las reglas ya aprobadas en el seno de la Iglesia situación que, en muchos casos, hubiera provocado la dificultad para obtener la conformidad de la autoridad secular respecto de los textos aprobados por la autoridad eclesiástica, cf. R. IRIBARNE, *Personalidad jurídica de las comunidades religiosas*, Córdoba 1958, pág. 112.

55. Cf. J. LLAMBÍAS, *Código Civil Anotado. Doctrina – Jurisprudencia*, T. I pág. 76; A. BELLUSCIO (Dir) y E. A. ZANNONI (coord.), *Código Civil y leyes complementarias. Comentado, anotado y concordado*, Buenos Aires 1979, T.1 pág. 152; M. ARÁUZ CASTEX, *Derecho Civil Argentino. Parte General*, Buenos Aires 1974, T.1 pág. 454; M. E. LLOVERAS DE RESK, *Comentario al artículo 33 del Código Civil*, en A. J. BUERES (Dir), y E. I. HIGHTON (coord.), *Código Civil y normas complementarias. Análisis doctrinario y jurisprudencial*, Buenos Aires 1995, T.1 pág. 313. Sobre el particular, llama la atención que los comentarios más actuales del artículo 33 seguían citando, respecto de las instituciones bajo análisis, a las antiguas órdenes y congregaciones a tenor del código de derecho canónico de 1917, cuando a partir de 1983 con el código vigente hay una nueva nomenclatura y sobre todo una nueva legislación.

a los obispos residenciales para ocupar las sedes vacantes, b) conceder el pase o exequátur de los decretos de los concilios, las bulas, los breves y rescriptos del Papa, con acuerdo de la Suprema Corte de Justicia de la Nación; admitir, por permiso del Congreso de la Nación, el ingreso de nuevas órdenes religiosas.

La Santa Sede nunca reconoció estas facultades, pero eso no significó que no existiera un *modus vivendi* mediante el cual se pudieran brindar soluciones satisfactorias a ambas potestades.

Luego del Concilio Vaticano II, en el cual la Iglesia reclamó a los Estados la renuncia a privilegios, como podía ser el derecho de patronato, se procedió a negociar un convenio que se cristalizó en el Acuerdo de 1966<sup>56</sup>. Del mismo, nos parece importante destacar por su valor en el aspecto interpretativo, su preámbulo: “La Santa Sede reafirmando los principios del Concilio Ecuménico Vaticano II y el Estado Argentino inspirado en el principio de la libertad reiteradamente consagrado por la Constitución Nacional y a fin de actualizar la situación jurídica de la Iglesia Católica Apostólica Romana, que el Gobierno Federal sostiene, convienen en celebrar un Acuerdo”.

En el artículo V de este tratado internacional<sup>57</sup>, se previó el caso de las órdenes y congregaciones religiosas<sup>58</sup> y se puso fin a las restricciones que establecía el inciso 20 del artículo 67 de la Constitución Nacional.

### III.4. La ley 24483 y su normativa reglamentaria

La ley 24483 puso fin a esta situación de discrepancia entre la naturaleza jurídica de estos entes eclesiales y la forma asumida en el ámbito civil. Dicha ley, promulgada el 27 de abril de 1995 y actualmente vigente, así como su decreto

56. Acuerdo aprobado por la ley 17032 de fecha 23 de noviembre de 1966, publicada en el B.O. el 22/12/66.

57. “Los concordatos son pactos internacionales que celebra el Sumo Pontífice como soberano espiritual o como jefe del Estado del Vaticano con uno o varios Estados políticos determinados o sujetos del derecho internacional público. Un tratado es celebrado entre dos – o más – sujetos de derecho internacional público, en un Concordato uno de los sujetos necesaria y obligatoriamente es la Santa Sede”, cf. F. A. MONTILLA ZAVALÍA, *Conceptos sobre el derecho concordatario. Las relaciones convencionales internacionales entre la Iglesia Católica y las Sociedades Políticas*, Ley 2002-D 992.

58. “El Episcopado Argentino puede llamar al país a las órdenes, congregaciones religiosas masculinas y femeninas y sacerdotes seculares que estime útiles para el incremento de la asistencia espiritual y la educación cristiana del pueblo. A pedido del Ordinario del lugar, el Gobierno Argentino, siempre en armonía con las leyes pertinentes, facilitará al personal eclesiástico y religioso extranjero el permiso de residencia y la carta de ciudadanía”.

reglamentario 491/95 y la resolución 448/96 de la Secretaría de Culto, trajeron como novedad la introducción en el lenguaje jurídico argentino de la terminología acuñada por el Código de 1983: la ley ya no hace referencia a órdenes y congregaciones religiosas sino a IVC y SVA. Además de la expresa remisión al derecho canónico, su artículo 1° dispuso que el hecho de tener personalidad jurídica en el seno de la Iglesia Católica, conlleva el reconocimiento de tal personalidad en la esfera civil. Es decir, la sola inscripción en el registro especial que lleve la Secretaría de Culto de la Nación, torna innecesaria la constitución de una asociación civil o el uso de cualquier otra forma asociativa distinta de la que le es propia. En síntesis, aprobadas sus reglas por la autoridad eclesiástica y elegidas sus autoridades a tenor del derecho canónico universal y propio, estas actuaciones adquieren eficacia en el ámbito civil.

También debemos destacar que tal inscripción no resulta obligatoria sino que es voluntaria. Cualquier IVC o SVA que hubiera funcionado con el ropaje jurídico que le dieran las figuras asociativas del derecho civil, podría seguir funcionando de esta manera, es decir, sin inscribirse en la Secretaría de Culto. Incluso, aun habiéndose inscripto como IVC o SVA, podría mantener su patrimonio a nombre de estas asociaciones sin transferir su titularidad a su nombre<sup>59</sup>.

### **III.5. El código civil y comercial de la Nación**

El nuevo código continuó con la tradición de considerar a la Iglesia Católica como a una persona jurídica de carácter público en virtud de lo dispuesto por el artículo 2° de la Constitución Nacional y de los vínculos históricos e institucionales que el Estado Argentino ha mantenido con aquélla. En sus artículos 146 c) y 147, dispone que la Iglesia como persona jurídica pública se rige, en cuanto a su reconocimiento, comienzo, capacidad, funcionamiento, organización y fin de su existencia, por las leyes y ordenamientos de su constitución. Por ello, es que

59. Cf. art. 3: “Los sujetos a que se refiere el artículo 1, que a la fecha de entrada en vigencia de la presente ley gocen de personería jurídica bajo la forma de asociación civil u otra que no corresponda a su propia estructura canónica, y se inscriban en el registro, podrán transferir sus bienes registrables a nombre del Instituto de Vida Consagrada o Sociedad de Vida Apostólica inscrito, con exención de todas las tasas, impuestos y aranceles que graven la transmisión de bienes o su instrumentación y las actuaciones que ella origine, siempre que: a) La asociación o persona jurídica actualmente existente preste su expresa conformidad por medio de sus órganos facultados para disponer de tales bienes; y b) La transmisión se realice dentro del plazo de tres años a partir de la reglamentación de la presente ley. Cuando se haya optado por el procedimiento previsto en este artículo, la persona jurídica que reciba los bienes será solidariamente responsable con la persona transmitente por las deudas de ésta existentes a la fecha de la transmisión”.

se ha sostenido que su organización surge del derecho canónico, en tanto que las relaciones que mantiene con el Estado se rigen por el concordato celebrado en el año 1966.

Asimismo, nos parece importante recordar el inciso e) del artículo 148 que enuncia a las iglesias, confesiones, comunidades o entidades religiosas, como ejemplos de personas jurídicas privadas, pero entendiéndoselas como credos distintos del culto católico apostólico romano<sup>60</sup>.

### III.6. Eficacia de la normativa canónica para el ordenamiento estatal argentino

Esta situación no es menor, puesto que, como señala Barra, en el supuesto del ordenamiento eclesial y su relación con el ordenamiento estatal, la situación es de especial singularidad dado que, por un lado, el primero se encuentra frente al segundo en la misma condición de soberanía e independencia pero, a diferencia de lo que sucede con los demás ordenamientos estatales, el eclesiástico es a la vez un ordenamiento "...que actúa en el interior del comunitario sin sometimiento al ordenamiento general...", es decir, sin el mismo tipo de sometimiento al que se encuentran obligados los ordenamientos secundarios o intracomunitarios<sup>61</sup>.

Ambos órdenes normativos se relacionan mediante diversos tipos de mecanismos que, aunque no son los únicos, son considerados como los principales y más frecuentes:

- *Tratados internacionales o Concordatos*: la Iglesia Católica y el Estado se relacionan a través de acuerdos internacionales y plasman cláusulas normativas, que constituyen una fuente bilateral de las futuras relaciones jurídicas entre ambas potestades, sobre temas de mutuo interés.
- *Remisiones*: son referencias que un ordenamiento jurídico hace a las normas jurídicas de otro. Las hay de dos tipos:

60. Cf. D. CROVI, *Comentario a los artículos 146, 147 y 148 del Código Civil y Comercial de la Nación*, en R. L. LORENZETTI (Dir.), *Código Civil y Comercial de la Nación Comentado*, Santa Fe 2014, T.1 pág. 588. En idéntico sentido se expresa Urbaneja al comentar el artículo 148 se expresa en idéntico sentido, cf. A. E. URBANEJA, *Comentario al artículo 148 del Código Civil y Comercial de la Nación*, en E. CLUSELLAS (Coord), *Código Civil y Comercial. Comentado, Anotado y Concordado. Modelos de redacción sugeridos*, Buenos Aires 2015, T.1 pág. 464.

61. Cf. E. C. BARRA, *Tratado de Derecho Administrativo. Organización y función pública. La Iglesia*, Buenos Aires 1998, T. 2.

a) *Remisiones materiales*: son las más elementales y superficiales, puesto que consisten en la mención que hace un ordenamiento jurídico a la norma del otro ordenamiento pero sin reconocerle eficacia en su ámbito. Se la cita como dato de hecho. El Estado recibe las normas canónicas pero sin declarar que es competencia del derecho canónico regular alguna materia determinada. El ordenamiento estatal regula un supuesto de hecho y lo complementa con la disposición emanada de la norma canónica, sobre todo para no tener que promulgar una nueva ley cuando el otro ordenamiento cambie la suya como suele llamarse una “norma en blanco” para que se llene de contenido de esa norma extraña a la que se refiere, bien sea la actual o futura. En síntesis, la remisión material es la conversión de normas confesionales en normas estatales, sin que ello implique reconocer la competencia del derecho confesional para regular esta materia.

b). *Remisiones formales*: son las denominadas remisiones en sentido estricto. Se entiende que la remisión no receptiva o forma se produce cuando el Estado, aún tratándose de una materia que él podría regular, quiere limitar su propia competencia legislativa y excluye esa cuestión que constituye el objeto de su competencia para reconocérsela a otro ente originario, de modo que las normas de este último ente vienen a adquirir cierta eficacia para el Estado, pero no como normas del Estado, porque él no las ha recibido sino como normas o leyes extrañas que surgen de otro ordenamiento jurídico primario. En el caso particular, el Estado reconoce la plena autonomía de la Iglesia en su propio y específico ámbito y trata al Derecho Canónico como un sistema normativo primario, como un ordenamiento independiente, legislado por una entidad soberana.

- *Presupuesto*: el Estado no recibe la regulación canónica sino que, simplemente, parte de ella para regular, mediante sus propias normas, una relación jurídica determinada, es decir, a partir de Las definiciones y clasificaciones que efectúa la ley canónica sanciona sus propias leyes<sup>62</sup>.
- *Reenvío*: En Derecho Internacional Privado, el reenvío es un mecanismo de solución a los conflictos negativos de jurisdicción, esto es, aquellos que acaecen cuando con ocasión de una relación de derecho privado con elementos extranjeros relevantes, surgen dos o más legislaciones de distintos ordenamientos jurídicos nacionales y ninguna de ellas se atribuye competencia a sí misma para resolver el asunto, sino que cada una de ellas (las legislaciones)

62. A modo de ejemplo pensemos en el artículo 2011 inciso 6° del Código Velezano, que prohibía a los que tuvieran órdenes sagradas ser fiadores salvo por sus iglesias, por otros clérigos o por personas desvalidas. En este caso, vemos cómo el legislador partió del concepto de clérigo (categoría regulada por el derecho canónico) para establecer una prohibición puramente por parte del Derecho Civil.

da competencia a una legislación extranjera. El reenvío se produce cuando la norma de conflicto del foro (país en el que se juzga el asunto) se remite a un derecho extranjero (de otro país) y la norma de conflicto de ese país, a su vez, se remite a otro (“reenvía”). Sin embargo, para que surja el reenvío se precisa que inicialmente haya un conflicto negativo, es decir, que las reglas de conflicto de dos o más Estados consideren aplicable una norma jurídica distinta a la de ellos<sup>63</sup>.

En virtud de los conceptos que anteceden, la remisión material se diferencia de la formal porque la primera lleva consigo que las normas incorporadas se interpreten conforme a los principios del ordenamiento receptor, es decir el estatal; en cambio la remisión formal implica que la interpretación se efectúe de acuerdo con los principios del ordenamiento incorporado con el límite del orden público. En este segundo supuesto, la interpretación de las normas se hace conforme a los principios propios del ordenamiento confesional, supuesto que podría conllevar, en algunos casos, entrar en colisión con la laicidad propia del ordenamiento estatal, por eso el límite del orden público<sup>64</sup>.

Por su parte, la remisión se diferencia del presupuesto en que, en este segundo supuesto, el Estado se encuentra ante institutos jurídicos confesionales que no puede reglar, porque carece de competencia para ello. En consecuencia, en el momento que pretende conferirles un concreto *status* normativo en el ámbito civil, toma a la norma confesional como supuesto de hecho de la legislación estatal.

Por último, también nos permitimos diferenciar la remisión del reenvío. Entendemos al reenvío como el género que engloba a todos los supuestos donde resulta aplicable derecho extranjero, incluyendo a los supuestos de primero,

63. Podemos citar como supuesto de reenvío, el can. 1290 cuyo texto dispone “Lo que en cada territorio establece el derecho civil sobre los contratos, tanto en general como en particular, y sobre los pagos, debe observarse con los mismos efectos en virtud del derecho canónico en materias sometidas a la potestad de régimen de la Iglesia, salvo que sea contrario al derecho divino o que el derecho canónico prescriba otra cosa...”. En el caso particular, el artículo 147 remite respecto a los negocios jurídicos en los que interviene la Iglesia, al derecho canónico, mientras que éste efectúa un reenvío a lo que dispone la propia legislación argentina. De Paolis entiende que “...con el reenvío a las leyes civiles, estas se vuelven efectivas también en el ordenamiento canónico, no en virtud de la autoridad del Estado, sino en virtud de la voluntad de la Iglesia: las leyes civiles producen efectos en el ordenamiento canónico sin entrar, por otro lado, a formar parte del mismo [...] se trata de reconocer el valor normativo de la ley civil también para los súbditos del ordenamiento canónico, en cuanto estos son también súbditos del ordenamiento civil: el legislador canónico no hace otra cosa que recordar la obligación que los fieles tienen de observar, como ciudadanos la ley civil...”, cf. V. DE PAOLIS, *Los Bienes Temporales de la Iglesia*, Madrid 2012, págs.. 35-42.

64. Cf. A. VILLAR PÉREZ, *Naturaleza de la licencia canónica de enajenación y su eficacia civil*, en REDC 53 (1996) 515.551.

segundo o ulterior grado<sup>65</sup>. En el caso de la remisión, estamos ante un supuesto de reenvío de primer grado, donde las normas de derecho internacional privado -el artículo 147 del CCCN, las disposiciones de la ley 24483 y normas reglamentarias-, directamente remiten a todo el ordenamiento jurídico canónico (CIC, CCEO, leyes particulares y derecho propio de IVC y SVA). Por su parte, entendemos que existe reenvío de segundo grado en el caso del canon 1290, cuando la norma canónica remite a la legislación particular de cada país en lo relativo a las disposiciones locales que regulan los contratos.

De este modo, y con relación al orden jurídico aplicable, entendemos que la remisión que la ley 24483 hace a la legislación canónica, implica el reconocimiento de “...un estatuto personal autónomo de dichas entidades que solamente tendría como límite el orden público y el fraude a la ley a tenor del [...] Código Civil y su colocación jerárquica sería el puesto inmediatamente inferior a los Acuerdos de la Santa Sede...”<sup>66</sup>. Es decir, en tanto no se lesione el orden público o haya fraude a la ley, la norma civil deberá adaptarse a las disposiciones de las normas canónicas<sup>67</sup>.

Por ello, debemos concluir que a tenor de las reglas que rigen el derecho internacional privado, la capacidad en general de los IVC y SVA y la específicamente necesaria para disponer de sus bienes, así como las normas que regulan la legitimación de sus representantes legales, están sujetas a la normativa canónica. En primer lugar porque, como ya dijéramos, existe un Concordato que reconoce la potestad de jurisdicción de la Iglesia en el ámbito de su competencia. En segundo lugar, porque el código civil y comercial y la ley 24483 remiten expresamente a la legislación canónica. De este modo, será esta última la que determine los requisitos de capacidad y legitimación para que un IVC o SVA pueda enajenar válidamente un bien inmueble de su propiedad. Asimismo, la norma canónica será la encargada de determinar que bienes deben recibir el tratamiento de “ecle-

65. El reenvío se divide en grados, que pueden ser: a) de primer grado; también llamado reenvío simple, cuando la regla de conflicto del tribunal juzgador considera competente la regla de conflicto extranjera y ésta, a su vez, señala como competente la regla de conflicto del propio tribunal juzgador; b) de segundo grado o reenvío ulterior, en éste la norma de conflicto del segundo país remite no a la ley del juez que conoce del asunto sino a la ley de un tercer país. Sin embargo, algunos autores consideran que existen hasta tercer o cuarto grado según se dé el reenvío.

66. Cf. M. LOPEZ ALARCÓN, *Algunas consideraciones sobre el régimen jurídico de las entidades eclesíásticas católicas*, en AA. VV., *Estudios de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico en homenaje al Profesor Maldonado*, Madrid 1983, pág. 384.

67. Mas aún cuando los artículos 6 y 11 del Decreto 491/establecen que, para la oponibilidad a terceros, los IVC y SVA que pretendan el reconocimiento estatal de su personería deben presentar copia de sus constituciones vigentes o derecho particular, así como de sus modificaciones para que dicho derecho particular sea oponible a terceros.

siásticos”, los rasgos peculiares que pueden presentar<sup>68</sup>, así como requisitos para que tal enajenación sea factible. Al Estado, por su parte, sólo le corresponderá regular la forma de celebración del contrato y sus requisitos tipificantes básicos.

## **IV. LA ENAJENACIÓN DE INMUEBLES POR PARTE DE LA VIDA CONSAGRADA**

### **IV.1. Normativa canónica aplicable**

#### IV.1.a. Conceptos introductorios:

Los bienes temporales de los IVC y SVA, aunque son bienes eclesiásticos y se adquieren para los fines que específicamente tienen en la Iglesia, por pertenecer a personas jurídicas públicas con una particular identidad dentro de ella, deben administrarse conforme a esa identidad y al derecho propio<sup>69</sup>.

Por esto, antes de analizar el régimen que específicamente prevé el Código para las enajenaciones de bienes por parte de IVC o SVA, resulta necesario efectuar algunas precisiones terminológicas de acuerdo con la normativa canónica.

En primer lugar, debemos recordar que la Iglesia, sin perjuicio de sus manifestaciones magisteriales<sup>70</sup>, reitera que por derecho nativo e independiente de toda potestad civil puede adquirir, retener, administrar y enajenar bienes temporales para alcanzar sus propios fines<sup>71</sup>, puesto que tales bienes le permiten cumplir su misión y sus fines de sostener el culto divino, sustentar honestamente al clero

68. Por ejemplo, su inclusión dentro de las categorías de bienes sagrados o preciosos, ex votos, diversos tipos de lugares sagrados, etc., que surgen del CIC y del CCEO.

69. Garcernath Ramos concluye respecto de los bienes de los institutos religiosos que “...aunque a esta clase de bienes se aplica la normativa general establecida en el Libro V del CIC, De los Bienes Temporales de la Iglesia, también se les aplican, de manera específica, los cánones del CIC, Libro II: Pueblo de Dios, Parte III: De los Institutos de Vida Consagrada y de las Sociedades de Vida Apostólica, Sección I, De los Institutos de Vida consagrada, Título II: De los Institutos Religiosos, Capítulo II: Del Gobierno de los institutos, Art. 3: De los bienes temporales y de su administración...”, cf. I. A. GARCERNATH RAMOS, *Los Actos de Administración Ordinaria y Extraordinaria de los bienes temporales de Institutos Religiosos. Del CIC17 al CIC83*, en *Universitas Canónica* 33/49 (2016).

70. *Èrdo* expresa que el Concilio Vaticano II confirma la capacidad patrimonial de la Iglesia, aunque conectada con su especial misión y fines, cf. P. ÈRDO, *Chiesa e beni temporali: Principi fondamentali del Magisterio del Concilio Vaticano II*, en *Studi Giuridici I*, I beni temporali della Chiesa, Città del Vaticano 1999, pág. 22.

71. Cf. can 1254 § 1.

y demás ministros y hacer las obras de apostolado sagrado y de caridad<sup>72</sup>. Este derecho lo tiene independientemente de que la autoridad civil lo reconozca o lo deniegue aunque debemos admitir que, en este segundo caso, le será muy difícil su ejercicio<sup>73</sup>.

En segundo lugar, sólo son bienes “eclesiásticos” aquellos que pertenecen a personas jurídicas “públicas” que actúan como tales por expresa disposición de la Iglesia<sup>74</sup>. Respecto de tales bienes, existe una situación compleja: su dominio corresponde a la persona jurídica que los ha adquirido legítimamente, pero bajo la autoridad suprema del Romano Pontífice. Así, el dominio que detenta su legítimo titular no es total ni absoluto sino que está limitado por el cumplimiento de los fines anteriormente señalados y, por su sometimiento, al control de la autoridad suprema de la Iglesia<sup>75</sup>.

72. Cf. can. 1254 § 2.

73. Cf. I. PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, *Libro V del CIC: Bienes temporales de la Iglesia*, Valencia 2002, pág. 46.

74. El can. 116 dispone: “§1. Son personas jurídicas públicas las corporaciones y fundaciones constituidas por la autoridad eclesiástica competente, para que, dentro de los límites que se les señalan, cumplan en nombre de la Iglesia, a tenor de las prescripciones del derecho, la misión que se les confía mirando al bien público; las demás personas jurídicas son privadas. §2. Las personas jurídicas públicas adquieren esta personalidad, bien en virtud del mismo derecho, bien por decreto especial de la autoridad competente que se la conceda expresamente; las personas jurídicas privadas obtienen esta personalidad sólo mediante decreto especial de la autoridad competente que se la conceda expresamente”. Así, a modo de ejemplo, y citando a Beneyto Berenguer, podemos hacer la siguiente enunciación ejemplificativa de personas jurídicas públicas eclesiásticas “... son personas jurídicas eclesiásticas públicas *ipso iure*, siguiendo a Giuseppe Dalla torre, las Iglesias Particulares (can. 373), las provincias eclesiásticas (can. 432.2), las conferencias episcopales (can. 449.2), las parroquias (can. 515.3), los seminarios (can. 238.1), los institutos religiosos, sus provincias y casas (can. 634.2) Entre las personas jurídicas eclesiásticas públicas *que pueden adquirir* personalidad jurídica pública por decreto especial de la autoridad eclesiástica competente se encuentran las regiones eclesiásticas (can. 433.2), las conferencias de superiores mayores (can. 709), la Universidad Católica (can. 807), y las Universidades y Facultades eclesiásticas (cáns. 815-816), las asociaciones públicas de fieles (can. 301.3), las fundaciones pías autónomas (can. 1303.1). *Todos los bienes pertenecientes a esas personas jurídicas eclesiásticas públicas constituyen patrimonio eclesiástico. Son bienes eclesiásticos...*”, cf. R. BENEYTO BERENGUER, *Enajenación de los bienes eclesiásticos y su eficacia civil*, Valencia 2006, págs. 23 y 24 (el resaltado es nuestro).

75. Cf. can. 1273: “En virtud de su primado de régimen, el Romano Pontífice es el administrador y distribuidor supremo de todos los bienes eclesiásticos”. Esto significa que su potestad no es dominical, como si el Pontífice fuera el dueño de los bienes eclesiásticos; es una manifestación de su potestad de régimen: por un lado, no anula la propiedad privada eclesiástica; por el otro, actúa para que los bienes cumplan con el fin sobrenatural que es propio de la Iglesia, vigilando, interviniendo y supliendo la actuación de sus propietarios, dado que dicho dominio no es del todo independiente en su administración de la potestad pontificia, cf. F. AZNAR GIL, *La Administración de los Bienes Temporales de la Iglesia*, Salamanca 1984, págs. 68-70.

En tercer lugar, dado que hemos circunscripto el objeto de nuestra investigación a los requisitos que deben cumplirse para que los IVC y SVA enajenen válidamente bienes de su propiedad, debemos puntualizar a qué nos referimos cuando hablamos de “enajenación”. En el derecho canónico, la enajenación tiene un sentido más amplio que en el derecho civil, entendiéndose por tal no sólo al acto por el cual se transfiere la propiedad de un bien a un tercero sino que comprende todos aquellos negocios jurídicos u operaciones de los que pueda resultar perjudicada la situación patrimonial de la persona jurídica<sup>76</sup>.

#### IV.1.b. Normas provenientes del Código

Como ya señaláramos, las órdenes y congregaciones religiosas tuvieron desde antiguo una vida relativamente autónoma, cristalizada en un derecho propio que les permitió preservar esa identidad. Así, el canon 586 del CIC, siguiendo esta tradición, les ha reconocido la potestad de disponer de su propia disciplina dentro de la Iglesia, también en materia de bienes temporales. Sin embargo, el ordenamiento canónico prevé ciertas medidas de control para garantizar que los IVC y SVA no sobrepasen la esfera de autonomía que les ha sido asignada. Por ello, sus constituciones o estatutos deben ser previamente aprobados por la autoridad competente de la Iglesia (Santa Sede u Obispo diocesano, según se trate de un Instituto de Derecho pontificio o de Derecho diocesano) y otros actos que se produzcan luego de su aprobación estarán sometidos al control de la autoridad eclesiástica a tenor del derecho.

En lo tocante a la enajenación de bienes, los IVC y SVA deben actuar respetando su derecho propio, conforme lo establecen los cánones 638, 718 y 741 para los institutos religiosos, institutos seculares y sociedades de vida apostólica, respectivamente. Pero, también, debe aplicarse de manera supletoria la regulación contenida en los cánones 1290 a 1295.

El canon 638, aunque sancionado para regular la manera en que han de administrar y enajenar bienes los Institutos Religiosos, puede ser utilizado también para regular a los Institutos seculares y para las Sociedades de vida apostólica,

76. Giménez Fernández, resaltando esa mayor amplitud del concepto canónico de la enajenación, señaló que este concepto engloba diversos actos jurídicos “...a) El acto jurídico que hace salir una cosa del matrimonio eclesiástico (venta, donación, cesión en pago). b) El que transmite un derecho real sobre un inmueble eclesiástico (servidumbre, uso, habitación). c) El que crea un derecho real, aún pendiente de condición suspensiva para su ejercicio, como los de garantía (prenda, hipoteca). d) El que transfiere el uso establemente si lo es por largo tiempo. e) Cualquier otro que perjudica el patrimonio eclesiástico, creando un derecho sobre él, que disminuye su disfrute por el titular”, cf. M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Instituciones Jurídicas de la Iglesia Católica*, Madrid 1942, págs. 115-197.

conforme se deduce de los cánones 718 y 742, cuyos textos guardan similar sentido. Por ello, al analizar el tema, haremos referencia únicamente al canon 638 que es el que ha sido objeto de una regulación más detallada. Esta norma dispone cómo ha de proceder el superior en los casos de administración ordinaria y extraordinaria y, recién a continuación, establece reglas relativas a la enajenación de bienes temporales. Análogamente a lo que hace el legislador en los cánones 1290 a 1295, el legislador eclesiástico establece los requisitos mínimos requeridos para que la actuación sea válida y la autoridad competente para intervenir.

Lo que primero debemos observar es que, a diferencia de lo dispuesto por el canon 1277<sup>77</sup>, y en consonancia con lo dispuesto por el canon 1281 § 2<sup>78</sup>, el primer párrafo del canon 638 preceptúa que es el propio derecho de cada Instituto el que debe determinar, dentro de lo que dispone el derecho universal, cuáles son los actos que sobrepasan la finalidad y el modo de administración “ordinaria” y, en consecuencia, cuáles son los actos que comportan una administración “extraordinaria” y los requisitos necesarios para realizarlos válidamente. El código sólo establece en el 638 § 2, como actos de administración ordinaria, los gastos y actos jurídicos propios de dicho tipo de administración, dentro de los límites señalados por el propio derecho. Pero reiteramos, la determinación de los actos que exceden la administración ordinaria, así como de los requisitos para su validez, no surgirá de una norma de la Conferencia Episcopal dictada a tenor del canon 1277<sup>79</sup> sino de las propias constituciones o estatutos. Al comentarse este canon, se ha señalado que suelen ser calificados como de administración extraordinaria, los siguientes actos<sup>80</sup>:

- compra y venta de bienes inmuebles;
- aceptación o reconocimiento de herencias, donaciones, etc., que lleven anejas condiciones;

77. Cf. can. 1277.

78. Cf. can. 1281 § 2.

79. La Conferencia Episcopal Argentina, con relación a los cánones 1277 y 1292 § 1, ha establecido: “...a) enajenación o transferencia de dominio por venta o donación; b) transferencia de alguna facultad que corresponda al dominio; c) cesión onerosa o gratuita de derechos reales, como ser, servidumbre, hipoteca, enfiteusis; d) adquisición onerosa de nuevos bienes patrimoniales; e) adquisición onerosa de bienes de producción; f) aceptación de legados onerosos, de prestaciones vitalicias o de depósitos de terceros; g) locación extraordinaria por causa del tiempo o del uso, arrendamiento o aparcería; h) administración de bienes de terceros; i) concesión de rentas vitalicias; j) concesión de fianzas y de mandatos *ad omnia*, k) contratación de préstamos de consumo o de uso; l) transformación y demolición de inmuebles, cuando no sean urgentes o imprescindibles”, CEA, Decreto Aprobado 58° AP (1989), Reconocido el 2/12/1989 y Promulgado el 6/3/1990).

80. Cf. F. MORRISSEY, *Comentario al canon 638*, en MARZOA, A- MIRAS J. – RODRIGUEZ OCAÑA R., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1997<sup>3</sup>, T. II-2, pág. 1604.

- venta, permuta, hipoteca, aceptación de una servidumbre, constitución de usufructo o uso de un inmueble, arrendamiento de un inmueble por un período mayor al determinado por la Conferencia Episcopal del país donde se sitúa tal inmueble;
- adquisición de deudas por la contratación de préstamos;
- edificación, demolición, reconstrucción de inmuebles o reparaciones extraordinarias efectuadas en los mismos;
- establecimiento de un cementerio;
- interposición de acciones judiciales.

En segundo lugar y ya en el tema que nos atañe que es el de la enajenación, de la interpretación armónica del canon 638 con los cánones 1291 a 1295, se extraerán los siguientes requisitos:

a) Requisitos para la licitud:

- justa causa: como puede ser una necesidad urgente, una evidente utilidad, una razón pastoral grave;
- tasación de la cosa: hecha por, al menos, dos peritos y por escrito;
- precio: que el precio de la enajenación no sea inferior al indicado en la tasación y que el resultado de la enajenación, sobre todo si es dinero, sea colocado en beneficio de la Iglesia.

Aún a costa de parecer reiterativos, nos parece importante subrayar que estos requisitos se exigen tanto para las enajenaciones cuyo valor es superior al límite mínimo señalado por el canon 638 como para aquellas cuyo valor se encuentra por debajo de la cantidad máxima.

b) Requisitos para la validez:

	<b>IVC o SVA de Derecho Pontificio</b>	<b>IVC o SVA de Derecho Diocesano</b>	<b>Monasterios <i>sui iuris</i></b>
<b>Determinación de qué actos son de administración extraordinaria.</b>	<u>Derecho propio:</u> constituciones, estatutos o reglamentos aprobados por la autoridad eclesiástica competente.	<u>Derecho propio:</u> constituciones, estatutos o reglamentos aprobados por la autoridad eclesiástica competente.	<u>Derecho propio:</u> constituciones, estatutos o reglamentos aprobados por la autoridad eclesiástica competente.
<b>Enajenación de bienes cuyo valor es inferior a la suma de U\$S 300.000.-</b>	a). Licencia del superior competente con el consentimiento de su consejo.	a) Licencia del superior competente con el consentimiento de su consejo. b). Consentimiento del Ordinario del lugar otorgada por escrito.	a) Licencia del superior competente con el consentimiento de su consejo. b). Consentimiento del Ordinario del lugar otorgada por escrito.
<b>Enajenación de bienes: a). cuyo valor excede la suma de U\$S 300.000; b) donados a la Iglesia con ocasión de un voto; o c) de gran valor artístico o histórico.</b>	a). Licencia del superior competente con el consentimiento de su consejo.  b). Licencia de la Santa Sede.	a) Licencia del superior competente con el consentimiento de su consejo. b). Consentimiento del Ordinario del lugar otorgada por escrito.  c). Licencia de la Santa Sede.	a) Licencia del superior competente con el consentimiento de su consejo. b). Consentimiento del Ordinario del lugar otorgada por escrito.  c). Licencia de la Santa Sede.

La primera aclaración que queremos efectuar es la siguiente: como la legislación canónica reconoce un amplio margen de operatividad al derecho propio, por imperio de esta normativa particular y a tenor del canon 638 §1, además de los requisitos necesarios para realizar válidamente un acto de administración extraordinaria y de lo dispuesto por las normas generales, cada Instituto puede establecer otras cantidades mínimas y medias, señalando la necesidad de cumplir estos u otros requisitos adicionales. Estas cantidades no tienen por qué

coincidir con lo dispuesto por la Conferencia Episcopal para la región. Asimismo, regirá como límite el importe señalado por la Santa Sede a través de la Congregación para los IVC y SVA, cuya praxis habitual es hacerlo coincidir con el de la Conferencia Episcopal de la región. En nuestro país, tal monto es de dólares estadounidenses trescientos mil (U\$S 300.000)<sup>81</sup>.

La segunda tiene que ver con el superior competente que debe de intervenir de acuerdo con el derecho propio. Conforme el canon 620 y siguientes<sup>82</sup>, son superiores mayores las siguientes personas: a) el supremo moderador general de un Instituto; b) los que son designados superiores provinciales; c) los superiores locales de una casa *sui iuris*, incluidas las abadesas y superiores de monasterios de monjas; d) sus superiores vicarios; e) y los abades primados y superiores de una congregación monástica, aunque el ámbito de su potestad resulte más limitada que la que establece el derecho universal. En lo atinente a los consejos que prestan su consentimiento al superior, serán los que determinen las propias constituciones (cánones 627 y 638 §1). Si el que actúa es el Superior general, se deduce que solicitará la opinión del Consejo o Capítulo general, en tanto que si lo hace el Superior provincial o el local requerirá el parecer del respectivo órgano provincial o local<sup>83</sup>. Por ejemplo, si un IVC o SVA necesita enajenar un inmueble, lo primero que el notario debe analizar son los estatutos o constituciones, porque allí constatará cuál es el representante legal que está facultado para actuar como órgano de la institución y suscribir la escritura de venta, quién es el superior competente para otorgar la licencia para la enajenación y qué Consejo debe darle su consentimiento al Superior para poder conceder dicha licencia, que establecerá cómo ha de actuar el mismo. Como señala Andrés<sup>84</sup>, la licencia del

81. El reciente documento pontificio de la Congregación para los IVC y SVA *Orientaciones, Economía al servicio del carisma y de la misión – Boni dispensatores multiformis gratiae Dei*, así lo dispone al señalar que el Dicasterio competente para entender en las autorizaciones que ha de otorgar la Santa Sede tiene como praxis habitual adecuarse para cada Región a la cantidad máxima fijada por las Conferencias Episcopales. En nuestro país, la suma que originariamente servía de límite era la de U\$S 200.000.-, cf. fuera publicado en la obra de X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, Roma 1987, T.VI pág. 9.045, que contiene la *suma pecuniae per tabellam diversarum regionum ordinata, ultra quam requiritur beneplacitum apostolicum ad bona ecclesiastica religiosa alienda, aliosque contractus onerosos extraordinariae administrationis pergendos*. Tal suma, también, es reseñada por F. AZNAR GIL, *La Administración ...*, pág. 352, aunque por el importe de U\$S 300.000. En reciente consulta efectuada con la colaboración de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Católica Argentina, hemos podido confirmar que la suma de U\$S 300.000.- se mantiene como importe señalado por la Santa Sede para nuestro país.

82. Cf. cáns. 620 – 622.

83. Cf. *Orientaciones*, págs., 92 a 94.

84. Cf. F. J. ANDRÉS, *El Derecho de los Religiosos según el Código*, Madrid 1985, págs. 213-217.

superior competente es un permiso que debe reunir tres requisitos para la validez del acto de enajenación: a) sin esa licencia el acto es inválido, b) la licencia debe darse por escrito, c) el superior que la concede debe tener competencia para el otorgamiento de esa licencia. También es requisito de validez el consentimiento del Consejo, puesto que ayuda al superior desempeñando las mismas funciones que le vendrían asignadas al Consejo de Asuntos Económicos exigidos para toda persona jurídica pública, a tenor del canon 1280. Con relación a estos Consejos, para que su actuación no resulte inválida y proyecte sus consecuencias sobre la licencia que debía darse a tenor de su actuación, resulta imperioso recordar los requisitos de quórum y mayorías establecidos en el derecho propio del IVC o SVA y en el canon 127<sup>85</sup>.

Con relación a los bienes divisibles, como podría acontecer con un predio que fuera objeto de subdivisión parcelaria o que fuera subdividido de manera horizontal, resulta aplicable el canon 1292 § 3, es decir que, si todavía no se ha hecho ninguna subdivisión, se deberá pedir la licencia por el valor total del inmueble, aun cuando la subdivisión provoque un aumento del mismo. Tal solución se deduce, a *contrario sensu*, del propio texto del canon puesto que, si la enajenación se hubiera efectuado sobre alguna de las partes que hubieran resultado de la división y no se hubiera hecho constar esta obrepción o subrepción de información, la licencia resultaría inválida. De esta manera, la norma busca evitar que un bien de valor elevado pueda ser enajenado por partes para eludir los controles establecidos<sup>86</sup>.

A su vez, cuando el § 4 menciona que se necesita el consentimiento escrito del Ordinario de lugar, no sólo está haciendo referencia a los Obispos diocesanos o sus equiparados (Prelado territorial, Abad territorial, Prefecto Apostólico, Vicario apostólico) sino, también, a sus vicarios generales y episcopales<sup>87</sup>.

Por último, no queremos culminar este punto sin hacer al menos una mención al canon 1269. Esta norma dispone que “Las cosas sagradas [„] si pertenecen, en cambio, a una persona jurídica eclesiástica pública, sólo puede adquirirlas otra persona jurídica eclesiástica pública”<sup>88</sup>. Dicha norma debe ser interpretada a tenor del texto oficial de promulgación del Código que contiene la palabra “*si*”. De acuerdo con lo establecido por el canon 39, “...*condiciones in actu administrativo tunc tantum ad validitatem censentur adiectae cum per particulas si, nisi, dum*

85. El can. 127 es de importancia capital en cuestiones donde deben intervenir órganos colegiados.

86. Cf. J. MANTECÓN, *Comentario al canon 1292*, en MARZOA, A- MIRAS J. – RODRIGUEZ OCAÑA R., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1997<sup>3</sup>, T.IV-1, pág. 159.

87. Cf. can. 475.

88. *si vero ad personam iuridicam ecclesiasticam publicam pertinent, tanto ab alia persona iuridica ecclesiastica publica adquiri possunt..*

*modo exprimuntur*”, es decir que, de la redacción del canon, por tener este vocablo, se deduce que la enajenación hecha en contradicción a sus disposiciones es inválida<sup>89</sup>. Debemos recordar que, en general, los antiguos edificios de propiedad de IVC o SVA tienen dentro un espacio destinado a la oración o a la celebración del culto divino<sup>90</sup>. Sin perjuicio de ello y teniendo en consideración que el carácter sagrado de un lugar debe ser objeto de un estudio más pormenorizado<sup>91</sup>, por las consecuencias jurídicas que acarrea esta condición<sup>92</sup>, recomendamos que la cuestión sea analizada tomando en consideración no sólo los cánones 1269 y 39 sino, también, la Parte III del Libro IV del Código, que regula los lugares y tiempos sagrados, específicamente, el Título I destinado a codificar el régimen de los lugares sagrados, que sólo pierden tal carácter en caso de destrucción o de reducción al uso profano por decisión de la autoridad eclesiástica o de hecho<sup>93</sup>.

89. Rodríguez Blanco advierte que “...para el derecho canónico, tanto bajo la vigencia del Código anterior como en el régimen actual, las cosas sagradas son susceptibles de negocios jurídicos, siempre que se cumplan determinadas formalidades, destinadas, principalmente, a garantizar el destino cultural [...] Centrándonos en el aspecto que aquí interesa resaltar, debe decirse en caso de ausencia de la preceptiva licencia canónica, el acto jurídico enajenatorio será radicalmente nulo. Ineficacia del negocio jurídico que se traslada al plano civil o estatal, al regirse los entes eclesiásticos por sus propias normas en orden a su capacidad de obrar”, cf. M. RODRIGUEZ BLANCO, *Libertad Religiosa y Confesiones. El régimen jurídico de los lugares de culto*, Boletín Oficial del Estado, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2000, págs. 231-236.

90. Aunque suelen ser identificadas en el lenguaje coloquial como la iglesia o capilla del convento, o la capilla del colegio, etc., en realidad nos estamos refiriendo a “oratorios”, es decir, a lugares que, según establece el can. 1223, están destinados al culto divino en beneficio de una comunidad y cuya dedicación, como lugar sagrado, proviene de la licencia del Ordinario competente.

91. D. TIRAPU, al comentar el can. 1269 advierte que “...son cosas sagradas aquellas cosas muebles o inmuebles que con la consagración o la bendición han sido destinadas al culto divino (can. 1171). No se trata de un tipo especial de bienes eclesiásticos [...] aunque están sujetos a un carácter especial por su carácter de sagrados. Señala Aznar Gil que la ‘la consagración o bendición imprimen a la cosa en sí misma un carácter espiritual y la colocan en una condición jurídica particular, distinguiéndola de las cosas profanas y apartándolas de usos profanos o impropios [...] Las cosas sagradas por su misma significación deben ser tratadas con reverencia y no deben emplearse para un uso profano o impropio independiente de su titular jurídico (cáns. 1171, 1260) ...” cf. D. TIRAPU, *Comentario al canon 1269*, en MARZOA, A- MIRAS J. – RODRIGUEZ OCAÑA R., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1997<sup>3</sup>, T.IV-1, págs. 94 y 95.

92. Rodríguez Blanco señala que “...el destino cultural de un bien [...] condiciona las facultades del propietario, que si bien puede enajenar el inmueble, quizá no pueda sustraerlo a su utilización religiosa; limitación que se puede extender, en su caso, al adquirente. El propietario ocupa aquí una posición parecida a la del titular de un bien gravado con una hipoteca o sobre la que un tercero tiene derecho de usufructo. No se cuestiona la titularidad ni la comercialidad del bien, pero éste se encuentra sujeto a determinadas obligaciones...”, cf. RODRIGUEZ BLANCO, *Libertad Religiosa...*, págs. 232-233.

93. Cf. can. 1212.

## V. CONCLUSIÓN

Luego de haber analizado el plexo normativo aplicable a las actuaciones que pueden efectuar los IVC y SVA, advertimos que el derecho argentino ha efectuado una incorporación de normas canónicas de manera plena y literal, sin remisiones ambiguas o de difícil interpretación.

En efecto, cualquier tercero que pretenda contratar con un IVC o SVA, o advierta que en la cadena negocial intervino alguna de estas instituciones eclesíásticas, no puede alegar el desconocimiento del derecho canónico puesto que, como hemos afirmado, el derecho estatal remite a la legislación canónica universal y propia que regulan tal actuación.

Por ello, concluimos que, a tenor de lo que dispone el Acuerdo de 1966 y la legislación estatal, general y específica, cualquier persona que contrate con la Iglesia Católica o que en el desempeño de su actividad profesional le toque intervenir en cuestiones en las cuales la Iglesia haya sido una de los sujetos negociales, debe conocer el derecho canónico universal, la legislación particular (decretos de la Conferencia Episcopal Argentina) y el derecho propio de los IVC y SVA.

Como señala Beneyto Berenguer, en palabras que hacemos propias “...*el problema quizá esté en un desconocimiento del Derecho canónico y del Derecho eclesiástico del Estado...*”<sup>94</sup> pero, precisamente, el objetivo de este trabajo ha sido el de tratar de arrojar luz sobre esta cuestión.

94. Cf. R. BENEYTO BERENGUER, *Enajenación de los bienes...*, pág. 177.

## **EL DELITO CANÓNICO DE POSESIÓN, DIVULGACIÓN Y RETENCIÓN DE PORNOGRAFÍA INFANTIL, DE PARTE DE UN CLÉRIGO**

FRANCISCO JOSÉ REGORDÁN BARBERO OFM  
*Pontificia Università Antonianum*

*SUMARIO: Introducción. I. Estado de la cuestión. II. Bien jurídico-canónico protegido. III. Hacia una definición del delito de pornografía infantil. IV. Hacia una definición de “pornografía infantil”: aplicaciones al delito canónico. Conclusión*

*RESUMEN: El presente artículo intenta esbozar en líneas necesariamente sintéticas el tipo de material pedo-pornográfico que podría caer bajo el paraguas sancionador del art. 6 § 1, 2º del *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, de 21 de mayo de 2010. Para ello se intentará, partiendo de un análisis sobre el bien jurídico protegido por la norma a partir del análisis del texto y de la *mens legislatoris*, pasar a analizar de modo obligatoriamente sintético las diversas posibilidades que ofrece desde un punto de vista criminológico y legal, la casuística albergada por la norma general contenida el MP mencionado.*

*PALABRAS CLAVE: Delicta graviora; pornografía infantil; pedopornografía.*

*ABSTRACT: This article aims to synthetically sketch the kind of paedo-pornographic material that could be included below the penalty of art. 6 § 1, 2º of the *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, from 21th May 2010. In order to this, and starting from an analysis of the protected juridical good since the text and the the *mens legislatoris*, we intend to synthetically analyze the possibilities offered by the casuistry of the general rule in that MP.*

*KEYWORDS: Delicta graviora; pornography; paedo-pornography*

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo es un intento de ofrecer a cuántos interese, un primer ejercicio de reflexión jurídica acerca de los delitos relativos a la adquisición, posesión o distribución de material pedopornográfico, por quienes están revestidos de la condición sacerdotal.

No encontrará el lector en estas páginas un estudio de derecho comparado acerca de estos delitos en otras legislaciones. No aprovechando algunas menciones de carácter internacional y de la doctrina y jurisprudencia de corte española -nacionalidad del autor- he querido ofrecer en estas líneas, algunas pautas de reflexión sobre la hipotética calificación de estos delitos, especialmente para quienes tienen la tarea de instruir procedimientos penales canónicos.

### I. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La pornografía infantil viene constituyendo un asunto de vital importancia y de la mayor gravedad y urgencia en la sociedad. Se estima que en el año 2017 se han quintuplicado la presencia de videos de carácter pedo-pornográficos en el universo web y se ha duplicado el número de páginas pedo-pornográficas en solo un año, desde el 2016<sup>1</sup>. Los datos sobre las imágenes y videos que se han podido interceptar –por citar algunos– desde el año 2003 hasta el 2017, por el Observatorio Mundial contra la pedofilia, se dice que se han interceptado más de 152.000 links, desde los cuales acceder a este tipo de material, consistente en millones de fotografías y de videos –de estos últimos, baste el siguiente dato: en el 2017 se identificaron más de 985.006 videos<sup>2</sup>–.

Sin miedo a errar, podemos decir que estamos ante una verdadera plaga. Un flagelo que va mucho más allá de la degradación de la masculinidad y feminidad que ofrece la mera pornografía, además de otras consideraciones que sobre la misma pudieran hacerse. El mismo concepto de pornografía infantil, no hace justicia a la realidad que tras ella se esconde.

La mal llamada pornografía infantil, es un fenómeno que no es identificable con el de mera pornografía. Si de la pornografía se ha dicho que «es como un elefante. Resulta difícil de definir exactamente, pero se la reconoce en cuanto se

1. Cf. *Report Anuale 2017 pedofilia e pedopornografia, METER*, en <[http://www.associazionemeter.org/index.php/informati/report-annuali/cat\\_view/2-report-annuali/41-comunicati-stampa-e-report-2017](http://www.associazionemeter.org/index.php/informati/report-annuali/cat_view/2-report-annuali/41-comunicati-stampa-e-report-2017)> (ref. 05/11/2018).

2. Cf. *Report Anuale 2017...*, 25.

la ve»<sup>3</sup>, en este caso, dicha expresión no sería aplicable, pues no se está ante una ficción, sino ante durísimas imágenes de uno o varios crímenes sexuales, cometidos contra un menor. Como podrá comprenderse, en el caso de la pornografía infantil a diferencia de la pornografía de adultos, el menor no es un actor. Cuanto se graba, se fotografía y posteriormente se comparte, es el horrendo abuso de un menor. En la pornografía de menores, no existe fingimiento alguno o actuación. Estamos simplemente ante un crimen.

La Iglesia Católica, desgraciadamente no se ha visto libre de esta plaga. Tras escándalos de casos de pedofilia que afectaban a sacerdotes católicos, ésta (la Iglesia) ha querido perseguir este delito con mayor rigurosidad si cabe, dotándose de algunos instrumentos legislativos, judiciales y administrativos, oportunos al caso.

Desde la codificación de 1983, la referencia en la ley a la pornografía infantil había de insertarse en el contexto del can. 1395 § 2. Con posterioridad, el papa Juan Pablo II promulgó, en el año 2001, la carta bajo forma de *motu proprio*, *Sacramentorum sanctitatis tutela (SST)*<sup>4</sup>, en la que se hacía referencia a los delitos cometidos contra el sexto mandamiento del Decálogo, cometido por un clérigo con o contra un menor, pero sin mayor especificación sobre la pornografía infantil.

En el año 2005, Scicluna, Promotor de justicia que fue de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), abrió una brecha, cuando afirmaba que, según la vinculante interpretación de ese Tribunal, el *delictum cum minore* no se refería sólo al contacto físico o al abuso directo sobre el menor, sino también al abuso indirecto (*e.c.* el mostrar pornografía a menores, o exhibirse desnudo frente a menores)<sup>5</sup>.

De igual modo, también se incluía según el autorizado parecer de Scicluna, la posesión y la descarga de internet de pornografía infantil en esta tipología delictiva. En estos casos se matizaba que el “curiosear” podía ser involuntario, mientras que la “descarga” sin embargo, difícilmente lo podía ser, ya que además de requerir una opción específica, a menudo requiere un servicio de pago

3. G. ROBERTSON, *Obscenity and the Law in Practice*, en M. A. STEWARD, *Law, morality and religions*, Reidel 1983, pág. 239.

4. JUAN PABLO II, *Motu Proprio “Sacramentorum sanctitatis tutela”, sobre las normas acerca de los delitos más graves reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 30 de abril de 2001*, en AAS 93 (2001) 737-739.

5. Cf. C. J. SCICLUNA, *Procedura e prassi presso la Congregazione per la Dottina della Fede riguardo ai “delicta graviora”*, en D. CITO (Dir.), *Processo penale e tutela di diritti nell’ordinamento canonico*, Milán 2005, págs. 282-283.

con tarjeta de crédito y la consiguiente comunicación de los datos personales del adquirente<sup>6</sup>.

En 21 de mayo de 2010, el papa Benedicto XVI, en su ampliación al texto normativo de las *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis, de 21 de mayo de 2010 (Normae 2010)*<sup>7</sup>, en el art. 6 § 1, 2º establecía que era un grave delito contra la moral reservado a la CDF, la “*comparatio vel detentio vel divulgatio imaginum pornographicarum minorum infra aetatem quattuordecim annorum quovis modo et quolibet instrumento a clerico turpe patrata*”. En su § 2 del mismo art. se reza que “*clericus qui delicta de quibus in § 1 pataverit, pro gravitate criminis puniatur, non exclusa dimissione vel depositione*”. Esta formulación, vista la gradualidad de la posible pena, permite suponer que la ley canónica admite consecuentemente una graduación delictiva con respecto a los delitos de pornografía infantil. Por tanto, se ha de suponer que el Legislador, no solo contempla una línea divisoria entre lo que es y no es pornografía infantil a partir de la edad del menor que en ella aparezca (14 años), sino que además permitiría contemplar una graduación también en las diversas *factispecies* de su hipotético contenido.

Convendrá delimitar, pues, en qué consiste el tipo penal canónico de la pornografía infantil. Ello es una necesidad que exige el derecho a la garantía de la que goza el reo a la justicia y a la seguridad derivada de la aplicación de un Ordenamiento que se reputa legítimo en sí mismo y que puede ofrecer un fallo predecible por tener que aplicar norma y doctrina jurídica pública y conocida.

Se ha de tener en cuenta que, en cuanto respecta a un tema tan delicado como la pornografía infantil, no existe por parte del Legislador ningún reenvío a la doctrina civil a través del instituto de la canonización (canon 22), como si sucede, por ejemplo, en la materia contractual que se regula en el Libro V. Esto significa entre otras cosas que la praxis de la espera por parte del juzgador canónico a un pronunciamiento judicial secular en este sentido, vista la dificultad que la prueba requiere para este tipo de delito y los medios de la justicia canónica, si bien puede resultar conveniente, no es un imperativo. Esto ocurre entre otras razones, porque no lo permiten la Universalidad de la Iglesia, la variedad de orde-

6. Cf. C. J. SCICLUNA, *Procedura e prassi...*, págs. 282-283.

7. Cf. BENEDICTO XVI, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, 21/05/2010, en AAS 102 (2010) 419-430. Sobre el particular modo de promulgación y algunas observaciones sobre las consecuencias al caso, cf. D. ASTIGUETA, *Notas al motu proprio Sanctitatis Tutela*, 2-3, en <http://www.casi.com.ar/sites/default/files/ASTIGUETA%20Notas%20sobre%20delicta%20graviora.pdf> (ref. 05/11/2018).

namientos jurídicos existentes –cada uno con sus propios criterios– y el necesario conocimiento de la ley por parte del reo y de su defensa.

Unido lo anterior a la gran preocupación que la legislación canónica muestra por el derecho a la defensa del reo<sup>8</sup>, de la que además da muestra en su art. 18 las mismas *Normae 2010*, hace que una pregunta surja irreprimentemente: ¿en qué consiste el delito de pornografía infantil tipificado en el art. 6 § 1, 2º de las *Normae 2010*? ¿Qué características ha de tener para que pueda considerarse canónica y judicialmente este tipo penal? ¿Existe consecuentemente una graduación delictiva de este delito?

Estas preguntas son las que provocan la siguiente reflexión que aquí se propone.

## II. BIEN JURÍDICO-CANÓNICO PROTEGIDO

Para poder empezar a esbozar una respuesta a las cuestiones con que finalizábamos el punto anterior, conviene preguntar sobre cuál es el bien jurídico-canónico protegido por el art. 6 § 1, 2º *Normae 2010*. Los límites del presente trabajo no permiten ofrecer una respuesta detallada, al menos en línea de principio, a la cuestión planteada. No obstante, conviene apuntar ya desde este momento que, de la delimitación del bien jurídico protegido que, con el paso del tiempo, la doctrina y la jurisprudencia canónica vayan acuñando, dependerá una mayor y más perfilada coherencia entre el bien buscado por la norma canónica y su consecución mediante el ejercicio de la ciencia jurídico-canónica. Es decir, de una buena delimitación del bien jurídico protegido, la protección que la norma ofrezca a la casuística que plantea la realidad será siempre más ajustada a la necesidad social que la norma busca satisfacer, y a su vez se ofrecerá una mayor y más delimitada seguridad jurídica, tanto para el hipotético reo, para el órgano al que corresponda valorar el hipotético delito.

A fin de ilustrar la importancia que tiene clarificar el bien jurídico protegido para encontrar los instrumentos legislativos más idóneos, valga *e.c.*, el preguntarse visto que la descarga de material pedo-pornográfico –como se ha visto– se castiga en la legislación canónica, si ¿entraría bajo el paraguas sancionador de la norma la mera visualización *on line* que no implique descarga como modo de adquisición de un material que no llega nunca a poseerse en el sentido estricto del

8. Para un amplio estudio del derecho a la defensa en el procedimiento administrativo, cf. C. LOPEZ SEGOVIA, *El derecho a la defensa en el proceso penal administrativo*, en Anuario de Derecho Canónico 3 (2014) 73- 148.

término? O por ejemplo esta otra pregunta: ¿estaría castigada la adquisición de pornografía infantil artificial?

La respuesta razonada a este y otros interrogantes dependen necesariamente de una clarificación del bien jurídico protegido por el art. 6 § 1, 2ª *Normae 2010* para poder responder con argumentos racionales y de acuerdo con los principios lógicos del Derecho. Intentemos esbozar algunas posibles líneas del bien jurídico protegido.

La conocida *salus animarum*, fin en torno al cual se construye el Ordenamiento canónico, no es siempre un concepto perfectamente definible<sup>9</sup>. No obstante, todos podemos coincidir en que tal *salus* es identificable con el fin mismo de la misión eclesial. Un fin que viene puesto en evidencia por la así llamada “*norma missionis*” que es la que debe «*costantemente guidare – criticare ed innovare – l’operare giuridico ecclesiale in vista del fine identitario e quindi costitutivo della Chiesa stessa: la salvezza*».

Sin entrar en mayores abundamientos, que exceden las competencias de este trabajo, es claro que el bien jurídico determinado de una norma penal canónica debe proteger, y por tanto también la del art. 6 § 1, 2ª *Normae 2010*, un doble sistema de elementos: un elemento objetivo a todos los supuestos canónico-penales, que sería el bien sufrido toda la comunidad eclesial, como comunidad, y otro elemento subjetivo, particular, que sería el bien que sufriría el fiel particular y que resultaría al ser dañado por un crimen. Dos elementos que son inseparables: *Si un miembro sufre, todos sufren con él* (1Cor. 12, 26).

En cuanto al supuesto objetivo de la norma penal canónica, entiendo que ésta siempre contendrá como bien jurídico protegido la misma *ratio misionis* de la Iglesia. Esto es, su misma razón de existir, por tanto, ella misma. La misma eficacia de la misión de la Iglesia en este mundo debe ser perseverada de estas contaminaciones que no solo inoculan la eficacia apostólica, sino que restan e impiden que aquella pueda seguir dando sus frutos. Así lo ha recordado el papa Francisco cuando invita al trabajo sin descanso contra el abuso sexual, cuando invita a trabajar a ayunar y a hacer penitencia, y afirma: “de esta forma podremos trasparentar la vocación a la que hemos sido llamados» es decir, a la misión, a la consecución de la *salus animarum*, y ello siendo «signo e instrumento de la unión íntima con Dios [la salvación actuándose] y de la unidad con todo el género humano”<sup>10</sup>.

9. P. GHERRI, *Identità ecclesiale e Norma Missionis*, en <[http://gherripaolo.eu/orali/normaMISSIONIS\\_13GCI\\_LITE.pdf](http://gherripaolo.eu/orali/normaMISSIONIS_13GCI_LITE.pdf)> (ref. 05/11/2018).

10. FRANCISCO, *Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios*, en <[http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20180820\\_lettera-popolo-didio.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html)> (ref. 05/11/2018).

Será labor del Legislador, como se ha dicho, adecuar las normas a la realidad social, con especial urgencia cuando “los comportamientos sociales con los que estas han de interactuar evolucionan rápidamente”<sup>11</sup>. No cabe duda de que la promulgación en el año 2001 del *motu proprio SST* y la modificación operada en 2010 es respuesta a una realidad hasta entonces desconocida como era el comportamiento criminal de sujetos que revistiendo la condición clerical infligían un daño evidente a los files más vulnerables de la Iglesia, y a esta última, mediante el pecado y el escándalo infringidos.

En relación con el sujeto pasivo, para poder delimitar el bien jurídico protegido es indispensable, amén obviamente de recurrir al texto de la ley, acudir al Legislador canónico. El papa Francisco, en su Carta al Pueblo de Dios ya citada, de 20 de agosto de 2018, pone un acento indiscutible sobre el sufrimiento de la víctima. Esto es, en el menor violentado. El texto de la norma habla de imágenes pornográficas de menores. Volveremos sobre esta cuestión, pero baste en este momento por ahora insistir en que además del bien jurídico general y común a todos los delitos ya mencionados, el artículo que ahora ocupa la atención de esta reflexión centra de modo preferencial el bien jurídico protegido en la persona del menor, grabado con el fin de excitar sexualmente al pedófilo consumidor de dicha registración, fotografía, etc.

¿En qué se concreta pues el bien jurídico protegido por la norma con referencia al menor? Para iluminar asentadamente la cuestión puede ser conveniente acudir a la ciencia jurídica secular y atender al pronunciamiento del Tribunal Supremo Español que, en su Sentencia 3 de abril 2012, siendo ponente el Ilmo. Sr. Juan Ramón Berdugo Gómez de la Torre, se afirma que el bien jurídico protegido en los delitos de pornografía infantil, es:

“el de la indemnidad sexual -e incluso dignidad- de los menores, es decir su bienestar psíquico en cuanto constituye una condición necesaria para su adecuado y normal proceso de formación sexual que, en estas personas es prevalente sobre el de la libertad sexual, dado que por su edad o incapacidad, estas personas necesitan una adecuada protección por cauce de madurez necesaria para decidir con responsabilidad sobre este tipo de comportamientos que pueden llegar a condicionar gravemente el resto de una vida, por lo cual es indiferente a efectos jurídicos penales que el menor o incapaz consientan en ser utilizados para este tipo de conductas.

Por ello las conductas descritas en el art. 189 tienen en común que el sujeto pasivo es un menor de 18 años (o incapaz) y que su consentimiento es no válido al existir una presunción legal en el sentido de que no concurren condiciones de libertad

11. J. I. ARRIETA, *El proyecto de revisión del Libro VI del Código de Derecho Canónico*, en Anuario de Derecho Canónico 2 (2013) 212.

para el ejercicio de la sexualidad por parte de estos, cuando dicho ejercicio implica su utilización por terceras personas con fines pornográficos o exhibicionistas, lo que implica que un sector doctrinal considera, en cuanto al cual sea el bien jurídico protegido, que no es tanto la indemnidad sexual de la personalidad del menor, como su dignidad como menor o su derecho a la propia imagen, lo que justifica esa irrelevancia del consentimiento de los menores de 18 años que deciden intervenir en la elaboración del material pornográfico, incluso sin mediar abuso de superioridad o engaño, cuando ese consentimiento, por el contrario, si sería válido para la práctica de relaciones sexuales cuando no mediasen tales circunstancias”<sup>12</sup>.

En este contexto además de los bienes jurídicos a los que se hacen referencia, especial interés cobrará en el caso de que el menor consintiera a ser captado o grabado, cosa que como ya hemos visto, es irrelevante, el estudio y las consecuencias si las hubiere, que este tipo de delitos pudiera tener con el favorecimiento de la prostitución infantil<sup>13</sup>.

### III. HACIA UNA DEFINICIÓN DEL DELITO DE PORNOGRAFÍA INFANTIL

A la hora de definir qué significado comporta el término de pornografía infantil<sup>14</sup>, es del todo obligado por razones obvias, mirar hacia fuera de la escasa doctrina canónica al respecto, y acudir a la doctrina secular.

12. Cf. *STS 264/2012, de 3 de abril, Roj: 2489/2012 – ECLI: ES:TS:2012:2489 – Id. Cendoj: 28079120012012100256*, Fundamentos Jurídicos, PRIMERO, en <<http://www.poderjudicial.es/search/contenidos.action?action=contentpdf&databasematch=TS&reference=6347793&links=%22JUAN%20RAMON%20BERDUGO%20GOMEZ%20DE%20LA%20TORRE%22&optimize=20120427&publicinterface=true>> (ref. 05/11/2018)

13. Para un mayor estudio del bien jurídico protegido en los delitos de pornografía infantil cf. G. IGLESIAS, *Bienes jurídicos en el delito de pornografía infantil*, en Revista Digital El derecho informático 16 (2013).

14. No se debiera, confundir en línea de principio la llamada pornografía infantil con la que pudiera denominarse como pornografía pedofílica. Habitualmente en la doctrina forense, globalmente considerada, se viene distinguiendo la pedofilia de la efebofilia, entendiendo la primera como abusos sexuales con personas impúberes menores de 12 años y la última como el mismo abuso cometido con menores entre 12 y 18 años. La horquilla de los 18 años es la que marca habitualmente en la mayoría de las legislaciones el límite por debajo del cual, podemos insertar el discurso de la pornografía infantil. La pornografía pedofílica podría entenderse como aquella que registra actos sexuales explícitos de o con menores impúberes de 12 años. Para una mejor exposición, cf. J. R. PRADA, *Abuso sexual infantil por parte de clérigos y religiosos católicos*, Bogotá 2010. O dicho de otra manera: mientras que el concepto de pornografía infantil, pudiera venir fundamentalmente limitado por un límite cronológico impuesto por la norma positiva, el concepto de pornografía

Con respecto a su significado no existe una opinión unánime, Morillas Fernández<sup>15</sup>, a quien se sigue de cerca en el presente artículo, expresa que: “tradicionalmente se ha considerado a la pornografía ejercida sobre menores una tipología o manifestación de otras conductas delictivas –verbigracia explotación infantil y trata de seres humanos– si bien es cierto que tiene cabida dentro de los términos anteriores”<sup>16</sup>.

La dificultad sobre la definición del presente delito radica, entre otras cosas, en la diversidad de tratamiento de cada uno de los distintos países. Buscando una perspectiva poco local y en la medida de lo posible, con vocación de universalidad, recogemos las siguientes definiciones que ha dado la doctrina más contemplada e internacional:

- a) Naciones Unidas definió la pornografía infantil como “toda representación, por cualquier medio, de un niño dedicado a actividades sexuales explícitas, reales o simuladas, o toda representación de las partes genitales de un niño con fines primordialmente sexuales”<sup>17</sup>.
- b) El Comité de Ministros del Consejo de Europa de 31 de octubre de 2001, encuadra el término de pornografía infantil a “todo material que muestre bien a un menor desarrollando una conducta sexual explícita, bien a una persona que aparentemente sea un menor desarrollando una conducta sexual explícita o bien represente imágenes realistas de un menor desarrollando una conducta sexual explícita”<sup>18</sup>.

---

pedofilia vendría limitado por un elemento fisiológico, esto es, la pubertad o no del sujeto pasivo de la acción delictiva.

15. Cf. D. L. MORILLAS FERNÁNDEZ, *Análisis dogmático y criminológico de los delitos de pornografía infantil. Especial consideración de las modalidades comitivas relacionadas con Internet*, Madrid 2005. El autor es actualmente Vicedecano de Criminología de la Universidad de Murcia y autor del completísimo estudio.

16. D. L. MORILLAS FERNÁNDEZ, *Análisis dogmático...*, pág. 63. Como hemos expresado anteriormente, en el seno de la normativa canónica, esta identificación del delito de pornografía infantil no fue identificado como tal hasta el año 2010. Previamente la doctrina lo concibió como una tipología del delito de abuso de menores. La normativa canónica nunca distinguió, *stricto sensu*, abuso sexual de agresión sexual a menores, como tampoco distinguió entre sus tipos, la corrupción de menores. El Código penal español, distingue entre agresión sexual y abuso sexual, dependiendo sustancialmente de si ha existido o no violencia o intimidación; pero en ambos casos, sin que medie consentimiento.

17. Art. 2 del *Protocolo facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía de 25 de mayo de 2000*.

18. Recomendación 16 del Comité de Ministros del Consejo de Europa, de 31 de octubre de 2001, en *Council of Europe, Committee of Ministers, Recommendation Rec (2001) 16 on the protection of children against sexual exploitation*.

- c) Más recientemente, el Consejo de Europa para la protección de los niños contra la explotación y el abuso sexual, reunido en 2010 en la isla de Lanzarote, estableció mediante convenio de los Estados miembros, que por “pornografía infantil se entenderá todo material que represente de forma visual a un niño manteniendo una conducta sexualmente explícita, real o simulada, o toda representación de los órganos sexuales de un niño con fines principalmente sexuales”<sup>19</sup>.

Una pregunta surgirá tras la lectura de estas definiciones. ¿Cuál es aquella definición que se acomoda más y mejor a la realidad de la sociedad eclesial para poder castigar con mayor adecuación teológica y social mediante la norma penal el comportamiento delictivo concreto? O dicho con otras palabras ¿Qué casuística delictiva se pretende abarcar con el art. 6 § 1, 2º *Normae 2010* en la sociedad eclesial? Esbozar una respuesta, que no darla, será en parte el objeto de este artículo.

#### **IV. HACIA UNA DEFINICIÓN DE “PORNOGRAFÍA INFANTIL”: APLICACIONES AL DELITO CANÓNICO**

Partamos de un hecho: el art. 6 § 1, 2º de *Normae 2010* no contempla en principio la representación simulada de los menores. El texto legal sanciona la adquisición, retención o divulgación, de expresas *imaginum pornographicarum minorum*.

El texto legal hace que la definición de pornografía infantil que más se puede adecuar al texto legal y que no tiene en cuenta la “simulación” de las que las definiciones anteriores sea la de D. L. Morillas Fernández, quién entiende que la pornografía infantil debe definirse como «toda representación visual y real de un menor desarrollando actividades sexuales explícitas»<sup>20</sup>.

Según esta ajustada definición, es posible detenernos en las características que debe reunir el tipo de material susceptible de ser sancionado por el art. 6 § 1, 2º *Normae 2010*. Estos, a partir de la reflexión del Profesor de la Universidad de Murcia serían:

19. Art. 20, 2 del *Convenio del Consejo de Europa para la protección de los niños contra la explotación y el abuso sexual*, en *Boletín Oficial del Estado* 274 (12/11/2010) 94865.

20. D. L. MORILLAS FERNÁNDEZ, *Análisis dogmático...*, pág. 67.

## IV.1. Representación visual

El texto canónico habla de imágenes, es decir de cualquier material visual que puede contenerse en cualquier soporte susceptible de ser representado: ora fotografías, en soporte material o digital; ora en video o DVD.

Un problema que se plantea en esta sede es la posibilidad de que se considere o no en el tipo los relatos eróticos en donde un menor o un adulto simulando voz de niño busque conseguir una gratificación sexual del auditor. Para Morillas, esta posibilidad deber ser rechazada en tanto en cuanto en esta no existe ni representación visual, ni conducta sexual explícita<sup>21</sup>.

## IV.2. Representación real

El texto canónico habla de menores, y como hemos dicho no incluye otro tipo de representaciones, por lo que se habrán de excluir todas aquellas que muestren a menores irreales creados mediante técnicas informáticas. La pornografía técnica sería la protagonizada por mayores de la edad establecida de la ley que se hacen pasar o aparentan ser menores mediante maquillaje, vestimentas o elementos al caso que provoquen la distorsión de la realidad. En este caso al adolecer este tipo del bien jurídico protegido, no puede considerarse dentro del delito canónico de pornografía infantil, siempre que los sujetos que actuaran tales conductas sexuales explícitas tuvieran de 14 años en adelante.

Llegados a este punto conviene analizar dos tipos de material pedo-pornográfico:

El primero es el de la pornografía infantil artificial, que sería aquella creada por cualquier medio en la que aparece un menor en un contexto sexualmente explícito, pero irreal, *e.c.*, un dibujo animado<sup>22</sup>. En este caso los menores no existen, no obstante, podría considerarse legítimamente si tal tipo de material puede resultar un reclamo al uso de un menor real.

Por principio, este tipo de pornografía no entraría dentro del resguardo sancionador del tipo canónico. Dicho lo cual, cabría preguntarse si la adquisición,

21. Un problema que se plantea en esta sede es la posibilidad de que se considere o no en el tipo los relatos eróticos en donde un menor o un adulto simulando voz de niño busque conseguir una gratificación sexual del auditor. Para Morillas, esta posibilidad deber ser rechazada en tanto en cuanto en esta no existe ni representación visual, ni conducta sexual explícita. El Dr. Morillas propone que se le califique como “corrupción de menores” lo que *mutatis mutandi* podría incluirse en el delito *contra sextum* del Art. 6 § 1, 1º.

22. Cf. D. L. MORILLAS FERNÁNDEZ, *Análisis dogmático...*, pág. 69.

posesión o distribución de la pornografía pedofílica virtual pudiera ser objeto de sanción por parte del legislador canónico en un futuro.

Ha de tenerse en cuenta que no siempre será fácil por motivos de dificultad técnica, diferenciar entre imágenes reales y otras generadas informáticamente<sup>23</sup>. De aquí que sea nuestra opinión que al menos la divulgación por parte de un clérigo, sino la adquisición y retención, de estas imágenes de pornografía artificial, podrían ser consideradas como susceptibles de caer bajo un futuro tipo penal canónico, en el caso que la comunidad jurídica y científica llegasen a considerar que realmente existe una unión entre el mundo de la fantasía y la invitación a la puesta en acto del crimen<sup>24</sup>.

El segundo tipo de material pedo-pornográfico es aquel que se sitúa en los límites de la llamada pseudo-pornografía: esta es una figura intermedia entre las dos anteriores y comprende «la representación de imágenes creadas parcialmente con rasgos o características de un patrón real –el menor o incapaz– identificable»<sup>25</sup>.

En este caso el sujeto pasivo no aparece completamente representado. A modo de ejemplo piénsese en un dibujo animado que mantiene relaciones sexuales con otro dibujo animado pero que posee el rostro de un menor real. En este caso, aunque el bien jurídico protegido no está íntegramente representado y, si bien es verdad, no existe propiamente el menor en tanto en cuanto violado en su intimidad sexual, si es cierto, sin embargo, que se viola de alguna manera su intimidad, la cual está amparada por el ordenamiento canónico en el can. 220, lo que no significa admitir que dicha tipología de material pedofílico, reúna las características necesarias para considerarla castigada por el art. 6 § 1, 2º *Normae 2010*.

Una última cuestión sería la de entrar a considerar si son o no pornografía infantil, «aquellos productos en los que se insertan imágenes de menores que no tuvieran carácter sexual en el contexto de una cinta pornográfica»<sup>26</sup>. En este caso,

23. Cf. I. GARCÍA NOGUERA, *Pornografía infantil en internet: principales aspectos de la transposición de la directiva 2011/92/UE*, en Revista de Internet, Derecho y Política 19 (2014) 105-116, en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=78835370009>> (ref. 29/10/2018).

24. A este respecto, afirma P. Esquina acerca de la relación al debate existente sobre si el comportamiento de consumo o intercambio lleva a la comisión de actos relevantes de abuso sexual dice que “es uno de los más polémicos debates en los foros internacionales, administraciones de policía y grupos de investigación criminológicas a propósito del problema de la pornografía infantil. En tal sentido, tanto las opiniones de los prácticos como la de los teóricos en la materia coinciden que en la mayoría de los consumidores de tal producto no llegan a concretar realmente sus fantasías”, cf. P. ESQUINAS VALVERDE, *El tipo de mera posesión de pornografía infantil en el CP español*, en Revista de Derecho Penal y Criminología 18 (2006) 181-182.

25. D. L. MORILLAS FERNÁNDEZ, *Análisis dogmático...*, pág. 70.

26. I. MINTEGUIA ARREGUI, *Sentimientos religiosos, moral pública y libertad artística en la Constitución española de 1978*, Madrid 2006, pág. 411. Piénsese por ejemplo en la presencia de

puede decirse que la indemnidad sexual del menor de catorce años no queda rigurosamente dañada, por tanto, no sería un tipo que pudiera considerar el juzgador eclesiástico como constitutivo de delito. Pero no deja de ser menos cierto que el solo contexto sórdido en el que la presencia de un menor exige una especial cercanía a un ambiente totalmente desaconsejable, por ningún carácter sexual que tuviera y habida cuenta de la condición sacra del reo, esto es, la de clérigo, es nuestra opinión, no es un hecho que deba desaconsejar un futuro tratamiento de la doctrina y jurisprudencia sobre este punto.

### IV.3. De un menor

La cuestión sobre qué es un menor es afrontada desde una doble perspectiva. Desde una perspectiva criminológica es opinión de Morillas Fernández que el concepto de pornografía infantil comprende a todos los sujetos menores de edad; esto es, atendiendo a la mayor parte de la doctrina criminológica europea y americana, los dieciocho años. Desde una perspectiva jurídica, en cambio, la ley canónica es clara: el límite se sitúa en los catorce años. Pero dicho límite, contempladas las posibilidades de la ley, debe ser explicitado; esto es:

- a) en cuanto a la adquisición o posesión de material pedófilo, se incurre en delito si la edad del menor que aparece registrado es inferior a los 14 años<sup>27</sup>;
- b) en cuanto a la filmación o grabación podemos entender en primer lugar, que también la filmación o grabación es un modo de adquisición de dicha pornografía, siendo el límite el mismo que en caso primero, siempre que se haya adquirido tal material sin ser partícipe o colaborador necesario de dichas escenas pornográficas. En el supuesto de que el sujeto clérigo que participe en dichas escenas y se autofilme, o bien sea colaborador necesario para dicha filmación, entendemos que, además, se estaría incurriendo en el delito tipificado en el n° 1 del mismo artículo, y la edad pasaría a ser la limitada en los dieciocho años.

Resulta pues interesante comprobar, como el Legislador canónico quiere punir todas las conductas de lo que se puede llamar “el ciclo de material pornográfico”, que es el que va, desde la producción, pasando por la adquisición en el caso de que no se sea el productor, a su comercialización. Es lo que tradicionalmente se conoce por la doctrina jurídico penal como “incriminación en cascada”

---

un menor en la trama de una película pornográfica, en la que si bien no aparece en ninguna escena sexualmente explícita, aparece como figurante en el entramado del argumento.

27. En el no infrecuente caso de que existan dudas sobre la determinación de la edad del menor se deberán comenzar las investigaciones penales necesarias por medio de las oportunas pericias forenses u otros medios lícitos a averiguar la edad de la víctima.

es decir «que no se presentan espacios de desprotección penal respecto del menor que ha intervenido en una producción de carácter pornográfico»<sup>28</sup>.

Puede llamar la atención que legislación canónica, contempladas las diversas legislaciones europeas y norteamericanas, en materia de pornografía infantil, coincida sólo con Alemania y Austria en situar el límite en los catorce años. El Legislador canónico habrá optado por la edad mínima a partir de la cual, una persona, según el Código de Derecho Canónico, puede contraer matrimonio y al menos en el ámbito sexual pasar a la vida adulta. En otras palabras, la norma sobre entiende que los actos sexuales registrados de carácter pornográficos a partir de catorce años gozarían de la suposición de derecho, que serían consentidos. Sobre la idoneidad o no de este aspecto, daremos un parecer posteriormente.

#### IV.4. Actividades sexuales explícitas

¿Qué se ha de entender por actividad sexual explícita? ¿Cabe identificar esta figura con una figura exenta de condicionamientos culturales, de usos sociales o de otros factores que sean susceptible de modificar su significación en las diversas épocas y sociedades? ¿Es identificable el concepto de material pornográfico-infantil con el de material erótico-infantil?

Al ser la legislación canónica una legislación con carácter y vocación de universalidad, la respuesta a estas cuestiones no es una cuestión baladí. Retomando la sentencia del magistrado De la Torre, se afirma que:

“nuestro ordenamiento jurídico (el español) [no] realiza definición alguna en aquellos aspectos que dispensa una protección, fundamentalmente administrativa, ni tampoco los convenios internacionales sobre la materia. Igualmente, la jurisprudencia ha sido reacia a descripciones semánticas sobre esta cuestión, sin duda por entender que el concepto de pornografía está en función de las costumbres y pensamiento social, distinto en cada época, cambiante, y conectado con los usos sociales de cada momento histórico. La Sentencia de esta Sala de 5 de febrero de 1991, llegó a enfatizar que se trataba en suma de material capaz de perturbar, en los aspectos sexuales, el normal curso de la personalidad en formación de los menores o adolescentes. Parece conforme con esta interpretación que la pornografía, es aquello que desborda los límites de lo ético, de lo erótico y de lo estético, con finalidad de provocación sexual, constituyendo por tanto imágenes obscenas o

28. R. CARNEVALI RODRIGUEZ, *Algunas precisiones respecto de los delitos de producción de material pornográfico infantil, de favorecimiento a la prostitución de menores y de obtención de servicios sexuales*, en Departamento de estudio. Informe en derecho 2 (2012) 4.

situaciones impúdicas, todo ello sin perjuicio de que, en esta materia, como ya se apuntó, las normas deben ser interpretadas de acuerdo con la realidad social, como impone el art. 3.1 del Código Civil.

Por tanto, el concepto de material pornográfico sería el resultado de la combinación de dos criterios: el contenido exclusivamente libidinoso del producto tendente a la excitación sexual de forma grosera y la carencia de valor literario, artístico o educativo<sup>29</sup>.

Como puede observarse, la definición de pornografía infantil por parte del magistrado se mueve en términos generales, acotando consiguientemente con carácter general, el concepto de pornografía y consecuentemente la propia ejercida sobre menores. Es nuestra opinión sin embargo, que ante el ordenamiento canónico, si bien es verdad que tales observaciones son absolutamente validas en línea de principio y con carácter general, se muestran insuficientes debido a la vocación de universalidad de la Iglesia que no puede abracar una realidad social única e uniforme, como pudiera ser a la referida en el Código Civil español y concluir sin más, que el concepto de pornografía “está en función de las costumbres y el pensamiento social” como afirma el alto ponente.

Por tanto, la figura de conducta o una actividad sexual explícita con un menor, para ser considerada pornográfica, al menos en el ámbito canónico, necesitaría un mayor explicitación.

Es evidente que dichas imágenes, han de tener un contenido exclusivamente libidinoso y tendente al a excitación sexual del pedófilo o efebófilo; que se han de mostrar de forma grosera; y que debe ser carente de valor artístico. Sin embargo, estas líneas generales, ponen en serio compromiso la labor del juzgador eclesiástico a la hora de definir con mayor precisión, valorar y ponderarla gradualidad del delito del que estamos tratando. Habida cuenta, además, de la diversa tipología forense de material pedófilo que puede ir desde «imágenes no eróticas ni sexuales en donde se muestre a menores en ropa interior [...] pero que debido al contexto o la organización de la iconografía resulte inapropiada», hasta dolorosísimas «imágenes que muestren a un niño atado, golpeado...»<sup>30</sup>. Entre esta horquilla, existe todo un abanico que exige precisar qué es y qué no es una actividad sexual explícita.

¿Qué podemos pues entender por actividades sexuales explícitas? Morillas Fernández, para delimitar tales actividades, recurre a la “Decisión marco del Consejo relativa a la lucha contra la explotación sexual de los niños y la pornografía

29. Cf. *STS 264/2012, de 3 de abril, cit.*, Fundamentos Jurídicos, Primero.

30. D. L. MORILLAS FERNÁNDEZ, *Análisis dogmático...*, cit., 200.

infantil” y al “Informe Preparatorio de la Convención sobre delincuencia en la red” del Consejo de Europa del 8 de noviembre de 2001 que señalan que bajo el tipo de pornografía infantil se comprenden cualquiera de las siguientes acciones:

- a) Contacto sexual, incluyendo el genital-genital, oral-genital, anal-genital u oral-anal; entre menores, o entre un adulto y un menor, del mismo u opuesto sexo;
- b) brutalidad;
- c) masturbación;
- d) desarrollo de conductas sádicas o masoquistas;
- e) exhibición lasciva de los genitales o el área pública de un menor<sup>31</sup>.

Con estos criterios, como continúa afirmado Morillas, entendemos que no todo material sexual producido en el que intervengan menores debe ser considerado necesariamente pornografía infantil. Para ello, Morillas Fernández sugiere con Taylor, una clasificación de imágenes<sup>32</sup>:

- Indicativo: representado por aquel material que muestra a menores vestidos, sugiriendo un interés sexual por los niños.
- Indecente: el menor aparecería desnudo, aludiendo a un interés sexual por los niños.
- Obsceno. Describiría a un infante desarrollando actos de naturaleza sexual explícita.

Como podemos observar, el tipo “Indicativo” hace referencia a una cierta actitud sugerente pero que no podría considerarse dentro del tipo de pornografía infantil al faltar las actividades sexuales explícitas. Este más que censurable material podría ser castigado por otras vías legítimas que existen dentro del ordenamiento penal canónico, incluido para estos casos el posible can. 1399, pero no por el art. 6 §1 2º *Normae 2010* que ocupa la atención de este escrito.

No obstante, lo primero, las otras dos opciones reunirían sin duda alguna los requisitos ofrecidos para considerar este tipo penal y por tanto proceder canónicamente a la sanción prevista.

31. Cf. *Ibid.*..., pág. 75.

32. Cf. *Ibid.*..., ..., pág. 76.

## CONCLUSIÓN

En estos momentos en dónde como hemos visto, lamentablemente en las curias diocesanas y religiosas se deben afrontar dolorosos casos que tienen por denominador común el abuso sexual, sea este perpetrado o registrado en algún tipo de material magnético para su posterior visión, este artículo ha intentado ofrecer en breves líneas un primer acercamiento a cuantos operadores del derecho tengan que abordar la casuística relacionada con la pornografía infantil. No hemos pretendido ser exhaustivos. Estas líneas apenas son una ligera “pincelada propedéutica”, si se nos permite la expresión, a fin de poner en manos de cuantos interese unas primeras reflexiones que la jurisprudencia y la doctrina penal canónicas, deberán profundizar.

Han sido escritas con el deseo de ofrecer un primer subsidio a los no pocos operadores canónicos que se encuentran realizando las así llamadas investigaciones previas, con alto conato personal. Para ellos y con el mejor deseo, han sido escritas estas líneas.



## LOS ADJUNTOS DEL CABILDO EN LA DIÓCESIS DEL ANTIGUO TUCUMÁN (1592 - 1699)<sup>1</sup>

SEBASTIÁN TERRÁNEO

*SUMARIO: 1. El cabildo eclesiástico. 2. Los adjuntos. 3. Los adjuntos en las actas capitulares de la diócesis de Tucumán. 3.1. Pleito por la chantría. 4. Epílogo.*

*RESUMEN: El Concilio de Trento, como un medio para limitar la autonomía de los cabildos de las catedrales, concibió la figura de los adjuntos. Estos adjuntos, elegidos anualmente entre los miembros de la corporación, debían juzgar con el obispo a los capitulares acusados de cometer algún crimen. En el presente artículo se estudia esta figura en las actas capitulares de la diócesis del Antiguo Tucumán en el período 1592 - 1699. A través de esta investigación se tratará de determinar la presencia de estos actores canónicos y su actuación en una diócesis periférica de la Monarquía Católica. Se busca, además, realizar una aproximación al ejercicio de la potestad jurisdiccional de los cabildos.*

*PALABRAS CLAVES: Adjuntos – Cabildo eclesiástico – Actas capitulares - Justicia eclesiástica.*

*ABSTRACT: The Council of Trent, as a way to limit the autonomy of the cathedral chapters, conceived the figure of the deputies. These deputies, elected annually from among the members of the corporation, were to judge with the bishop the capitulants accused of committing some crime. In the present article this figure is studied in the capitular records of the Diocese of the Old Tucumán in the period 1592 - 1699. Through this investigation we will try to determine the presence of these canonical actors and their performance in a peripheral diocese of the Monarchy Catholic. It is also sought to make an approximation to the exercise of the jurisdictional power of the councils.*

*KEY WORDS: Deputies - Ecclesiastical Chapter - Capitular records - Ecclesiastical justice.*

1. Algunos de los temas aquí desarrollados fueron presentados en la comunicación: *Los adjuntos del cabildo en la diócesis del Tucumán (1592 - 1699)*, en XXVII Jornadas de Historia del Derecho Argentino. Córdoba 5 - 7 de septiembre de 2018.

Antes del Concilio de Trento, los cabildos de diversas iglesias catedrales gozaban, por privilegio o costumbre inmemorial, de una total exención de la jurisdicción episcopal en materia criminal. Los padres conciliares ante los desórdenes y abusos que surgieron en virtud de esta prerrogativa capitular establecieron la institución de los adjuntos. A tenor de esa disposición la corporación debía elegir, a principio de cada año, a dos de sus miembros con cuyo parecer y asentimiento estaba obligado a proceder el obispo o su provisor en la formación de los procesos en los que estuviera involucrado algún capitular.

Se disputó mucho sobre si este privilegio correspondía también a los cabildos de las catedrales indianas. Los prelados americanos, en general, se opusieron a esta figura por entender que de este modo se limitaba su jurisdicción. Frente al carácter dudoso y conflictivo que presentó el instituto en el ámbito indiano, resulta interesante analizar la experiencia en el cabildo del obispado del Antiguo Tucumán. En esta nota, se estudiará la vigencia del régimen de los adjuntos en las actas capitulares tucumanas durante los años 1592 – 1699<sup>2</sup>. Es decir, el período en que dicha diócesis, creada en 1570, tuvo su sede en Santiago del Estero hasta su traslado a la ciudad de Córdoba. Se buscará, a partir de ese análisis, determinar la sujeción o autonomía del cabildo tucumano a la potestad episcopal según que cada obispo diocesano, en el período estudiado, permita o no el nombramiento de los referidos adjuntos.

Esta investigación, además, intenta ofrecer un nuevo aporte al estudio de la justicia eclesiástica indiana con una aproximación al ejercicio de la potestad jurisdiccional del cabildo.

## I. EL CABILDO ECLESIASTICO

Antes de introducir el tema principal es necesario, para contextualizar, una breve referencia a la institución canónica del cabildo. Esta corporación ha sido objeto de estudios diversos, en especial, su desarrollo en algunas catedrales<sup>3</sup>, ca-

2. *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero 1592 – 1667* (S. PALOMEQUE – DIR.) Tomo I, Córdoba 2005, *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero 1681 – 1699* (I. CASTRO OLAÑETA - S. TELL - E. TEDESCO - C. CROUZEILLES), Tomo II, Córdoba 2006.

3. O. MAZÍN Gómez, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora 1996; E. TEDESCO – C. CROUZEILLES, *El Cabildo catedralicio de Santiago del Estero. Estructura eclesiástica y conformación histórica (Siglo XVII)*, en *Actas...*, Tomo I, págs. 25 - 43; J. PEÑA ESPINOSA, *El cabildo eclesiástico de la diócesis Tlaxcala - Puebla, sus años de formación, 1526 – 1548*, *Antropología*, 78 (2005) 12 -22; L. ENRÍQUEZ, *El cabildo eclesiástico de Santiago de Chile ante los sucesos políticos de 1810 a 1814*, *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento*

sos de relaciones conflictivas con la autoridad episcopal<sup>4</sup> como así, también, sus estatutos o consuetas<sup>5</sup>.

La expresión puede tener diversos significados. En el ámbito eclesial, el cabildo podía ser regular, conformado por religiosos profesos, o bien, secular integrado por clérigos de ese estado y constituido en la catedral, en la sede metropolitana o en una colegiata<sup>6</sup>. Aquí se considera el cabildo catedralicio o eclesiástico, es decir, el colegio de clérigos cuya función principal era dar a Dios un culto solemne añadiendo a ello, un rol importante en la administración de la diócesis, dado que los capitulares eran asesores del prelado diocesano a quienes tenía que pedir consejo o consentimiento para determinados casos, además de corresponder a este cuerpo la suplencia del obispo durante la sede vacante<sup>7</sup>. Con todo, los cabildos americanos no gozaron de la autonomía ni privilegios que correspondie-

---

de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007, en <http://cdsa.academica.org/000-108/391.pdf> [Accedido el 28 de junio de 2017]; L. PÉREZ PUENTE, *El poder de la norma. Los cabildos catedralicios en legislación conciliar*, en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias* (M. MARTÍNEZ LÓPEZ - CANO - F. CERVANTES BELLO - COORDINACIÓN), México 2005, págs. 363 – 388; *Ibid.*, *Los cabildos de las catedrales indianas, siglos XVI y XVII*, Revista Mexicana de Historia del Derecho, XXXII (julio - diciembre 2015) 24 – 52; SCHWALLER, J., *El cabildo catedral de México en el siglo XVI*, en *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos*, en *Nueva España, siglos XVI a XIX* (L. PÉREZ PUENTE - G. CASTILLO FLORES, COORD.), México 2016, págs. 21 – 48.

4. R. DI STEFANO, *Poder episcopal y poder capitular en lucha: Los conflictos entre el obispo Malvar y Pinto y el cabildo eclesiástico de Buenos Aires por la cuestión de la liturgia*, en *Memoria Americana* 8 (1999) 67 – 82; L. PÉREZ PUENTE, *Una difícil relación. Obispos y cabildos en la creación de los seminarios tridentinos*, en *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX* (L. PÉREZ PUENTE - G. CASTILLO FLORES, COORD.), México 2016, págs. 73 – 90.

5. C. OVIEDO CAVADA, Carlos, *Las consuetas de las catedrales de Chile, 1689 y 1744*, en *Revista Chilena de Historia del Derecho* 12 (1986) 129 – 154; A. MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *Las consuetas de las catedrales de Santiago del Estero y Córdoba en los siglos XVII y XVIII*, en L. GONZÁLEZ VALE (Coordinador), *Actas y Estudios del XIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, San Juan de Puerto Rico 2003, Tomo II, págs. 41 – 68, *Ibid.*, *Las consuetas del obispado de Tucumán*, en *Revista de Estudios Históricos - Jurídicos* 28 (2006) 491 – 511; M. GRIGNANI, *La regla consuetas de santo Toribio de Mogrovejo y la primera organización de la Iglesia americana*, Santiago de Chile 2009; S. TERRÁNEO, *El llamado “III Concilio Provincial Mexicano” y los “Estatutos de la Santa Iglesia de México” o “Reglas consuetas de la catedral de México”*, en *Revista de Estudios Históricos – Jurídicos* 33 (2011) 613 – 637; J. VIDAL GIL, *Los Estatutos del Cabildo de la catedral de México elaborados en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, *Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita*, Pontificia Universitas Sanctæ Crucis, Facultas Theologiæ, Roma 2014.

6. P. MURILLO VELARDE, *Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano* (A. Carrillo Cázares y ot. Traductores), Zamora – México DF. 2004, Lib. III, Tít. X De lo que hace el prelado sin el consentimiento del cabildo, n° 99.

7. J. VIDAL GIL, *Los Estatutos...*, págs. 17 – 18.

ron a los peninsulares ni a otras corporaciones indianas. Para mediados del siglo XVII, cuando ya se habían erigido en Indias treintaiocho catedrales organizadas en seis provincias eclesiásticas, veintitrés de estas diócesis no tenían más de nueve prebendados siendo el número máximo de capitulares de veintiséis que solo alcanzaron las catedrales de Lima, México y Puebla. Excluyendo los cabildos de las sedes metropolitanas el promedio de capitulares de las catedrales indianas, a mediados del siglo XVII, fue de ocho miembros<sup>8</sup>. Según las actas capitulares el cabildo tucumano, en el arco temporal estudiado, solo alcanzó un máximo de cuatro miembros número logrado, únicamente, en breves períodos.

## 2. LOS ADJUNTOS

Como se ha señalado al inicio de estas líneas, el Concilio de Trento reconoció a los cabildos catedralicios el derecho a elegir, a principio de cada año, a dos de sus miembros con cuyo parecer y asentimiento estaba obligado a proceder el obispo o su provisor en la formación de un proceso que involucrara a algún capitular, como en cada uno de sus actos hasta la conclusión de la causa. Al momento de la decisión, el voto de los adjuntos era computado como uno solo por los dos, pudiendo uno de ellos coincidir con el voto del prelado. Si ambos votaban contra el diocesano tanto en un auto, o en una sentencia interlocutoria o definitiva, debían elegir con el obispo, dentro de los seis días, un tercero. En caso de desacuerdo en esta designación, la misma correspondía al obispo más cercano, resolviéndose la cuestión en disputa de acuerdo al parecer del tercer adjunto. El no proceder de este modo viciaba de nulidad el proceso. Pero, en los crímenes de incontinencia y otros delitos graves que implicaban pena de deposición o degradación podía el prelado, si había peligro de fuga, detener al sujeto, y sustanciar solo la información necesaria, observando en el resto de la causa lo indicado más arriba<sup>9</sup>. Si el cabildo hubiera sido negligente, y no hubiera nombrado los dos adjuntos algunas opiniones indicaban que el obispo podía proceder sin ellos, pero la opinión más común y recibida, reforzada con algunas decisiones de la Rota, era que el prelado debía requerir a los capitulares tal designación<sup>10</sup>. Sin jueces adjuntos podían proceder los obispos en los casos en que estaban involucrados en el delito todos los prebendados, y en culpas pequeñas donde no era necesario

8. L. PÉREZ PUENTE, *Los cabildos de las catedrales indianas...*, pág. 37.

9. CONC. DE TRENTO, *Ses. XXV, Dec. de ref. Cap. VI. Cómo debe proceder el obispo en la visita de los cabildos exentos.*

10. I. MACHADO DE CHAVES, *Perfecto confesor y cura de almas*, Madrid 1646, Lib. 4, Parte 4, Trat. I, Doc. IV, 2.

recurrir a una instancia judicial<sup>11</sup>. Los racioneros y medioracioneros no gozaban de derecho de ser juzgados por adjuntos al no ser, propiamente, capitulares, salvo que disponiéndolo en este sentido el estatuto o consuetudine éste tuviera la confirmación de la Sede Apostólica<sup>12</sup>.

El Concilio estableció la figura de los adjuntos como cierta compensación por la supresión del régimen de exención de los cabildos catedralicios. El problema que generó el decreto tridentino fue esclarecer si las catedrales no exentas gozaban de este privilegio. Algunos canonistas eran del parecer que tales iglesias no tenían derecho a esta prerrogativa, y podía el obispo, por su propia autoridad, con el consejo de otros, proceder contra cualquier capitular, pero si en la cuestión estaba involucrado su propio interés el conocimiento de la causa correspondía al superior jerárquico<sup>13</sup>.

En el ámbito indiano se disputó, ampliamente, sobre el derecho de las catedrales del Nuevo Mundo a nombrar adjuntos. La cuestión fue tratada por Villarroel, quien previene: “yo, en tanto, aborrezco los adjuntos, en cuanto me mataron pleitos...”<sup>14</sup>. Este autor entiende que solo los cabildos que antes del Tridentino gozaban de la exención de la jurisdicción episcopal tenían derecho de nombrar adjuntos, parecer que, señala, fue confirmado por la Congregación del Concilio<sup>15</sup>. En tanto, que ningún cabildo indiano gozó del régimen de exención episcopal se presentó la duda sobre el derecho de estas corporaciones a designar adjuntos. Presentada la inquietud por el cabildo de Lima, el Papa nombró un juez apostólico para decidir la cuestión, resolviéndose el asunto a favor del capítulo. Posteriormente, se pronunció en el mismo sentido la Congregación de los Cardenales el 20 de febrero de 1617<sup>16</sup>. Estudios modernos, señalan que la primera elección de jueces adjuntos en la catedral de Lima tuvo lugar en el año 1583, poco después de la celebración del Concilio provincial. El nombramiento de estos jueces encontró la oposición del arzobispo, Santo Toribio de Mogrovejo, al entender que su jurisdicción se extendía a todos los clérigos, y la elección de adjuntos por el cabildo restringía su potestad, mientras que los capitulares los concebían como una salvaguarda y contrapeso a

11. G. DE VILLARROEL, *Gobierno eclesiastico - pacifico y union de los dos cuchillos pontificio y regio*, Madrid 1738, Parte. I, Cuestión VIII, Art. 4, 42.45.

12. G. VILLARROEL, *Gobierno...*, Parte. I, Cuestión VIII, Art. 4, 49 – 54.

13. P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, Lib. III, Tít. X. De aquellas cosas que se hacen por la mayor parte del cabildo, n. 102.

14. G. VILLARROEL, *Gobierno...*, Parte. I, Cuestión VIII, Art. 4, 4.

15. G. VILLARROEL, *Gobierno...*, Parte. I, Cuestión VIII, Art. 4, 26.

16. G. VILLARROEL, *Gobierno...*, Parte. I, Cuestión VIII, Art. 4, 18 – 19.

la autoridad del obispo<sup>17</sup>. Abundando en la cuestión, Villarroel informa que su diócesis no contaba con adjuntos desde hacía treintaiséis años. Esto, en virtud de una sentencia de Feliciano de la Vega, que dispuso que el cabildo de esa catedral no tenía derecho a tal nombramiento al no haber sido exenta con anterioridad al Tridentino<sup>18</sup>.

Por su parte, Solórzano señala que, a pesar de las previsiones de la Sede Apostólica, las dudas sobre la procedencia de los adjuntos en las catedrales indianas, aún en su época, se presentaban cotidianamente para los casos en que el obispo debía proceder en una causa criminal contra algún prebendado. Práctica que, sostiene, era admitida en España y otras provincias. Este autor indica que, en principio, el privilegio solo correspondía a las iglesias exentas de la autoridad episcopal con anterioridad a la celebración del Tridentino<sup>19</sup>. Al mismo tiempo, manifiesta que muchos prelados indianos pretendían proceder sin la intervención de los adjuntos, y de hecho lo hacían, sosteniendo que en las erecciones de las diócesis no había nada establecido al respecto y, por tanto, esos cabildos no gozaban de tal derecho. A su favor, los obispos invocaban la costumbre observada hasta el momento, aunque el derecho universal estableciera otra cosa, ya que, en esta materia la práctica consuetudinaria podía ser contraria<sup>20</sup>. Agregando, los diocesanos locales, que la mayoría de las iglesias indianas fueron erigidas con posterioridad al Concilio y, por tanto, no podían probar que antes del mismo gozaran de algún tipo de inmunidad jurisdiccional frente al prelado<sup>21</sup>. Por otra parte, alegaban que en Indias eran frecuentes las disputas entre eclesiásticos, aún más que en otras provincias, habiendo pocos capitulares y, entre estos, no muchos a quienes se les podía confiar la delicada función de ser conjueces de sus pares, sin grave deterioro de la autoridad episcopal. Se entendía inconveniente que la jurisdicción de los adjuntos fuera introducida en América cuando en la propia España, en los tiempos en que Solórzano escribe, se había tratado de suprimir por los graves disturbios que generaba, estando pendiente una súplica ante la Curia romana<sup>22</sup>. Igual petición se había realizado ante el Consejo de Indias, despachándose varias

17. A. COELLO DE LA ROSA, *El cabildo catedralicio y los jueces adjuntos en Lima colonial (1601 - 1611)* Colonial Latin American Review, Vol. 20, nro. 3 (2011) 342.

18. G. VILLARROEL, *Gobierno...*, Parte. I, Cuestión VIII, Art. 4, 23 - 25.

19. J. SOLÓRZANO, *Política Indiana*, Madrid, 1776, Lib. IV, Cap. XIV, 39.

20. J. SOLÓRZANO, *De Indiarum Iure*, Madrid 1672, Lib. III, Cap. XIV, 61 - 62, *Ibid.*, *Política Indiana*, ..., Lib. IV, Cap. XIV, 40.

21. J. SOLÓRZANO, *De Indiarum Iure...*, Lib. III, Cap. XIV, 63 - 64, *Ibid.*, *Política Indiana*, ..., Lib. IV, Cap. XIV, 41.

22. J. SOLÓRZANO, *De Indiarum Iure...*, Lib. III, Cap. XIV, 67 - 70, *Ibid.*, *Política Indiana*, ..., Lib. IV, Cap. XIV, 42.

cédulas para que los cabildos informaran cuanto entendieran necesario para la resolución del conflicto, indicando lo que cada corporación observaba y guardaba en la materia. Los capítulos que remitieron estos informes señalaban que en ninguna de las bulas de erección, salvo la de Trujillo, se contempla la figura de los adjuntos. Sin embargo, para justificar su nombramiento se recurría a que en todas las bulas extendidas para la creación de diócesis indianas se introdujo la cláusula que las habilitaba a usar y gozar de todos los derechos, costumbres, gracias, indultos, y privilegios de que usaban, y gozaban las demás catedrales de España, y en particular la de Sevilla, que en los primeros tiempos de la vida de la Iglesia india fue su modelo y metropolitana<sup>23</sup>. A partir de este inciso, los defensores de la jurisdicción capitular, sostenían que no era posible negar el derecho de los cabildos del Nuevo Mundo a nombrar adjuntos<sup>24</sup>. Las diócesis de la Española, México, Tlaxcala y Lima, creadas antes del Concilio, debían gozar del privilegio como de hecho lo gozaban nombrando todos los años adjuntos en sus cabildos, aunque en algunas circunstancias los prelados no les permitían su actuación lo cual fue causa que en Lima se iniciase el pleito ya referido, ante un juez apostólico, para que conociese en la materia y que se pronunció a favor del cabildo en dos sentencias conformes del año 1605, posteriormente confirmadas por la Congregación del Concilio en el año 1616 cuyo decreto fue pasado por el Consejo de Indias<sup>25</sup>. En virtud de ello, considera Solórzano que no solo las diócesis indianas creadas antes del Tridentino, sino incluso las erigidas con posterioridad gozaban del derecho de nombrar adjuntos. No constituía un obstáculo, el hecho que las diócesis no fueran de las llamadas exentas con anterioridad al Concilio de Trento porque, argumenta, de la interpretación de los textos conciliares, aunque en alguno parece admitir la restricción<sup>26</sup>, en el Decreto<sup>27</sup> en donde más ampliamente trata el tema no se hace ninguna referencia a iglesias exentas, sino que se refiere a todas en general y, en consecuencia, todos los capítulos tenían derecho a nombrar adjuntos, salvo que expresamente se estableciera lo contrario en la bula de erección. Esta opinión

23. J. SOLÓRZANO, *De Indiarum Iure*..., Lib. III, Cap. XIV, 71 – 72, *Ibid.*, *Política Indiana*, ..., Lib. IV, Cap. XIV, 43.

24. J. SOLÓRZANO, *De Indiarum Iure*..., Lib. III, Cap. XIV, 73, *Ibid.*, *Política Indiana*, ..., Lib. IV, Cap. XIV, 44.

25. J. SOLÓRZANO, *De Indiarum Iure*..., Lib. III, Cap. XIV, 76 – 78, *Ibid.*, *Política Indiana*, ..., Lib. IV, Cap. XIV, 45.

26. CONC. DE TRENTO, *Ses. VI, Dec. de ref. Cap. IV. Visiten el obispos y demás prelados mayores, siempre que fuere necesario, cualesquiera iglesias menores, sin que nada pueda obstar a este decreto.*

27. CONC. DE TRENTO, *Ses. XXV, Dec. de ref. Cap. VI. Cómo debe proceder el obispo en la visita de los cabildos exentos.*

era compartida por otros autores<sup>28</sup>. Con relación al argumento de la escasez de clero para conformar los cabildos, Solórzano, manifiesta que esa situación no era aplicable, en modo genérico, para todas las Indias y variaba de caso en caso. En cuanto a la aptitud de los capitulares para ser conjueces de sus pares, señala "... que no hay Catedral en que no se hallen hombres doctos, y temerosos de Dios, y en muchas muchos que pueden competir con los más de España, é Italia, de que yo puedo testificar". Sin perjuicio, que las partes, según el Tridentino, podían recusar a quien tuvieran por menos idóneo o sospechoso de parcialidad<sup>29</sup>. Nuestro autor concluye que en el Nuevo Mundo se hace especialmente necesaria la figura de los adjuntos "por la altivez" de los prelados y "conviene temprarla algo con este medio..., pues aun donde se usa del todo viene á parar en lo que quiere el Prelado,..."<sup>30</sup>. Finalmente, siguiendo a Feliciano de la Vega<sup>31</sup>, Solórzano entiende que la potestad de estos jueces cesa con la sentencia<sup>32</sup>.

### 3. LOS ADJUNTOS EN LAS ACTAS CAPITULARES DE LA DIÓCESIS DEL ANTIGUO TUCUMÁN

La importancia y entidad de la figura del adjunto establecida por el Concilio de Trento, y desarrollada por la doctrina debe ser confrontada con la práctica canónica concreta. Para el objeto de este estudio es necesario sumergirse en los libros de acuerdos capitulares del cabildo eclesiástico a fin de determinar la envergadura de este instituto en la Iglesia del Tucumán. Para este fin se analizará, como se señaló al inicio de estas líneas, la documentación correspondiente a las reuniones de la corporación en un arco temporal de más de cien años. En concreto, desde 1592, año de la primera acta que se conserva, hasta el traslado de la sede a la ciudad de Córdoba en el año 1699.

En este sentido, la primera referencia hallada en las actas capitulares tiene fecha del 26 de julio de 1600, y es expresiva de la finalidad del instituto y de su

28. J. SOLÓRZANO, *De Indiarum Iure*..., Lib. III, Cap. XIV, 79, *Ibid.*, *Política Indiana*, ..., Lib. IV, Cap. XIV, 46.

29. J. SOLÓRZANO, *De Indiarum Iure*..., Lib. III, Cap. XIV, 80 - 81, *Ibid.*, *Política Indiana*, ..., Lib. IV, Cap. XIV, 47.

30. J. SOLÓRZANO, *De Indiarum Iure*..., Lib. III, Cap. XIV, 82 - 83, *Ibid.*, *Política Indiana*, ..., Lib. IV, Cap. XIV, 48.

31. F. DE LA VEGA, *Relectionum canonicarum*, Lima 1633, Cap. *Si quis contra clericum IV. De Foro competentí*, 36

32. J. SOLÓRZANO, *De Indiarum Iure*..., Lib. III, Cap. XIV, 87, *Ibid.*, *Política Indiana*, ..., Lib. IV, Cap. XIV, 49.

contexto normativo a nivel de la Iglesia universal. Los capitulares manifiestan al obispo, Fernando de Trejo y Sanabria, quien en su ausencia había nombrado como provisor y administrador de la diócesis a Miguel de Milla (28 de marzo de 1599)<sup>33</sup> que entre ellos, durante la ausencia del diocesano, habían surgido algunos inconvenientes. Por tal motivo, solicitan a Trejo, para evitar futuras disensiones, “fuese servido dar asiento y orden a las cosas de esta iglesia para que de aquí adelante no las haya, y cada uno acuda a sus obligaciones no metiéndose en las que fueren a cargo de otras personas”. Trejo accede a la propuesta del cabildo y adopta una serie de disposiciones vinculadas a cuestiones de preeminencias en los actos cultuales. Pero, en cuanto aquí interesa, el prelado reserva un último ítem a la jurisdicción capitular aclarando, que al provisor y administrador no le compete la visita del cabildo ni de ninguno de sus miembros, reservándola exclusivamente a la persona episcopal. Y, lo más importante para el tema que aquí se trata, se establece que en caso de ser necesario proceder contra algún capitular en materia criminal deberá observarse lo ordenado en el Capítulo VI Sesión XXV, de reforma del Tridentino, que trata de la materia de los adjuntos. El acta capitular analizada concluye con una cláusula que expresa la naturaleza contractual de estas disposiciones, tanto en éste último punto como en las cuestiones de preeminencia. Es decir, en el caso de los adjuntos del cabildo de Tucumán su existencia corresponde a un acuerdo en donde el obispo reconoce este derecho a la corporación<sup>34</sup>. No obstante esta reserva, recién el 17 de junio de 1606, por otra parte, primera acta de ese año, consta el nombramiento efectivo de los dos adjuntos. Del registro que realiza el secretario del cabildo surge una interpretación amplia de las funciones del adjunto. En el acta correspondiente se expresa:

..., este cabildo unánimes y conformes se acordó, ordenó y señaló por jueces en todas las cosas que se ofrecieren y sucedieren a los dichos señores prebendados, en conformidad de la sección del Santo Concilio de Trento que habla en este caso, a los señores arcediano don Miguel de Milla y don Pedro Farfán chantre con el poder y facultad que en tal caso se requiere, con libre y general administración para el dicho juzgado y causas, conforme al dicho Santo Concilio y que de ello se dé noticia al señor ilustrísimo y su provisor<sup>35</sup>.

Es decir, del texto del acta de este primer nombramiento de adjuntos surge que los capitulares entendían que su competencia se extendía a todas las causas

33. *Actas...*, Tomo I, págs., 106 – 111.

34. *Actas...*, Tomo I, págs., 117 - 118

35. *Actas...*, Tomo I, pág., 131.

y no solo a las penales, además de tenerlos por verdaderos jueces<sup>36</sup>. Durante el episcopado de Julián de Cortázar, en el acta del 3 de noviembre de 1618, surge que al verificar el prelado que no se había procedido al nombramiento de adjuntos resuelve hacerlo en las personas del arcediano y el tesorero<sup>37</sup>.

El 17 de diciembre de 1625, siendo tres los miembros del cabildo, las actas declaran que los capitulares

... dijeron que por cuanto Sus Mercedes han estado ausentes legítimamente y no ha habido comodidad de poderse nombrar los adjuntos que es de costumbre, y está determinado por este cabildo en conformidad del Capítulo sexto de la Sección 25 del Concilio de Trento, nombraron para este año que se sigue a los señores Licenciado don Luis de Molina chantre y señor tesorero don Francisco de Robles por tales jueces adjuntos y acompañados de los señores obispos presente, y que para adelante fueren para todas y cualesquiera causas civiles o criminales, de oficio o pedimento de parte. Y los dichos señores lo aceptaron y dijeron que usarían de él fielmente y como el Santo Concilio lo manda<sup>38</sup>.

Esta reunión solo tuvo lugar para este nombramiento. Pocos días más tarde, el 2 de enero de 1626, reunida la corporación en “las casas y morada” de fray Tomás de Torres, obispo del Paraguay electo a la sede de Tucumán y gobernador eclesiástico de la diócesis, con la presencia del prelado, el cabildo repite la elección de adjuntos según la costumbre de esa Iglesia, siendo reelegidos el chantre y el tesorero<sup>39</sup>.

En 1633, el 4 de marzo, el cabildo vuelve invocar la costumbre, reconocida por el Tridentino, a los cabildos catedralicios de nombrar “coadjuntos para las causas que se ofrecieren de los señores prebendados y si hubieren de determinar los señores obispos y lo demás que se ofreciere...” designando al chantre, Pedro Carminatis, y al tesorero, Damián Carrillo<sup>40</sup>. El acta del 11 de marzo de este mismo año de 1633, recoge la primera constancia documental de la actuación de los adjuntos del cabildo. En este documento se informa que el Licenciado Pedro Carminatis iniciará pleito contra don Luis de Molina por la titularidad de la dignidad de chantre, haciendo constar la necesaria intervención de los adjuntos<sup>41</sup>.

36. *Actas...*, Tomo I, pág., 131.

37. *Actas...*, Tomo I, pág., 197.

38. *Actas...*, Tomo I, pág., 258.

39. *Actas...*, Tomo I, pág., 259.

40. *Actas...*, Tomo I, pág., 290.

41. *Actas...*, Tomo I, págs., 290 – 291.

El 20 de marzo de 1634 se procede, nuevamente, a la elección de adjuntos siendo reelegidos Pedro Carminatis y Damián Carrillo<sup>42</sup>. Designado a la sede tucumana fray Melchor Maldonado nombra como provisor y vicario general al chantre Pedro Carminatis. En el acta capitular del 12 de septiembre de 1634 se registra que este capitular es inhábil para ejercer estos oficios con el de adjunto por entender que se trata de dos jurisdicciones incompatibles, por tanto, la corporación nombra al maestrescuela Francisco de Robles como adjunto en reemplazo de Carminatis<sup>43</sup>. En la primera reunión del año 1635, como en otros anteriores, se decidió:

..., por cuanto el Santo Concilio de Trento ordena y manda que en el principio de cada un año los cabildos nombren coadjuntos para que asistan con los señores obispos a sustanciar y determinar las causas que se hicieren contra algún capitular, y porque esta santa iglesia tiene costumbre muy antigua de nombrarlos, para este presente año de treinta y cinco se nombraron por tales coadjuntos al señor arcediano don Luis de Molina y al señor tesorero don Damián Carrillo,...<sup>44</sup>.

Estos mismos sujetos volverán a ser electos como “jueces adjuntos” en el acuerdo del 11 de enero del año 1636<sup>45</sup>. La primera reunión del año 1637 tuvo lugar el 5 de enero con la exclusiva finalidad de proceder al nombramiento de adjuntos, en esta oportunidad resultaron electos Francisco de Robles y Damián Carrillo<sup>46</sup>. Ambos serán reelectos el 12 de enero 1638<sup>47</sup>. En el acta del 3 de enero de 1639 en presencia del obispo Maldonado de Saavedra el cabildo, como todos los años, procede a la elección de los adjuntos, en este caso, son electos Damián Carrillo y Cosme del Campo. En este documento se deja noticia que en el último sínodo convocado por el prelado, probablemente el celebrado en 1637 cuyo texto se ha extraviado<sup>48</sup>, Maldonado de Saavedra había procedido a nombrar adjuntos. Al parecer, en dicha junta, se tuvo presente la cuestión de los adjuntos, ya que, la relación entre aquella y éstos vuelve a ser mencionada en el acta del 3 de enero de 1639 donde nuevamente son elegidos los mismos capitulares<sup>49</sup>, como ocurri-

42. *Actas...*, Tomo I, pág., 300.

43. *Actas...*, Tomo I, pág., 307.

44. *Actas...*, Tomo I, pág., 313.

45. *Actas...*, Tomo I, págs., 321 – 322.

46. *Actas...*, Tomo I, págs., 328 – 329.

47. *Actas...*, Tomo I, págs., 338 - 339

48. N. DELLAFFERRERA – M. MARTINI, *Temática de las constituciones sinodales indianas (s. XVI - XVIII)*, Buenos Aires, 2002, pág. 17.

49. *Actas...*, Tomo I, págs. 348 – 349.

rá también el 4 de enero de 1640<sup>50</sup>. No consta la elección de adjuntos para los años 1641-1642. En el año 1643, el 5 de enero, reaparece el nombramiento de adjuntos, invocando la costumbre capitular, y recae la elección, nuevamente, en Damián Carrillo y Cosme del Campo<sup>51</sup>. Esta es la única acta de aquel año y no se cuenta con información documental para el período 1644 – 1647, recomenzando los acuerdos capitulares con el acta del día 7 de junio de 1648<sup>52</sup>. Una nueva elección de adjuntos, también sobre los mismos capitulares, tendrá lugar en la sesión del 25 de enero de 1649 convocada exclusivamente para este procedimiento.<sup>53</sup> El acta del 22 de enero de 1650, informa que el cabildo está compuesto por solo dos prebendados. Téngase en cuenta que algunos autores exigían que el cabildo, para considerarse canónicamente como tal, debía estar integrado y sesionar con, al menos, tres miembros. En estas condiciones, se procede a la designación de los adjuntos, recayendo la elección en los mismos sujetos que años anteriores siendo éste el único objeto de la reunión<sup>54</sup>. El 25 de febrero de 1651, los dos prebendados presentes eligen como adjuntos a otros dos que aún no habían tomado posesión de sus dignidades. Se trataba de Gabriel de Peralta y Luis de Acevedo y Ruque promovidos de la diócesis del Paraguay a la de Tucumán. Una vez puestos en su oficio se les debía notificar de la elección para que la aceptaran y prestaran el juramento de rigor<sup>55</sup>. El 12 febrero de 1652, el cabildo aún contaba con solo dos prebendados, no obstante, no se omitió llevar a cabo la elección anual de adjuntos limitándose, en esta oportunidad, al nombramiento de uno solo de sus miembros, el Dr. Cosme del Campo<sup>56</sup>. Más escrupulosos, al año siguiente de 1653 asentando en el acta del día 2 de enero que solo se hayan cubiertas dos dignidades, eligen como adjuntos a las próximas dignidades o prebendados que fueran nombradas para la corporación quienes, en su momento, deberán aceptar y jurar<sup>57</sup>. Al año siguiente, considerando nuevamente lo reducido del cabildo, sin perjuicio de invocar el derecho que le asiste a la corporación para este nombramiento, no se hace uso de la prerrogativa<sup>58</sup>, pero en el año 1655 se vuelve a utilizar el recurso de elegir a los dos primeros que tomen posesión de una dignidad o prebenda<sup>59</sup>.

50. *Actas...*, Tomo I, págs. 353 – 354.

51. *Actas...*, Tomo I, págs. 372 – 373.

52. *Actas...*, Tomo I, pág. 373.

53. *Actas...*, Tomo I, pág. 378.

54. *Actas...*, Tomo I, págs. 383 – 382.

55. *Actas...*, Tomo I, pág. 394.

56. *Actas...*, Tomo I, pág. 398.

57. *Actas...*, Tomo I, pág. 401.

58. *Actas...*, Tomo I, págs. 403 – 404.

59. *Actas...*, Tomo I, pág. 405.

Igual en 1656<sup>60</sup> y 1657<sup>61</sup>. La situación cambia en 1658. En este año, el 7 de julio, toma posesión de la prebenda de maestrescuela el doctor Juan Carrizo Mercadillo, por tanto, al mes siguiente, el 6 de agosto, considerando que hay “copia para nombrar adjuntos” resultaron electos el nuevo capitular y el arcediano Cosme del Campo<sup>62</sup>.

Se abre desde esa fecha un paréntesis donde las actas capitulares guardan silencio sobre los adjuntos. Se trata de un período que coincide con diversas calamidades que afectan la vida diocesana: la muerte del obispo Maldonado de Saavedra, el deterioro progresivo del edificio de la catedral, inundaciones, etc. En 1664, recompuesto el cabildo en cuatro miembros, el 4 de febrero, se procede a la elección de adjuntos “según que lo han acostumbrado nombrar de tiempo inmemorable, como parece por este libro capitular en conformidad de los privilegios que goza la santa iglesia metropolitana de Sevilla cuya hija es esta catedral, y a cuyo ejemplo e imitación fue fundada y erecta como parece por su erección” eligiendo a Tomás de Figueroa y Miguel de Gauna Carrizo. Como en otras tantas ocasiones esta elección fue el único tema tratado<sup>63</sup>. El 10 de mayo de 1687, estando constituido el cabildo sedevacante por solo dos miembros, el deán, José de Bustamante y Albornoz y el chantre Juan Lasso de Puelles “en conformidad de lo dispuesto por el santo Concilio de Trento y costumbre recibida en todas las catedrales de los reinos y señoríos sujetos a nuestro muy católico monarca y en esta dicha santa iglesia desde su erección se elijan adjuntos”, acordaron elegirse el uno al otro como tales<sup>64</sup>. El 20 de abril de 1689, constituido el cabildo con tres miembros, se procede nuevamente a la elección de dos coadjuntos<sup>65</sup>, y otro tanto sucede el 24 de julio de 1693 con cuatro miembros<sup>66</sup>, siendo ésta la última noticia que se tiene de los adjuntos en el período analizado.

### 3.1. Pleito por la chantría

El acta del 11 de marzo de 1633, como se ha señalado, recoge una primera constancia documental de la actuación de los adjuntos del cabildo de la diócesis de Tucumán. En este acuerdo se informa que el Licenciado Pedro Carminatis

60. *Actas...*, Tomo I, pág. 411.

61. *Actas...*, Tomo I, págs. 414 – 415.

62. *Actas...*, Tomo I, págs. 416 – 418.

63. *Actas...*, Tomo I, pág. 447 - 448

64. *Actas...*, Tomo II, págs. 111 – 112.

65. *Actas...*, Tomo II, págs. 136 – 137.

66. *Actas...*, Tomo II, págs. 198 – 199.

iniciará pleito contra don Luis de Molina sobre la prebenda y posesión de la dignidad de chantre. La chantría o cantoría era la dignidad instituida para que, en las catedrales, los oficios divinos se cantaran con la mayor solemnidad, orden, decencia y uniformidad. Quien ocupara ese oficio debía ser doctor, o perito en música o, al menos, en canto llano, y sus funciones consistían en cantar en el facistol, enseñar canto a los servidores de la iglesia, y ordenar, corregir y emendar todo lo relativo al canto y la música dentro o fuera del coro<sup>67</sup>.

En razón que ni el obispo, ni su provisor podían resolver solos las causas de los capitulares, sino que era necesaria la intervención de los adjuntos y, considerando, que Carminatis había sido designado como tal, y no podía ejercer ese oficio en su propia causa se acuerda nombrar adjunto *ad hoc* al maestrescuela Francisco de Robles<sup>68</sup>. En las actas sucesivas aún se dejará constancia que el Licenciado Carminatis ocupaba la chantría. En el acuerdo del 7 de enero 1637, en el palacio episcopal, con la asistencia del obispo fray Melchor Maldonado de Saavedra se informa que éste presentó una carta del Rey, fechada en Madrid el 22 de diciembre de 1635, en donde se ofrecen abundantes noticias sobre este pleito. Por la misiva real tenemos conocimiento que, el 27 de abril de 1633, el cabildo envió una nota al monarca comunicándole que se había dado posesión de la dignidad de chantre a Pedro Carminatis en virtud de la presentación real, no obstante, la oposición efectuada por Luis de Molina que ocupaba la chantría en cuestión, y sostenía que no debía ser privado de ella, sin antes ser puesto en posesión del arcedianato al que había sido promovido a instancias del rey. Aclaraba el monarca que la chantría no le fue conferida a Molina en razón que éste, residiendo en la ciudad de La Plata, pretendió que la dignidad le fuera otorgada por procurador en contra de lo establecido en la provisión real. En dicha norma se había dispuesto que el presentado por el rey concurriera personalmente a ser puesto en posesión en un plazo limitado que Molina no había respetado por haberse ausentado por más de cuatro años de la diócesis de Tucumán, sin licencia del cabildo, para ocuparse, en el Alto Perú, de comisiones encargadas por los jueces eclesiásticos de la Arquidiócesis de La Plata. En este punto, se hace referencia a la sentencia que el obispo fray Tomás de Torres dictó, según las actas capitulares con la intervención de los adjuntos del cabildo, fallando en contra de Luis Molina y declarándolo “persona intrusa en la dicha chantría”, además de precisar que no era éste la persona referida en la cédula de presentación, aplicándole otras graves penas en virtud de las probanzas producidas que justificaron esta decisión. El obispo

67. *Decreto de ejecución de la erección del Obispado de Tucumán firmado por el Obispo Francisco de Vitoria en Sevilla: 18.XI.1578*, en J. ARANCIBIA – N. DELLAFERRERA, *Los Síndos del Antiguo Tucumán*, Buenos Aires 1979, [3], pág. 275.

68. *Actas...*, Tomo I, págs. 290 – 291.

Torres, en la misma sentencia, considera inhábil a Molina para obtener el cuestionado beneficio en razón de haber sido expulsado de la Compañía de Jesús, y no constar que hubiera sido rehabilitado. Aunque Molina apeló la sentencia episcopal no instó el proceso, estando vacante la chantría al momento de la decisión real. Frente a esta situación, continúa informando la carta real, se ordenó formar autos en el Consejo de Indias confirmando este colegio la sentencia del obispo Torres, y otorgando la posesión de la dignidad al Licenciado Pedro Carminatis. Con relación a la cuestión del arcedianato en favor de Luis de Molina, remite el expediente al obispo de Tucumán para que resuelva, “no obstante las causas que se le oponen con vista de los papeles que sobre ello hubiere, y lo demás que conviene actuar...”. El acta capitular concluye recogiendo el acto por el cual se pone en posesión a Carminatis de la chantría declarando el prelado que la causa vinculada a esta dignidad quedaba concluida<sup>69</sup>. El pleito resuelto por el obispo Torres con la intervención de los adjuntos capitulares resultó particularmente complejo, porque los litigantes reclamaban la chantría, y en el caso de Molina también el arcedianato invocando diversas cédulas reales y actos judiciales en las que eran presentados y, que a su vez, dejaban sin efecto disposiciones anteriores en el mismo sentido. Considerando esto, fray Melchor Maldonado de Saavedra, como obispo de Tucumán, dictó un auto que hizo registrar en el libro de acuerdos (15 de febrero de 1637) ordenando que todos los actos que contuvieran la presentación o revocación de alguna dignidad o beneficio de ese obispado fueran remitidos a su persona, en cuanto solo a él correspondía la ejecución de tales documentos<sup>70</sup>.

Luis de Molina, a tenor de las actas capitulares, no volverá a comparecer personalmente a las sesiones del cabildo a partir del año 1637. Sin embargo, se tendrán nuevas noticias del mismo en la transcripción de una real cédula del 15 de septiembre de 1647. En esta provisión, el rey promueve al deanato al Licenciado Pedro Carminatis al quedar este oficio vacante por la muerte de Molina quien, estando a las constancias capitulares, nunca tomó posesión de dicha prebenda<sup>71</sup>.

#### 4. EPÍLOGO

El cabildo constituía un contrapeso y un control al poder del obispo. La relación entre ambos no siempre fue fácil. Referido al cabildo de la catedral de México, pero puede extenderse en general para toda América, se ha afirmado que el aliado más cercano y principal adversario del cabildo fue el obispo, pero a pesar

69. *Actas...*, Tomo I, págs. 329 – 331.

70. *Actas...*, Tomo I, pág. 333.

71. *Actas...*, Tomo I, págs. 373 - 374

de los conflictos, en determinadas circunstancias, podían hacer causa común y enfrentar un enemigo externo<sup>72</sup>. Por otra parte, aunque el cabildo era caracterizado como el “senado del obispo”, a partir del siglo XVI este título fue utilizado con la intención de beneficiar a uno u otro sujeto. En ocasiones, la expresión era empleada por los mismos capitulares para exigir derechos en la administración de la diócesis y limitar la actuación del prelado. Éste, por su parte, llamaba al cabildo su senado para fundamentar que no tenían asidero los reclamos del cuerpo por la falta de privilegios o su exclusión en el gobierno diocesano y, en este sentido, algunos pretendieron justificar con esta expresión que se confiriera al prelado la presidencia de la corporación. En todo caso, la frase es equívoca y manifiesta las tensiones que trajo consigo, en este punto, la reforma del Concilio de Trento<sup>73</sup>. Tampoco deben despreciarse las disputas institucionales entre ambos, por ejemplo, por precedencias y otras cuestiones de representación simbólica. Estos conflictos contribuyeron a definir el poder, prestigio y rol de cada uno<sup>74</sup>. Por otra parte, el fenómeno no fue exclusivo de Indias y se presentó en toda la Cristiandad. La diferencia puede encontrarse en qué en América y, en especial, en zonas periféricas como el actual territorio nacional, la situación se agravaba en razón que las diócesis quedaban vacantes por largo tiempo. De este modo el cabildo, “elite del clero secular y partícipe de las densas tramas de intereses locales”, adquiría de modo informal, pero efectivo un rol determinante en el gobierno de la Iglesia diocesana<sup>75</sup>.

Considerando la específica cuestión de los adjuntos establecidos por el Concilio de Trento, no puede dejar de verse en ellos una manifestación de la autonomía capitular que, ciertamente, va cediendo terreno al proceso de reafirmación de la autoridad episcopal iniciado por esa Asamblea. Las jóvenes Iglesias indianas formadas en la forja del ideal tridentino no renunciarán, sin embargo, a los privilegios que aún se permiten a algunas corporaciones eclesiásticas, en este caso, a los cabildos de las catedrales. Los conflictos y las dudas que diversos autores indianos señalan frente al instituto estudiado no aparecen en las actas capitulares tucumanas. Los obispos no se oponen a la elección de adjuntos, al contrario, la consienten, recuerdan al cabildo el deber de realizarla y, en ocasiones, se encuentran en el acuerdo donde tiene lugar su designación. Muchos de estos acuerdos son realizados en la primera reunión del año convocada exclusivamente con ese fin. Este procedimiento, es casi sistemático con el obispo Melchor Maldonado y Saavedra, pero más irregular en los demás episcopados del período analizado. Es significativo, en este punto, que la primera elección constatada surja luego de

72. J. SCHWALLER, *El cabildo...*, pág. 25.

73. L. PÉREZ PUENTE, *Una difícil relación...*, págs. 73 – 74.

74. J. SCHWALLER, *El cabildo ...*, pág. 22.

75. R. DI STEFANO, *Poder episcopal y poder capitular en lucha...*, 81 - 82

un acuerdo entre el obispo Trejo y su cabildo en donde se reconoce el derecho de éste a que los capitulares sean juzgados por el obispo con la asistencia de dos de sus miembros. Sin embargo, cuando el cabildo fundamente su derecho a nombrar adjuntos no será ésta la principal autoridad invocada para sostener su prerrogativa sino que, a la par del Tridentino, se recurrirá a la costumbre del propio cabildo en este punto, en consonancia, con el fundamental papel que esta fuente del derecho tenía en el nacimiento y desarrollo de la institución, y en su norma rectora, la consuetudina, cuyo mismo nombre expresa su dependencia del derecho consuetudinario. En ocasiones, los capitulares también recurrieron, pero en menor medida, a los privilegios de la Arquidiócesis de Sevilla que se consideraban transmitidos a las Iglesias del Nuevo Mundo.

Los autores indianos que abordan la figura de los adjuntos, Villarroel, Machado Chávez, Solórzano, Murillo Velarde, tienden a limitar su intervención a cuestiones criminales. Incluso en las disposiciones de Trejo, en donde el obispo reconoce el derecho a nombrar adjuntos, se indica que esta prerrogativa procede en caso de juzgamiento de crímenes cometidos por algún capitular, sin hacer referencias a otras materias. Sin embargo, los capitulares al proceder en cada una de las elecciones declaran que la competencia de sus jueces es amplia, y no solo limitada a materias delictuales. Al mismo tiempo, no dudan en considerarlos jueces en sentido estricto con potestad de jurisdicción incompatible con la potestad ordinaria del provisor.

De la investigación realizada, puede concluirse que el cabildo de la catedral del obispado del Antiguo Tucumán fue consiente, desde los primeros años de su existencia, del privilegio que le asistía en materia judicial. Prerrogativa que no fue cuestionada por sus preladados a diferencia de lo señalado en general para el resto de Indias, sobre todo, por Villarroel y Solórzano. A pesar de las limitaciones de todo tipo que sufría el cabildo tucumano, comenzando por lo reducido de sus miembros, nunca descuidó este derecho. Puede, por tanto, inferirse que si el cabildo de una diócesis periférica custodiaba tan celosamente el privilegio de nombrar adjuntos para las causas en que estuvieran involucrados sus miembros, otro tanto debe haber ocurrido en el resto de los obispados del mundo hispano. Por ello, la figura del adjunto debe ser considerada al tratar la relación, no siempre pacífica, entre el obispo y su cabildo. El instituto suponía, como señalaba Santo Toribio de Mogrovejo, una limitación a la potestad episcopal haciendo aún mayor, desde una perspectiva canónica, la autonomía de estas corporaciones. Solórzano da cuenta que el cabildo de la diócesis de Caracas nombraba adjuntos cada año, pero indica que no había constancia que hubieran intervenido en alguna causa<sup>76</sup>. No corresponde la misma afirmación para el caso del cabildo tucumano.

76. J. SOLÓRZANO, *Ibid.*, *Política Indiana*, ..., Lib. IV, Cap. XIV, 51.

De sus actas, al menos, en dos ocasiones se hizo uso de esta figura. Además del pleito por la chantría aquí tratado, los documentos capitulares narran que el obispo Nicolás de Ulloa dictó sentencia, suspendiendo por tres meses, al deán Juan Carrizo de Mercadillo<sup>77</sup>. No hay más información sobre este tema en los libros capitulares, pero puede suponerse, legítimamente, que al tratarse de una disputa claramente penal, donde el diocesano aplica una pena al presidente del cuerpo aparece, particularmente, obligada la intervención de los adjuntos. Intervención aún más necesaria que en la discusión sobre la posesión de una dignidad. Es decir, la elección de adjuntos realizada por este cuerpo capitular no fue meramente formal, por el contrario, de la documentación analizada surge que se ha recurrido a ellos. Serán necesarios ulteriores trabajos, sobre todo de archivo, para descubrir la presencia de los adjuntos en otros casos, los pleitos en los que intervienen, y la interrelación con los prelados y otros sujetos canónicos. Esta información nos permitirá conocer la verdadera dimensión de la potestad del cabildo en el concierto de las instituciones de la Iglesia americana pero, sobre todo, nos introducirá en el ámbito de la actividad judicial de los cabildos eclesiásticos indios, campo aún no debidamente explorado.

77. *Actas...*, Tomo II, págs., 61 – 62.

## **NOTAS**



## EL PAPA FRANCISCO Y LA REFORMA DE LA CURIA ROMANA

HUGO H. CAPPELLO

*SUMARIO: Introducción. I. La Curia Romana a través de la historia. II. Naturaleza y funciones de la Curia Romana. 1. Comparación con el CIC 1917. 2. En la legislación actual: naturaleza de la Curia Romana. III. Las funciones de la Curia Romana. IV. Las reformas de la Curia Romana realizadas por el Papa Francisco. 1. Reformas en materia económica, administrativa y financiera. 2. Reformas en el ámbito de las comunicaciones sociales. 3. Reformas en otros ámbitos. 4. Reformas en la Secretaría de Estado o Papal. Conclusión.*

*RESUMEN: El presente de la Curia Romana incluye un proceso de reformas iniciado a partir del pontificado de Francisco. Una reforma que desea responder al espíritu y fin de este órgano de ayuda a la autoridad suprema de la Iglesia. Siguiendo un criterio cronológico, este estudio reconoce en la misma historia de la Iglesia, que las estructuras y sus reformas deben sostenerse en un camino de discernimiento y adecuación de los tiempos.*

*PALABRAS CLAVE: Curia Romana, Romano Pontífice, dicasterios, cardenales.*

*ABSTRACT: The present of Roman Curia involves a process of reform started from Pope Francis pontificate. This reform seeks to answer to the aim and spirit of this body that is a help to the Church supreme authority. Following a chronological standard this article acknowledges in the same history of the Church that the structures and their modifications have to be based in a path of judgement and adaptation to current times.*

*KEYWORDS: Roman Curia, Roman Pontifex, dicasterios, Cardinals*

### INTRODUCCIÓN

Desde el inicio de su pontificado el Papa Francisco tomó decisiones tendientes a reformar la Curia Romana. En efecto, el 13 de abril de 2013, a sólo un mes

de iniciado su ministerio apostólico como Sucesor de San Pedro (elegido el 13 de marzo de 2013), designó un grupo de ocho Cardenales a los que confió dos funciones principales: 1) aconsejarlo en el gobierno de la Iglesia universal y 2) elaborar un proyecto de revisión y reforma de la Constitución Apostólicas de Juan Pablo II sobre la Curia Romana *Pastor Bonus* (promulgada el 28 de junio de 1988).

A tal efecto designó a los cardenales: Giuseppe Bertello, Presidente de la Gobernación del Estado Vaticano<sup>1</sup>; Francisco Javier Errázuriz Ossa, Arzobispo emérito de Santiago (Chile); Oswald Gracias, Arzobispo de Bombay (India); Reinhard Marx, Arzobispo de Munich y Frisinga (Alemania); Laurent Monsengwo Pasinya, Arzobispo de Kinshasa (República Democrática del Congo); Sean Patrick O'Malley, Arzobispo de Boston (E.U.); George Pell, Arzobispo de Sydney (Australia); y Óscar Andrés Rodríguez Madariaga, Arzobispo de Tegucigalpa (Honduras)<sup>2</sup>. La función de coordinador del Consejo se le confió a éste último mencionado arzobispo latinoamericano. Asimismo designó para la función de Secretario de dicha Comisión a Marcello Semeraro, Obispo de Albano (Italia).

Atendiendo tanto a la materia que debía tratarse como a la importancia del oficio que desempeña en la Curia Romana, más tarde el Santo Padre Francisco agregó un miembro más a este grupo, el Cardenal Pietro Parolín, Secretario de Estado, el 1 de julio de 2014<sup>3</sup>. De este modo quedó integrado el Consejo de nueve Cardenales (C9), cuyos integrantes provienen de distintos y variados lugares: tres del continente americano (Estado Unidos; Honduras y Chile); tres europeos (Alemania e Italia); un australiano; un asiático y un africano. El coordinador y secretario, es de origen italiano. Representantes, por tanto, de los cinco continentes.

Nótese que lo que al comienzo se denominó “Grupo de Cardenales”, identificado como G8 Vaticano, a partir del 28 de setiembre de 2013 se convirtió en el “Consejo de Cardenales”<sup>4</sup>, denominado popularmente C9. Así lo expresaba el mismo Pontífice: “...considero oportuno que tal Grupo, mediante el presente quirógrafo, sea constituido como un ‘Consejo de Cardenales’, con la tarea de ayudarme en el gobierno de la Iglesia universal y de estudiar un proyecto de revisión de la

1. Nació el 1 de octubre de 1942 en Foglizzo (Piamonte), Italia. Ordenado sacerdote en 1966. Egresado de la Pontificia Academia Eclesiástica, desempeñó las siguientes funciones: Pro-Nuncio en Benin, Ghana y Togo. Consagrado Obispo en 1987, fue designado Nuncio Apostólico sucesivamente en Ruanda y México. Traslado a la Oficina de la ONU en Ginebra. Finalmente designado Nuncio Apostólico en Italia y San Marino. Benedicto XVI lo nombró Gobernador del Estado Vaticano el 2 de setiembre de 2011.

2. Para una biografía de cada uno de los Cardenales del C9, ver A. PELAYO - M. GÓMEZ, en Vida Nueva digital, 19/04/2013.

3. Esto ocurrió cuando se celebraba la quinta reunión del mencionado grupo.

4. Ver Agencia de noticias SIC, 3/07/2014.

*Const. Apostólica 'Pastor Bonus'...*<sup>5</sup>. El Papa utilizaba en esa ocasión la expresión “revisión” y no “reforma”. No son términos sinónimos, por lo cual hacer una “revisión” significa realizar un examen con referencia al pasado<sup>6</sup>; por su parte “reforma” significa “cambiar”, o “modificar” alguna cosa para devolverle la forma primigenia.

Es prudente pensar que para el Papa Francisco la reforma de la Curia Romana es una tarea prioritaria y a la que, además, le dedica no pocas de sus energías, como podremos apreciar luego, atendiendo a la multiplicidad de cambios que constantemente está produciendo. La necesidad de introducir reformas importantes en esta institución de 430 años de vida lo expresó el Sumo Pontífice en al menos tres ocasiones con toda claridad y contundencia.

Lo hizo por vez primera el 22 de diciembre de 2014 en el Discurso a la Curia Romana con ocasión de la Navidad<sup>7</sup>. A partir de la imagen paulina de la Iglesia como Cuerpo, del cual Cristo es la Cabeza, el Pontífice expresó: “*Es bonito concebir la Curia Romana como un pequeño modelo de la Iglesia, es decir, como un “cuerpo” que intenta, seria y diariamente, ser más vivo, más santo, más armonioso y estar más unido en sí mismo y con Cristo*”. Estas palabras, analizadas desde un punto de vista negativo, exponen lo que le falta a la Curia Romana, (a los miembros de la misma, por decirlo con más exactitud), es decir, que no intentan muchos de ellos una cotidiana conversión, que no se comportan unidos como miembros del mismo cuerpo y que esta desunión, tiene como fundamento último la falta de comunión con Cristo. A este análisis no es necesario hacerle ninguna aclaración a los efectos de interpretar correctamente lo que el Santo Padre quiso manifestar: les falta vida auténticamente cristiana; deseos y esfuerzos por crecer en el camino de la santidad; falta de idoneidad en el cumplimiento de sus obligaciones pastorales, misionales y testimoniales; etc.

En el contenido central del discurso el Papa desarrolló lo que él mismo tituló “el catálogo de las enfermedades” que pueden atacar y debilitar ese cuerpo eclesial que es la Curia Romana, que es un cuerpo vivo, cambiante y, por lo mismo sujeto a gozar de salud o, por el contrario, de padecer distintas enfermedades. Mencionó en total quince enfermedades, las cuales van de-formando el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, y desfiguran su rostro luminoso de Esposa del Cordero (Ap. 21, 9). Las “enfermedades” que señaló fueron éstas: el sentirse irremplazable e imprescindible; la excesiva laboriosidad (la llamó “mortalismo”, en relación a Marta, hermana de Lázaro y María: Lc. 10, 38-42 y Jn. 11, 1-2); el endurecimiento mental y espiritual (cerrazón de la mente y el corazón); la desordinación; el Alzheimer espiritual u olvido de la dimensión trascendente de la

5. Cf. *Quirógrafo*, del 28/09/2013.

6. Cf. R. DIEZ RODRÍGUEZ DE ALBORNOZ, *Vademécum 2 del castellano usual en Argentina*, Santa Fe 2005, pág. 188.

7. Cf. *Ecclesia*, 23/12/2014.

vida; la rivalidad y la ostentación; la hipocresía (que produce una esquizofrenia espiritual o dualismo de vida); las murmuraciones y los chismes; la amargura interior que se traduce en el rostro tenso y en las actitudes de falta de acogida cordial del otro; la avaricia y el apego desmedido a los bienes mundanos.

Al año siguiente fue la segunda intervención en la misma perspectiva, a partir del sentido de la palabra “misericordia”, propuso un “catálogo de las virtudes necesarias para quien presta servicio en la Curia y para todos los que quieren hacer fecunda su consagración o su servicio a la Iglesia”<sup>8</sup>. En dicho discurso expresó su concepción acerca de la necesaria reforma de la Curia Romana como una mutación o, mejor, como una “transformación”; es decir, tiene que ser un cambio que se da hacia adelante, mejorando su cualidad; un cambio que implica un crecimiento hacia arriba, hacia lo más perfecto, siempre con el anhelo de crecer y superarse en calidad, es decir, en la búsqueda constante de la perfección y ésta en sentido cristiano, encaminada a la santidad.

Por tercera vez manifestó el Papa Francisco la necesidad de reforma constante que debe tener la Curia Romana. En realidad, se refería a la necesidad de reforma que necesitan las “personas” que prestan su servicio en la Curia Romana, sin lo cual es imposible que se transformen y cambien las “estructuras” o instituciones. Esta vez en su Discurso a los miembros de la Curia Romana les trazó los criterios-guía que requiere una auténtica reforma<sup>9</sup>. Indicó doce elementos indispensables, a saber: la individualidad (la conversión personal); la pastoralidad; la misionariedad; la racionalidad; la funcionalidad; la modernidad; la sobriedad; la subsidiariedad; la sinodalidad; la catolicidad; la profesionalidad y la gradualidad.

De modo que no puede quedar dudas respecto de la necesidad de reforma que tiene la Curia Romana, querida y promovida con toda energía por el Papa Francisco.

## I. LA CURIA ROMANA A TRAVÉS DE LA HISTORIA

Durante el primer milenio cristiano, no existió lo que hoy con propiedad denominamos Curia Romana, lo cual no significa que no existía en torno al Pontífice Romano un grupo de personas e instituciones que lo asistían y aconsejaban en el gobierno tanto de la Iglesia de Roma como respecto de la Iglesia universal<sup>10</sup>.

8. Cf. *Discurso del Santo Padre Francisco con motivo de la salutación navideña a la Curia Romana*, 22/12/2015.

9. Cf. *Discurso con ocasión de la salutación navideña*, 22/12/2016.

10. Cf. C. BERUTTI, *De Curia Romana*, Roma 1952; J. J. MARKHAM, *Curia (Roman)*, en *New Catholic Encyclopedia*, New York 1967, 4539-40; A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico. El primer Milenio*, Salamanca 1967, págs. 345-60.

Al contrario, para el régimen de la Urbe como del orbe católico, los Obispos de Roma se sirvieron primero de los presbíteros y diáconos, conformando una verdadera corte pontificia, semejante a la que tenían los reyes y emperadores de la época. Eran equiparados a los funcionarios de palacio. Desde el siglo V se los menciona como *notarii Sedis Apostolicae*<sup>11</sup>. Éstos no sólo se desempeñaban como redactores de los documentos pontificios, sino que tenían importantes y variadas funciones, como la de ser legados pontificios ante emperadores, reyes, legados ante concilios, jueces en causas civiles y criminales, etc. Entre estos oficios merece destacarse el de “primicerio”, el cual tenía funciones equiparables *-mutatis mutandis-* a las que hoy tiene el Secretario de Estado, quien atendía tanto los asuntos eclesiásticos como civiles que llegaban al Sumo Pontífice. Junto a éste, había toda una serie de funcionarios de menor rango, que atendían los asuntos espirituales y temporales de la Iglesia.

Hasta el siglo XI colaboraron con el Papa en el régimen eclesiástico y en el civil el presbiterio romano (presbíteros y diáconos), al cual se fueron sumando progresivamente los Obispos de las Iglesias suburbicarias de Roma, en el ejercicio de las funciones legislativas, judiciales y ejecutivas, al igual que en las de carácter litúrgico. Y a partir del s. XI, estas funciones se fueron confiando gradualmente a los cardenales, quienes fueron adquiriendo, también de modo progresivo, mayor protagonismo en el ejercicio de las funciones mencionadas.

La primera normativa acerca de la Curia Romana<sup>12</sup>, entendida como el conjunto de colegios (dicasterios) para colaborar con el Papa en el gobierno de la Iglesia universal fue realizada por el Papa Sixto V, el 22 de enero de 1588, mediante la Constitución Apostólica *Immensa Aeterni Dei*. Conforme a la estructura que le confirió a aquella primera Curia Romana, constaba de quince congregaciones. Salvo algunas modificaciones en temas coyunturales, dicha estructura estuvo vigente durante más de tres siglos<sup>13</sup>.

Durante el siglo XX, en cambio, los cambios en la regulación de la Curia Romana han sido frecuentes<sup>14</sup>. Así tenemos:

- 1) Pío X, en 29 de junio de 1908 (320 años después de la *Immensa Aeterni Dei*, reorganizó la Curia Romana, mediante la Constitución Apostólica *Sapienti*

11. Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho...*, pág. 853.

12. Cf. A. VIANA, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. II, Pamplona 1996, pág. 646-655.

13. Cf. J. ORLANDIS, *El Pontificado Romano en la Historia*, caps. XIII y XIV, Madrid 1996, págs. 175-200.

14. Hago notar, sin embargo, que sólo señalaré los cambios más significativos, teniendo en cuenta que modificaciones en el ámbito de las competencias dicasteriales, por ejemplo, pueden realizarse varios en cada pontificado.

*Consilio*, cuya normativa fue vertida casi íntegramente en los cánones 242-264 del primer código de derecho canónico.

- 2) Conforme a la normativa recogida en el Código pio-benedictino, la Curia Romana estaba formada por once congregaciones; tres tribunales y cinco oficios (regulados por los cánones 246; 258-259 y 260-264, respectivamente de ese código).
- 3) Benedicto XV creó dos nuevos dicasterios: a) la Sagrada Congregación de Seminarios (hasta entonces era una Sección de la Sagrada Congregación Consistorial) y de las Universidades de Estudios, en 1915, y b) la Sagrada Congregación para las Iglesias Orientales (hasta entonces era una Sección de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*), en 1917. Además creó dos Comisiones constituidas de modo permanente: a) la Comisión para la enmienda de la Biblia, el 23 de noviembre de 1914 y b) la Comisión Pontificia para interpretar auténticamente los Cánones, mediante el Motu proprio *Cum Iuris Canonici*, el 15 de setiembre de 1917.
- 4) Después de celebrado el Concilio Vaticano II, el Papa Pablo VI promulgó la Constitución Apostólica *Regimini Ecclesiae Universae*, el 15 de agosto de 1967. Respondía de esta manera al pedido que formularan explícitamente los padres conciliares, según el cual “*los dicasterios...sean sometidos a nueva ordenación, acomodada a las necesidades de los tiempos, regiones y ritos, señaladamente en lo que se refiere a su número, nombre, competencia y modo peculiar de proceder, y a la coordinación entre sí de los trabajos*”<sup>15</sup>.
- 5) Juan Pablo II, el 28 de junio de 1988, estructuró nuevamente y reorganizó enteramente las competencias de los dicasterios de la Curia Romana, manteniendo sin embargo el esquema fundamental de la “arquitectura” pergeniada por el Papa Montini, mediante la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*. Esta ley especial es, por tanto, la última regulación que ha tenido en sentido global la institución que estudiamos. Sin embargo, el mismo Papa Juan Pablo II introdujo modificaciones importantes. Así, por ejemplo, los Consejos Pontificios que en *Pastor Bonus* eran doce, se redujeron a once, por la unificación del Consejo Pontificio para el Diálogo con los no creyentes en el Consejo Pontificio para la Cultura<sup>16</sup>.
- 6) El mismo Papa Juan Pablo II, apoyándose en lo que establecía el artículo 52 de su Constitución, donde se especificaban algunas competencias propias de la Congregación de la Doctrina de la Fe, mediante el motu proprio *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (30 de abril de 2001), distinguió con precisión los dos tipos de

15. Cf. *Christus Dominus*, 9.

16. Cf. *Motu proprio Inde a Pontificatus*, del 25/03/1993, en AAS 85 (1993) 549-552.

*delicta graviora* reservados exclusivamente a la citada Congregación, a saber: a) *delicta in sacramentorum celebratione commissa* y b) *delicta contra mores*.

7) Benedicto XVI hizo cambios significativos:

- A) Creó el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización (2010).
- B) Mediante el Motu proprio *Quaerit Semper*, del 30 de agosto de 2011<sup>17</sup>, introdujo las siguientes modificaciones: se trasladó la competencia para la tramitación de la dispensa del matrimonio rato y no consumado de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos a la nueva Oficina, creada especialmente para la tramitación de los asuntos antes indicados, a la Rota Romana. Por lo cual se suprimieron los artículos 67 y 68 de *Pastor Bonus*, y se modificó el artículo 126, al cual se le agregaron dos nuevos párrafos.
- C) También hizo cambios importantes de competencias: los Seminarios (que dependían de la Congregación para la Educación Católica), pasaron a depender de la Congregación para el Clero; y la Catequesis (que dependía de la Congregación para el Clero), pasó a depender del recientemente creado Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización (2013).
- D) Promulgó la Nueva Versión de las Normas que complementan y explicitan el Motu proprio *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, que Benedicto XVI estableció con fecha del 21 de mayo de 2010, es decir, nueve años después del texto de Juan Pablo II.

Todas las modificaciones introducidas en los diversos tiempos por los Papas son justificadas, en primer lugar, en función de las necesidades de la Iglesia, y en segundo lugar, en relación al estilo de gobierno e impronta personal que cada Pontífice desea imprimirle a su pontificado.

## II. NATURALEZA Y FUNCIONES DE LA CURIA ROMANA

### 1. Comparación con el CIC 1917

El Código de 1917 le destinaba veintitrés cánones a esta institución, pero no daba ninguna definición o descripción canónica de la Curia Romana (canon

17. Cf. A. W. BUNGE, *Curso rato y no consumado: Fase inicial diocesana*, en AADC 20 (2014) 333-46.

242). Sin embargo, en el comentario al citado canon, se daba una clásica definición: “Curia Romana es el conjunto de Dicasterios por medio de los cuales el Romano Pontífice gobierna la Iglesia universal”<sup>18</sup>.

Solamente enumeraba el texto oficial, de modo genérico, los organismos que la constituían: las Sagradas Congregaciones, los Tribunales y los Oficios. Los siguientes cánones se referían a la modalidad conforme a la cual debían tratarse los diversos asuntos, es decir, a tenor de la legislación general como particular, siempre en conformidad con la voluntad del Romano Pontífice (canon 243 § 1) y recordaba la obligación que tenían todos los miembros de los dicasterios de guardar secreto, conforme a la disciplina de cada organismo (§ 2). Seguidamente, el primer artículo trataba de las Sagradas Congregaciones (cánones 246-257); el segundo sobre los Tribunales de la Curia Romana (cánones 258 y 259) y el tercero sobre los Oficios de la Curia Romana (cánones 260-264).

## 2. En la legislación actual: naturaleza de la Curia Romana

La legislación contenida en el Código de 1983, en cambio, sí proporciona una escueta descripción de la Curia Romana<sup>19</sup>, distinguiéndose en este punto de la normativa precedente, como veremos inmediatamente.

El canon 360 establece: “*La Curia Romana, mediante la que el Romano Pontífice suele tramitar los asuntos de la Iglesia universal, y que realiza su función en nombre y por autoridad del mismo para el bien y servicio de las Iglesias, consta de la Secretaría de Estado o Papal, del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, de las Congregaciones, Tribunales y de otras Instituciones, cuya constitución y competencia se determinan por ley peculiar*”.

La *Pastor Bonus* presenta otra descripción de este organismo, optando por no especificar cuáles son los órganos puntuales que la componen, afirmado de modo más genérico que: “*La Curia Romana es el conjunto de Dicasterios y Organismos que ayudan al Romano Pontífice en el ejercicio de su suprema misión pastoral, para el bien y servicio de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares, con lo que se refuerzan la unidad de la fe y la comunión del Pueblo de Dios y se promueve la misión propia de la Iglesia en el mundo*” (n° 1).

El Papa Francisco, expresó su concepción respecto de este instrumento pastoral y jurídico suyo de esta manera: “*En realidad, la Curia Romana es un*

18. Cf. MIGUÉLEZ- ALONSO-CABREROS, *Código de Derecho Canónico*, Madrid 1951, págs. 98-99.

19. Cf. A. VIANA, *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. II, págs. 646-48.

*cuerpo complejo, formado por muchos dicasterios<sup>20</sup>, consejos, oficinas, tribunales, comisiones y numerosos elementos que no tienen todos ellos el mismo cometido, sino que están coordinados en vistas a un funcionamiento eficaz, edificante, disciplinado y ejemplar, pese a las diferencias culturales, lingüísticas y nacionalidades de sus miembros<sup>21</sup>”.*

Conviene puntualizar los elementos contenidos en esta noción del actual canon 360:

1. Aquí se presenta a la Curia Romana dentro del marco general de la estructura de la Iglesia universal. Está estrecha e indisolublemente unida a la persona y misión del Romano Pontífice. La norma subraya la potestad del Pontífice de ejercer su potestad de gobierno de manera personal, la cual puede siempre ejercer libremente (*semper libere exercere valet*), como lo establece el canon 331. Sin embargo, de modo ordinario, el Romano Pontífice se vale de este instrumento colegial para “tramitar los asuntos de la Iglesia universal”. La Curia Romana, consecuentemente, actúa “en nombre y por autoridad” del Papa, para el bien y servicio de las Iglesias particulares. Toda otra normativa se remite a una ley peculiar donde se expresarán claramente cuáles son los organismos que la componen y las competencias de cada uno de ellos. Además de la ley peculiar, que en este caso es la *Pastor Bonus*, existe el Reglamento General de la Curia Romana y cada Dicasterio tiene su propio Reglamento interno.

Por su parte, el canon 361 contiene una norma de carácter interpretativo, semejante a como lo hacía el canon 7 del Código Pío benedictino.

2°. ¿Con qué tipo de potestad la Curia Romana “ayuda al Romano Pontífice en el ejercicio de su suprema misión pastoral (*Pastor Bonus*, 1)”? ¿Cuál es la naturaleza jurídica de esta potestad?

Las funciones de la Curia Romana deben ejercerse siempre “a tenor del derecho, tanto universal como peculiar, de la Curia Romana, y según las normas de cada Dicasterio, pero siempre de forma y con criterios pastorales, atendiendo tanto a la justicia como al bien de la Iglesia, como sobre todo a la salvación de las almas” (*Pastor Bonus*, 15).

20. Nótese la diferencia en el uso tradicional del término *dicasterio*, del griego *dikasterion*, que significa *tribunal*. En la Iglesia latina se le dio el significado de *colegio*. Actualmente, denominación genérica de todos los grandes organismos de la Curia Romana, que son las congregaciones, los tribunales y los oficios. Cf. LA BROSSE-HENRY-ROUILLARD, *Diccionario del Cristianismo*, Barcelona 1986, pág. 233. El Papa utiliza este término no en sentido técnico, como tradicionalmente se lo utilizó, sino como sinónimo de *congregación*, así lo deduzco por el contexto, teniendo en cuenta los otros organismos que él mismo enumera.

21. Cf. *Discurso a la Curia Romana*, 22/12/2014, citado en la nota 2.

Teniendo en cuenta lo que expresa el canon 131, la potestad ordinaria reúne tres notas esenciales, a saber: a) va unida al oficio eclesiástico; b) está determinado de este modo por el mismo derecho y c) el mismo derecho puede establecer los fines, las competencias, los derechos y obligaciones, la duración, etc. (§ 1).

La potestad de régimen puede ser: ordinaria o delegada (canon 131 § 1). La potestad ordinaria a su vez puede ser propia o vicaria. Es propia aquella que va unida a un oficio capital, el cual es autónomo; es un oficio principal y se ejerce en nombre propio, como en el caso del Obispo diocesano (canon 381 § 1). Es vicaria cuando va unida a un oficio subordinado, pero formando una unidad con el oficio autónomo o principal. Su titular lo ejerce en función del oficio recibido (en este sentido es ordinaria), pero no lo ejerce en nombre propio, sino en nombre del titular del oficio principal, representando al titular del oficio (en este sentido es vicaria). Así ocurre con el oficio de Vicario general (canon 475 § 1) y el vicario episcopal (canon 476); de igual modo con el oficio de Vicario judicial (canon 1420 § 1) y con del vicario parroquial (canon 545 § 1). Del modo semejante sucede con la Curia Romana respecto del Romano Pontífice.

Conforme a lo antes expresado, la Curia Romana ejerce sus funciones con potestad ordinaria y vicaria, porque lo hace con una participación real, orgánica y eficaz en la potestad ordinaria y propia que tiene en razón de su oficio primacial el Romano Pontífice sobre toda la Iglesia Católica<sup>22</sup>, como reiteradas veces lo expresa *Pastor Bonus*: la Curia Romana brinda una ayuda “en el ministerio petrino” (n° 3) y se afirma que “la característica de todos y de cada uno de los dicasterios de la Curia Romana es la ministerial” (n° 7).

### III. LAS FUNCIONES DE LA CURIA ROMANA

Los órganos o dicasterios que constituyen la Curia Romana pueden clasificarse de la siguiente manera: A) Las Congregaciones, con potestad ejecutiva; B) Los Tribunales, con potestad judicial y C) Los Consejos, las Comisiones y los otros Oficios, que tienen principalmente una actividad consultiva, como también de estímulo y promoción, pero no potestad de jurisdicción.

Sin embargo, es necesario hacer una matización respecto de la norma que con carácter genérico he expresado en el párrafo precedente. En efecto, el cometido de las Congregaciones no se limita a actos de carácter decisorio en el campo administrativo; en no pocas cuestiones ellas no necesitan realizar actos ejecutivos, sino alentar, exhortar o indicar el camino más conveniente y eso es suficiente

22. Cf. A. VIANA, *La potestad de los dicasterios de la Curia Romana*, en *Ius Canonicum* 30 (1990) 88s.

para resolver algunos asuntos. En este caso, las Congregaciones tienen, junto a la potestad ejecutiva, la labor exhortativa, indicativa y docente. Por su parte, si consideramos los Consejos y las Comisiones, que ordinariamente tienen una función de promoción y animación pastoral, en no pocas ocasiones deben tomar decisiones que son vinculantes para los fieles y, por tanto, ejercen la potestad ejecutiva de régimen. Por ejemplo, el Pontificio Consejo para los Laicos, el cual tiene competencia sobre las asociaciones laicales de fieles (cánones 327-329), con potestad ejecutiva para erigir aquellas asociaciones que tienen carácter internacional, como también la de aprobar o reconocer sus estatutos<sup>23</sup>.

Teniendo en cuenta las observaciones precedentes, se puede afirmar, aunque no de modo absoluto, sino genérico, que: a) la potestad ejecutiva ordinaria/vicaria se ejerce en la Curia Romana, mediante la Secretaría de Estado y las Congregaciones; y b) la potestad judicial ordinaria/vicaria, mediante los Tribunales, que son tres: la Penitenciaría Apostólica (*Pastor Bonus*, 117-120); el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica (*Pastor Bonus*, 121-125) y el Tribunal de la Rota Romana (*Pastor Bonus*, 126-130).

No se agotan aquí las matizaciones que habría que hacer, pero requieren un estudio pormenorizado, que no corresponde hacer en este sitio. Un ejemplo puntual lo tenemos en la Congregación de la Doctrina de la Fe, la cual tiene potestad ejecutiva ordinaria/vicaria en su ámbito propio, y además posee un Tribunal propio (con potestad judicial ordinaria/vicaria), que juzga los delitos contra la fe y aquellos delitos más graves (*delicta graviora*) cometidos contra la moral y en la celebración de los Sacramentos. Igualmente es el organismo competente para juzgar lo relativo al “privilegio de la fe” (*Pastor Bonus*, 52-53). Lo dicho, aunque no pretende ser exhaustivo, sin embargo, ilustra suficientemente acerca del ejercicio de las funciones que corresponden a cada dicasterio.

Respecto al ejercicio de la potestad legislativa, el principio general es que el Romano Pontífice, la ejerce por sí mismo; y de modo ordinario no corresponde legislar a las congregaciones. Sólo podrían hacerlo mediante la expresa delegación del Romano Pontífice para habilitar a cualquier dicasterio de la Curia Romana a fin de que pueda emitir decretos generales legislativos (cánones 29-30).

#### **IV. LAS REFORMAS DE LA CURIA ROMANA REALIZADAS POR EL PAPA FRANCISCO**

Fueron muchas y en ámbitos variados las reformas parciales que ya introdujo en la Curia Romana el Papa Francisco, cuando transcurre el sexto año de su

23. Cf. *Pastor Bonus*, 134.

pontificado<sup>24</sup>. Sin embargo, se espera una reforma que pretende ser integral, es decir, abarcativa de todos los organismos y competencias de los Dicasterios.

Hay que tener en cuenta varios elementos que considero importantes en esta materia. La Comisión de nueve Cardenales (C9) se ha venido reuniendo en forma constante y regular cada dos meses. Han trabajado “contra reloj” en la elaboración de un borrador, que entregarán al Santo Padre para su estudio. Incluso ya está puesto el nombre provisorio que llevará la próxima constitución apostólica conteniendo la nueva normativa sobre la Curia Romana: *Predicate Evangelium*.

Es importante tener en cuenta lo que expresó el Director de la Oficina de Prensa del Vaticano, Greg Burke, al día siguiente de la reunión que tuvo el Consejo de Cardenales (C9) los días 11 al 13 de junio del presente año cuando afirmó que “varias partes de la reforma de la Curia ya se han implementado en estos cinco años de trabajo”<sup>25</sup>. Teniendo en cuenta estas partes, paso a enumerar las que considero más importantes y que han marcado verdaderamente un nuevo cauce en torno a la futura reforma de la Curia Romana.

Entiendo que el punto de partida estuvo en la designación del Consejo de Cardenales, al inicio de su Pontificado. Al comienzo se denominó “Grupo de Cardenales”, y estaba formado por ocho purpurados: C8 (13 de abril de 2013). Poco después se incorporó un nuevo miembro, el Cardenal Secretario de Estado, Pietro Parolin, el 1 de julio de 2014. Desde entonces pasó a denominarse “Consejo de Cardenales”, con la sigla identificativa C9. A partir de entonces las reformas con carácter parcial se han ido sucediendo de manera constante. A fin de visualizarlas y mejor comprenderlas, las he agrupado por temas y de modo cronológico, pues muchas de ellas están relacionadas entre sí y unas reformas han reclamado o exigido que se implementaran otras normas posteriores.

## 1. Reformas en materia económica, administrativa y financiera

a) Quirógrafo del 24 de junio de 2013<sup>26</sup>, por el que el Santo Padre crea la Pontificia Comisión sobre el Instituto para las Obras de Religión (IOR), con la

24. El mismo papa hizo referencia a estas medidas en el citado Discurso a la Curia Romana, 22/12/2015, bajo el título *Algunos pasos realizados*.

25. Declaraciones ante los periodistas acreditados ante la Santa Sede, el 14/06/2018.

26. De la forma prefija griega que significa *mano*. Aparece en la voz *quiromancia*. Ante una vocal toma la forma *quir*, así por ejemplo *quirúrgico*. Cf. R. DIEZ RODRÍGUEZ DE ALBORNOZ, *Vademécum 2*, escrita por el Papa de propia mano y firmada por él, cf. *Diccionario del Cristianismo...*, pág. 630. *del castellano usual en la Argentina*, Santa Fe 2005, pág. 181. De allí que el *quirógrafo* es una carta apostólica

finalidad de “*permitir que los principios del Evangelio impregnen también las actividades económicas y financieras*”, en las que debe haber transparencia completa y así tiene que aparecer patente también ante los ojos de la sociedad.

- b) Quirógrafo del 18 de julio de 2013, por el que se erige la Pontificia Comisión Referente de Estudio y Guía para los asuntos económicos y administrativos (COSEA), organismo destinado al estudio y análisis de los asuntos económicos y organizativos de la Santa Sede. Esta Comisión realizará sus actividades en cooperación con el Consejo de Cardenales, brindándole a éste toda la información que le sea requerida.
- c) Motu proprio del 8 de agosto de 2013, por el que constituye el Comité de Seguridad Financiera de la Santa Sede, destinado a la prevención y obstaculización del lavado de dinero, financiamiento del terrorismo y la proliferación de armas masivas de destrucción. La creación de este organismo pretende llevar todo el régimen económico del Vaticano a la aplicación y equiparación de las leyes internacionales sobre transparencia en las actividades financieras de bancos y otras entidades afines, conforme a las recomendaciones emanadas del Grupo de Acción Financiera Internacional (GAFI).
- d) Motu proprio *Fidelis Dispensator et Prudens*, del 24 de febrero de 2014, por el cual se erigen dos organismos: la Secretaría para la Economía y el Consejo para la Economía. Estos organismos sustituyen en esta materia al Consejo de quince Cardenales, creado por el Papa Juan Pablo II, con la misión de armonizar los diversos instrumentos de control de la gestión económica de la Santa Sede y de la Ciudad del Vaticano. Para llevar a cabo esta tarea de coordinación se creó la U.R.G. (Oficina del Revisor General), que tendrá como objetivo principal realizar la revisión (*audit*) de los dicasterios de la Curia Romana, de las instituciones relacionadas con la Santa Sede y de las tareas administrativas de la Gobernación del Estado de la Ciudad del Vaticano. Esta Oficina realizará la revisión contable (es decir, la auditoría económica/contable) de todas las administraciones antes mencionadas, y además, brindará asesoramiento de los procesos contables y administrativos acerca de eventuales inversiones, enajenación de bienes, etc., como también respecto de los sistemas internos de control de cada Dicasterio.
- e) Motu proprio del 8 de julio de 2014, por el que transfirió la Sección Ordinaria de la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica (APSA) a la Secretaría para la Economía<sup>27</sup> (erigida como se dijo el 24 de febrero de 2014).

27. Mencionada anteriormente en el inciso d.

- f) Un hito importante en esta materia lo marcó la aprobación pontificia de los Estatutos de los nuevos Organismos Económicos, realizada el 22 de febrero de 2015.
- g) Motu proprio “Los bienes temporales”, del 4 de julio de 2016, por el que se delimitaron los campos de acción respectivos de las competencias de la Secretaría para la Economía y de la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica.

En resumen, los cambios operados en esta materia han sido múltiples y profundos. Lo cual denota que en este complejo campo de administración económica y política financiera los órganos pertinentes de la Curia Romana no respondían satisfactoriamente a los principios de orden, transparencia y sana administración.

## 2. Reformas en el ámbito de las comunicaciones sociales

- a) Motu proprio del 27 de junio de 2015, por el que se erigió la Secretaría para la Comunicación. Según expresó el Pontífice en esa ocasión, la finalidad es “responder al contexto actual de la comunicación, caracterizado por la presencia y desarrollo de medios digitales y por los factores de convergencia e interactividad”. En esta Secretaría quedan integrados en adelante el Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales (*Pastor Bonus*, 169-170), el cual desaparece, quedando suprimido como Consejo y transformándose en la mencionada Secretaría para la Comunicación; la Sala de Prensa de la Santa Sede; el Servicio de Internet; el periódico oficial *L'Osservatore Romano*, la Radio Vaticano; el Centro Televisivo Vaticano; la Tipografía Vaticana; el Servicio fotográfico; la Editorial del Vaticano y la Librería Editrice Vaticana (*Pastor Bonus*, 191). Además asumirá la página Web oficial del Vaticano: [www.vatican.va](http://www.vatican.va) y la cuenta de twitter del Papa: @Pontifex.

Afirmó el Romano Pontífice al crear esta Secretaría “...he decidido que todas las realidades, que de diferentes maneras hasta hoy se han encargado de la comunicación, sean reunidas en un nuevo Dicasterio de la Curia Romana, que será denominado Secretaría para las Comunicaciones”<sup>28</sup>.

- b) El 6 de setiembre de 2016 se promulgó el Estatuto de la Secretaría para la Comunicación; tras un mes de *vacatio legis*, entró en vigencia el 6 de octubre de 2016.

28. Cf. *Motu Proprio*, 27/06/2015.

### 3. Reformas en otros ámbitos

- a) Quirógrafo del 22 de marzo de 2014, mediante el cual se erigió la Comisión Pontificia para la Protección de los Menores, con la finalidad de “promover la protección de la dignidad de los menores y de los adultos vulnerables, a través de formas y modalidades diversas, conforme a la naturaleza de la Iglesia, que se consideren oportunas”. Así lo expresó el mismo Pontífice en el documento mencionado.
- b) Motu proprio *Sedula Mater*, del 15 de agosto de 2016, por el que se erigió el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida.
- c) Motu proprio *Humanam progressionem*, del 17 de agosto de 2016, por el que se creó el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, destinado al “cuidado de los bienes inconmensurables de la justicia, la paz y la salvaguarda de la creación”. De este modo, desde el 1 de enero de 2017, se unificaron cuatro Pontificios Consejos, a saber: el de Justicia y Paz (*Pastor Bonus*, 142-144); *Cor Unum* (*Pastor Bonus*, 145-148); para la Atención espiritual de Emigrantes e Itinerantes (*Pastor Bonus*, 149-151) y para los Agentes de Salud (*Pastor Bonus*, 152-153).

Este nuevo Dicasterio será competente “en las cuestiones que se refieren a las migraciones, los necesitados, los enfermos y los excluidos, los marginados y las víctimas de conflictos armados y de las catástrofes naturales, los encarcelados, los desempleados y las víctimas de cualquier forma de esclavitud y tortura”, afirmó el Romano Pontífice.

Sobre la temática de los emigrantes, itinerantes y refugiados, en la última década ha tomado ribetes impensables. Aunque el fenómeno de las movilizaciones de etnias y poblaciones ha sido una constante de la historia de la humanidad, en los días actuales ha cobrado una relevancia insospechada. Baste decir que, según estimaciones realizadas por la ONU, ascienden a 250 millones de personas las que se encuentran en esta situación. De allí la gran preocupación que ha manifestado reiteradamente en sus intervenciones el Papa Francisco, especialmente en los discursos con motivo de las Jornadas de los Migrantes.

En América latina el país donde se produce el mayor número de personas que abandonan su patria buscando mejores horizontes, a veces incluso huyendo de la persecución política, es Venezuela. Se calcula que en los últimos tres años (2015-2017) dejaron el suelo venezolano alrededor de tres millones de ciudadanos, a razón de un millón por año, aproximadamente. Además, esta última cifra ya habría sido superada en lo que se refiere al presente año 2018.

Muy sensible frente a esta dolorosa y apremiante situación que afecta a tantos millones de personas, el Pontífice ha decidido que este nuevo Dicasterio,

*ad tempus* estará bajo su inmediata regencia. Ha dicho, sobre este tema: “*Me ocuparé directamente ‘ad tempus’ de la sección para la pastoral de emigrantes y refugiados del nuevo Dicasterio*”<sup>29</sup>.

#### 4. Reformas en la Secretaría de Estado o Papal

Este dicasterio ha experimentado notables transformaciones en cuanto a su estructura en las últimas décadas<sup>30</sup>. Haré un breve relato del itinerario seguido hasta el presente.

- a) La Constitución *Regimini Ecclesiae Universae*<sup>31</sup>, de Pablo VI, del 15 de agosto de 1967, constaba de un Proemio, siete capítulos y un apéndice, con un total de ciento treinta y seis números. Este documento fue solicitado por el Concilio Vaticano II que ya anticipaba su contenido<sup>32</sup>, promoviendo varias modificaciones, tales como: la descentralización; la incorporación a la Curia Romana de miembros provenientes de todos los continentes; la participación de los Obispos diocesanos entre los miembros de los dicasterios y la incorporación de laicos en aquellos oficios en los que pudiesen tener competencia específica. El capítulo II se titulaba: “La Secretaría de Estado o Papal y el Sagrado Consejo de los Negocios Públicos de la Iglesia”. Allí se estableció la separación de este Sagrado Consejo respecto de la Secretaría de Estado, quedando por tanto constituido como un dicasterio independiente. También se dispuso el cambio de nombre: antes se llamó “Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios”<sup>33</sup>, y pasó a llamarse “Sagrado Consejo de los Asuntos Públicos de la Iglesia”. Estaba presidido por el Cardenal Prefecto, a quien le ayudaban el Secretario y el Subsecretario (nº 26-27). Es preciso señalar que, a pesar de la separación mencionada, ambos organismos estaban unificados por la presidencia del mismo Secretario de Estado.

29. Cf. *Discurso a la Curia Romana*, 22/12/2016.

30. Es el dicasterio más antiguo de la Curia Romana, creado por el Papa Inocencio VIII el 31 de diciembre de 1487, con el nombre de Secretaría Apostólica. En realidad fue reforzada en sus competencias por el Papa Inocencio X, unificando varios organismos durante su pontificado y poniéndolos bajo su órbita (1644- 1655).

31. Cf. AAS 59 (1967) 881-84.

32. Cf. *Christus Dominus*, 9-10.

33. La Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios fue erigida por el Papa Pio VI en 1793, para tratar los asuntos con Francia. Amplió sus competencias, asignándole el tratamiento de todas las cuestiones referidas a los estados el Papa Pio VII, en 1814. Desde entonces se convirtió en una especie de ministerio de relaciones exteriores del Romano Pontífice. El CIC 1917 se ocupó de esta Congregación en el can. 255.

- b) El Código promulgado en 1983 menciona que la Curia Romana “consta de la Secretaría de Estado o Papal, del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, de las Congregaciones, Tribunales y de otras Instituciones...” (canon 360). Está claro, conforme a esta enumeración, que son organismos distintos e independientes la Secretaría de Estado y el Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia. El canon 361 vuelve a mencionarlos por separado. Esto significa que en la redacción del actual código subyace la estructura de la Curia Romana tipificada por la *Regimini Ecclesiae Universae*. En los proyectos de redacción de los cánones 360 y 361 hubo idas y venidas, respecto de cuáles eran los organismos que debían mencionarse como partes constitutivas de la Curia Romana<sup>34</sup>.
- c) Es *Pastor Bonus*, de Juan Pablo II, del 28 de junio en 1988, la que modificó notablemente la estructura que le había dado la *Regimini Ecclesiae Universae* y que luego pasó el actual Código, y estableció que la Secretaría de Estado o Papal se convertía en un único dicasterio, con funciones centrales y preeminentes respecto de los otros, en razón de ser el organismo que “ayuda de cerca al Sumo Pontífice en el ejercicio de su misión suprema” (n° 39). Presidida por el Cardenal Secretario de Estado; y comprendía dos Secciones, a saber: la Sección I de Asuntos Generales, bajo la dirección del Sustituto, ayudado por el Asesor; y la Sección II de Relaciones con los Estados, la cual está presidida por el propio Secretario, a quien ayuda el Subsecretario. Esta Sección II cuenta además con una asamblea de Cardenales y algunos Obispos (n° 40). Esta estructura se mantuvo hasta la reciente reforma introducida por el Pontífice actual. En la organización de los Estados, salvando las diferencias, esta función la realiza el Departamento de Estado o el Ministerio del Exterior.
- d) El Papa Francisco creó la Sección III de la Secretaría de Estado, la cual se denomina: “Sección para el personal diplomático”, mediante una Carta dirigida al Secretario de Estado, Cardenal Pietro Parolin y que simultáneamente fue enviada a todas las Legaciones Apostólicas en el mundo, con fecha 20 de noviembre de 2017. Sin embargo, esta Sección III comenzó a funcionar de hecho unos días antes de su proclamación oficial, esto es el 9 de noviembre de 2017. Fue anteriormente la Oficina de Recursos Humanos, la cual funcionaba en dependencia de la Secretaría de Estado, convirtiéndose en la actualidad en un Departamento independiente, autónomo, constituyendo la Sección III. Estará dirigida por un Arzobispo y será dotada de personal y de un presupuesto propios, a fin de que pueda cumplir eficazmente su cometido.

Después de manifestar el papa Francisco su valoración y gratitud para con todas aquellas personas que trabajan en el Vaticano o en los distintos países con

34. Cf. *Schema* de 1977; 1980 y 1982.

los que la Santa Sede mantiene relaciones diplomáticas, manifestaba la necesidad de brindar “...un acompañamiento más humano, más sacerdotal, espiritual y profesional” para los que sirven al Papa y a la Iglesia en el campo diplomático, donde ha querido incluir también a todos los que son actualmente y serán en el futuro estudiantes de la Pontificia Academia Eclesiástica.

## CONCLUSIÓN

Ante la inminente y cercana reforma de la Curia Romana, he querido brindar una visión amplia de los cambios que ha generado el actual Papa Francisco. Lo he hecho con un criterio cronológico, de manera que puedan percibirse dentro del panorama de la marcha de la misma Iglesia a través de la historia.

La reforma de la Iglesia y, más concretamente de la Curia Romana, no es en modo alguno una cuestión sólo ni prioritariamente de estructuras. Las estructuras pueden ser más o menos adecuadas a las circunstancias, y siempre estarán sujetas a modificaciones, pero nunca son lo más importante. La reforma de la Curia Romana, por tanto, necesita ante todo contar con personal cualificado humana, cristiana, profesional y espiritualmente. Esto requerirá, por supuesto, una selección muy cuidadosa y exquisita de aquellas personas que serán llamadas para brindar sus servicios en la Curia Romana, donde deberán desterrarse, en la medida que esto sea posible, los “amiguismos” y los “favoritismos”, que tan nefastos males han acarreado a las instituciones de la Iglesia, y no sólo a la Curia Romana. Sólo desde la constante conversión de los corazones a Jesucristo se hará realidad el servicio desinteresado y generoso a la Iglesia, esto es, al Pueblo de Dios, a través de ese instrumento valioso y cualificado que es la Curia Romana.

El Papa lo manifestó ya en varias ocasiones y lo sigue predicando con total convencimiento: “*En esta perspectiva, cabe señalar que la reforma sólo y únicamente será eficaz si se realiza con hombres ‘renovados’ y no simplemente con hombres ‘nuevos’. No basta sólo cambiar el personal, sino que hay que llevar a los miembros de la Curia a renovarse espiritual, personal y profesionalmente. La reforma de la Curia no se lleva a cabo de ningún modo con el cambio de las personas -que sin duda sucede y sucederá-, sino con la conversión de las personas. En realidad, no es suficiente una ‘formación permanente’, se necesita también y, sobre todo, ‘una conversión y una purificación permanente’. Sin un cambio de ‘mentalidad’ el esfuerzo funcional será inútil*”<sup>35</sup>.

35. Cf. FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana*, 22/12/2016.

## **ANÁLISIS Y CARACTERÍSTICAS DEL IMPEDIMENTO MATRIMONIAL DE VOTO DE CASTIDAD**

JORGE ANTONIO DI NICCO

*SUMARIO: Introducción. I.- Normativa del Código de Derecho Canónico de 1917. II.- Breve referencia sobre el iter redaccional del canon 1088. III.- El impedimento en el Código de 1983. IV.- Origen del impedimento. V.- Dispensa. VI.- Cese del impedimento. VII.- Penas en las que se incurre. VIII.- El proceso para declarar la nulidad. IX.- El Orden de las vírgenes.- Conclusión.*

*RESUMEN: Entre los impedimentos matrimoniales que nacen de causas jurídicas se encuentra el de voto de castidad. El presente estudio comienza referenciado lo establecido en el Código de Derecho Canónico de 1917, para luego analizar la vigente normativa sobre este impedimento, del cual trata el canon 1088 del Código de 1983. Al abordar algunas cuestiones se incluyen las procesales, precisando a quiénes afecta este impedimento. Finalmente se hace una breve referencia al Ordo virginum.*

*PALABRAS CLAVE: castidad, impedimento matrimonial, instituto religioso, voto.*

*ABSTRACT: Vow of chastity is one of the matrimonial impediments arising from legal causes. The present study begins by referencing the provisions of the Code of Canon Law of 1917, to then analyze the current regulations on this impediment, which deals with in canon 1088 of the Code of 1983. The procedural issues are included, specifying to whom it affects this impediment. Finally, a brief reference is made to the Ordo virginum.*

*KEYWORDS: chastity, marital impediment, religious institute, vow.*

### **INTRODUCCIÓN**

La inclinación natural del ser humano a la unión matrimonial se traduce en el ámbito jurídico en el *ius connubii*. Toda persona, a tenor del canon 1058, tiene

derecho a contraer matrimonio; pero ese derecho no es absoluto e ilimitado, sino que está sometido a ciertas restricciones. El vigente Código de Derecho Canónico solamente recoge los llamados impedimentos dirimentes, no menciona los impedimentos que solamente hacían ilícito el matrimonio. El impedimento dirimente, establece el canon 1073, inhabilita a la persona para contraer matrimonio válidamente.

Estas prohibiciones o impedimentos matrimoniales surgen del derecho natural o del derecho positivo. Entre los impedimentos que nacen de causas jurídicas o incompatibilidades jurídicas se encuentra el de voto de castidad, del cual trata el canon 1088.

Toda consagración es un don a Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. La dimensión trinitaria de la consagración por la asunción de los consejos evangélicos mediante un vínculo sacro ha sido subrayada fuertemente en *Vita Consecrata* 17-19 y constituye un claro avance en la teología de la vida consagrada<sup>1</sup>.

El presente trabajo desarrollará el referido impedimento matrimonial de voto de castidad, comenzando con lo establecido sobre el particular en la codificación Pío-Benedictina.

## I. NORMATIVA DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO DE 1917

El canon 1073 del Código Pío-Benedictino establecía que atentaban “inválidamente contraer matrimonio” los religiosos que habían emitido votos solemnes, o votos simples a los cuales, por prescripción especial de la Sede Apostólica, se les había dado la virtud de hacer nulo el casamiento<sup>2</sup>.

1. Cf. C. I. HEREDIA, *Aportes renovadores de “Vita Consecrata” al derecho eclesial vigente*, en AADC 4 (1997) 227. Sobre la expresión vida consagrada y los institutos de vida consagrada véase, entre otros, *Código de Derecho Canónico edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, Buenos Aires 2016, págs. 287-292; CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Subsidio sobre la vida consagrada y sus diferentes expresiones*, Buenos Aires 2017; G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia misterio de comunión. Compendio de derecho eclesial*, Madrid 1992, págs. 199-279; J. J. NÚÑEZ, *La vida consagrada en el ordenamiento canónico*, en AA. VV., *Nociones elementales sobre la Ley de la Iglesia* (coord.-dir. A. LÓPEZ ROMANO), Buenos Aires 2015, págs. 155-174. Véase, también, CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *A vino nuevo, odres nuevos. La vida consagrada desde el Concilio Vaticano II: retos aún abiertos. Orientaciones*, Buenos Aires 2017 -Subsidio de la citada Congregación publicado por Editorial Claretiana-.

2. *Item invalide matrimonium attentant religiosi qui vota sollemnia professi sint, aut vota simplicia, quibus ex speciali Sedis Apostolicae praescripto vis addita sit nuptias irritandi.*

El canon 1308, en su párrafo segundo, refería que el voto era solemne si había sido reconocido como tal por la Iglesia; de lo contrario era simple. Es de hacer notar que, por especial privilegio de la Santa Sede, constituían impedimento dirimente del matrimonio los votos simples perpetuos emitidos en la Compañía de Jesús.

El impedimento dirimente del canon 1073, de derecho eclesiástico, admitía dispensa, y cesaba *ipso facto* al cesar la obligación de los votos o la solemnidad de ellos, a tenor de los cánones 636, 638, 640 § 1 n. 2. De este impedimento no podían dispensar los Obispos<sup>3</sup>.

El canon 1990, en un extenso párrafo, decía que cuando por un documento cierto y auténtico que no admitiera contradicción ni excepción de ninguna clase constare de la existencia del impedimento de disparidad de cultos, orden, voto solemne de castidad, ligamen, consanguinidad, afinidad o parentesco espiritual, y cuando a la vez se sabía con igual certeza que no se había concedido dispensa de estos impedimentos, podía en estos casos el Ordinario, citadas las partes, declarar la nulidad del matrimonio sin sujetarse a las solemnidades de las reglas del proceso ordinario, pero interviniendo el Defensor del vínculo.

Como se observa, el Código de 1917 previó la existencia de un proceso especial sumario, aplicable a ciertos casos determinados por la misma ley. Esta modalidad, conocida como “*de casibus exceptis*”, estaba tratada en los cánones 1990 al 1992 de aquel cuerpo normativo. Se trataba de un proceso de naturaleza documental, reservado al Ordinario, en el que, omitidas las restantes formalidades del proceso ordinario, se debía citar a las partes y contarse con la intervención del Defensor del vínculo. El proceso, como se expuso, era aplicable para el caso de nulidad de matrimonio por impedimento de voto solemne de castidad<sup>4</sup>. Esta limitación de la *cognitio veri* sobre el objeto litigioso, era la que le daba el carácter de sumario a este proceso especial<sup>5</sup>.

En el canon 1990 bajo el nombre de “Ordinario” no estaba comprendido el Vicario general ni aun con mandato especial, porque no era juez; ni el oficial o provisor, porque no era Ordinario; pero si el Ordinario estaba ausente o impedido, podía el provisor dar sentencia<sup>6</sup>.

3. Cf. *De Episcoporum muneribus* IX, 12.

4. Sobre la genealogía que puede trazarse entre este proceso y el proceso más breve del *motu proprio Mitix Iudex Dominus Iesus* puede verse a L. DE RUSCHI, *El processus brevior del motu proprio Mitix Iudex Dominus Iesus. Una interpretación doctrinal*, en AADC 22 (2016) 177-181.

5. Cf. C. DE DIEGO LORA, *Naturaleza y supuesto documental del proceso “de casibus specialibus”*, en *Ius Canonicum* 14 (1974) 248-252.

6. Cf. L. MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, *Comentario al canon 1990*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico. Texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios*, Madrid 1945, pág. 654.

Luego de la celebración del Concilio Vaticano II, y ya puesta en marcha la reforma del derecho canónico, el papa Pablo VI promulgó el *motu proprio Causas Matrimoniales*, por el que se dieron algunas normas ordenadas a facilitar una rápida resolución de las causas de nulidad de matrimonio<sup>7</sup>. En los artículos X-XIII se reformuló el proceso sumario de los casos exceptuados y sobre esa base se creó un nuevo proceso sumario para los ahora denominados “casos especiales” reservados al Ordinario.

Al igual que en el mencionado canon 1990, la nota distintiva era la vía documental por la cual se acreditaba la existencia del impedimento. En lo atinente al alcance de la norma, debería ser aplicable el proceso especial a todos los impedimentos contenidos en los cánones 1067-1080 del Código, entre ellos el de voto solemne de castidad (canon 1073)<sup>8</sup>.

Pasando a otro particular, el canon 2388, en su párrafo primero, expresaba que los clérigos ordenados *in sacris*, y los regulares o las monjas que habían hecho voto solemne de castidad, y asimismo todos los que tenían la osadía de contraer matrimonio, aunque solo sea civilmente, con alguna de dichas personas, incurrieran en excomunión *latae sententiae* simplemente reservada a la Sede Apostólica. Los clérigos, si amonestados, no se arrepentían dentro de un plazo que fijaría el Ordinario según las diversas circunstancias, debían además ser degradados, quedando en vigor lo que disponía el canon 188, n. 5º (por el cual, en virtud de renuncia tácita admitida por el mismo derecho, vacaban *ipso facto*, y sin ninguna declaración, cualesquiera oficios, si el clérigo contraía matrimonio, aunque solo fuera el llamado civil)<sup>9</sup>.

Por último, es de mencionar que en este Código de 1917 se reconocía la fuerza de disolver un matrimonio no consumado cuando uno de los dos cónyuges hacía la profesión solemne<sup>10</sup>. Esta disposición no fue recogida en el Código de 1983.

7. Cf. AAS 63 (1971) 441-446.

8. Cf. L. DE RUSCHI, *El processus brevior ...*, 187. Véase también A. I. ROMERO UGALDE, *El proceso documental (Art. 6; cc. 1688-1690)*, en RMDC 21/2 (2015) 389.

9. Cf. L. MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, *Comentario al canon 1073*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico y legislación complementaria. Texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios*, Madrid 1976<sup>10</sup>, pág. 413.

10. El canon 1119 establecía: “El matrimonio no consumado entre bautizados, o entre una parte bautizada y otra que no lo está, se disuelve tanto por disposición del derecho en virtud de la profesión religiosa solemne ...”. Disolución que se verificaba en el momento en que se emitían los expresados votos, y no antes.

## II. BREVE REFERENCIA SOBRE EL *ITER* REDACCIONAL DEL CANON 1088

No es intención aquí profundizar sobre este aspecto sino realizar, simplemente, una breve mirada de los momentos destacables del camino redaccional del canon 1088. A tal fin, comencemos por señalar que el *Coetus studiorum* “*de matrimonio*”, en la reunión del 17 de mayo de 1977, trata la cuestión del impedimento del voto perpetuo de castidad. Allí, una de las primeras propuestas, rechazada por mayoría, decía que el *impedimentum voti* se extendiera a todos los que profesaran los consejos evangélicos con cualquier tipo de vínculo sagrado perpetuo<sup>11</sup>.

Como se aprecia, la propuesta se rechazó no concediendo a los otros vínculos sagrados de que habla el canon 573<sup>12</sup> capacidad para hacer nulo el matrimonio. Pero puede observarse que se añadió que el voto debía ser emitido en un instituto de vida consagrada para hacer nulo el matrimonio<sup>13</sup>. De allí que en el *Schema* de 1980, canon 1041, se dispuso que “*invalidè matrimonium attentat qui voto publico perpetuo castitatis in Instituto vitae consecratae adstricti sunt*”<sup>14</sup>.

Tomando en cuenta que en los esquemas previos se afirmaba como impedimento también el voto de castidad de los institutos seculares, antes de la Plenaria de 1981 se hace una propuesta que se admitió e ingresó al texto definitivo del canon 1088, la cual decía: «*Melius dicatur: “... in Instituto religioso adstricti sunt” ut clare pateat Instituta saecularia non comprehenduntur sub canones*»<sup>15</sup>.

De esta forma, quedaba bien delimitado el alcance del impedimento aquí en cuestión.

## III. EL IMPEDIMENTO EN EL CÓDIGO DE 1983

Atentan inválidamente el matrimonio, dice el canon 1088 del Código de 1983, quienes están vinculados por voto público perpetuo de castidad en un instituto religioso.

11. El consultor afirmaba, en justificación de su propuesta, que la consagración religiosa no podía limitarse solamente a los votos religiosos, sino que consagrados eran todos los que asumían los consejos mediante vínculos sagrados. Cf. *Communicationes* 9 (1977) 346.

12. Como la simple promesa y el juramento.

13. Cf. *Communicationes* 9 (1977) 365.

14. Eran inhábiles para contraer matrimonio los miembros de todos los institutos de vida consagrada que profesaban votos públicos y perpetuos y no solamente los miembros de los institutos religiosos.

15. Cf. *Communicationes* 15 (1983) 230.

Como puede observarse, la materia ha sido regulada íntegramente. En el canon 1073 del Código Pío-Benedictino se establecía la nulidad de tales matrimonios cuando alguno de los contrayentes hubiera emitido votos solemnes, que eran los propios de las órdenes religiosas; los votos simples, que tenían lugar principalmente en las congregaciones religiosas, daban origen a un impedimento impediendo salvo que una especial prescripción de la Sede Apostólica les hubiera añadido expresamente carácter irritante<sup>16</sup>.

El actual criterio supone la emisión del voto de castidad -cualificado por las notas de publicidad y perpetuidad- y que tal voto haya tenido lugar en el seno de un instituto religioso. El carácter irritante de la norma no proviene de la fuerza del voto asumido, sino de este canon concreto; la gravedad del voto viene a dar razón tanto del fundamento como de la finalidad de este carácter irritante, pero no lo implica ni lo constituye<sup>17</sup>. El impedimento de voto se fundamenta en la obligación contraída por el religioso de observar la continencia perpetua<sup>18</sup>. De modo análogo a lo que sucede con el impedimento de orden sagrado, canon 1087, no estamos ante una dejación *stricto sensu* del derecho a contraer matrimonio -que no puede darse-, sino ante la asunción libre de una situación jurídica incompatible, que en consecuencia produce la suspensión de la efectividad de su ejercicio<sup>19</sup>.

Tenemos, entonces, que este impedimento afecta a quienes están vinculados por el voto público perpetuo de castidad en un instituto religioso<sup>20</sup>. No afecta a quien ha emitido votos temporales o privados, así como los emitidos en institutos seculares o sociedades de vida apostólica<sup>21</sup>. Tampoco afecta a los anacoretas, eremitas<sup>22</sup>. A este

16. Tal el caso de la Compañía de Jesús, como ya fuera señalado.

17. Cf. A. BERNÁNDEZ CANTÓN, *Compendio de Derecho Matrimonial Canónico*, Madrid 1986<sup>5</sup>, pág. 85.

18. Cf. F. AZNAR GIL, *Comentario al canon 1088*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*, Madrid 1999<sup>16</sup>, págs. 567-568.

19. Cf. J. I. BAÑARES, *Comentario al canon 1088*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* (obra coord. y dir. por A. MARZOA, J. MIRAS y R. RODRÍGUEZ - OCAÑA) vol. III/2, Pamplona 1997<sup>2</sup>, págs. 1183-1184. Téngase presente, a tenor de lo dicho, que suspensión es distinto de pérdida, e incompatibilidad es diferente de renuncia. Cf. J. HERVADA - P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. III. Derecho Matrimonial (1)*, Pamplona 1973, págs. 316-317. Véase, también, J. I. BAÑARES, *El "ius connubi", ¿derecho fundamental del fiel?*, en *Fidelium Iura* 3 (1993) 251.

20. Cf. canon 607 § 2.

21. Cf. cánones 710 y 731.

22. Cf. canon 603. En los supuestos descritos, la celebración del matrimonio resultaría ilícita, pero no inválida. Cf. C. PEÑA GARCÍA, *Nulidad y disolución canónica*, en AA. VV., *Matrimonio: nulidad canónica y civil, separación y divorcio. Aspectos sustantivo y procesal conforme a la nueva Ley de Enjuiciamiento Civil* (coord. X. O'CALLAGHAN MUÑOZ), Madrid 2001, pág. 26.

respecto, poco importa que los estatutos o constituciones hablen de votos solemnes o simples<sup>23</sup>. La única causa del impedimento es que se trate de votos públicos y perpetuos de castidad, emitidos en un instituto religioso<sup>24</sup>.

A diferencia del canon 1073 del Código de 1917, en el vigente canon 1088 sí hay impedimento en los institutos religiosos de derecho pontificio, aunque sus votos no sean solemnes; y en los institutos religiosos de derecho diocesano<sup>25</sup>. Y como fuera dicho, en los esquemas previos se afirmaba como impedimento también el voto de castidad de los Institutos seculares, corrigiéndose en la *Relatio* de 1981<sup>26</sup>.

#### IV. ORIGEN DEL IMPEDIMENTO

El impedimento surge desde el momento de la profesión válida. El primer requisito es que se trate verdaderamente de votos, y no de otros vínculos sagrados<sup>27</sup>. Las condiciones para la validez del voto, en general, exigen deliberación y libertad<sup>28</sup>; el conveniente uso de razón<sup>29</sup>; y que no haya sido realizado por miedo grave e injusto, o por dolo<sup>30</sup>.

En el caso específico de la profesión perpetua en los institutos religiosos, se requiere la admisión y recepción libre y legítima por el Superior<sup>31</sup>; la exclusión de violencia, miedo grave, y dolo<sup>32</sup>; haber alcanzado la edad de veintiún años y haber hecho la profesión temporal previa por lo menos durante tres años<sup>33</sup>.

23. Cf. canon 1192.

24. Cf. F. AZNAR GIL, *Comentario al canon 1088...*, pág. 568; A. MOLINA MELIÁ, *Comentario al canon 1088*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones* (dir. A. BENLLOCH POVEDA), Valencia 2011<sup>14</sup>, pág. 489.

25. Cf. J. M. PIÑERO CARRIÓN, *La Ley de la Iglesia: Instituciones Canónicas*, vol. II, Madrid 1985, pág. 215.

26. Cf. *Communicationes* 15 (1983) 230, ad. 1041.

27. Cf. *Communicationes* 9 (1977) 365. Otros vínculos sagrados que pueden darse en un instituto secular (canon 712) o en quienes abrazan la vida eremítica (canon 603 § 2).

28. Cf. canon 1191 § 1.

29. Cf. canon 1191 § 2.

30. Cf. canon 1191 § 3. Sobre el particular véase I. PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, *Comentario al canon 1191*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones* (dir. A. BENLLOCH POVEDA), Valencia 2011<sup>14</sup>, pág. 538.

31. Cf. canon 656, 3º y 5º.

32. Cf. canon 656, 4º.

33. Cf. cánones 658 y 657 § 3. Respecto de la profesión religiosa ver D. J. ANDRÉS GUTIÉRREZ, *Comentario a los cánones 656-658*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe*,

Aunque la profesión fuera nula por cualquier motivo, para la licitud del matrimonio, este hecho debe constar legítimamente antes de contraerlo<sup>34</sup>. En resumen, para que exista impedimento se requiere:

- 1) que el voto se haya emitido válidamente<sup>35</sup>;
- 2) que el voto sea público, es decir, aceptado por un superior legítimo en nombre de la Iglesia<sup>36</sup>;
- 3) que sea perpetuo, porque en todos los institutos religiosos, antes de emitir los votos perpetuos, se emiten los votos temporales de castidad, pobreza y obediencia;
- 4) que sea de castidad. Por lo tanto si se trata de cualquier otro voto -por ejemplo, el de pobreza u obediencia- no constituiría impedimento; y
- 5) que se emita en instituto religioso. Para que existía el impedimento de voto se requiere que se haya emitido el voto de castidad en un instituto religioso, y, por tanto, no existe ese impedimento si se ha emitido en un instituto secular; pero es suficiente que sea instituto religioso de derecho diocesano<sup>37</sup>.

## V. DISPENSA

Por ser un impedimento de derecho eclesiástico, admite dispensa y puede hacerlo, bien el Ordinario del lugar<sup>38</sup>, si el voto se emitió en un instituto religioso de derecho diocesano<sup>39</sup>, bien por medio de la Sede Apostólica en los casos en los que el voto se emitiera en un instituto de derecho pontificio<sup>40</sup>. En peligro de

---

*fuentes y comentarios de todos los cánones* (dir. A. BENLLOCH POVEDA), Valencia 2011<sup>14</sup>, pág. 314-316.

34. Cf. J. I. BAÑARES, *Comentario al canon 1088...*, págs. 1184-1185.

35. Es decir, que el sujeto deberá tener la libertad suficiente y necesaria para emitir el voto (como se ha visto, el voto hecho por miedo grave o injusto, o por dolo es nulo *ipso iure*, a tenor del canon 1191 § 3), haber cumplido al menos veintiún años y haber hecho la profesión temporal previa por lo menos durante un trienio (canon 658). Cf. C. PEÑA GARCÍA, *Nulidad y disolución ...*, pág. 26.

36. De lo contrario es privado. El concepto resulta en sí mismo más amplio que la calificación de profesión perpetua, pero en realidad está contenido uno en el otro, ya que es uno de los requisitos de validez de la profesión perpetua en los institutos religiosos (cánones 658, 656, 5º y 607 § 2). Véase J. I. BAÑARES, *Comentario al canon 1088...*, pág. 1185.

37. Cf. J. DE SALAZAR, *Derecho matrimonial*, en AA. VV., *Nuevo Derecho Canónico. Manual universitario*, Madrid 1983, págs. 221-222.

38. Cf. canon 134 § 1.

39. Cf. canon 589.

40. Cf. cánones 589 y 1078 § 2, 1º.

muerte, el Ordinario del lugar, el párroco y demás ministros, de que se habla en el canon 1079 §§ 1-2, también pueden dispensar de este impedimento, no obstante estar reservado a la Sede Apostólica<sup>41</sup>.

La validez de la dispensa exige una causa justa. La propia dispensa implica la condonación de la obligación asumida, y por tanto la exclusión de la condición canónica de religioso.

A diferencia de lo que ocurre en el impedimento de orden sagrado, en este caso puede decirse que no existe estricta dispensa del impedimento, ya que el sujeto, dispensado del deber de los votos contraídos, y habiendo perdido la condición de religioso, no tiene impedimento alguno para contraer matrimonio<sup>42</sup>.

Este impedimento versa sobre la profesión religiosa, y por tanto esta figura es en sí misma autónoma. Su objeto comprende a todo miembro de un instituto religioso que haya hecho voto público perpetuo de castidad, independientemente de que, además, pueda haber recibido las órdenes sagradas. En ese caso, el tránsito a otra institución, el indulto de salida, o la expulsión, le harían perder su condición de religioso pero conservaría el orden sagrado y por esa razón seguiría sometido a la norma del canon 1087, y al impedimento que establece. De ahí que no pudiera contraer matrimonio válidamente antes de obtener la dispensa de ese otro impedimento<sup>43</sup>.

## VI. CESE DEL IMPEDIMENTO

El impedimento puede cesar cuando cesa el hecho que lo origina, como cuando se da el tránsito del instituto religioso a otra institución de la Iglesia cuyos vínculos no tengan las características requeridas<sup>44</sup>.

Fuera de este caso, el indulto de salida como tal exige “causas gravísimas” y -si se trata de un instituto de derecho pontificio- está reservado a la Santa Sede<sup>45</sup>; una vez concedido, lleva consigo de propio derecho la dispensa de los vo-

41. Cf. F. AZNAR GIL, *Comentario al canon 1088...*, pág. 568.; A. MOLINA MELIÁ, *Comentario al canon 1088...*, págs. 489-490.

42. La dispensa del impedimento no consiste más que en el reconocimiento del fin de la situación jurídica de incompatibilidad con el matrimonio. Cf. T. MAURO, *Gli impedimenti relativi ai vincoli religiosi: ordo, votum, disparitas cultus*, en AA. VV., *Gli impedimenti al matrimonio canonico. Scritti in memoria di Ermanno Graziani*, Ciudad del Vaticano 1989, p. 192.

43. Cf. J. I. BAÑARES, *Comentario al canon 1088...*, págs. 1185-1186.

44. Cf. cánones 684 § 5, 685 § 2.

45. Cf. canon 691 §§ 1-2.

tos y de todas las obligaciones provenientes de la profesión<sup>46</sup>. Lo mismo ocurre, *ipso facto*, cuando tiene lugar la legítima expulsión<sup>47</sup>.

## VII. PENAS EN LAS QUE SE INCURRE

Si un miembro de un instituto religioso contrajera -o atentara- matrimonio, aunque fuera de manera civil, quedaría *ipso facto* expulsado del instituto<sup>48</sup>, e incurriría en entredicho *latae sententiae*<sup>49</sup> y en irregularidad para recibir órdenes sagradas<sup>50</sup>.

Si ya hubiera sido ordenado *in sacris*, las penas se darían cumulativamente en el caso del canon 1044 § 1, 3º, y alternativamente en el del canon 1394 § 1<sup>51</sup>.

## VIII. EL PROCESO PARA DECLARAR LA NULIDAD

La Parte III del Libro VII del Código de Derecho Canónico trata de algunos procesos especiales entre los que se incluyen los procesos para declarar la nulidad del matrimonio, sobre los que se determinan algunas normas especiales. Los cánones promulgados en el año 1983 han sido sustituidos por los establecidos en la Carta Apostólica en forma de *Motu Proprio* del Papa Francisco *Mitis Iudex Dominus Iesus*, del 15 de agosto de 2015<sup>52</sup>.

46. Cf. canon 692.

47. Cf. canon 701. Véase J. I. BAÑARES, *Comentario al canon 1088...*, pág. 1185; A. MOLINA MELIÁ, *Comentario al canon 1088...*, pág. 490.

48. Cf. canon 694 § 1, 2º. Se sostiene que el religioso o religiosa que comete el delito de atentar matrimonio parece obtener como premio la liberación del impedimento quedando libre para poder contraer matrimonio, ya que con la expulsión *ipso facto* deja de estar obligado por los votos. Cf. J. KOWAL, «*Impedimentum voti*» e *dimissione dall'istituto religioso*, en *Periodica* 88 (1999) 57-59.

49. Cf. canon 1394 § 2.

50. Cf. canon 1041, 3º. Véase J. BONET ALCÓN, *Elementos de derecho procesal canónico. Sustantivo y procesal*, Buenos Aires 2001, pág. 83.

51. Cf. J. I. BAÑARES, *Comentario al canon 1088...*, pág. 1186; A. MOLINA MELIÁ, *Comentario al canon 1088...*, pág. 490. Sobre los deberes y derechos derivados de la obligación del celibato y el atentado al matrimonio, cf. A. D. BUSO, *La fidelidad del apóstol. Visión canónica sobre el ser y el obrar del clérigo*, tomo II, Buenos Aires 2014<sup>2</sup>, págs. 171-172.

52. Cf. *Código de Derecho Canónico ...*, pág. 719.

El actual canon 1688 (anterior 1686), sobre el proceso documental, dice que una vez recibida la petición hecha conforme al canon 1676<sup>53</sup>, el Obispo diocesano, o el Vicario judicial o el juez designado, puede declarar mediante sentencia la nulidad de un matrimonio, omitiendo las solemnidades del proceso ordinario, pero citando a las partes y con intervención del Defensor del vínculo<sup>54</sup>, si por un documento al que no pueda oponerse ninguna objeción ni excepción consta con certeza la existencia de un impedimento dirimente o el defecto de forma legítima, con tal de que conste con igual certeza que no se concedió dispensa, o que el procurador carece de mandato válido<sup>55</sup>.

Como puede apreciarse, la razón última de este proceso es la evidencia del motivo de nulidad<sup>56</sup>. A los cánones nuevos establecidos por el *Motu Proprio* se agregan unas Normas de Procedimiento (Reglas de Procedimiento para tratar las causas de nulidad de matrimonio). Allí, el Título VI. Del proceso documental, artículo 21, dice que el Obispo diocesano y el Vicario judicial competentes se determinan conforme al canon 1672<sup>57</sup>.

53. Recibida la demanda, el Vicario judicial, si considera que ésta goza de algún fundamento, la admita y, con decreto adjunto al pie de la misma demanda, ordene que una copia sea notificada al defensor del vínculo y, si la demanda no ha sido firmada por ambas partes, a la parte demandada, dándole el término de quince días para expresar su posición respecto a la demanda (canon 1676 § 1). Sobre los requisitos de admisión del libelo del proceso documental, véase A. M. MOSCHETTA, *Aplicaciones prácticas del Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus en los Tribunales*, en AA. Vv., *Sociedad Argentina de Derecho Canónico (SADEC) XV Jornadas Anuales, Rosario, Octubre 2016*, Buenos Aires 2017, págs. 183-184.

54. En el proceso documental el Defensor del vínculo se convierte en el garante de un verdadero contradictorio y la búsqueda de la verdad objetiva. Cf. M. R. SAAD, *Actuaciones del Defensor del Vínculo a partir del Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, en AA. Vv., *Sociedad Argentina de Derecho Canónico (SADEC) XV Jornadas Anuales, Rosario, Octubre 2016*, Buenos Aires 2017, pág. 105.

55. El canon 1686 promulgado en 1983 no incluía en su texto al “Obispo diocesano”, ya que decía que “el Vicario judicial o el juez por éste designado puede declarar mediante sentencia la nulidad de un matrimonio”. Ahora, por el texto del canon 1688, es posible afirmar que el Vicario judicial puede prever que la solicitud sea tratada por el Obispo diocesano, al cual le correspondería realizar el procedimiento necesario para el proceso documental. Cf. A. M. MOSCHETTA, *Aplicaciones prácticas del ...*, pág. 184.

56. Cf. P. BIANCHI, *La scelta della forma processuale brevior nel can. 1676 § 2: criteri e prassi concreta*, en AADC 23/1 (2017) 108.

57. Dicho canon establece que para las causas de nulidad de matrimonio no reservadas a la Sede Apostólica, son competentes: 1° el tribunal del lugar en que se celebró el matrimonio; 2° el tribunal del lugar en el cual una o ambas partes tienen el domicilio o cuasidomicilio; 3° el tribunal del lugar en que de hecho se han de recoger la mayor parte de las pruebas. El artículo 7 § 1 de las Reglas de Procedimiento establece que los títulos de competencia de los que trata el citado canon 1672 son equivalentes, salvado en cuanto sea posible el principio de la proximidad entre el juez y las partes.

El subsidio aplicativo del *Motu Proprio*, redactado por el Tribunal Apostólico de la Rota Romana y hecho público en enero de 2016, nada nuevo suma, en cuanto corresponde, a lo precisado.

Entre las causas de la nulidad que pueden ser atendidas en el proceso documental se encuentra la del canon 1088<sup>58</sup>. Es de señalar que el canon 1686 promulgado en 1983 ha sido interpretado auténticamente -en aquel momento, por la Pontificia Comisión para la interpretación auténtica del Código de Derecho Canónico-, a saber:

Pregunta: Si para comprobar el estado libre de los que, aunque obligados a la forma canónica, hayan atentado el matrimonio ante un oficial civil o ante un ministro acatólico:

1° Se requiere necesariamente el proceso documental del que habla el canon 1686.

2° O si es suficiente la investigación prematrimonial según la norma de los cánones 1066-1067<sup>59</sup>.

Respuesta: NEGATIVA a lo primero; AFIRMATIVA a lo segundo.

Reunión Plenaria: 26 de junio de 1984.

Aprobación Papal: 11 de julio de 1984<sup>60</sup>.

Esta interpretación auténtica se ve reflejada en la Instrucción *Dignitas Connubii*. Su artículo 297 § 2 dice que por lo que se refiere a las partes que, estando obligadas a la forma canónica según el canon 1117, atentaron matrimonio ante funcionario civil o ministro acatólico, debe observarse lo dispuesto en el artículo 5 § 3.

Y el artículo 5 § 3 de dicha Instrucción establece que para comprobar el estado libre de aquellos que, estando obligados a guardar la forma canónica por prescripción del canon 1117, han atentado matrimonio civil o ante un ministro acatólico, es suficiente la investigación prematrimonial conforme a los cánones 1066-1071.

---

Véase A. W. BUNGE, *La aplicación del proceso matrimonial más breve ante el Obispo*, en AADC 23/1 (2017) 162.

58. Cf. A. I. ROMERO UGALDE, *El proceso documental ...*, pág. 393.

59. Sobre el canon 1067 la Conferencia Episcopal Argentina estableció normas sobre el examen de los contrayentes y proclamas matrimoniales -aprobado 56<sup>a</sup> - 57<sup>a</sup> AP (1988), reconocido el 12 de noviembre de 1988, promulgado el 8 de diciembre de 1988-. En el año 2001 la Conferencia en su 82<sup>a</sup> AP revisó, corrigió y aprobó las resoluciones acerca del matrimonio canónico (aprobadas en la 56<sup>a</sup> AP), junto con el Directorio para la preparación del Expediente Matrimonial que fueron aprobadas el 1° de enero de 2002. Véase *Código de Derecho Canónico ...*, págs. 810-812.

60. Cf. AAS 76 (1984) 747; *Código de Derecho Canónico ...*, págs. 878-879.

## IX. EL ORDEN DE LAS VÍRGENES

Unas breves palabras sobre el orden de las vírgenes y el impedimento aquí tratado. Comencemos por precisar que el Orden de las vírgenes está constituido por aquellas mujeres cristianas que, formulando el propósito santo de seguir más de cerca a Cristo, celebran desposorios místicos con Jesucristo, Hijo de Dios, y se entregan al servicio de la Iglesia. El canon 604 ha preferido llamar *ordo* mejor que *status*, si bien luego, en su párrafo segundo, se alude al estado propio de las vírgenes<sup>61</sup>.

En los trabajos de codificación hubo consultores que prefirieron el término *ordo* en vez de *status*, porque, no obstante la consagración, las vírgenes no pertenecen al estado de vida consagrada por los consejos evangélicos<sup>62</sup>.

Aunque en el Orden de las vírgenes la castidad sea el consejo que más resplandece, en el propósito santo de seguir más de cerca a Cristo están comprendidos, y reciben su sentido y valor de consagración, los otros dos consejos evangélicos<sup>63</sup>.

El Código de Derecho Canónico ha dado un respaldo jurídico y público a esta forma de vida cristiana; forma de vida pública, por cuanto que se constituye por medio de un rito solemne y la emisión del voto público de castidad; voto público que no constituye, pese a ello, impedimento para contraer válidamente matrimonio, ya que como tal impedimento sólo afecta a quienes están vinculados por voto público perpetuo de castidad en un instituto religioso, conforme establece el canon 1088<sup>64</sup>. En este caso la celebración del matrimonio resultará ilícita, pero no inválida<sup>65</sup>.

61. Para profundizar sobre este orden véase, entre otros, CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Directorio para el Orden de las vírgenes*, Buenos Aires 2010<sup>2</sup> -aprobado por la 81ª Asamblea Plenaria el 10 de mayo de 2001 y promulgado el 31 de mayo de dicho año (Prot. 277/01)-; *Ibid.*, *Subsidio sobre la ...*, págs. 19-20; R. METZ, *La consagración de las vírgenes. Ayer, hoy, mañana* (traducción del francés por E. M. CORTÉS BLASCO), París 2001.

62. No es una forma de consagración según los consejos evangélicos porque faltan dos de los tres consejos.

63. Cf. S. RECCHI, *Verbum "accedere" in cc. 604 et 731 Codicis. Quaesita et interpretatio*, en *Periodica* 78 (1989) 453-476.

64. Cf. T. RINCÓN-PÉREZ, *Comentario al canon 604*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* (obra coof. y dir. por A. MARZOA, J. MIRAS y R. RODRÍGUEZ - OCAÑA) vol. II/2, Pamplona 1997<sup>2</sup>, págs. 1494-1497. Véase también, entre otros, a F. AZNAR GIL, *Comentario al canon 1088...*, pág. 568; J. BONET ALCÓN, *Elementos de derecho ...*, pág. 83; A. MOLINA MELIÁ, *Comentario al canon 1088...*, pág. 489.

65. Cf. C. PEÑA GARCÍA, *Nulidad y disolución ...*, pág. 26.

En un instituto existe la consagración pero también hay otro elemento: la pertenencia al instituto. Éste es un conjunto de fieles con espiritualidad propia, finalidades propias y, por tanto, actividad, con acción común. La pertenencia a un instituto supone hacer propias la espiritualidad, las finalidades-actividades, la acción común; esta última significa establecer conjuntamente las actividades a cumplir y ejercerlas, bien en forma conjunta o confiando su ejecución a determinados miembros del grupo. Pertenecer a un instituto significa subordinar la propia voluntad y la propia actividad a aquellas del conjunto. Los elementos delineantes o determinantes de la pertenencia a un instituto no se verifican para la virgen consagrada. Ésta permanece en condiciones de singularidad, no pertenece a un grupo orgánico<sup>66</sup>.

Sin perjuicio de lo precisado, y al solo efecto de complemento informativo, es de mencionar que hay quienes sostienen que el Orden de vírgenes debe ser impedimento para contraer matrimonio válidamente. Al particular se esgrimen fundamentos teológicos, y canónicos, que fluirían en tal sentido, alegando que no se encuentra razón para que el impedimento de voto de castidad quede reducido al marco de los institutos religiosos. Esta observación la basan en el sentido profundo de la expresión propia del canon 604 § 1 -cuando dice: “formulando el propósito santo de seguir más de cerca a Cristo, son consagradas a Dios por el Obispo diocesano según el rito litúrgico aprobado, celebran desposorios místicos con Jesucristo, Hijo de Dios, y se entregan al servicio de la Iglesia”-, y del sentido teológico que tiene para la Iglesia la “virginidad consagrada por el Reino de los Cielos”.

A lo alegado suman que en la reciente Instrucción *Ecclesiae Sponsae Imago*, sobre el *Ordo virginum*, puede leerse que la virginidad cristiana es experiencia de unión esponsal íntima, exclusiva, indisoluble con el Esposo divino que se entregó a la humanidad sin reservas y por siempre, y de este modo adquirió un pueblo santo, la Iglesia. Que la consagración se realiza mediante el pacto de alianza y fidelidad que une la virgen al Señor en bodas místicas, participando plena y profundamente en sus sentimientos y conformándose a su voluntad de amar. Que las vírgenes son personas sagradas. Que la pertenencia exclusiva a Cristo, ratificada por el vínculo nupcial, mantiene en ellas la vigilante espera del retorno del Esposo glorioso. Que es conveniente que el Obispo dé disposiciones para que la consagración celebrada se comunique al párroco competente para que se anote en el registro de bautismos. Y que en los casos en que se haya producido la separación de una consagrada del *Ordo virginum*, el Obispo diocesano informará

66. Véase lo escrito por F. COCCOPALMERIO sobre el *Ordo virginum* y la exégesis del canon 604, en *Vita Consacrata -rivista per istituti religiosi e secolari-* (settembre-ottobre 1996).

al párroco competente para que lo anote en el libro de bautismos (n° 19, 24, 73 y 107)<sup>67</sup>.

Al caso en cuestión podría referirse el siguiente interrogante: ¿qué distingue el compromiso de asumir la castidad consagrada realizado en un instituto religioso del emitido en un instituto secular o por una virgen consagrada?<sup>68</sup>.

El análisis de estos planteamientos excede la finalidad de este estudio, ameritando, en su caso, uno exclusivo a tal efecto<sup>69</sup>.

Como dato ilustrativo final -en relación a la cuestión matrimonio y vírgenes consagradas, pero desde otro enfoque-, es de citar que la admisión a la consagración requiere que la persona nunca haya celebrado nupcias y no haya vivido pública y manifiestamente en estado contrario a la castidad<sup>70</sup>. A su vez, si una consagrada ha contraído matrimonio<sup>71</sup>, aunque solo sea civilmente, el Obispo reunirá las pruebas y declarará su dimisión del *Ordo virginum*, para que conste jurídicamente<sup>72</sup>.

67. La Instrucción fue presentada por el prefecto de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica el 4/7/2018. Documento aprobado por el Santo Padre el 8/06/2018.

68. Sobre el particular puede verse el trabajo de T. BAHILLO RUIZ, *Profesión del consejo de castidad mediante votos y otros sagrados vínculos. A propósito del alcance del impedimentum voti del can. 1088*, en *Estudios Eclesiásticos* 84 (2009) 701-728.

69. Sobre la temática también puede verse J. A. DI NICCO, *¿A tenor del Código del Derecho Canónico, están impedidas para contraer matrimonio canónico en forma válida las vírgenes consagradas?*, en: [www.ocvar.8m.net/DiNicco-cann604y1088.pdf](http://www.ocvar.8m.net/DiNicco-cann604y1088.pdf) [julio 2017] última consulta 30-1-2018. Este artículo, publicado en el sitio web del Orden de Vírgenes Consagradas República Argentina, ha tenido, según palabras de la moderadora del sitio María Fernanda Pizzorno, buena recepción entre las vírgenes consagradas. Ello sin perjuicio de insistirse en que el término “consagración” elegido en la restauración del rito es de por sí suficiente para aclarar cualquier duda por los efectos jurídicos que implica una nueva unción -toda consagración implica epiclesis- y que el ministro sea el propio Obispo -ya no se habla de bendición-, por lo cual dicha consagración constituye, a tenor de esta visión, impedimento dirimente para el matrimonio por vínculo o ligamen: la oración consecratoria establece un vínculo sagrado e irrevocable con Cristo. A tal particular se remite a la obra de METZ citada en la nota 60.

70. Cf. *Ordo consecrationis virginum, Praenotanda*, 5 a) y 5 b).

71. Obsérvese que se dice “contraído matrimonio”, no “atentado matrimonio”. La terminología utilizada aquí no es una cuestión menor, ni puede pasar desapercibida, en vista a todo lo tratado. Téngase presente que la Instrucción dice que la virginidad consagrada se sitúa en el horizonte de una sponsalidad, que no es teogámica (es decir, de matrimonio con la deidad) sino teologal, es decir, bautismal, porque se trata del amor sponsal de Cristo por la Iglesia (n. 17).

72. Cf. Instrucción *Ecclesiae Sponsae Imago*, n. 71. Se agradece la asistencia brindada por Marta Inés Finochietto con referencia al *Ordo virginum*.

## CONCLUSIÓN

Los elementos configuradores del impedimento en estudio son la emisión del voto de castidad -cualificado por las notas de publicidad y perpetuidad- y que tal voto haya tenido lugar en el seno de un instituto religioso. El impedimento se fundamenta en la obligación contraída por el religioso de observar la continencia perpetua.

Este impedimento no afecta a quien ha emitido votos temporales o privados, así como los emitidos en institutos seculares o sociedades de vida apostólica. Tampoco afecta a los anacoretas, eremitas ni al Orden de las vírgenes. Como ha sido precisado, la única causa del impedimento es que se trate de votos públicos y perpetuos de castidad, emitidos en un instituto religioso<sup>73</sup>.

A modo de reflexión conclusiva, y dejando latente la posibilidad de abocarme en un futuro a profundizar en el análisis, considero oportuno señalar que, de igual forma en que la materia aquí en estudio ha sido regulada íntegramente por el Código de 1983 -como ya fuera indicado con relación al canon 1073 del Código de 1917-, es posible que nos encontremos ante el momento propicio para avanzar en una nueva visión y redacción del canon 1088<sup>74</sup>.

73. Cf. A. MOLINA MELIÁ, *Comentario al canon 1088...*, pág. 489.

74. Por ejemplo, una redacción tentativa resultaría la siguiente: “Atentan inválidamente el matrimonio quienes han emitido voto o propósito público y perpetuo de castidad”. Se refiere “voto o propósito” ya que en algunas formas de Vida Consagrada se emite propósito y no voto, tal el caso, como se ha visto, de la consagración de las vírgenes consagradas; aunque en orden al carácter esponsal de la consagración, “voto o propósito” tienen el mismo sentido. La citada Instrucción *Ecclesiae Sponsae Imago* dice que la realidad espiritual de las vírgenes se significa y se hace operativa en la celebración litúrgica de la *consecratio virginum*, con la que la Iglesia implora sobre las vírgenes la gracia de Dios y la efusión del Espíritu santo. Y que durante el rito las consagradas expresan el *sanctum propositum*, es decir, la firme y definitiva voluntad de perseverar por toda la vida en la castidad perfecta y en el servicio de Dios y de la Iglesia, siguiendo a Cristo como propone el Evangelio para dar al mundo un testimonio vivo de amor y ser signo explícito del Reino futuro. El *propositum* de las que se consagran es acogido y confirmado por la Iglesia mediante la solemne plegaria del Obispo, quien invoca y obtiene para ellas la unción espiritual que establece el vínculo esponsal con Cristo y las consagra a Dios con un nuevo título (n. 19).

## **SOBRE LA LABOR DEL JUEZ EN LA EDAD OSCURA**

ALFREDO DI PIETRO<sup>1</sup>

*RESUMEN: La difícil y ardua tarea de saber dictar justicia hunde sus raíces en la divinidad, quien permite al juez penetrar en el ámbito de una armonía y poder aplicarla al orden visible. Algo que en la sociedad moderna ha variado sustancialmente, confundiendo y reemplazando este don con la sabiduría humana, de tal modo que el juez encuentra ya hecha y fabricada en el texto de las leyes positivas, que desde este punto de vista pueden ser definidas como el acuerdo de los hombres reunidos en sociedad. La presente reflexión se impregna de elementos bíblicos y sobre todo jurídicos romanos para iluminar un presente judicial.*

*PALABRAS CLAVE: juez, justicia, derecho romano*

*ABSTRACT: The difficult and arduous task of knowing how to pronounce justice sinks its roots in divinity, who let the judge to get into the field of harmony and apply it to visible order. This has substantially varied in modern society, confusing and replacing this gift with human wisdom that judges found made and performed in positive law texts. This law texts could be defined from that point of view as the agreement of men gathered in society. The current reflection is imbued of biblical elements and also from de roman law, in order to light up a judicial present.*

*KEYWORDS: judge, justice, roman law*

1. Fue decano de la Facultad de Derecho (Universidad Nacional de La Plata), decano de la Facultad de Derecho (UCA); profesor titular y miembro del consejo académico de la Facultad de Derecho Canónico (UCA), profesor titular de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas (UCA) y Profesor Titular y Consulto de la Facultad de Derecho (Universidad de Buenos Aires). Ejerció la magistratura como juez y camarista en el fuero civil y comercial de la nación. Falleció el 8/02/2015.

La labor de todo juez es tarea harto difícil, puesto que lo que hace el juez es juzgar y ello en su significado prístino quiere decir: aplicar la justicia en un caso concreto determinado, por de pronto, la palabra “juez” deriva de *ius*, vocablo que designa la *iustitiae scientia*<sup>2</sup> y el último valor esencial de la justicia nos traslada irremisiblemente al plano de lo irracional – no en el sentido de la razón para acá, sino en el más allá de lo racional-. Así, es justo que el deudor pague al acreedor, pero el fundamento último de esta sentencia en las raíces que lejos de estar en contra la razón, sin embargo tampoco resultan absolutamente explicadas por ella. Por esto es que juzgar se vuelve arduo para el verdadero juez, ya que aparte de ser un hombre “razonable”, debe saber penetrar en un ámbito ignoto y misterioso, donde la luz es suma, pero son pocos los que aciertan a ver claramente.

La labor del juez se ve comprometida también por el momento histórico que le toca vivir y en el cual debe actuar. Esto quiere decir que si bien los principios de la justicia son universales y válidos para todo tiempo y lugar, la proteiformeidad de las circunstancias temporales puede aclarar o enturbiar las tinieblas que lo rodean haciendo más fácil o más difícil la tarea de desentrañar la luz. Concretamente, no es lo mismo ser juez en una sociedad de las llamadas “tradicionales” que en una sociedad “moderna”, ya que las condiciones en que se encuentra quien va a dictar justicia son completamente distintas. Y bien, es innegable que hoy día, por más esfuerzos con que los epígonos del progresismo pretendan lo contrario, la edad en que vivimos no está enmarcada en una línea de progreso dinámico de las instituciones y de los valores, sino por el contrario, en una línea de descenso acelerado hacia las formas más torpes y decadentes que ha conocido la humanidad<sup>3</sup>. La idea de la espera de la salvación del mundo por el adelanto científico hace rato que en las mentes esclarecidas, ha dejado de tener vigencia, puesto que las mismas han contemplado que tras la estela de humo de las máquinas y artefactos modernos, se descubre la desnudez de un mundo desasido y desamparado que está en permanente crisis. Y más aún, el punto crítico se desplaza más y más en descenso. Ello es indudable y válido para quien quiera ver que cuanto más cerca parece estar el hombre del Universo estrellado con sus naves espaciales, más profunda es la curva crítica en que está sumida su existencia. Nunca la existencia del hombre y de las instituciones humanas se ha encontrado en un punto tan bajo como hoy en día. No se reconocen las circunstancias de que

2. Cf. Dig. I, 1, 1 (parr. De Ulpiano).

3. Cf. R. GUENON, *La crise du monde moderne*. (1945). Cap. I. Ver asimismo de este autor *Le règne de la quantité et les signes des temps* (1945). (Ambas obras editadas por Gallimard, Paris). En cuanto a la evolución de la crisis en la idea de progreso, ver K. LÖWITZ, *El sentido de la historia* (1958), Aguilar; sobre todo el capítulo IV dedicado a estudiar el pensamiento de Proudhon, Comte, Condorcet y Turgot. También la obra del profesor de Cambridge, H. BUTTERFIELD, *El Cristianismo y la historia* (ed. Cast. de C. Lohlé, Buenos Aires, 1957).

estamos en la edad de la luz donde todo es claro, sino que están presentes todas aquellas propias de la edad oscura, donde todo es confuso.<sup>4</sup>

Por ello, la labor del juez se ha ido distorsionando paulatinamente, a medida que la edad luminosa se fue poblando de oscuridades, y para que resulte claro lo que estamos exponiendo y podamos distinguir las situaciones, vamos a realizar una tarea de comparación entre el juez “tradicional” y el juez “moderno” cuya existencia nos consta a diario. Y nada me parece más oportuno para realizar eficazmente este paralelo, que tomar como paradigma el caso de aquel rey hebreo en quien todo el mundo ha reconocido y reconoce la existencia de una sabia manera de administrar justicia.

Recordemos, por de pronto, las circunstancias bíblicas. Cuando el *Libro de Reyes*<sup>5</sup> aborda la historia de Salomón, narra la misma el sueño del rey hebreo en Gabaón. Cuenta que fue Salomón a Gabaón, a ofrecer sacrificios a Yahvé, por cuanto ése era el punto más alto de toda la comarca. Y durante su estadía se le apareció Yahvé en sueños por la noche, diciéndole: “Pide lo que quieres que Yo te otorgue”. Salomón respondió a esto de la manera más humilde, no solicitándole riquezas ni larga vida ni el triunfo militar sobre sus enemigos. Solo le pidió una cosa: “...un corazón dócil para juzgar a tu pueblo, para distinguir entre el bien y el mal, porque si no ¿Quién puede gobernar este pueblo tan grande?”. Es fácil ver que el don pedido, es el de la sabiduría práctica que Salomón solicita no tanto para enriquecimiento espiritual de su persona, sino como condición esencial para cumplir debidamente su papel real: la justicia, pues, queda presentada como el deber primordial del Estado.

Y Yahvé – continúa el relato – no solo le concedió el don de la sabiduría, sino además, por añadidura, le dio gran poder y riquezas.

A este relato del sueño de Gabaón, le sigue inmediatamente la narración del juicio que aparece, entonces, ejemplificando prácticamente la veracidad de ese don de justicia que hubo dado Yahvé. Y este es el texto del famoso juicio<sup>6</sup>:

4. Los hindúes dividen un ciclo cósmico (mahâ-yuga) en cuatro edades, que son denominadas con las cuatro marcas del juego de dados: 4, 3, 2 y 1, es decir “krita-yuga”, “treta-yuga”, “dvapara-yuga” y “kali-yuga”. La cita es siempre en orden decreciente, hasta concluir en la cuarta edad, el “kali-yuga”, que es la edad de las sombras y tinieblas, en el reino de la opacidad cósmica y del egoísmo humano, la cual ha sido descripta proféticamente en el libro *Vishnu-Purâna* (IV, 24) como esa edad en la cual “solo la propiedad confiere el rango social, donde solo la riqueza inspira la virtud, donde la pasión une al hombre y a la mujer, donde solo la mentira es la fuente del éxito en la vida, donde solo la sexualidad constituye un medio de goce y donde el ritualismo se confunde con la religión verdadera”.

5. Reyes, III, 3, 4 (Trad. de J. Straubinger).

6. Reyes, III, 16 y sigs. (Id. Trad.).

“16. Vinieron entonces al rey dos mujeres ramera, presentándose delante de él,»  
 17. Dijo la primera:»¡Óyeme, señor mío! Yo y esta mujer habitábamos en la misma casa; y di a luz un niño, junto a ella en la casa. 18. Tres días después de mi parto, dio a luz también esta mujer. Permanecíamos juntas; ninguna persona extraña se hallaba con nosotros en casa, sino que tan solo nosotras dos estábamos en casa. 19. Una noche murió el niño de esta mujer, por haberse ella acostado sobre él. 20. Y levantándose ella a medianoche, quitó mi niño de junto a mí, estando dormida tu sierva y púsolo en mi seno. 21. Cuando me levanté por la mañana a dar el pecho a mi hijo, vi que estaba muerto. Mas mirándole con mayor atención, a la luz del día, reconocí que no era hijo mío, el que yo había dado a luz.»  
 22. Respondió la otra mujer:»sino que mi hijo es el vivo, y tu hijo el muerto!» La primera, empero decía:»No, sino que tu hijo es el muerto, y el mío el vivo» Y así altercaban ante el rey.23. Entonces dijo el rey:»Esta dice: Mi hijo es el vivo, y tu hijo el muerto; y aquella dice: No, sino que tu hijo es el muerto y el mío el vivo»  
 24. Y ordenó el rey:»Traedme una espada» y trajeron la espada ante el rey. 25. El cual dijo:»Partid al niño vivo en dos, y dad la mitad a una, y la otra mitad a la otra». 26. En este momento la mujer cuyo niño era el vivo, habló al rey porque le conmovían las entrañas por amor a su hijo y dijo:»¡Óyeme, señor mío! ¡Dadle a ella el niño vivo, y de ninguna manera lo matéis!»; en tanto que la otra decía:»¡-No ha de ser ni mío ni tuyo, sino divídase!».  
 27. Entonces tomo el rey la palabra, y dijo:»Dad a la primera el niño vivo, y no lo matéis; ella es su madre». 28. Oyó todo Israel el fallo que había dictado el rey; y todos tuvieron profundo respeto al rey, porque vieron que había en él sabiduría de Dios, para administrar justicia”.

Lo primero que llama la atención es que el proceso “tradicional” está acompañado de todos aquellos atributos que generalmente los procesalistas acostumbra a señalar como los correspondientes a un buen procedimiento: la “inmediatez del juez respecto de las partes”, a la “rapidez de la solución” y la “certeza de lo fallado”. En efecto, Salomón está frente a las partes, las ve, las puede entender y apreciar correctamente. Su solución es rápida, tajante y fulminea, como el rayo caído del cielo que alumbra y esclarece. Y las partes, que sienten el efecto de esta justicia, comprenden lo cierto de la sentencia, quitándole a la parte perdedora hasta el deseo de una apelación. Cuando la luz es suma no se puede argüir la existencia de sombras.

Bastaría, simplemente, tomar el ejemplo de este juicio y erguirlo para compararlo con cualquiera de los casos de nuestro procedimiento “moderno” y preguntarnos: ¿Qué es lo que hubiera ocurrido si la madre del relato bíblico, en lugar de vivir en los tiempos del rey hebreo, hubiera vivido en los nuestros y hubiera recurrido a nuestros jueces “modernos”? ¿Cuántos escritos, cuantos traslados, cuantas notificaciones, cuantos dictámenes, cuantas “chicanas” de la contraparte, etc., etc... hubieran retardado el expediente hasta formar con él una

de esas monstruosas e inexplicables criaturas de papeles cosidos que cada uno se preocupa de alimentar para su crecimiento paulatino?

Evidentemente, son demasiadas las voces que se escucha a diario en los pasillos de nuestros tribunales, ora con un tono airado, ora con voz pausada y criteriosa, pero todas coincidentes en señalar que el procedimiento judicial de nuestra “edad moderna”, muy lejos de tener consigo los atributos señalados, está carcomido por la existencia de los vicios opuestos. Ciertamente es que el “cumulo de trabajo”, la “cantidad desorbitada de expedientes”, etc.... pretenden justificar en algo la anomalía, pero reconociendo ello, no todo resulta explicado y debemos elevar la vista para otear las causas en un ámbito más profundo que el de la existencia o no de “jueces trabajadores”.

Ante todo, el proceso “moderno” está viciado de “anonimato”, tomando esta palabra con todo sabor kafkiano, es decir no en el sentido de que se ignoren los nombres de las partes, sino en que precisamente, solo se conocen los nombres de las partes, pero se desconoce la esencia humana que integra esos nombres. Ha sido la sociedad “moderna” la primera que ha permitido que un juez decretara un divorcio sin conocer personalmente a los esposos; que declarara demente a una persona luego de interminables venidas del expediente, sin haber trabado conocimiento directo del insano; que condenara a pagar sin saber cómo eran las caras del deudor y del acreedor; que permitiera el desalojo o no hiciera lugar a él, sin haber visto al inquilino y al propietario.

Y esta anomalía, de igual naturaleza que todas las otras que configuran la “edad oscura”, y lleva necesariamente a la existencia de otro vicio del buen procedimiento. En efecto, como hay “anonimato” entre el juez y las partes (es decir, todo lo contrario del principio de la inmediatez) el legislador se vio obligado a que este procedimiento fuera la salvaguardia de todos los derechos procesales de las partes, imaginando siempre la existencia de mala fe de alguna de esas partes. De ahí el cumulo interminable de traslados y notificaciones a que está sometido nuestro procedimiento escrito y que engloban un “retardo crónico” de la justicia. Ha sido también la sociedad actual la que ha presenciado, por vez primera en la historia, que existen deudores que prefieren llevar a pleito sus deudas antes que pagarlas, ya que ayudados por la legislación “protectora de los inviolables derechos” y por su propio “código de chicanas”, pagaran allá lejos, con moneda mala, lo que han recibido hoy con moneda buena.

Y estos dos vicios anteriores, “anonimato” y “retardo crónico” llevan también la existencia de un pleito que siempre es más abstracto que concreto, más en los papeles que en la realidad, lo que pone al juez en el momento de dictar sentencia, ante un semillero de dudas y de desconfianza tal que el expediente, muchas veces, son las sombras que las luces, siendo la única salida el dictar una sentencia: “lo más razonable posible”.

Ocurre además el siguiente fenómeno: el común de las gentes, que en inmensa mayoría ignoran el andamio de la justicia, todavía tienen configurado en sus mentes la figura del “juez tradicional”, del Salomón citado o del San Luis, rey de Francia, dictando justicia bajo la encina de Vincennes, y por lo tanto cuando concurren al estudio de un profesional en leyes, hay siempre latente un *divortium* entre su mentalidad y la del letrado. Aquellos, no pueden comprender que en los estrados judiciales en lugar de hacer “justicia” se dilaten las actuaciones hasta tal punto, que aun siendo moderadamente rápidas, tras un lapso de algunos meses, se transformen en “injustas” por el simple retardo; y los profesionales, en cambio, no pueden explicarse que exista gente que no sepa la existencia de las largas y tediosas caminatas por los pasillos y las secretarías, en pos de un oficio o resolución.

Cuentan que en la última etapa histórica del Imperio Romano, cuando las diversas partes del Occidente desgajaban en jirones de territorio, en las zonas que formaban el norte africano, los habitantes de las mismas, contemplaron con regocijo, como los “cadíes” musulmanes dictaban una justicia rápida y acertada en reemplazo de la justicia romana que había degenerado en un atolladero de procedimientos insignificantes que eran el verdadero preanuncio de los que después iban a reinar en la edad “oscura”.

Pero existe un aspecto más profundo. Si partimos del último párrafo del texto bíblico que hemos transcripto, y sobre todo de su conclusión, “*vieron que había en él sabiduría de Dios para administrar justicia*”, podemos entrever pese a nuestra laicizada mentalidad modernista que para el mundo antiguo el pedido de justicia, lo mismo que el de todas las otras instituciones humanas, tiene un carácter “teocéntrico”, en el sentido de que la fuente primera de donde emana la justicia es siempre la Divinidad. Salomón no expresa “su” justicia, sino que es la “justicia divina” la que habita en él. Y esto involucra un carácter que interesa directamente al orden de la sociedad: la justicia no está liberada a la discreción del poder que la aplica. El juez no es un dueño que ejerza su función a su arbitrio y antojo; cumple, por el contrario, con aquel papel de intérprete de una sabiduría trascendente y es precisamente por ello, por su origen divino, trasvasado a la conciencia del juez interprete, que el poder político del rey Salomón encuentra en su justificación para administrar justicia.

Y decimos que este funcionamiento de la sabiduría de la justicia no la encontramos solamente en el caso del pueblo hebreo, y posteriormente en el pensamiento cristiano, sino que es común a toda sociedad calificada como “tradicional”. Veamos, así por ejemplo, cómo un pensador como Platón o como Cicerón<sup>7</sup>

7. Respecto de las ideas de Platón, ver *Las Leyes* (I, 624 a y sigs.), *La República* (596 y sigs.) y sobre todo para lo explicado el dialogo *Ion* (535 a y sigs.). Respecto de Cicerón, ver *De Legibus* (I, 21 y sigs.)

explicarían este mecanismo. El juez recibe el don de la justicia de la divinidad, como un regalo gratuito, de tal modo que al juzgar, no es él quien juzga de acuerdo con su raciocinio técnico (*tecné*), sino que lo hace por estar poseído de una fuerza irracional que lo impulsa a incorporar armonía en la Litis planteada. El juez – como Salomón en este caso – resulta tan solo un anillo de la cadena de imanes socráticos, en la cual el primero es la propia Divinidad, fuente emanadora de la justicia por cuanto es la ordenadora de la armonía eterna; el segundo es el juez, que recibe esa fuerza excitante y la aplica al caso concreto; el tercero, son las propias partes del litigio que entran en la cadena imantada en el acto mismo de la sentencia, sufriendo el arrebató de la *vis* divina y, finalmente, el cuarto eslabón es el pueblo mismo que se siente incorporado a la manifestación del Cielo y por ello se maravilla y se atemoriza ante la aplicación fulmínea del restablecimiento del orden armónico. Algo ha ocurrido en el cosmos con el “acto de justicia”. Una fuerza sabia ha descendido hasta alegrar el corazón de un pueblo duro y desamparado. Y al mismo tiempo, de este mismo pueblo, emerge un ansia de respeto que recorre el camino inverso de la cadena imantada, imponiendo dignidad al mismo juez y regresando al punto divino de partida. Por ello, para el hombre “tradicional”, la salud pública de un estado depende directamente del mantenimiento de estos sucesivos “actos de justicia”.

Vemos, entonces, que una fuerza admirable recorre el camino que va entre el Cielo y la Tierra. La fuerza se traduce en “inspiración” y el encargado de unir los eslabones es el juez. Ahora bien, como esa *vis* no es racional, así tampoco ningún juez puede trabajar solamente por medio de silogismos y de esquemas lógicos. En este sentido, para un pensador “tradicional”, la idea del raciocinio judicial expuesta por el positivismo en el sentido de que el juez, en el momento de dictar sentencia, es el eje de un silogismo, donde hay que establecer una “norma general” comprensiva del caso (término mayor); luego ubicar la especificación del caso (término menor) y finalmente extraer la conclusión, bajo la forma de la sentencia, no es exacta. Y creo que es también inútil la discusión ius filosófica acerca de si el juez trabaja por medio de la “deducción” o de la “inducción”, y lo erróneo del planteo está en concebir el trabajo mental del juez bajo formas racionales. Para el juez “tradicional”, aunque esto resulte extraño, su manera de dictar justicia es “irracional”, y por ello no es asequible a nuestros limitados razonamientos, sean ellos deductivos o inductivos. Por el contrario, todo depende de la “inspiración”, que si el juez está dotado de ella será tal, y si de ella carece no será nada y no estará en consecuencia en situación de juzgar. Y la “inspiración”, como gráficamente lo dice su acepción respiratoria, es una operación de absorción de algo que está fuera de nosotros, es la apertura del espíritu a un mundo de ideas que lo trasciende y cuya puerta de acceso es dada gratuitamente por la Divinidad o es negada también gratuitamente por ella. Incluso, en la tarea del juez “tradicional” hay una cierta instancia artística, que lo aproxima al poeta o al músico. La

“inspiración” del juez es un algo amorfo a la que hay que objetivar y moldear para tornarla expresiva, es decir, se trata de una tarea de modulación de las ideas, tal como el poeta trata de encontrar palabras justas de un verso o el músico el acorde perfecto de una melodía. Aquellos jueces que están “escuchando” interiormente una sentencia durante uno o varios días, tratando de descubrir entre sus pliegues la armonía perfecta, o que incluso han proyectado dos sentencias respecto de un mismo caso con soluciones contradictorias, para compararlas en el “oído” de su conciencia, sabrán comprendernos fácilmente cuando decimos que la “sentencia es una tarea de modulación de la inspiración”.

El saber “dictar justicia”, pues, -para una sociedad tradicional- no es un don de la naturaleza, ni menos aún el producto de una enseñanza adquirida por largos estudios. Nada de eso, es el regalo de la Divinidad que permite al juez penetrar en el ámbito de una armonía y poder aplicarla al orden visible. En cambio, en la sociedad “moderna”, el papel del juez ha variado sustancialmente, y hasta tal punto, que considerado desde su origen, la justicia ha variado diametralmente su génesis, y sin temor a equivocarnos, podemos decir que para el “juez moderno”, el don de la justicia no deriva de lo divino, sino directamente de lo humano, y la “sabiduría divina” ha sido reemplazada por la “sabiduría humana”, de tal modo que el juez encuentra ya hecha y fabricada en el texto de las leyes positivas, que desde este punto de vista pueden ser definidas como el “acuerdo de los hombres reunidos en sociedad”.

Ahora bien, todo este cambio de planteos, no solamente tiene importancia para el teórico que estudia la historia del derecho, o para el teólogo que quiere averiguar este aspecto de la génesis del pensamiento laicista de nuestro tiempo, sino que ha influido sobre la marcha de la justicia y el papel de los jueces de una manera más profunda de lo que creen muchos de nuestros autores. Para poder comprender esto, recalquemos lo siguiente: todo juez “tradicional”, cuando dicta justicia, lo hace para ese “caso determinado” que se presenta –es decir para esa Litis particular que es distinta de todas las otras- y a ella le aplica el contenido de justicia, de tal modo que como lo dice una autor<sup>8</sup>, por detrás de la evocación de la “sabiduría divina”, se dibuja siempre un ser sustancial, ontológicamente pleno, que se añade a la actualidad del caso, colmando el ansia de armonía pretendida. Por ello es siempre en la problemática “tradicional”, que vamos a encontrar una definición de justicia, tal como por ejemplo la célebre definición de Ulpiano, según la cual *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*<sup>9</sup>,

8. L. TROTABAS, prólogo de *La justice*, Presses Universitaires 1961. Este artículo del autor francés es un comentario del juicio de Salomón de acuerdo al mismo orden de ideas aquí planteado.

9. “La justicia es la constante y perpetua voluntad de derecho de dar a cada uno lo suyo” (Ulpiano, Insts. I, 1,1).

y resulta ello lógico, porque interesaba saber fundamentalmente cual era y como era esa virtud que los juristas estudiaban y los jueces aplicaban.

En cambio, el juez “moderno”, más que sentenciar para el “caso determinado” (cuyas circunstancias son distintas de cualquier otro similar), dicta justicia para un “grupo de casos semejantes”, es decir, para todos aquellos casos cuya característica entren dentro de los presupuestos descritos por la norma, de tal modo para que ello pueda ocurrir, debe renunciar a prestar tanta atención a los detalles que divergen para, por lo contrario, declararse satisfecho por el objetivo encuadramiento legal de las circunstancias.

Esto significa que el juez actual ha abandonado el espíritu del *suum cuique tribuere* para aceptar el espíritu de la *aequalitas*<sup>10</sup>. Y ello tiene mucha importancia, por cuanto la regla *suum cuique tribuere* implica una justicia concreta, especialmente adecuada al caso, mientras que la regla *aequalitas* establece una justicia abstracta, donde el elemento valorativo y virtuoso se encuentra generalizado en la norma, y la sentencia solo será justa si las condiciones del caso se encuentran acomodadas a las presupuestadas por la norma, y siempre y cuando que ésta en sí sea justa. La justicia, por lo tanto, reside directamente en la ley, esto es en el fruto de la “sabiduría humana”.

Debido a esto es que la palabra “juzgar” ha variado esencialmente su contenido, ya que en el sentido “tradicional”, es la aplicación de la justicia en un caso determinado, mientras que en el moderno, resulta ser la aplicación de la ley positiva en el caso litigioso. Por esto es que, entre los autores modernos, ya sean peritos en ciencias políticas o en ciencias jurídicas, no se encuentra, al igual que los correspondientes a la época tradicional, una definición de justicia<sup>11</sup>, sino que por lo contrario, todo el espacio dedicado anteriormente a este tema, ha sido reemplazado por un tema nuevo, el de la “función jurisdiccional”, por medio del cual se trata de averiguar cuál es el puesto exacto del juez desde el punto de vista constitucional, frente a los demás poderes<sup>12</sup>. Esto significa que mientras el juez “tradicional” se lo consideraba como desarrollando una labor sustantiva de “dic-tar justicia”, al juez “moderno” se lo ha reducido a un puesto adjetivo de “policía del cuidado y aplicación de las leyes”.

10. Cf. A. POSE, *Philosophie du pouvoir*, Presses Univeritaires, Paris, 1948, cap. II de la primera parte, titulado *La mission de justice du Pouvoir*.

11. El ejemplo más característico de esto es el pequeño opúsculo de Kelsen, *¿Qué es justicia?* (1956), (ed. En español, Universidad Nacional de Córdoba), donde el autor, luego de analizar y de criticar todas las definiciones que se ha dado de justicia, llega a la conclusión de que la misma es un concepto relativo, que solo tiene validez para cada ordenamiento positivo.

12. Cf. L. TROTABAS, prólogo de *La justice*

Pero es aquí donde se encuentra el comienzo del drama para la labor del juez “moderno”, ya que existiendo un divorcio entre el papel que cumplía un juez antiguamente y el que cumple un juez en la actualidad, por primera vez se puede dar la posibilidad de que la “solución prescripta en la norma legal” no esté de acuerdo con la “justicia”, y ¿qué criterio debe seguir el juez cuando exista oposición entre lo que es el *suum cuique tribuere* y la labor del “policía de leyes”? ¿Debe el juez seguir la conducta que considera justa desdeñando la norma legal? O, por el contrario, ¿debe hacer cumplir estrictamente los principios de las leyes demagógicas, aun cuando un fuero interno sepa que la sentencia es injusta? El problema es más arduo de lo que se cree, ya que los remedios arbitrados como paliativos, tal como el pedido de inconstitucionalidad de las normas injustas no son ningún remedio, puesto que la *desencialización* del concepto de ley ha arribado a tanto en la edad oscura que como lo conocemos todos, pueden existir leyes demagógicas e injustas, que no ataquen la Constitución y por ello sea inconstitucionales.

En Roma, en cierta forma, también se planteó este problema, por cuanto allí también hubo leyes que solo formalmente eran tales; pero Roma lo solucionó con la figura del pretor, cuya maleabilidad era tal que lejos de ser un mero “policía de la leyes”, era un verdadero “guardián de la justicia”. El mismo Spengler reconoce que la grandeza del derecho romano fue establecida sobre la base de la labor del pretor, que se basaba en “el derecho del día y aun del momento”, creado para cada caso y en cada caso particular, de tal modo que ante la presencia de la ley injusta o de la ley justa en abstracto, pero injusta en concreto, respecto del caso, elaboraba la formula eficiente de la norma jurídica, según la cual la sentencia solo ha de ser pronunciada de acuerdo con ella; pero esa norma solo tenía validez para ese acto concreto y nada más. Si las circunstancias se alteraban, también se alteraba la formula. De este modo, se cuidaba siempre que el valor “justicia” fuera primordial en la sociedad jurídica<sup>13</sup>.

Hemos realizado el análisis comparativo de dos estilos de justicia. Ya ambos difieren ontológicamente. En Salomón, el juez “tradicional”, la justicia es una virtud que tiene un fundamento religioso, ya que es la coparticipación en la sabiduría divina, y constituía el motivo primero del arte de gobernar, ya que tenía un contenido que hacía a la esencia de la sociedad: el *suum cuique tribuere*. Por eso Salomón, como juez, es el “rey del proceso”, en cuanto que él toma las medidas que sean conducentes al descubrimiento de la “verdad jurídica”, lo que trae como consecuencia una justicia practica y rápida, cuyo efecto es que todos se

13. Cf. SPENGLER OSWALD. *La decadencia de Occidente. (Bosquejo de una morfología de la historia universal)*. 2° parte, cap. I, 14. En la edición castellana, Espasa Calpe, Madrid 1958, t. II, pág.78.

maravillen de ese don de “sabiduría divina” que aseguraba a los súbditos un ideal de rectitud y de estabilidad.

En cambio, en los tiempos modernos, el lugar de la Justicia se ha tornado incierto. En lugar de un fundamento religioso, se le ha convertido en un simple cumplimiento de raciocinios humanos, degradándola de tal modo que ya no se trata de juzgar, dicho esto en el sentido tradicional, sino de aplicar la ley. Es decir, un rol subalterno de policía de los textos legislativos. Además, ha dejado de ser el “rey del proceso”, para pasar a ser un tercero entre dos en discordia, que tiene más facultades para evitar que éstos se hagan justicia por mano propia que la de descubrir la verdad de lo que ocurre en el proceso, a fin de dictar una justicia verdadera, todo lo cual trae consigo un procedimiento lento, dilatorio y pleno de dificultades.

Y en realidad, la solución de todos los problemas, es muy sencilla. Se habla hoy día de “autoridad judicial”, pero para que ésta ocupe realmente en el Estado el lugar eminente que se pretende darle, sería necesario comenzar por confiarle a dicho poder la atribución de poder juzgar, esto es practicar el *summum cuique tribuere* en cada caso concreto. Pero indudablemente, el solo hecho que tengamos que petitionar para que se deje a los jueces dictar justicia, señala lo bajo en que estamos situados en la curva crítica de esta edad oscura; e, irónicamente, ello mismo está señalando la gran dificultad que existe para un cambio sustancial, pues es propio de estos tiempos que cuando más nos hayamos alejado de los principios originales, y a pesar de que dicho alejamiento es visible ostensiblemente, mayor es también el regreso al orden primigenio. El tiempo es irreversible y las circunstancias históricas una vez que han echado a rodar no regresan jamás, ya que “si los hombres somos dueños de nuestra libertad, solo el Tiempo nos manda y vamos y venimos según se le ocurra al Tiempo”<sup>14</sup>. Pero también debemos recordar que son estas mismas circunstancias históricas las que nos apremian, porque frente a nosotros, hay un pueblo que cada día demuestra más que tiene “hambre y sed de justicia” y que si lo “hijos de la luz” no logramos que ese pueblo se sienta maravillado por la justicia que emana de sus jueces, la reforma vendrá de parte de los “hijos de la Tinieblas” y su justicia es invariablemente destructora.

14. SHAKESPEARE, *Comedy of errors*, Acto II, escena 1.



## MOTU PROPRIO *MAGNUM PRINCIPIMUM* O LA VALENTÍA DE VOLVER AL VATICANO II

JAVIER E. GONZÁLEZ GREÓN

*SUMARIO: I. Introducción. II. Las razones del Papa. III. Sacrosanctum concilium y la legislación post conciliar. IV. Del Código de 1983 a Magnum Principium. V. La confirmatio. VI. Conclusión.*

*RESUMEN: La sagrada liturgia, con su dimensión universal y particular, ha sido custodiada por el último Concilio ecuménico. Sin embargo, el canon 838 no reproducía fielmente la relación entre la Autoridad suprema y las Conferencias de Obispos en cuanto a las traducciones de los libros litúrgicos. La última reforma codicial recuerda que el mismo Concilio deseaba que sean las Conferencias episcopales quienes juzguen la bondad y la coherencia de uno y otro término en las traducciones del original, en particular diálogo con la Santa Sede que dará su confirmación.*

*PALABRAS CLAVE: traducción; libros litúrgicos, revisión, confirmación, Conferencia de Obispos.*

*ABSTRACT: With its universal and particular dimension, sacred liturgy has been safeguarded by the last ecumenical Council. Nevertheless, canon 838 did not faithfully reproduce the relationship between Supreme Authority and Conferences of Bishops regarding the translations of liturgical books. The last reform of the Code remembers that the Council itself wanted the Conferences of Bishops to be the ones to judge the goodness and coherence of the terms in each translation, dialoging with Holy See which confirms.*

*KEYWORDS: translation, liturgical books, revision, Confirmation, Conference of Bishops*

### I. INTRODUCCIÓN

Intentaremos mostrar las razones que han movido al Papa Francisco a modificar el canon 838 del Código de Derecho Canónico a través del *Motu proprio*

*Magnum Principium* que firmó el 3 de setiembre de 2017 y entró en vigor el 1 de octubre del mismo año. Una reforma que trata sobre el significado del término *confirmatio* y presenta las nuevas competencias en materia litúrgica de los distintos estamentos eclesiales: la Sede Apostólica, las Conferencia episcopales y el Obispo diocesano.

## II. LAS RAZONES DEL PAPA

El Sumo Pontífice ha querido precisar la disciplina vigente, haciendo algunos cambios al canon 838 y manifestando sus razones.

En primer lugar, que no debe sorprender que haya habido dificultades entre las Conferencias episcopales y la Sede Apostólica en el trabajo de traducción y adaptación de los libros litúrgicos en los últimos decenios. La colaboración entre ambas partes, extremadamente necesaria para llevar a cabo la reforma pretendida por el Concilio Vaticano II en materia litúrgica, como expresa la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, es otro de los motivos esgrimidos. Por lo tanto, para que continúe la renovación de toda la vida litúrgica, dice Francisco, ha parecido oportuno que algunos principios transmitidos desde la época del Concilio sean más claramente reafirmados y puestos en práctica.

Otra razón es la utilidad y al bien de los fieles. Tampoco hay que olvidar el derecho y el deber de las Conferencias episcopales que, junto con la Sede Apostólica, a través de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, deben garantizar y establecer que salvaguardado el carácter de cada idioma, se manifieste plena y fielmente el sentido del texto original y que los libros litúrgicos traducidos, incluso después de las adaptaciones, resplandezcan siempre con la unidad del rito romano<sup>1</sup>.

En síntesis, se trata de aclarar, de precisar procedimientos, de corregir el camino y de evitar malos entendidos, para poder prestar un buen servicio a la liturgia.

Las modificaciones del canon 838 § 2 y 3, repercuten en el artículo 64 § 3 de la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*<sup>2</sup>, así como en la *Institutio Generalis Missalis Romani* y en los *Praenotanda* de los libros litúrgicos, en los puntos relativos a la materia de las traducciones y de las adaptaciones.

1. Cf. FRANCISCO, *Magnum principium*, 3/09/2017, en *Communicationes* 49 (2017) 255-261.

2. “Versiones librorum liturgicorum eorumque aptationes ab Episcoporum Conferentiis legitime paratas recognoscit”.

### III. SACROSANCTUM CONCILIUM Y LA LEGISLACIÓN POST CONCILIAR

Dada la importancia de la tarea de traducción y adaptación de los libros litúrgicos, los padres del Concilio Vaticano II ya habían considerado el papel tanto de la Sede Apostólica como de las Conferencias episcopales en este ámbito en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*<sup>3</sup>. En el número 36 § 3, dicha Constitución afirma que es de incumbencia de la competente autoridad eclesiástica territorial, es decir las Conferencias episcopales, determinar si ha de usarse la lengua vernácula y en qué extensión, todas estas decisiones deberán ser confirmadas por la Sede Apostólica. Seguidamente en el § 4 establece que la traducción del texto latino a lengua vernácula deber ser aprobada por la competente autoridad territorial, sin más. A esta fuente ha querido regresar el Papa Francisco.

Particular importancia revistió en el inmediato post Concilio el caso en torno a un texto del *Motu Proprio Sacram Liturgiam* que, por la reacción de los padres Conciliares aparece enmendado en *Acta Apostolicae Sedis*<sup>4</sup>. Cuando *Sacram Liturgiam* apareció en *L'Osservatore Romano* del 29 de enero de 1964, se leía: “... *populares interpretationes, a competente auctoritate ecclesiastica territoriali propositas, ab Apostolica Sede esse rite recognoscendas atque probandas*”. En cambio en *Acta Apostolicae Sedis* fue adoptada la terminología conciliar: “... *populares interpretationes, a competente auctoritate ecclesiastica territoriali conficiendas et approbandas esse, ad normam art. 36, §§ 3 et 4; acta vero huius auctoritatis, ad normam eiusdem art. 36, § 3, ab Apostolica Sede esse rite probanda seu confirmanda*”.

El *Motu Proprio* distinguía la aprobación de las traducciones en cuanto tales por parte de las autoridades territoriales con decreto que las hacía obligatorias, y el hecho de que ese acto debía ser *probatus seu confirmatus* por la Sede Apostólica<sup>5</sup>. La problemática de la presentación de este documento parece ser el inicio de la no aplicación de *Sacrosanctum Concilium* y un triunfo del centralismo de la Curia romana, una suerte de pecado original<sup>6</sup>.

La importante tarea de realizar las traducciones litúrgicas ha estado guiada por normas e instrucciones específicas del dicasterio competente, en particular

3. Cf. SC 36, 40 y 63.

4. Cf. PABLO VI, *Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae Sacram Liturgiam*, en AAS 56 (1964) 139-144. Nos referimos al apartado IX del *Motu proprio*.

5. Un esclarecedor aporte de lo sucedido con *sacram Liturgiam*, se puede leer en J. MANZANARES MARIJUAN, *Liturgia y descentralización en el Concilio Vaticano II. Las Conferencias Episcopales eje de la reforma litúrgica conciliar*, Roma 1970-

6. Cf. G. INCITTI, *In margine al motu proprio “Magnum Principium”. Il coraggio di ritornare al Concilio*, en *Ephemerides Iuris Canonici* 58 (2018) 164.

la Instrucción *Comme le prévoit*<sup>7</sup>. Además, con el fin de facilitar la aplicación de la renovación deseada por los padres Conciliares, la Santa Sede ha publicado, sucesivamente, cinco documentos de especial importancia, numerados consecutivamente, como “Instrucción para la Recta Aplicación de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II”.

La primera de ellas, *Inter Oecumenici*<sup>8</sup>, fue publicada por la Sagrada Congregación para los Ritos y el “*Consilium*”, para la aplicación de la Constitución Litúrgica, el 26 de septiembre de 1964, y contenía principios generales para el ordenado desarrollo de la renovación litúrgica. En su número 40 establece que en la traducción de los textos litúrgicos a la lengua vulgar, ha de procederse según el número 36 § 3, de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* y, en lo que particularmente nos interesa, se mantiene en línea con dicho documento conciliar<sup>9</sup>.

Tres años más tarde, el 4 de mayo de 1967, salió una segunda instrucción, *Tres abhinc annos*, que no aportará nada en cuanto a nuestro problema. La tercera instrucción, *Liturgicae instaurationes*, del 5 de septiembre de 1970, fue publicada por la Sagrada Congregación para el Culto Divino, dicasterio que sucedió a la Sagrada Congregación para los Ritos y al “*Consilium*”. Ésta ofrecía directivas sobre el papel central del Obispo en la renovación litúrgica en su diócesis. Más tarde, la intensa actividad de revisión de las ediciones latinas de los libros litúrgicos y sus traducciones a las diferentes lenguas modernas, constituyó el medio principal de la renovación litúrgica. Después de la conclusión de esta fase, vino un período de experiencia práctica, que, obviamente, requirió un tiempo considerable.

Con la Carta Apostólica *Vicesimus quintus annus*, del Papa Juan Pablo II, publicada el 4 de diciembre de 1988, con motivo del vigésimo quinto aniversario de la Constitución Conciliar, se inició un nuevo y gradual proceso de evaluación, perfeccionamiento y consolidación de la renovación litúrgica. El 25 de enero de

7. Instruction *Comme le prévoit, on the translation of liturgical texts for celebrations with a congregation, 25 January 1969: Notitiae 5 (1969) 3-12 (French; issued in six major languages)*. En el número 2 de la mencionada Instrucción dice: “*In accordance with art. 36 of the Constitution Sacrosanctum Concilium and no. 40 of the Instruction of the Congregation of Rites Inter Oecumenici, the work of translation of liturgical texts is thus laid down: It is the duty of the conferences of bishops to decide which texts are to be translated, to prepare or review the translations, to approve them, and “after approval, that is, confirmation by the Holy See” to promulgate them*”.

8. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RITOS, Instrucción *Inter Oecumenici*, en AAS 56 (1964) 877-900.

9. “41. *In actionibus liturgicis quae concurrente populo alius linguae alicubi, praesertim adstante coetu emigrantium, paroeciae personalis hisque similium, celebrantur, adhibere licet, de consensu Ordinarii loci, linguam vernaculam iis fidelibus notam, iuxta modum et versionem a competentí auctoritate ecclesiastica territoriali illius linguae legitime approbata*”.

1994, ya publicado el nuevo *Codex*, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos continuó con este proceso, por medio de la publicación de la cuarta “Instrucción sobre la Recta Aplicación de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II”, *Varietates legitimae*, concerniente a las difíciles cuestiones sobre la liturgia romana y la inculturación.

La quinta será la Instrucción *Liturgiam authenticam*, del 28 de marzo de 2001, que establece autorizadamente la forma de proceder en la traducción de los textos de la Liturgia Romana a las lenguas vernáculas, como se indica en el número 36 de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*. Marcó un punto de inflexión teniendo en cuenta el contexto de fuerte centralización romana<sup>10</sup>. Según lo legislado en esta instrucción, la praxis de pedir la *recognitio* de la Sede Apostólica, para todas las traducciones de los textos litúrgicos, ofrece la necesaria seguridad de que la traducción es auténtica y conforme con los textos originales; y expresa y realiza el verdadero vínculo de comunión entre el Sucesor de Pedro y sus hermanos en el episcopado. Así pues, esta *recognitio* no es simplemente una formalidad, sino un acto de potestad de régimen, absolutamente necesario (sin el cual un acto de la Conferencia de Obispos carece de fuerza legal)<sup>11</sup>.

#### IV. DEL CÓDIGO DE 1983 A *MAGNUM PRINCIPIUM*

El canon 838, promulgado en 1983 decía de la siguiente manera:

10. Cf. G. INCITTI, G., *In margine al motu proprio...*, 168.

11. CONGREGACIÓN PARA LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS Y EL CULTO DIVINO, Instrucción *Liturgiam authenticam*, en AAS 93 (2001) 685-726

<p>§1. La dirección de la sagrada liturgia depende exclusivamente de la autoridad de la Iglesia, que reside en la Sede Apostólica y, a tenor del derecho, en el Obispo diocesano.</p> <p>§2. Corresponde a la Sede Apostólica organizar la sagrada liturgia de toda la Iglesia, editar los libros litúrgicos y revisar sus traducciones a lenguas vernáculas, así como vigilar para que las normas litúrgicas se observen fielmente en todas partes.</p> <p>§3. Toca a las Conferencias de los Obispos preparar las traducciones de los libros litúrgicos a las lenguas vernáculas, convenientemente adaptadas dentro de los límites determinados en los mismos libros litúrgicos, y editarlas, <b>con la revisión previa de la Santa Sede.</b></p> <p>§4. Al Obispo diocesano en la Iglesia a él encomendada compete, dentro de los límites de su competencia, dar normas en materia litúrgica, que son obligatorias para todos.</p>	<p>§1. Sacrae liturgiae moderatio ab Ecclesiae auctoritate unice pender: quae quidem est penes Apostolicam Sedem et, ad normam iuris, penes Episcopum dioecesanum.</p> <p>§2. Apostolicae Sedis est sacram liturgiam Ecclesiae universae ordinare, libros liturgicos edere eorumque versiones in linguas vernáculas recognoscere, necnon advigilare ut ordinationes litúrgicae ubique fideliter observentur.</p> <p>§3. Ad Episcoporum conferentias spectat versiones librorum liturgicorum in linguas vernáculas, convenienter intra limites in ipsis libris liturgicis definitos aptatas, parare, easque edere, <i>praevia recognitione Sanctae Sedis.</i></p> <p>§4. Ad Episcopum dioecesanum in Ecclesia sibi commissa pertinet, intra limites suae competentiae, normas de re litúrgica dare, quibus omnes tenentur.</p>
---	---

Con la reforma introducida por el *Motu proprio*, el § 2 se ocupa de las necesarias adaptaciones, que requerirán la *recognitio*, y, por su parte, el § 3 se refiere a las versiones en lengua vernácula de los libros litúrgicos, que requiere en adelante solamente la *confirmatio*.

Ahora el canon 838 dice así:

<p>§ 1. La dirección de la sagrada liturgia depende exclusivamente de la autoridad de la Iglesia, que reside en la Sede Apostólica y, a tenor del derecho, en el Obispo diocesano.</p> <p>§ 2. Corresponde a la Sede Apostólica ordenar la sagrada liturgia de toda la iglesia, editar los libros litúrgicos, y revisar las adaptaciones aprobadas según la norma del derecho por la Conferencia de Obispos, así como vigilar para que en todos los lugares se respeten fielmente las normas litúrgicas.</p> <p>§ 3. Toca a las Conferencias de Obispos preparar fielmente las versiones de los libros litúrgicos en las lenguas vernáculas, convenientemente adaptadas dentro de los límites determinados, aprobarlas y publicar los libros litúrgicos para las regiones a la que pertenece, <b>después de la confirmación de la Sede Apostólica.</b></p> <p>§4. Al obispo diocesano en la Iglesia a él confiada corresponde, dentro de los límites de su competencia, dar normas en materia litúrgica, a las cuales todos están obligados.</p>	<p>§ 1. Sacrae liturgiae moderatio ab Ecclesiae auctoritate unice pendet: quae quidem est penes Apostolicam Sedem et, ad normam iuris, penes Episcopum dioecesanum.</p> <p>§ 2. Apostolicae Sedis est sacram liturgiam Ecclesiae universae ordinare, libros liturgicos edere, aptationes, ad normam iuris a Conferentia Episcoporum approbatas, recognoscere, necnon advigilare ut ordinationes liturgicae ubique <i>fideliter observentur.</i></p> <p>§ 3. Ad Episcoporum Conferentias spectat versiones librorum liturgicorum in linguas vernaculas fideliter et convenienter intra limites definitos accommodatas parare et approbare atque libros liturgicos, pro regionibus ad quas pertinent, <i>post confirmationem Apostolicae Sedis, edere.</i></p> <p>§ 4. Ad Episcopum dioecesanum in Ecclesia sibi commissa pertinet, intra limites suae competentiae, normas de re liturgica dare, quibus omnes tenentur.</p>
--	--

El segundo párrafo atañe ahora a las *aptationes*, no se nombran ya las “versiones”, que son materia del tercer párrafo, o sea textos y elementos que no aparecen en la *editio typica latina*, como asimismo las *profundiores aptationes* contempladas en *Sacrosanctum Concilium* 40 y reguladas por la Instrucción *Legitimae varietates*; aprobadas por la Conferencia Episcopal, las *aptationes* deben tener la *recognitio* de la Sede Apostólica.

La referencia es *Sacrosanctum Concilium* 36 § 3. El nuevo segundo párrafo conserva, entre sus fuentes, el canon 1257 del *Códex* de 1917, y añade la referencia a la Instrucción *Legitimae varietates*, por la cual se solicita una verdadera y propia *recognitio*.

El nuevo tercer párrafo trata de las “versiones” de los textos litúrgicos que, como se especifica mejor, debe hacerse *fideliter* y aprobadas por las Conferencias de Obispos. La referencia es *Sacrosanctum Concilium* 36 § 4 y, en analogía con el canon 825 § 1 acerca de la versión de la Sagrada Escritura.

Dichas versiones se editan en los libros litúrgicos después de haber recibido la *confirmatio* de la Sede Apostólica, como dispone el Motu Proprio *Sacram*

*Liturgiam* IX. El nuevo tercer párrafo se funda sobre *Sacrosanctum Concilium*, 22 § 2 y 36 §§ 3 – 4<sup>12</sup>, evitando sin embargo el término *recognoscere*, *recognitis*, de manera que el acto de la Sede Apostólica relativo a las versiones preparadas por las Conferencias episcopales con una fidelidad particular al sentido del texto latino (véase el añadido del *fideliter*), no pueda ser equiparado a la disciplina canon 455, sino que pertenece a la acción de una *confirmatio* (como se expresa sea en *Decem iam annos* sea en *Ecclesiae pastorum*, 3)<sup>13</sup>.

## V. LA CONFIRMATIO

La *confirmatio* es un acto autoritativo por el cual la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos ratifica la aprobación de los Obispos, dejando la responsabilidad de la traducción, supuesta fiel, al *munus* doctrinal y pastoral de la Conferencia de Obispos. Es decir, la *confirmatio* supone una evaluación positiva de la fidelidad y de la congruencia de los textos elaborados con respecto al texto típico latino, teniendo en cuenta sobre todo los textos de mayor importancia, por ejemplo las fórmulas sacramentales que requieren la aprobación del Santo Padre, el Rito de la Misa, las oraciones eucarísticas y de ordenación, que comportan una detallada revisión.

El Papa recuerda en una carta dirigida al Cardenal Sarah, que *recognitio* y *confirmatio* no son estrechamente sinónimos, ni son intercambiables al nivel de responsabilidad de la Santa Sede.

Escribió Francisco en su misiva: “Sobre la responsabilidad de las Conferencias de Obispos de traducir *fideliter*, se necesita precisar que el juicio acerca de la fidelidad al latín y las eventuales correcciones necesarias, era deber del Dicasterio, mientras que ahora la norma concede a las Conferencias de Obispos la facultad de juzgar la bondad y la coherencia de uno y otro término en las traducciones del original, si también en diálogo con la Santa Sede”<sup>14</sup>.

El Papa señaló que la *confirmatio* no supone pues un examen detallado palabra por palabra, excepto en los casos evidentes que pueden ser hechos presentes a los Obispos para su posterior reflexión. La *confirmatio* además tiene en

12. También en SACRA CONGREGATIO PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, Epist. *Decem iam annos*, 5/06/1976); SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Ecclesiae pastorum*, 19/03/1975), art. 3, con la referencia añadida a los números 391 y 392 de la *Institutio Generalis Missalis Romani* (*editio typica tertia*).

13. Cf. A. ROCHE, *Nota sobre el can. 838 y Comentario al Motu Proprio*, en REDC 74 (2017) 491-494.

14. Cf. FRANCISCO, *Carta al Cardenal Robert Sarah*, 15/10/2017.

cuenta la integridad del libro, es decir verifica que todas las partes que componen la edición habitual hayan sido traducidas.

Además, indicó Francisco: “Resulta inexacto atribuir a la *confirmatio* la finalidad de la *recognitio*. Es cierto que la *confirmatio* no es un acto meramente formal, sino necesario a la edición del libro litúrgico traducido: viene concedida después que la versión fue sometida a la Sede Apostólica para la ratificación de la aprobación de los obispos, en espíritu de diálogo y de ayuda para reflexionar si y cuando fuese necesario, respetando los derechos y los deberes, considerando la legalidad del proceso seguido y sus modalidades”<sup>15</sup>.

## VI. CONCLUSIÓN

La nueva formulación del canon 838 hace una distinción más adecuada del papel de la Sede Apostólica, entre el ámbito propio de la *recognitio* y de la *confirmatio*, respetando cuanto compete a las Conferencias de Obispos, teniendo en cuenta su responsabilidad pastoral y doctrinal, así como sus límites de acción<sup>16</sup>. Parece que se le da más autoridad a estas últimas como claramente lo establecía *Sacrosanctum Concilium*, 36.

Sin embargo, el cambio no resulto de fácil asimilación o aceptación para algunos, especialmente en ámbitos tradicionalistas o favorables al centralismo romano.

La nueva práctica, legislada por Francisco, evitará a las Conferencia de Obispos, una serie de idas y vueltas que muchas veces ha padecido, que dilaten la concreción de las nuevas versiones de los libros litúrgicos.

15. *Ibíd.*

16. Cf. A. ROCHE, *Nota sobre el can. 838...*496.



# **LEGISLACIÓN PARTICULAR**



## **NORMAS ARQUIDIOCESANAS DE COMPORTAMIENTO EN EL TRATO CON MENORES DE EDAD Y ADULTOS VULNERABLES<sup>1</sup>**

S.E.R. JUAN ALBERTO PUIGGARI  
ARZOBISPO DE PARANÁ

Estas normas son aplicables a todos aquellos que trabajen habitualmente con menores y adultos en situación de vulnerabilidad en ámbitos dependientes de la Arquidiócesis de Paraná, tanto sacerdotes como laicos.

**1.- Principio general.** Los católicos deben siempre testimoniar el amor de Dios, y expresarlo en el trato respetuoso hacia cada persona, cuidando especialmente los ámbitos donde se trabaja con menores y adultos vulnerables, y absteniéndose de cualquier comportamiento que pueda ser razonablemente interpretado como abusivo hacia cualquier persona, ya sea física o psicológicamente, en forma escrita u oral.

**2.- Prohibición de castigos físicos o humillantes.** Nunca debe emplearse violencia física en el trato con las personas, o utilizar con ellas un lenguaje humillante o degradante. Cuando sea necesario contener comportamientos violentos o perturbados de un menor o adulto vulnerable, deberán estar presentes al menos dos adultos, y se procurará actuar siempre con serenidad y nunca con violencia.

**3.- Límites apropiados.** Con respecto a la relación con menores o adultos vulnerables, es obligatorio comportarse positivamente con ellos y mantener límites apropiados. El adulto es responsable de mantener estos límites y de reconocer, alertar y poner los remedios necesarios cuando corran riesgo de ser vulnerados por cualquiera de las partes. Ente los límites apropiados se incluyen los siguientes:

1. Cf. Decreto 34/18 del 28 de marzo de 2018.

- Se prohíbe realizar cualquier insinuación, comentario o chiste sexuales delante de menores o adultos vulnerables.
- Se prohíbe poseer o exhibir cualquier material sexual o pornográfico, especialmente delante de menores o adultos vulnerables.
- Se prohíbe consumir o estar bajo la influencia de alcohol, drogas o utilizar lenguaje vulgar, en particular cuando se trabaje con menores o adultos vulnerables.
- Se prohíbe involucrarse en conductas sexuales secretas o manifiestas con menores o adultos vulnerables con quien se trabaje.
- Se debe ejercer siempre una extrema prudencia en el manejo de los medios audiovisuales que se utilicen con menores o adultos vulnerables (*internet*, música, impresos, etc.), los cuales deberán ser revisados previamente para asegurar que son apropiados para los menores o adultos vulnerables.
- Se debe respetar siempre la privacidad de los menores y adultos vulnerables, sin que esto pueda interpretarse como justificación para no cumplir con el deber legal de denunciar aquellas situaciones que las leyes exijan.
- Se debe mantener siempre una actitud profesional al interactuar con menores o adultos vulnerables, evitando familiaridades y expresiones de afecto exageradas o injustificadas.
- Se prohíbe dar o recibir regalos personales o desproporcionados a menores o adultos vulnerables. Estos gestos, si bien pueden ser realizados con buena intención, podrían incomodarlos o ser erróneamente interpretados con facilidad.
- Se debe evitar en todo momento el contacto físico con menores o adultos vulnerables. Si es el menor o adulto vulnerable quien inicia gestos como un abrazo, la respuesta debe ser sobria, breve y apropiada; y siempre en lugares públicos y delante de otras personas.

**4.- Reuniones a solas con menores.** Un adulto nunca debe permanecer a solas con un menor o adulto vulnerable en una habitación u otro ámbito cerrado. Cuando esto no sea posible, la reunión tendrá lugar con la puerta al menos semiabierta, o asegurándose de alguna manera la posibilidad de ser vistos en todo momento. Nunca se mantendrán estas reuniones en dormitorios o habitaciones privadas, sino en sectores específicamente habilitados a estos efectos.

**5.- Viajes en auto.** Un adulto nunca debe recorrer largas distancias en auto o en otro medio de transporte a solas con un menor o adulto vulnerable. Cuando sea imposible evitar esta situación, los padres o tutores del menor, o los curadores o apoyos del adulto vulnerable deben estar enterados y ello debe constar por escrito con su firma.

**6.- Prohibición de exigir secreto o confidencialidad.** Nunca, bajo ningún concepto, se debe exigir secreto o confidencialidad a los menores o adultos vulnerables con relación a sus padres, tutores, curadores, apoyos o autoridades naturales.

**7.- Comunicaciones virtuales.** Los e-mails, mensajes de texto e interacciones a través de las redes sociales de un adulto con un menor o adulto vulnerable deberán ser siempre prudente y responsablemente utilizados, y no podrán constituir el canal habitual de comunicación entre ellos. En las instituciones donde se comparta el uso de computadoras, éste deberá ser adecuadamente reglamentado para evitar acciones y conductas impropias.

**8.- Retiros, jornadas o campamentos.** Cuando se organicen viajes, jornadas, retiros, convivencias o actividades semejantes con menores o adultos vulnerables, deben cumplirse las siguientes condiciones:

- Para poder asistir a estos encuentros, los menores y adultos vulnerables deberán contar necesariamente con la autorización de sus padres, tutores, curadores o apoyos, dada por escrito y firmada al menos por uno de ellos.
- Deberán concurrir al menos dos personas adultas de la organización del evento, y una de ellas debe ser del mismo sexo que los menores o adultos vulnerables. Si el grupo es numeroso, se debe garantizar que la presencia de adultos responsables sea proporcional a la cantidad de menores participantes.
- En las actividades con menores o adultos vulnerables, los adultos deben siempre trabajar en equipo. Esto les permitirá confrontar entre todos su marcha, llevar a cabo los cambios necesarios y generar el ámbito para ayudarse y corregirse mutuamente.
- Debe asegurarse siempre un fluido sistema de comunicaciones con los padres o tutores de los menores, o los curadores o apoyos de los adultos vulnerables. Tanto los padres, tutores, curadores o apoyos de menores o adultos vulnerables podrán supervisar en todo momento las actividades en las que los menores o adultos vulnerables participen, si así lo desean.
- Un adulto no debe nunca compartir habitación en hoteles, casas u otros habitáculos con menores o adultos vulnerables. En caso de que estén en juego circunstancias de salud u otras equivalentes, deberá haber al menos dos personas adultas con el menor o adulto vulnerable.
- Los adultos no deben nunca estar a solas con menores o adultos vulnerables en los servicios de baños, duchas, vestuarios u otras áreas semejantes. En caso de que circunstancias de salud u otras equivalentes hagan necesario que un adulto acompañe a un menor en esos ámbitos, deberá haber al menos dos personas adultas presentes.

- Antes de llevar a cabo una actividad de esta naturaleza, todos los adultos participantes deberán firmar consintiendo estas normas y, en la medida de lo posible, haber participado recientemente de alguna capacitación en ambientes seguros propuesta por el Arzobispado.

**10.- Para los clérigos.** Los clérigos tengan especialmente en cuenta los siguientes puntos:

- Los clérigos deben ser particularmente sensibles a los riesgos que acompañan a las relaciones pastorales confusas. En especial deberán estar atentos a las señales de alerta que indican posibles problemas con su propia salud espiritual, física, o emocional. Deben inmediatamente recurrir a su superior en busca de ayuda cuando se sientan vulnerables en este sentido. Clérigos y religiosos deben separar sus relaciones personales de las pastorales, de modo que los vínculos pastorales no carguen con el peso de proveer apoyo afectivo al ministro.
- La administración del sacramento de la reconciliación a menores y adultos vulnerables deberá llevarse a cabo en los horarios y lugares especificados para su administración. En todos los casos se recomienda el uso del confesonario con rejilla.
- Cuando haya menores presentes, la puerta de la sacristía debe permanecer siempre abierta.

**11.- Responsabilidad en la prevención y detección de abusos.** Todos, tanto clérigos como laicos tienen la responsabilidad de actuar e intervenir cuando los menores o adultos vulnerables requieran ser protegidos de daños o riesgos por abuso. También cuando estas Normas de comportamiento no sean respetadas, en todo o en parte, por alguna persona en particular. Por esta razón, quienes trabajan con menores y adultos vulnerables en ambientes eclesiales deben estar familiarizados con las causas y señales del abuso o maltrato, los pasos a seguir para la protección de los menores y adultos vulnerables, y los procedimientos pertinentes al observar algún signo de abuso o maltrato actual o posible.

**12.- Capacitación.** Quienes se desempeñan habitualmente en ámbitos con menores y/o adultos vulnerables, ya sea clérigos o laicos, directivos, empleados o voluntarios, deben asistir con la periodicidad que se establezca a las capacitaciones en ambientes seguros, a fin de ser cada vez más conscientes de la gravedad y características de las conductas abusivas y adquirir las herramientas más idóneas para detectarlas y, en la medida de lo posible, prevenirlas.

# **PROTOCOLO DE ACTUACIÓN ANTE LA SOSPECHA O DESCUBRIMIENTO DE ABUSOS SEXUALES EN LOS QUE SEAN VÍCTIMAS MENORES O ADULTOS VULNERABLE**

*Cuidar a los más vulnerables, una responsabilidad de todos*

Arzobispado de Paraná

En sus Líneas-guía de actuación en el caso de denuncias de abusos sexuales, la Conferencia Episcopal Argentina ha recordado que “todo Ordinario velará para que, en su jurisdicción, todos los fieles sepan a qué instancias deben acudir en el supuesto de tener conocimiento de la eventual comisión de los delitos”<sup>1</sup>. Haciéndose eco de esta indicación, el presente Protocolo de Actuación regula los mecanismos para recibir y encaminar denuncias y sospechas de abusos sexuales a menores y adultos vulnerables en instituciones eclesiales de la Arquidiócesis de Paraná<sup>2</sup>. Por “instituciones eclesiales” se entiende todas aquellas asociaciones a las que el ordenamiento canónico otorga personería jurídica.

## **I. PRINCIPIOS GENERALES**

- 1) **Responsabilidad de todos.** Todos aquellos que sospechen o tomen conocimiento de que se hubieran cometido o se estuvieran cometiendo delitos de abuso sobre menores o adultos vulnerables, o de que se hubieran violado las

1. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA *Líneas-guía de actuación en el caso de denuncias de abusos sexuales en los que los acusados sean clérigos y las presuntas víctimas sean menores de edad o personas a ellos equiparados* (2013) 15, en AADC 21 (2015) 9 - 44.

2. El proceso canónico completo que se seguirá en estos casos se encuentra regulado en los cánones pertinentes del *Código de Derecho Canónico*, el *Motu Proprio* de la Santa Sede *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* y las *Líneas-guía de actuación en el caso de denuncias de abusos sexuales en los que los acusados sean clérigos y las presuntas víctimas sean menores de edad o personas a ellos equiparados*, de la Conferencia Episcopal Argentina.

normas de prevención existentes, tienen la responsabilidad de proteger a los menores o adultos vulnerables en todo aquello que esté a su alcance.

- 2) **Procedimientos civiles.** Aquellas personas que por su profesión se encuentran obligadas por procedimientos civiles de actuación son exhortadas a seguirlos<sup>3</sup>.
- 3) **Aplicación de este Protocolo.** Todos aquellos que trabajen o ejerzan alguna actividad o voluntariado con menores o adultos vulnerables en ámbitos eclesiales, deben aplicar el presente Protocolo arquidiocesano de actuación; su no aplicación constituye en sí misma una infracción grave.
- 4) **Autonomía y cooperación.** De acuerdo al principio de autonomía y cooperación entre los sistemas jurídicos canónico y del Estado, la Iglesia respeta las disposiciones del derecho estatal sobre la materia, y colabora con las autoridades provinciales y nacionales en todo aquello que esté a su alcance para esclarecer situaciones delictivas de esta naturaleza<sup>4</sup>.

## II. CONOCIMIENTO/RECEPCIÓN DE LA INFORMACIÓN/SOSPECHA DE ABUSO EN UN ÁMBITO ECLESIAL.

Sin perjuicio de los deberes que incumben a quienes se desempeñan bajo protocolos civiles de actuación<sup>5</sup>, la persona adulta que reciba en primera instancia una noticia o sospecha verosímil de esta naturaleza:

- 1) *Si la información, o sospecha es manifestada directamente por el mismo menor o adulto vulnerable que alega los hechos, deberá escucharlo sin interrogarlo ni emitir juicios, agradecerle su confianza y valentía y explicarle que la información por él suministrada será tratada con gran cuidado y discreción.*

3. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Circular Subsidio para las Conferencias Episcopales en la preparación de Líneas Guía para tratar los casos de abuso sexual de menores por parte del clero*: “Si bien las relaciones con la autoridad civil difieran en los diversos países, es importante cooperar en el ámbito de las respectivas competencias. En particular, sin perjuicio del foro interno o sacramental, siempre se siguen las prescripciones de las leyes civiles en lo referente a remitirlos delitos a las legítimas autoridades”.

4. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Líneas-guía de actuación*, 55: “En el debido respeto a la autonomía de ambos ordenamientos jurídico-penales (secular y canónico), todo Ordinario cooperará con la autoridad judicial secular según corresponda, de acuerdo con el Código de Procedimientos Penales correspondiente (nacional o provincial)”.

5. En la Provincia de Entre Ríos rige desde el 2010 el Protocolo Interinstitucional de Actuación en casos de abuso sexual infantil, junto con protocolos internos propios de determinados ámbitos.

Tan pronto como sea posible, procurará tomar nota cuidadosamente de lo conversado, incluyendo fechas y tiempo del incidente.

- 2) **Si la información o sospecha es manifestada por el padre o tutor de un menor de 18 años o del curador o apoyo de un adulto vulnerable, o por un tercero**, quien reciba la denuncia o información deberá escucharlo atentamente y tomar nota de lo declarado.
- 3) **Si el adulto presencia directamente de alguna manera la comisión de un abuso en un ámbito eclesial**, deberá él también cumplir con las disposiciones que siguen.
- 4) En todos los casos deberá inmediatamente poner la noticia en conocimiento de las autoridades/superiores de la institución de que se trate y los padres, tutores, curadores o apoyos del menor o adulto vulnerable. A los padres, tutores, curadores o apoyos del menor o adulto vulnerable se les comunicará que se informará de lo sucedido a las autoridades eclesiásticas, y que éstas se pondrán en contacto con ellos en el plazo más breve posible. Se hará constar a los padres, tutores, curadores o apoyos del menor o adulto vulnerable que pueden ejercer su derecho de realizar una presentación ante los organismos provinciales de protección al menor<sup>6</sup>. Se acordará con ellos un plazo de no más de cinco (5) días hábiles para que la realicen; se les informará además que, en caso de no realizarla, el protocolo provincial de actuación vigente establece que la presentación deberá ser efectuada por el personal o los directivos de la institución.
- 5) La persona que tomó contacto con la noticia, o bien la autoridad/superior de la institución de que se trate deberá contactarse inmediatamente con las autoridades eclesiásticas, a fin de hacerles saber lo sucedido, preferentemente por escrito y con la mayor cantidad de datos posible. La noticia deberá contener la suficiente información (lugares, personas, fechas, etc.) como para facilitar las investigaciones y permitir eventualmente al acusado ejercer apropiadamente su derecho de defensa.

### **III. PROCEDIMIENTO A SEGUIR POR PARTE DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA QUE RECIBE LA NOTICIA: LA AUTORIDAD ECLESIASTICA QUE RECIBE EL INFORME DEBERÁ:**

- 1) Procurar entrevistarse, tan pronto como sea posible, con los padres, tutores, curadores o apoyos del menor o adulto vulnerable a fin de oír su presentación.

6. Por “organismos provinciales de protección al menor” se entienden principalmente la Defensoría General de la Provincia de Entre Ríos, las Fiscalías y el Consejo Provincial del Niño, el Adolescente y la Familia (COPNAF)

De esta reunión deberá labrarse un acta escrita, firmada por todos los presentes. Si esto no fuera posible, se recibirá verbalmente la denuncia, en presencia de un notario o de otro testigo, y se levantará un acta que llevará la firma del denunciante —excepto el caso de que se niegue a hacerlo, en cuyo caso este hecho deberá constar en el acta firmada—, la de las autoridades presentes y la del notario o testigo.

- 2) Asegurarse de que estén informados sobre su derecho a realizar una presentación ante los organismos provinciales de protección al menor; ello constará por escrito, firmado por todos los presentes. Se les informará también de las disposiciones del protocolo provincial vigente que prevén que el personal o los directivos de la institución efectúen, en su defecto, esta presentación.
- 3) Explicarles las disposiciones canónicas existentes para abordar estos temas; especialmente les dejará en claro que se iniciará una investigación preliminar.
- 4) Comunicar al Arzobispo la situación planteada en el plazo máximo de 48 horas, acercándole un informe escrito de las gestiones realizadas.
- 5) Mantener informados periódicamente a los padres, tutores, curadores o apoyos sobre las gestiones que se lleven a cabo.
- 6) Si el acusado es un laico, deberá instruir al directivo/superior correspondiente para que se comunique con quien tiene el derecho de instar a la acción penal.

#### **IV. INTERVENCIÓN DEL ARZOBISPO: AL RECIBIR EL INFORME, EL ARZOBISPO:**

- 1) Ante una denuncia formal, o una sospecha verosímil de una situación de esta naturaleza cometida por un clérigo o por un laico, pondrá en marcha una investigación previa o preliminar<sup>7</sup>, tal como lo exige el ordenamiento canónico. Si, como medida cautelar, se apartara al acusado de sus oficios mientras dura la investigación, esto no implicará admisión de culpabilidad.
- 2) Se asegurará de que las personas afectadas tengan acceso a la ayuda espiritual y/o psicológica que requieran.
- 3) Se interesará por el bienestar de las comunidades inmediatamente involucradas.
- 4) Tomará las medidas oportunas para salvaguardar la buena fama de todas las personas mencionadas en las denuncias<sup>8</sup>.

7. Cf. cáns. 1717-1719.

8. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA *Líneas-guía de actuación*, 16.

- 5) En los casos en que así corresponda, pondrá la situación en conocimiento de la Comisión Arquidiocesana para la Protección de los Menores, a fin de coordinar con este organismo las actuaciones a seguir en orden a la prevención y al mejor acompañamiento de las personas involucradas.
- 6) Si la denuncia/sospecha fuera contra un religioso, dará traslado de ella al Superior correspondiente, a fin de que se pongan en funcionamiento los mecanismos canónicos pertinentes.
- 7) Procurará siempre que se lleve adelante la investigación eclesiástica de modo de no interferir con las eventuales diligencias o procedimientos llevados a cabo por las autoridades del Estado.



## **MEDIDAS PARA PREVENIR Y COMBATIR ABUSOS EN ÁMBITOS ECLESIALES: LA EXPERIENCIA DE LA ARQUIDIÓCESIS DE PARANÁ**

MARÍA INÉS FRANCK

*SUMARIO: I. Introducción. II. Las medidas introducidas en la Arquidiócesis de Paraná. III. La creación de estructuras eficientes. III.1. La experiencia de la Iglesia en otros países. III.2. La Comisión para la Protección de los Menores de la Arquidiócesis de Paraná. IV. Los códigos de conducta o normas de comportamiento. IV.1. Principales cuestiones abordadas en los códigos de conducta. IV.2. Las Normas de comportamiento en el trato con menores de edad y adultos vulnerables de la Arquidiócesis de Paraná. V. Los protocolos de actuación. V.1. En el mundo. V.2. El Protocolo de actuación ante la sospecha o descubrimiento de abusos sexuales en los que sean víctimas menores o adultos vulnerables de la Arquidiócesis de Paraná. VI. Conclusión.*

*RESUMEN: El 28 de marzo de 2018, la Arquidiócesis de Paraná (Argentina) estableció un Protocolo de actuación y una serie de Normas de comportamiento para prevenir y reaccionar eficazmente frente a la posible comisión de abusos sexuales contra menores y adultos vulnerables en los ámbitos eclesiales. Estas normas recogen la experiencia de medidas adoptadas por la Iglesia en otras diócesis del mundo y constituyen al mismo tiempo un aporte original de la Arquidiócesis de Paraná en la prevención y tratamiento de este delito.*

*PALABRAS CLAVE: abuso sexual; menores; delito; protocolo; código de conducta.*

*ABSTRACT: On 2018 March 28<sup>th</sup>, the Archdiocese of Paraná (Argentina) passed a Protocol of procedures and a specific Code of conduct in order to prevent and effectively act in cases of sexual abuse of minors and vulnerable adults in ecclesial spaces. These rules collect the experience of the Church in other dioceses worldwide and perform also an original contribution from the Archdiocese of Paraná to the prevention and treatment of this felony.*

*KEY WORDS: sexual abuse; minors; felony; protocol; code of conduct*

## I. INTRODUCCIÓN

Cuando el escándalo de los abusos sexuales en ámbitos eclesiales estalló mediáticamente entre fines del siglo pasado y comienzos de este siglo, el desconcierto y la decepción corrieron el riesgo de paralizar a la Iglesia en varios sentidos. No se esperaba un comportamiento así de los hombres y mujeres de Iglesia. Más incongruente todavía parecía el hecho de que los perjudicados hubieran sido menores de edad, en una institución caracterizada desde siempre por una devoción especial hacia los valores encarnados por la niñez.

A partir de allí, cada vez más Conferencias Episcopales, diócesis, arquidiócesis y eparquías fueron diseñando acciones que permitieran limitar la ocurrencia de los abusos en la mayor medida posible, cuando no erradicarla por completo.

En todo esto se fue recorriendo un arduo y penoso camino, marcado por una cada vez mayor colaboración con organismos del Estado y de la sociedad civil, y con un trabajo creciente de examen de conciencia, reconocimiento de pecados y delitos, revisión de normas existentes, acercamiento a víctimas y denunciantes, comunicación con los fieles y con el resto de la sociedad e intentos sinceros de reparar el daño causado. Al mismo tiempo, de la mano de cada vez más precisas orientaciones de la Santa Sede<sup>1</sup>, los Obispos iban cobrando una

1. En 2011, la Congregación para la Doctrina de la Fe aprobaba, a través de una Carta Circular, un Subsidio para las Conferencias Episcopales en la preparación de Líneas Guía para tratar los casos de abuso sexual de menores por parte del clero. Allí se llamaba a las Conferencias Episcopales a encarar con decisión el acompañamiento a las víctimas del abuso sexual, la protección de los menores, la formación de los futuros sacerdotes y religiosos, el acompañamiento a los sacerdotes y la cooperación con las autoridades civiles en la investigación y procesamiento de estos delitos (sin perjuicio del foro interno o sacramental). Pocos años después, en 2014, el Papa Francisco establecía en la Santa Sede una Comisión permanente con el fin de promover la protección de la dignidad de los menores y los adultos vulnerables, así como cooperar con ese fin con quienes persiguen el mismo objetivo. Entre las tareas específicas de esa Comisión, el Papa especifica la de proponer las iniciativas más adecuadas para la protección de los menores y adultos vulnerables, así como realizar todo lo posible para asegurar que delitos como los sucedidos ya no se repitan en la Iglesia. La Comisión debía también promover la responsabilidad de las Iglesias particulares para la protección de todos los menores y adultos vulnerables. En cumplimiento de esta misión, en 2016, la Comisión Pontificia para la Protección de los Menores proponía a las Conferencias Episcopales, Diócesis y Congregaciones religiosas un modelo de directivas para el desarrollo y la implementación de políticas y procedimientos para la protección de menores y adultos vulnerables contra el abuso sexual en ámbitos eclesiales. Allí se recalca que estas políticas deberían cubrir varios aspectos: la enunciación de los principios fundamentales subyacentes; la definición de elementos para la promoción de ambientes seguros; explicitación de las normas de comportamiento a respetar por quienes trabajen con menores en ambientes eclesiales; programas de formación para seminaristas, clérigos y religiosos; indicaciones para la contratación de empleados o la aceptación de voluntarios que trabajen con menores; protocolo de actuación ante la denuncia o sospecha de abuso de menores; disposiciones

mayor conciencia de la urgencia de tomar medidas concretas para proteger a los menores de edad en sus respectivas jurisdicciones.

Una de las primeras constataciones ante la crisis fue la necesidad de generar estructuras eclesiales específicas para abordarla, que contaran con personal especializado y con la suficiente independencia de acción. Había surgido un gran tema en la Iglesia, un tema complejo, que dañaba psíquica y físicamente a muchas personas, involucraba la credibilidad y confiabilidad de la institución y ponía en riesgo la salvación de las almas. Además, exponía a la Iglesia a la justa indignación de los fieles, la hacía pasible de una severa sanción moral y de graves castigos en el campo jurídico. Nadie estaba preparado para una cosa así. Una respuesta adecuada debía involucrar tanto la creación de los organismos necesarios dentro de la estructura de la Iglesia, como la definición de reglas claras, la apertura de canales renovados de comunicación y diálogo con los fieles y la sociedad, y la puesta en marcha de mecanismos de prevención y acompañamiento de diverso tipo.

El acento estuvo deliberadamente puesto en la necesidad de proteger de los abusos a los menores de edad. Esta protección se desplegó en dos sentidos: la prevención y la reacción obligada luego de una denuncia.

Un primer grupo de acciones que se han tomado en torno a la prevención tiene que ver con la generación de estructuras eclesiales puestas a disposición de los fieles para ocuparse de este tema con actitud proactiva. En segundo lugar, la imposición de determinados códigos de conducta o disposiciones minuciosas acerca del comportamiento que debe seguirse en el trato con menores. Un tercer tipo de medidas se basa en la implementación de protocolos de actuación, es decir, explicaciones concretas y prácticas de los procedimientos a aplicar cuando es efectuada una denuncia de abuso sexual a un menor.

De estos tres tipos de iniciativas nos ocuparemos en este artículo, mostrando cómo ha ido la Iglesia implementándolos en el mundo y cómo han constituido un importante antecedente para las medidas recientemente tomadas en la Arquidiócesis de Paraná.

Lógicamente, este artículo no pretende agotar todas las medidas tomadas, ni desconocer otras valiosas iniciativas que están siendo puestas en marcha por la Iglesia en Argentina. Asumimos que todas las experiencias son valiosas y mejorables en el camino que se está abriendo ya desde hace un tiempo para la protección de los menores.

---

para el acompañamiento pastoral de las personas afectadas, sus familias y comunidades más cercanas; pautas para la asistencia desde la Iglesia a quienes hayan sido acusados o condenados por abusos; disposiciones en materia de supervisión y rendición de cuentas.

## II. LAS MEDIDAS INTRODUCIDAS EN LA ARQUIDIÓCESIS DE PARANÁ

La Iglesia en la Argentina no fue ajena al proceso descrito en el apartado anterior. En abril de 2013, la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal aprobó las “Líneas-guía de Actuación en el caso de Denuncias de abusos sexuales en los que los acusados sean clérigos y las presuntas víctimas sean menores de edad (o personas a ellos equiparados)”, que daban cuenta detallada del proceso canónico a seguir en esos casos y exhortaba a colaborar con las autoridades estatales locales en la investigación y sanción de esos delitos.

En la Arquidiócesis de Paraná, en julio de 2017 el Arzobispo Mons. Juan Alberto Puiggari creaba por decreto la Comisión Arquidiocesana para la Protección de los Menores<sup>2</sup>, conformada por laicos profesionales y dotada de la capacidad de tomar iniciativas en cuanto a la prevención, la capacitación, el acompañamiento pastoral a víctimas y denunciantes, así como de elaborar pautas y protocolos que, aprobados por el Arzobispo, fueran de observancia obligatoria en la Arquidiócesis. Durante la segunda mitad de 2017, esta Comisión puso especial énfasis en la capacitación de agentes pastorales en torno a la prevención del abuso sexual infantil y la generación de ambientes seguros, al tiempo que trabajaba en la elaboración de una política general de la Arquidiócesis para abordar integral y sistemáticamente esta problemática.

Así, el 28 de marzo de 2018, luego de la Misa Crismal, Mons. Puiggari comunicaba oficialmente la aprobación de dos importantes documentos arquidiocesanos<sup>3</sup>: por un lado, el Protocolo de actuación ante la sospecha o descubrimiento de abusos sexuales en los que sean víctimas menores o adultos vulnerable y, por el otro, las Normas de comportamiento en el trato con menores de edad y adultos vulnerables. Se buscaba con estas medidas lograr una mayor eficacia en la prevención y detección de abusos sexuales, y generar rápidos y atinados mecanismos de acción en caso de haberse éstos ya producido o de sospecharse su perpetración.

Esta tarea no es simplemente un esfuerzo original de sus miembros, sino más bien -como demostraremos en este artículo- se trata de un reconocimiento y aprovechamiento de la experiencia de la Iglesia a nivel mundial en su intento por lidiar con el abuso infantil<sup>4</sup>.

2. Cf. ARZOBISPO DE PARANÁ. Decreto 59/17 del 27 de julio de 2017.

3. Cf. ARZOBISPO DE PARANÁ. Decreto 34/18 del 28 de marzo de 2018.

4. Las normas aprobadas en la Arquidiócesis de Paraná se encuentran disponibles en <http://comisiondeprevencion.com.ar/>

### III. LA CREACIÓN DE ESTRUCTURAS EFICIENTES

A partir de la definición de políticas de prevención y de reacción frente a la comisión de hechos abusivos en ambientes eclesiales, las estructuras generadas en los distintos episcopados fueron diversas.

Había que asegurar la efectiva implementación y supervisión de esas políticas; la efectivización de la protección a niños y jóvenes; la disponibilidad de un permanente asesoramiento a los obispos, superiores religiosos y conferencias episcopales en varios ámbitos; la posibilidad de apoyar eficazmente a víctimas y denunciantes, escuchándolas y acompañándolas en un espíritu de comprensión y fraternidad; el apoyo a las diócesis con menores recursos; el efectivo encaminamiento de denuncias y sospechas a través de los mecanismos apropiados; la fluidez de la relación con los organismos estatales y de la sociedad civil presentes en cada jurisdicción; la comunicación y transparencia de las acciones que se efectuaran; junto a otras cuestiones.

Así, las estructuras que surgieron para cumplir estos objetivos tomaron varias formas y nombres en los diferentes países: Comisiones episcopales, Secretariados, Juntas, Coordinaciones, Servicios de consultoría, Equipos, Oficinas, Comités, Unidades de colaboración, Direcciones, Células, Delegados especiales, son algunos de los nombres que tomaron estos organismos. Sus alcances son muy semejantes, con algunas diferencias importantes como, por ejemplo, el lugar dado a la participación de los laicos y el rol a cumplir frente a las denuncias de abusos.

Analizaremos la experiencia de la Iglesia en algunos países en donde se ha avanzado en la creación de este tipo de estructuras, para luego dedicarnos a exponer la opción tomada al respecto en la Arquidiócesis de Paraná.

#### III.1. La experiencia de la Iglesia en otros países

##### III.1.1. Estados Unidos

La Conferencia Episcopal de los Estados Unidos<sup>5</sup>, por ejemplo, una de las primeras en crear espacios de este tipo, puso en funcionamiento una Comisión Episcopal para la Protección de Niños y Jóvenes, que es la última responsable de implementar la política de protección de los menores. Además, existe un Secretariado para la Protección de la Niñez y Juventud, con funciones de asistencia a las

5. Cf. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS (2002, 2005, 2011 y 2018) *Charter for the Protection of Children and Young People*

diócesis en la implementación de los programas de ambientes seguros y de monitoreo de las acciones llevadas a cabo. La Junta de Revisión Nacional, por otra parte, es la encargada de colaborar con la Conferencia Episcopal de ese país en la prevención del abuso sexual de menores por parte de personas al servicio de la Iglesia. Finalmente, en cada diócesis existen obligatoriamente Coordinadores de Asistencia a las Víctimas y Juntas de Revisión que funcionan como organismos asesores para los obispos, compuestas por una mayoría de laicos.

### III.1.2. Inglaterra y Gales

La Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales ha generado una “Estructura nacional de protección”<sup>6</sup>, buscando cumplir con la política de “*one Church approach*”. Esta estructura está compuesta por una Comisión Nacional Católica de Protección presidida obligatoriamente por un laico, y por un Servicio Católico de Consultoría en Protección, dependiente de la Comisión Nacional, responsable de llevar adelante mejoras en las prácticas de protección y de constituirse en enlace entre las Comisiones de Protección de las diócesis y otras organizaciones seculares, incluso gubernamentales. Cada diócesis y congregación religiosa, además, debe contar con Comisiones locales de Protección presididas por laicos independientes (no empleados de la jerarquía eclesiástica), con experiencia en trabajo con niños en diversos ámbitos (asistencia social, políticas, leyes de familia, etc.). Entre sus miembros, además de expertos en esas cuestiones, debe haber personas con experiencia en el ámbito eclesial. Cada Comisión local debe contar con un coordinador y representantes en las parroquias y congregaciones religiosas; tienen funciones de asesoramiento, apoyo y monitoreo, y responden ante el Obispo o Superior correspondiente. Entre otras funciones, deben garantizar una estrategia para la promoción de ambientes seguros en todas las parroquias y obras apostólicas en la diócesis o congregación, de acuerdo con las políticas y procedimientos nacionales acordados, así como asesorar a los obispos en cuestiones vinculadas.

6. Cf. *Catholic Safeguarding Advisory Service (CSAS)*, en [www.csasprocedures.uk.net](http://www.csasprocedures.uk.net) (actualizada en 2018)

### IV.1.3. Irlanda

En Irlanda, la Conferencia Episcopal propuso en 2005 una única estructura nacional<sup>7</sup> para el control y la gestión de las cuestiones de protección de los menores, la cual debería replicarse (con algunas adaptaciones) a nivel diocesano, de las congregaciones religiosas y organizaciones eclesiales. Se compone de:

- Un Equipo Nacional para la Protección de los Menores, que incluye padres, profesionales del cuidado infantil, de la psicología, la teología, el derecho, la academia y la educación, los cuales tendrán la responsabilidad integral de asegurar que las políticas y procedimientos de la Iglesia para la protección de menores sean implementados, monitoreados y publicados. Además, debe estar en contacto regular con las oficinas civiles responsables de la protección infantil y asesorar en buenas prácticas en relación con las políticas y procedimientos de protección de menores; apoyar el desarrollo de estrategias de capacitación adecuadas; servir como un recurso de capacitación nacional al personal de la Iglesia; conservar una base de datos central y confidencial de todos los casos de abuso sexual que involucren a personal de la Iglesia; llevar y publicar estadísticas nacionales en relación al abuso sexual infantil en la Iglesia, entre otras funciones.
- Una Oficina Nacional para la Protección de Menores, que tiene como fin implementar las políticas y decisiones del Equipo Nacional.
- Un Comité Profesional, cuya función es asesorar y apoyar a los obispos y superiores religiosos en las decisiones sobre el personal eclesial cuando haya una condena por abuso de menores o cuando ese abuso haya sido admitido o establecido, aunque no hubiera habido condena.
- Unidades Colaborativas, cuyo objetivo es asegurar que cada Obispo y superior religioso tenga acceso al asesoramiento, apoyo y experiencia necesarios en relación a las cuestiones de protección de menores. Cada Unidad colaborativa garantiza que se implemente en cada diócesis y congregación religiosa una respuesta efectiva a las denuncias y sospechas de abuso sexual de menores dentro de su área de responsabilidad. La cantidad de Unidades Colaborativas y las áreas que cubre cada una de ellas son determinadas por la Junta Nacional de Protección de Menores. Cada una de ellas cuenta con un Equipo de Gestión en Protección de Menores, compuesto por profesionales de la salud, abogados, comunicadores, padres, educadores, canonistas, sacerdotes y reli-

7. THE IRISH BISHOPS' CONFERENCE, THE CONFERENCE OF RELIGIOUS OF IRELAND AND THE IRISH MISSIONARY UNION (2005, 2016) *Our Children, Our Church. Child protection policies and procedures for the Catholic Church in Ireland*

giosos. En cada Unidad Colaborativa los obispos y superiores religiosos deben designar un Director de Protección de Menores, quien recibirá derivaciones de denuncias y sospechas de abuso sexual de menores, trabajará cercanamente con los obispos y superiores religiosos sobre casos específicos, colaborará con las autoridades civiles y recomendará acciones apropiadas en torno a la capacitación para la prevención y la atención pastoral.

A nivel diocesano y de cada congregación, cada Obispo y Superior religioso debe designar una Comisión de Protección de Menores. Las congregaciones y diócesis más pequeñas pueden designar una Comisión conjunta, o bien una congregación religiosa puede solicitar que una Comisión diocesana actúe en su representación. Entre otras funciones, las Comisiones deben asegurar que la diócesis o congregación religiosa implemente las políticas de la Conferencia Episcopal de Irlanda, así como los procedimientos civiles.

### III.1.4. Australia

La Conferencia Episcopal de Australia también se dotó de una estructura particular para enfrentar las denuncias de abuso. Asimismo, produjo dos textos centrales: en 2004, una Declaración de principios y parámetros para los clérigos católicos y los religiosos en Australia, llamada “Integridad en el ministerio”<sup>8</sup> y, en 2010, “Hacia la curación. Principios y procedimientos para responder a las denuncias de abuso contra personal de la Iglesia Católica en Australia”<sup>9</sup>. La Conferencia Episcopal australiana estableció una estructura eclesial compuesta por un Comité Nacional de Estándares Profesionales, que supervisa el desarrollo de políticas, principios y procedimientos ante acusaciones de abusos contra personal de la Iglesia. Ese Comité, debe, a su vez, designar un Panel de Revisión Nacional, que decida sobre los requerimientos concernientes a la revisión de los procesos o hallazgos. Existe además un Grupo de Recursos de Estándares Profesionales, compuesto por al menos un sacerdote o religioso, y un número de otras personas no superior a diez, varones y mujeres de distinta procedencia y tradiciones de fe, expertos en áreas como protección infantil, ciencias sociales, ley civil y

8. AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE AND CATHOLIC RELIGIOUS AUSTRALIA (2004, 2011) *Integrity in Ministry. A Document of Principles and Standards for Catholic Clergy & Religious in Australia*.

9. AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE AND CATHOLIC RELIGIOUS AUSTRALIA (2010) *Towards Healing. Principles and procedures in responding to complaints of abuse against personnel of the Catholic Church in Australia*.

canónica y relaciones industriales. Sus miembros deben ser designados por los obispos y los líderes de institutos religiosos. El Grupo de Recursos tiene un rol consultor en cuestiones relacionadas con los estándares profesionales a seguir en todos los organismos eclesiales del país. Designará personas competentes entre sus miembros para recibir denuncias de abuso y se desempeñará proactivamente, ofreciendo asesoramiento a cualquier organismo eclesial del país. Finalmente, la Conferencia Episcopal de Australia generó también una Dirección de Estándares Profesionales, designados por los obispos y líderes de institutos religiosos, la cual maneja los procedimientos vinculados con acusaciones específicas, designación de peritos y gestores cuando se requiere. Esa Dirección debe supervisar las cuestiones referidas a los procedimientos establecidos por la Conferencia Episcopal y de Religiosos que estén bajo su responsabilidad, y es responsable por el archivo de toda la documentación vinculada con el tema.

Además, cada obispo diocesano y líder religioso de Australia debe tener acceso a un Panel Consultivo para asesoramiento y asistencia en los procedimientos. Ese Panel debe ser consultado cuando un sacerdote o religioso sea acusado con un delito criminal en relación con una denuncia de abuso.

### III.1.5. Francia

En Francia, la Conferencia Episcopal también ha revisado sus estructuras<sup>10</sup>, y ha creado una Célula Permanente de Lucha contra la Pedofilia, con la finalidad de organizar las políticas dentro de la Iglesia, atender y escuchar a las víctimas y cumplir un rol de reflexión y de proyección en diversos ámbitos como la toma de conciencia, la prevención, la formación y la relación con organizaciones civiles y gubernamentales. Está compuesta por tres Obispos, un Delegado de la Conferencia Episcopal de Francia para la lucha contra la pedofilia (una laica) y dos expertos en psicología y en derecho. Asimismo, la Conferencia Episcopal francesa ha generado una Comisión Nacional de Expertos Independientes, con la misión de asesorar a los obispos en la evaluación de las situaciones de sacerdotes que han cometido actos reprochables en esta área. La presidencia la detenta un laico, y se compone principalmente de médicos y abogados. Cuenta con un referente experto en derecho canónico.

Algunas diócesis francesas disponen de Células de Acogida y Escucha a las Víctimas. Se trata de un pequeño grupo de personas convocadas por sus cualidades y competencias en distintas áreas (jurídica, psicológica, eclesial, médica,

10. Cf. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Lutter contre la pédophilie. Repères pour les éducateurs*; 2017.

etc.), que a veces incluye también víctimas o familiares de víctimas. Algunas de estas Células son provinciales, o comunes a varias diócesis.

### III.1.6. Chile

En el año 2011 la Conferencia Episcopal de Chile creó el Consejo Nacional de Prevención de Abusos y Acompañamiento a las Víctimas, como expresión de la prioridad puesta en la protección de los menores de edad y de los adultos vulnerables. Entre los objetivos de este Consejo se mencionan los siguientes: contribuir a que las diócesis formen sus equipos y consejos diocesanos de prevención de abusos sexuales a menores de edad; intercambio, formación y capacitación para la prevención y establecimiento de ambientes protegidos; proponer, orientar, supervisar y evaluar las políticas de prevención de abusos sexuales de menores; promover programas de prevención de abusos en espacios intraeclesiales y de reparación de situaciones abusivas, fomentando la construcción de ambientes sanos, seguros y protectores; y facilitar la oferta de atención psicológica y espiritual a víctimas de abusos sexuales.

En agosto de 2018, por decisión de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Chile<sup>11</sup>, esas funciones fueron complementadas con las siguientes: dar seguimiento a la implementación de las Líneas guía en las diócesis en cuanto a la recepción de denuncias, el acompañamiento a víctimas, las medidas de prevención y la formación de los agentes pastorales; recabar información sobre cantidad de investigaciones previas y procesos penales; reponer en la web del Consejo los nombres de clérigos con sentencias definitivas civiles y canónicas por abuso sexual de menores. Además, se creaba un Departamento de Prevención de Abusos para ejecutar las orientaciones del Consejo Nacional, con facultad de recibir denuncias sobre abusos conforme la normativa canónica, sin anular ni suprimir las instancias propias de las diócesis e institutos de vida consagrada

Para cada diócesis, la Conferencia Episcopal de Chile ha propuesto la necesidad de contar con organismos y responsables<sup>12</sup>, tanto consultivos como ejecutivos. Como organismo consultivo, se propone la creación de Consejos Diocesanos sobre Abusos sexuales de Menores de Edad. Además, se sugiere el nombramiento en cada diócesis de un Responsable de la recepción de denuncias; un Responsa-

11. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, *Declaración, decisiones y compromisos*, 3 de agosto de 2018.

12. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, *Cuidado y Esperanza. Líneas guía para tratar los casos de abusos sexuales a menores de edad*, Julio 2016; *Ibid.*, *Propuesta de institucionalidad mínima para las Iglesias locales*.

ble de la atención psico-espiritual de las víctimas y un Responsable de la prevención que trabaje en coordinación con responsables de base en cada p

### **III.2. La Comisión para la Protección de los Menores de la Arquidiócesis de Paraná**

La opción en la Arquidiócesis de Paraná fue la creación de una Comisión arquidiocesana para la Protección de los Menores<sup>13</sup>, compuesta por laicos (varones y mujeres) con competencia profesional en áreas vinculadas con la problemática de los abusos (psicología, abogacía y derecho canónico al menos). Sus miembros son designados libremente por el Arzobispo por un plazo de tres años con posibilidad de renovación del mandato y no tienen dependencia laboral con la Arquidiócesis.

La Comisión paranaense tiene tres funciones principales: a) asesoramiento al Arzobispo sobre cuestiones de naturaleza jurídica, comunicacional y procedimental en las situaciones de abusos sexuales o sospecha de abusos a menores en los ámbitos de la Iglesia arquidiocesana; b) prevención de esas situaciones, a través del desarrollo de acciones de capacitación en toda la Arquidiócesis, la elaboración y puesta en práctica de políticas que incluyan protocolos de actuación, códigos de conducta y, en general, toda acción que se considere útil en este sentido; c) acompañamiento pastoral, a requerimiento del Arzobispo, a los menores involucrados en estas denuncias y a sus familias, en orden a su sanación y reconciliación con la Iglesia.

Independientemente de estas tres funciones, la Comisión lleva a cabo todas las tareas que le encomiende el Arzobispo en este campo, y que surjan de la naturaleza de sus funciones. Todos los años debe presentar un informe de lo realizado.

## **IV. LOS CÓDIGOS DE CONDUCTA O NORMAS DE COMPORTAMIENTO**

Entre las medidas de tipo normativo para enfrentar la situación creada por los abusos, se cuenta la creación de códigos de conducta o normas de comportamiento. Se trata de reglamentos, más o menos minuciosos según el caso, sobre la conducta que obligatoriamente deben observar los mayores de edad al interactuar con personas menores o con adultos vulnerables. Al margen de que las Conferencias Episcopales proporcionen un modelo o un conjunto de contenidos mínimos para estos Códigos, generalmente cada diócesis cuenta con los suyos, aprobados

13. Cf. ARZOBISPO DE PARANÁ. Decreto 59/17 del 27 de julio de 2017.

por el Obispo o Arzobispo correspondiente. Algunos de estos códigos incluyen una planilla al final destinada a ser firmada por todo aquel que trabaje con niños o adultos vulnerables, acto que reviste un fuerte carácter de compromiso individual que eventualmente podrá ser leído en clave de responsabilidad personal.

Con algunas variables, en general son todos de un tenor semejante<sup>14</sup>.

## IV.1. Principales cuestiones abordadas en los Códigos de conducta

### IV.1.1. Destinatarios y principios generales

Están destinadas en general a todas las personas empleadas o voluntarias en cualquiera de las parroquias e instituciones de la iglesia particular (sacerdotes, diáconos, religiosos, coordinadores pastorales, seminaristas, administradores de los programas de la escuela, maestros, catequistas, ministros de jóvenes, personal de ayuda, personal de mantenimiento, entrenadores, voluntarios en los programas de la escuela, etc.).

En algunos casos los encontramos separados según sus destinatarios sean clérigos laicos. Ello se debe principalmente a la misión específica que tienen los sacerdotes para con los fieles, la cual los coloca en situaciones de mayor cercanía y confidencialidad, y también de mayor vulnerabilidad frente a posibles denuncias falsas.

14. Cf. entre otros ARCHDIOCESE OF BOSTON (2018) *Child protection policy*; ARQUIDIÓCESIS DE NUEVA YORK (2014) *Código de Conducta Pastoral para el Clero y Código de conducta para empleados y voluntarios laicos que trabajan con menores*; ARQUIDIÓCESIS DE SAN FRANCISCO (2005) *Normas de conducta para quienes trabajan con niños y jóvenes*; ARQUIDIÓCESIS DE INDIANÁPOLIS (2015) *Pautas de conducta para crear un entorno seguro al interactuar con menores*; ARQUIDIÓCESIS DE MILWAUKEE (2010) *Código de Ética Profesional para Líderes de la Iglesia*; ARQUIDIÓCESIS DE DETROIT (2004) *Código de Conducta pastoral para sacerdotes, diáconos, agentes pastorales, empleados, staff y voluntarios*; ARCHDIOCESE OF PHILADELPHIA (2011) *Standards of ministerial behavior and boundaries for priests, deacons, religious, pastoral ministers, administrators, staff and volunteers*; CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA (2007) *Orientations pour la mise à jour du protocole diocésain de prévention des agressions sexuelles sur des personnes mineures et de réponse pastorale aux plaintes en matière d'abus*; CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE (2016) *Cuidado y Esperanza. Líneas guía para tratar los casos de abusos sexuales a menores de edad*; CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE (2017) *Lutter contre la pédophilie. Repères pour les éducateurs*; THE IRISH BISHOPS' CONFERENCE, THE CONFERENCE OF RELIGIOUS OF IRELAND AND THE IRISH MISSIONARY UNION (2005) *Our Children, Our Church. Child protection policies and procedures for the Catholic Church in Ireland*; AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE AND CATHOLIC RELIGIOUS AUSTRALIA (2004) *Integrity in Ministry. A Document of Principles and Standards for Catholic Clergy & Religious in Australia*; AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE AND CATHOLIC RELIGIOUS AUSTRALIA (2010) *Towards Healing. Principles and procedures in responding to complaints of abuse against personnel of the Catholic Church in Australia*.

Algunos de estos textos tienen una declaración de tipo general sobre el deber de testimoniar siempre valores y comportamientos cristianos, y establecen que la responsabilidad de cumplir el código de conducta es exclusivamente personal: todos los adultos que actúan en nombre de la Iglesia tienen la responsabilidad de actuar e intervenir cuando los niños necesiten ser protegidos del daño, ya sea que el riesgo provenga de la negligencia o el abuso de cualquier tipo.

Además, suele especificarse que debe verse siempre a los menores como personas cuyas actividades es siempre necesario organizar y llevar a cabo con el conocimiento explícito y el consentimiento de los padres o tutores.

En general dejan sentado el compromiso de los empleados y voluntarios de fomentar una atmósfera de respeto en el lugar de trabajo, trabajando dentro de los límites de su cargo y competencia profesional y actuando en conformidad con los códigos de conducta seculares de estos cargos y profesiones. En caso de que surjan problemas que necesitan la asistencia de otros profesionales, deben buscarse las referencias apropiadas y pedir consejo a los supervisores.

Con los menores es obligatorio comportarse siempre de manera positiva, así como mantener límites apropiados. Por supuesto, no se deben involucrar los adultos en conductas sexuales -secretas o manifiestas- con ningún menor con quien se trabaje, evitando cualquier insinuación, comentario o chiste sexuales, así como la exhibición o posesión de cualquier material de ese tenor. No se podrá consumir o estar bajo la influencia de alcohol o drogas, ni usar lenguaje profano o soez cuando se trabaje con menores (en este último ítem, algunos códigos toman como referencia los comentarios o lenguaje que no puedan ser usados confortablemente delante de administradores de la parroquia/escuela, padres/guardianes, u otros adultos). Está prohibido ofrecer a menores de edad alcohol o cualquier medicamento sin supervisión médica.

Nunca es apropiado exigir “secreto” a los niños y jóvenes con relación a sus padres o autoridades naturales.

Todo adulto debe adherir a la ley civil y a las directivas eclesiásticas para denunciar cualquier supuesto caso de abuso de menores o negligencia para con menores, y avisar a su supervisor de cualquier violación de los códigos de conducta y, en general, siempre que esté en juego la posibilidad de que un menor salga perjudicado.

#### IV.1.2. Medios audiovisuales y comunicaciones virtuales

Los medios audiovisuales, internet, música o impresos usados en programas deben ser revisados previamente para asegurarse de que sean apropiados para los participantes. El contacto virtual de adultos con menores debe ser perti-

nente y respetar los límites. Se recomienda obtener el permiso de un padre o tutor antes de contactar a un menor por ese medio o antes de publicar fotos, videos u otra información que pueda identificar al menor.

#### IV.1.3. Límites pertinentes

Deben observarse en todo momento límites razonables con respecto al contacto físico con menores, los cuales solamente pueden tener lugar en situaciones públicas y mostrando una discreción prudente y respeto antes de tocar a otra persona de modo alguno. Si el niño inicia el contacto físico, como un abrazo, sólo resulta apropiada una respuesta limitada. Nunca debe emplearse la fuerza física o un lenguaje degradante.

Al interactuar con los menores, siempre se debe mantener una actitud profesional. Los mayores deben evitar el apego emocional injustificado y deben ser conscientes de la atracción que los menores pueden llegar a sentir por los adultos que ocupan cargos de autoridad y de confianza. Si se percibe que se está desarrollando atracción emocional o física, debe informarse de esta situación a su supervisor y referir al menor con otro adulto calificado, especialmente en situaciones de asesoramiento u orientación.

Aquellos involucrados en ministerios donde el contacto físico es habitual (deportes, música, danza, etc.) deben sujetarse a prácticas seguras, pedir permiso, explicar y definir la razón para el contacto físico. En algunas áreas de higiene personal, vestuarios, duchas, es preciso tener una atención especial.

#### IV.1.4. Encuentros, viajes y jornadas

Con respecto a las reuniones a solas entre un adulto y un menor, en aquellas situaciones en las que la presencia de un segundo adulto no sea habitual o práctica, deberá informarse a otro adulto que se está manteniendo ese encuentro, el cual debería llevarse a cabo en algún lugar accesible y visible, dejando la puerta entreabierta, a no ser que sea una puerta con ventana de vidrio claro. A un menor no acompañado, se le permite entrar solamente en el sector más público de un centro parroquial o sede de congregación religiosa; nunca en las habitaciones.

Los viajes de jóvenes de cualquier clase que sean tienen que llevar al menos dos personas adultas, y una de ellas debe de ser del mismo sexo que los jóvenes asistentes. Los grupos más numerosos tienen que llevar por lo menos una persona adulta por cada cierta cantidad de menores. Mientras participan en viajes con jóvenes, no deben los adultos quedarse solos por la noche en un hotel, carpa

u otro tipo de habitación con un menor o menores, con excepción de un laico que se queda en el mismo cuarto con su hijo. Las personas adultas deben evitar estar a solas en los servicios, duchas, vestuarios u otras áreas de vestirse mientras los menores los están utilizando. Los participantes adultos deben ocupar habitaciones cercanas a las de los menores, ya sea en habitaciones intercaladas frente a las habitaciones de los menores o junto a éstas. Los adultos pueden realizar verificaciones de las camas en las habitaciones ocupadas por menores únicamente en los horarios predeterminados y durante el tiempo limitado necesario para ayudar a que los menores se acomoden o desocupen su habitación. Fuera de estas verificaciones, los participantes adultos no deben entrar en la habitación de un menor o área designada, excepto en la medida en que así lo requieran cuestiones de salud o de seguridad.

Con excepción de las circunstancias que inevitablemente lo requieran no se debe estar a solas con un menor en una residencia, escuela, dormitorio, cambiador, baño, vestidor, vehículo u otro lugar cerrado. Antes de llevar a cabo una actividad que requiera quedarse a dormir con menores, los adultos deben firmar un compromiso específico aceptando todas estas pautas.

Deben de estar presentes al menos dos personas adultas cuando un grupo de menores participa en eventos organizados o actividades deportivas, excepto en circunstancias imprevistas (aunque en tales casos se debe hacer todo lo posible para asegurarse de la presencia de un padre de uno de los miembros del equipo).

En el caso de que los menores se reúnan en una residencia privada para una actividad en representación de la diócesis o de la parroquia, debe haber una supervisión adecuada por parte de por lo menos dos adultos que no estén emparentados. Los menores participantes deben contar con la autorización de sus padres o tutores para poder estar presentes.

Se recomienda buscar la colaboración de adultos responsables que se hayan capacitado en cursos de ambientes seguros y que se hayan sometido a una averiguación de antecedentes para que actúen como acompañantes en los eventos donde participen menores de edad.

Un adulto no debe compartir su espacio personal cuando se encuentra solo con menores en lugares sin supervisión, ni darles regalos. Siempre que trabaje con menores en lugares sin supervisión, tiene que hacerlo con o cerca de otro adulto.

Los diálogos pastorales no deben llevarse a cabo en habitaciones privadas, ni en sitios u horarios que podrían causar confusión con respecto a la naturaleza de la relación personal a la persona que se está asesorando o a otros observadores. Las oficinas o clases que se usen para ese fin deben tener una ventana en la puerta, o la puerta debe estar entreabierta durante la sesión de consejería, y otro adulto debe estar cerca durante la sesión. Algunos códigos estipulan que debe informar-

se a los padres o tutores de menores de que se tienen este tipo de reuniones con el menor, a no ser que el tema excluya su presencia o su conocimiento. El adulto es responsable de reconocer cualquier atracción personal hacia una persona sobre la cual tiene responsabilidad. En ese caso, debe referirla inmediatamente a otra persona cualificada o un profesional. No se debe comenzar una relación de acompañamiento pastoral con alguien con quien previamente se tenga una relación ya sea de negocios, profesional o social.

#### IV.1.5. Selección y supervisión de empleados y voluntarios

Los procedimientos de algunas Conferencias Episcopales o diócesis incluyen disposiciones con respecto a la selección y el reclutamiento de empleados y voluntarios, el contenido de las entrevistas que se mantienen con ellos antes de emplearlos, y la clarificación exacta de los roles y responsabilidades que cumplirán, la verificación de antecedentes personales.

Todo el personal de la Iglesia debería ser capacitado en las políticas y procedimientos de protección de menores, incluyendo información acerca de cómo responder a las sospechas y denuncias de abuso infantil. La capacitación en estos temas debe ser permanente. La naturaleza de la misma dependerá del tipo de servicios que el grupo u organización provea y las necesidades del staff y los voluntarios.

Finalmente, se deben planificar acciones de supervisión y apoyo. Esto implica observar a intervalos regulares a quienes trabajan con menores y posibilitar a los miembros del staff que hagan preguntas y pongan de relieve los problemas que experimenten o hagan sugerencias de cambios que quieran hacer. La supervisión también permite a los administradores evaluar la necesidad de cambios en las políticas o prácticas, o de capacitación adicional. Es importante que los procedimientos de supervisión incluyan la oportunidad de identificar y abordar las fuentes de ansiedad o stress para el personal, y para que el personal pueda expresar cualquier preocupación que pueda tener acerca de un menor.

#### IV.1.6. Capacitaciones obligatorias

La participación en las capacitaciones que brinde la iglesia particular para promover un entorno seguro y para prevenir el abuso sexual de menores suele ser obligatoria para los empleados y voluntarios. Así como también someterse a un chequeo de antecedentes, según las directivas de las autoridades eclesiales correspondientes.

Además de la ventaja de delimitar las conductas con los menores, este tipo de pautas, códigos o normas de comportamiento introducen un factor no menor a la hora de prevenir abusos: el sólo incumplimiento de estas indicaciones constituye una infracción grave que amerita un llamado de atención o una sanción mayor en algún caso.

## **IV.2. Las Normas de comportamiento en el trato con menores de edad y adultos vulnerables de la Arquidiócesis de Paraná<sup>15</sup>**

En cuanto a las Normas de comportamiento, constituyen un código exigente, aunque adaptado a la idiosincrasia local. Las Normas se erigen en un instrumento de gran utilidad en la tarea de la prevención y asunción de responsabilidad personal, y permiten contar con pautas objetivas que puedan garantizar un ambiente lo más seguro posible. Una idea nuclear está en el centro de estas Normas: la intención de proteger y cuidar siempre en primer lugar al niño.

Se aplican tanto a clérigos como laicos que trabajen habitualmente con menores en ámbitos dependientes de la Arquidiócesis de Paraná, y su no observancia constituye en sí misma una falta grave.

Constan de doce (12) apartados, a saber: Principio general; Prohibición de castigos físicos o humillantes; Límites apropiados; Reuniones a solas con menores; Viajes en auto; Prohibición de exigir secreto o confidencialidad; Comunicaciones virtuales; Retiros, jornadas o campamentos; Para los clérigos; Responsabilidad en la prevención y detección de abusos; Capacitación.

Parten de un principio general: siempre debe mantenerse un trato respetuoso con el otro -especialmente si se trata de un menor o adulto vulnerable- y abstenerse de cualquier tipo de comportamiento abusivo. La intención de esta enunciación fue colocar a las Normas en un marco positivo de comportamiento que siempre debe observarse y cuidarse. Las especificaciones que siguen después, la mayoría de ellas formuladas como prohibiciones, tienen el sentido de cuidar ese ambiente general de respeto y comprensión que debe caracterizar siempre nuestros espacios.

Siguen luego dos prescripciones también generales, que delimitan el ámbito de aplicación del texto, la primera expresada como prohibición y la segunda como exhortación: nunca deben emplearse violencia física o tratos que resulten humillantes, por un lado, y siempre deben mantenerse límites adecuados con los menores, por el otro.

15. Cf. ARZOBISPO DE PARANÁ. Decreto 34/18 del 28 de marzo de 2018

La prohibición del ejercicio de actos violentos o humillantes tiene la misión de garantizar un ambiente donde las personas puedan desarrollarse y expresarse sin temor, y donde toda corrección se llevará a cabo de un modo evangélico y fraterno para que todos puedan crecer humana y cristianamente con serenidad y confianza.

En cuanto a la exhortación a mantener límites adecuados, se coloca esta responsabilidad en cabeza de los adultos y se enumeran una serie de conductas ya directamente vinculadas al ámbito de lo sexual, que se prohíbe realizar. Estas conductas van desde comentarios con contenido sexual hasta el involucramiento en conductas sexuales secretas o manifiestas con menores de edad. Se intenta así pasar revista a todas las acciones descriptas en la tipificación de los delitos contra la integridad sexual según la ley argentina: actos pornográficos, abuso sexual, corrupción de menores, grooming o ciberacoso, entre otros. También incluye actitudes que pueden estar vinculadas con abusos de autoridad y de influencia de adultos para con menores. Para otro grupo de conductas se exhorta a la mayor prudencia, como el manejo de los medios audiovisuales que se utilicen con esas personas.

Este punto de los límites apropiados no sólo incluye las prohibiciones mencionadas en el párrafo anterior sino también un fuerte llamado a respetar siempre el derecho a la privacidad de los menores y adultos vulnerables, y el deber de mantener en toda ocasión una actitud profesional al interactuar con ellos, de modo de no confundir roles. Se exhorta también a evitar el contacto físico con los menores. Esto no significa -como a veces se ha pensado- mantener una posición rígida y antinatural con los niños; al menos no ha sido ésa la intención. Se busca más bien evitar situaciones en las que cobran prioridad las gratificaciones afectivas de los adultos, en orden a colocar en primer lugar el bienestar y la comodidad de los menores. Por eso a continuación se aclara que cuando sea éste quien requiera gestos de afecto, el papel del adulto es responder con sobriedad y de modo tal que ese gesto pueda ser visto por cualquier persona sin despertar sospechas de ningún tipo. La relación de un adulto con un menor debe poder ser siempre considerada desde un ángulo público: no debe ser secreta ni tener que esconderse bajo ningún sentido.

Siguen luego una serie de normas puntuales sobre los requerimientos a seguir para mantener reuniones a solas entre un adulto y un menor; para organizar campamentos, jornadas, retiros y convivencias. En las actividades con menores, los adultos a cargos deberán siempre trabajar en equipo e ir evaluando, entre todos, su desarrollo. Esta evaluación permitirá expresar preocupaciones, consejos e incluso correcciones entre los miembros del mismo equipo, los cuales deben estar capacitados según estas Normas y consentirlas, antes de poder asistir a la actividad.

Las Normas recomiendan no llevar a cabo viajes de larga distancia en los que se encuentren solos un adulto y un menor, en la medida de lo posible. Evidentemente habrá casos en los que no será posible evitarlo; es allí cuando se pide tomar una

serie de medidas, la principal de las cuales consiste en poner en conocimiento de los padres o tutores del menor esa situación y en hacerse responsable personalmente.

Una idea-fuerza de las Normas consiste en evitar a toda costa cualquier tipo de secreto en la relación adultos-menores: si se le solicita a un niño o niña que guarde secreto sobre algún aspecto de su relación con un mayor, esa sola conducta es de por sí reprochable y sospechosa. Nunca se puede exigir a un menor una confidencialidad absoluta; mucho menor son respecto a sus padres, tutores o autoridades naturales: el menor debe siempre poder sentirse libre para conversar con ellos de cualquier tema que desee.

Especial hincapié se realiza en el cuidado a mantener en las comunicaciones virtuales (chats, redes sociales, e-mails, mensajes de texto, etc.) con los menores. Las Normas no las prohíben -como han optado por hacer otros Códigos de Conducta en el mundo-; sin embargo, se exhorta a tener la mayor de las prudencias, teniendo en cuenta que un mal uso de estas herramientas podría llegar a configurar el delito de ciberacoso, tipificado y penalizado en nuestras leyes.

Las Normas tienen un apartado especial en el que se considera la situación de los clérigos, exhortándolos a observar un especial cuidado en cuando a su relación con las personas que tienen a su cargo, ejerciendo una atenta vigilancia sobre ellos mismos y las situaciones que les toca vivir, a fin de poder advertir síntomas y pedir ayuda en los casos en que corresponda. Se les manda especialmente administrar el sacramento de la reconciliación en los horarios y lugares especificados para ello.

Este tipo de Normas parte de la constatación de que muchas veces la sola presencia y observancia de los códigos de conducta basta para evitar que estos actos se cometan. Todos los adultos tienen una responsabilidad en la prevención y detección de abusos en los ámbitos eclesiales, y tienen también la obligación de capacitarse adecuadamente para poder hacerlo.

## V. LOS PROTOCOLOS DE ACTUACIÓN

La Iglesia ha establecido y recomienda establecer protocolos de actuación que deben ponerse en marcha cuando existe la sospecha o el conocimiento cierto de la comisión de un hecho abusivo de naturaleza sexual sobre un menor de edad<sup>16</sup>. Traemos a continuación algunos ejemplos, para luego comentar el contenido del Protocolo de la Arquidiócesis de Paraná.

16. Cf. entre otros UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS (2002, 2005, 2011 y 2018) *Charter for the Protection of Children and Young People*; CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA (2007) *Orientations pour la mise à jour du protocole diocésain de prévention*

## V.1. En el mundo

### V.1.1. Estados Unidos

Una de las primeras medidas de la Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos luego del 2002 fue la aprobación de un Estatuto para la Protección de Niños y Jóvenes (publicado en 2002, y revisado en 2005, 2011 y 2018). Al mismo tiempo aparecían las “Normas esenciales para reglamentos diocesanos/eparquiales que traten de imputaciones de abuso sexual de menores cometido por sacerdotes o diáconos”. Su objetivo es asegurar que cada diócesis/eparquía de los Estados Unidos cuente con los procedimientos establecidos para responder de inmediato a toda imputación de abuso sexual de menores y busca ser una ayuda para los reglamentos diocesanos/eparquiales que traten de imputaciones de abuso sexual de menores por sacerdotes o diáconos. Las Normas, además, desarrollan las disposiciones del derecho canónico útiles para lidiar con las denuncias. Se indica también aquí que se obedecerán todas las leyes civiles aplicables respecto a la denuncia de imputaciones de abuso sexual de menores a las autoridades civiles y se cooperará con su investigación. En cada caso, la diócesis/eparquía informará a cada individuo sobre su derecho a hacer una denuncia ante las autoridades públicas y apoyará dicho derecho.

---

*des agressions sexuelles sur des personnes mineures et de réponse pastorale aux plaintes en matière d'abus*; CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE (2016) *Cuidado y Esperanza. Líneas guía para tratar los casos de abusos sexuales a menores de edad*; CONFERENCIA DE RELIGIOSAS Y RELIGIOSOS DE CHILE (2015) *Normas y procedimientos en caso de acusaciones de cualquier naturaleza en materia eclesial contra religiosos y religiosas. Orientaciones para el servicio de las Superiores y los Superiores de los IVC y SVA de derecho pontificio*; CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE (2017) *Lutter contre la pédophilie. Repères pour les éducateurs*; THE IRISH BISHOPS' CONFERENCE, THE CONFERENCE OF RELIGIOUS OF IRELAND AND THE IRISH MISSIONARY UNION (2005, 2016) *Our Children, Our Church. Child protection policies and procedures for the Catholic Church in Ireland*; AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE AND CATHOLIC RELIGIOUS AUSTRALIA (2004, 2011) *Integrity in Ministry. A Document of Principles and Standards for Catholic Clergy & Religious in Australia*; AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE AND CATHOLIC RELIGIOUS AUSTRALIA (2010) *Towards Healing. Principles and procedures in responding to complaints of abuse against personnel of the Catholic Church in Australia*; NATIONAL CATHOLIC SAFEGUARDING COMMISSION (2016) *Policy Statement Safeguarding in the Catholic Church in England and Wales*; CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE (2016) *Propuesta de institucionalidad mínima para las Iglesias locales*; CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE (2016); *Medidas básicas para acoger a las víctimas de abuso sexual en la Iglesia Católica*; NATIONAL CATHOLIC SAFEGUARDING COMMISSION (2016) *Policy Statement Safeguarding in the Catholic Church in England and Wales*; THE IRISH BISHOPS' CONFERENCE, THE CONFERENCE OF RELIGIOUS OF IRELAND AND THE IRISH MISSIONARY UNION (2016), *Safeguarding Children, Standards and Guidance for the Catholic Church in Ireland*; ARCHDIOCESE OF BOSTON (2018) *Child protection policy*.

### V.1.2. Irlanda

En el caso de Irlanda, el documento de 2005, “Nuestros niños, nuestra Iglesia” establece un procedimiento a nivel nacional para responder a las acusaciones y sospechas de abuso infantil. Elementos claves para esta respuesta son aquí una aproximación inter-departamental (*Inter-Agency Approach*) para asegurar el uso efectivo de la experiencia localizada en diferentes agencias, así como el intercambio de información entre todas las agencias relevantes y una comunicación efectiva entre las organizaciones eclesiales y las autoridades civiles.

### V.1.3. Canadá

La Conferencia Episcopal de Canadá fue una de las primeras en encarar el tema de los abusos, no sólo atendiendo a los casos que se revelaron mediáticamente desde finales de la década de 1980, sino también delineando estrategias de prevención a fin de ofrecer a los niños un ambiente seguro en la Iglesia católica. En 1992, el documento “Del sufrimiento a la esperanza”<sup>17</sup> (*De la souffrance a l’espérance*) formuló diversas recomendaciones concretas en cuanto a los procedimientos de actuación para esos casos. En 2005, un Grupo de Trabajo, a solicitud de la Conferencia Episcopal de Canadá, realizó algunas sugerencias de actualización de ese texto, producto de las cuales en 2007 la Asamblea Plenaria aprobó una serie de orientaciones para las diócesis en el armado y actualización de protocolos de actuación en materia de abusos sexuales

En ese documento se invita a los obispos a nombrar, en sus diócesis respectivas, un sacerdote como Delegado para las cuestiones relativas a las agresiones sexuales o a las denuncias de mala conducta o de agresión sexual. Toda denuncia de agresión sexual por parte de un sacerdote, que sea dudosa o aparentemente fundada sobre hechos precisos, debe ser reportada a este Delegado -que no debe ser el vicario judicial de la diócesis-.

Se los insta también a formar, en sus diócesis respectivas (o también para un grupo de diócesis limítrofes) un Comité asesor de al menos cinco personas que, bajo la autoridad del Delegado del obispo, tome a su cargo todas las cuestiones relativas a las agresiones sexuales o a las denuncias de abusos. Este comité debe contar con un especialista en derecho canónico (que no debe ser el vicario judicial), un abogado, un profesional experto en el tratamiento de las personas sexualmente agredidas o en el tratamiento de personas que sufran desórdenes

17. Cf. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA, *De la souffrance a l’espérance. Rapport du Comité ad hoc de la CECC sur les cas d’agression sexuelle*, 1992.

en el plano de la sexualidad. Los miembros de ese comité podrán ser varones o mujeres, padres, personas cualificadas por su profesión o su experiencia personal para afrontar situaciones de gran densidad emocional. Este Comité debe elaborar y mantener actualizado un protocolo de acción en relación con las agresiones sexuales, el cual incluye principalmente una estrategia en el procedimiento de toma de decisiones que sea rápida, coherente y justa para todas las personas implicadas y que se active cada vez que se revelen hechos o presunciones ligadas a pruebas circunstanciales, según las leyes civiles y eclesiásticas existentes.

También debe haber en cada Diócesis un Comité en defensa de las víctimas, distinto del Comité asesor, pero de composición igualmente multidisciplinaria, que brindará un apoyo personalizado a todos los menores presuntas víctimas de agresión sexual por parte de un sacerdote, tan pronto como la investigación llevada a cabo por las autoridades civiles competentes haya encontrado fundadas las acusaciones. El apoyo no implica, en esta etapa, ninguna admisión en cuanto a la culpabilidad del acusado.

Se expresa la conveniencia de nombrar asimismo una persona competente responsable de la relación con los medios de comunicación, para todas las cuestiones relativas a las agresiones o a las denuncias de agresión sexual, que pueda encarar la relación con la prensa, basada en los siguientes presupuestos: el derecho del público a la información general disponible; la protección del derecho a un justo proceso por parte de todo acusado; el derecho de las víctimas al máximo respeto de su intimidad; y la salvaguarda del derecho del Estado a iniciar procedimientos judiciales.

Se expresa que la adopción de un protocolo diocesano adaptado a la situación particular, a los recursos y a la historia de cada diócesis, es responsabilidad del Obispo a fin de poner en marcha, sostener y preservar los medios para prevenir los abusos sexuales y las formas de tratar esos abusos en su diócesis. Las políticas diocesanas en materia de abusos sexuales toman formas diferentes según la situación de cada diócesis.

#### V.1.4. Chile

En América del Sur, la Conferencia Episcopal de Chile aprobó en 2003 y actualizó en 2011 el Protocolo ante denuncias contra clérigos por abusos de menores (actualizado en abril de 2011)<sup>18</sup>. Allí desarrollaba los procedimientos comunes del derecho canónico al realizarse una denuncia de este tipo. Años des-

18. La Conferencia de Religiosas y Religiosos de Chile (CONFERRÉ) aprobó en julio de 2015 sus propias Normas y procedimientos en caso de acusaciones de cualquier naturaleza en materia

pués, en 2016, los Obispos emitieron las Líneas guía para tratar los casos de abusos sexuales a menores de edad, llamadas “Cuidado y esperanza”. Además de recordar allí los procedimientos canónicos, se abordan otras cuestiones vinculadas con una visión más amplia del tema: la atención pastoral de las víctimas, el cuidado pastoral del denunciado, la atención a la comunidad, la prevención de abusos, la protección de los menores, y la formación de seminaristas y clérigos, entre otros.

Los temas que han abordado estos Protocolos en el ámbito eclesial han sido, en general, los siguientes:

- La protección de los menores como foco principal: se deja sentado que el principal objetivo de todos estos procedimientos es la protección de los menores y el deseo de hacer de la Iglesia un lugar seguro para todos, en donde las personas puedan profundizar su relación con Dios y con los demás libres del temor de sufrir algún tipo de abuso.
- Prácticas elementales de comunicación al recibir preocupaciones y denuncias vinculadas con la protección de los menores: describen en general una serie de buenas prácticas a la hora de responder a una persona menor de edad que se dirige a un adulto para confesarle haber padecido un abuso. Se trata de consejos o recomendaciones de tipo psicológico para que el diálogo se desarrolle de la manera menos traumática posible para el menor pero que, al mismo tiempo, se puedan recabar los mínimos datos necesarios para iniciar una investigación.
- Recepción de denuncias y modo de encaminarlas, ya sea en el fuero penal canónico o estatal: síntesis muy breve y práctica de los caminos indicados por el Derecho procesal canónico o estatal para encaminar denuncias. Se indica fundamentalmente ante qué autoridades (en ambos fueros) se informa sobre los hechos o las sospechas, modo de hacer esa presentación y plazos, entre otras cuestiones procesales. Aquí los protocolos difieren levemente según las leyes penales y procesales locales.
- Colaboración con las autoridades estatales: todos los Protocolos marcan con especial claridad que es necesario colaborar con las autoridades estatales en la investigación de lo sucedido y en el proceso que eventualmente se inicie. Esta colaboración debe hacerse según las modalidades que el mismo Derecho indique.
- Manejo de la confidencialidad en la investigación preliminar: tanto el Derecho canónico como el estatal imponen confidencialidad o secreto de sumario a la

---

eclesiástica contra religiosos y religiosas. Orientaciones para el servicio de las Superiores y los Superiores de los IVC y SVA de derecho pontificio

investigación de los delitos hasta tanto no se llegue al convencimiento de su comisión. El tratamiento de esta confidencialidad constituye una materia delicada, pues se encuentran en juego el derecho de la presunta víctima a no ver revelada su identidad, la presunción de inocencia del acusado y el derecho a la información de todo denunciante. Es un ámbito también donde suelen cruzarse disposiciones de los Derechos locales, canónico e internacional de derechos humanos. Un manejo prudente requiere atenerse a principios básicos de derecho y a mantener, al mismo tiempo, una relación fluida con las personas involucradas, los medios de comunicación y la opinión pública, evitando toda sensación de secretismo sin motivos. Se trata quizás de uno de los puntos más complejos y delicados del tratamiento de estas situaciones, que exige una gran capacidad y experiencia en manejo de crisis.

- Supuestos bajo los cuales se imponen las medidas cautelares desde la investigación canónica preliminar: se suele indicar que, si bien el Obispo o Superior podrán imponer medidas cautelares al acusado, ello no constituye una afirmación de su culpabilidad, sino que tienen como objeto principal la remoción de obstáculos para un proceso justo y eficiente.
- Camino a seguir cuando no hay delito para el Estado, pero sí según el Derecho canónico: las denuncias pueden, en ocasiones, referirse a conductas que no constituyen delito para la legislación estatal, pero sí son faltas (e incluso delitos) desde el punto de vista canónico. Por este motivo, son comportamientos reprochables, pasibles de generar escándalo, y deben ser encaminados a través del proceso canónico.
- Opciones en caso de absolución por el Estado por falta de pruebas suficientes: se indica una serie de medidas y caminos para proceder en esos casos, sin duda delicados ya que la falta de pruebas no otorga certeza de que el delito no ha sido cometido. Se tienen en cuenta aquí las posibilidades del Derecho Canónico y las medidas prudenciales pastorales por parte de la autoridad eclesial.
- Tratamiento de casos históricos, prescriptos o cuando el acusado ya ha fallecido o ha sido sobreseído: en general los protocolos establecen que se investigarán igualmente esas denuncias; algunos aclaran que será necesario advertir al denunciante sobre las dificultades objetivas que esa investigación entraña, así como sobre los resultados que podrá esperar en esos casos.
- Manejo de denuncias o sospechas contra laicos y religiosos no clérigos: se suele explicar que el proceso penal canónico en esos casos está dirigido solamente a los clérigos y que las denuncias contra quienes no sean clérigos podrán únicamente encaminarse a través de los procesos penales estatales.
- Oposición de la víctima a formular una denuncia ante las autoridades estatales: en general los protocolos establecen que deberá quedar constancia escrita

de esa negativa; algunos, sin embargo, estipulan que, si eso ocurriera, las autoridades eclesiales serán quienes impulsen una investigación ante las autoridades estatales.

- Derecho a ser informado que tiene todo denunciante: la mayoría de los protocolos reafirma el secreto de sumario que rodea a la investigación preliminar y al proceso canónico. Sin embargo, se suele aclarar que los denunciantes serán informados periódicamente de los principales hitos por los que atraviesa su denuncia, y que se les explicará -a través de una persona de contacto o apoyo- los pasos dados y qué puede esperar en la justicia canónica. Asimismo, la persona de contacto o apoyo estará disponible para responder a todas sus dudas y consultas.
- Pedido de informes y controles antes de aceptar un sacerdote, religioso o seminarista de otra jurisdicción: la mayor parte de los protocolos declara obligatorios estos informes.
- Intercambio de información entre las Congregaciones religiosas y las Diócesis: se intenta generar el hábito de la comunicación fluida entre Congregaciones y Diócesis sobre todas las cuestiones referidas a estos temas.
- Las denuncias falsas o los casos en que se comprueba que el acusado no cometió el crimen: la mayoría de los protocolos estipula que las autoridades correspondientes deben llevar a cabo medidas para intentar reparar la buena fama del falsamente acusado en esos casos<sup>19</sup>.

19. Luego de que una acusación de abuso es desestimada como falsa, el acusado queda con su reputación manchada. Aunque la tarea de restaurar el buen nombre de un clérigo falsamente acusado es bien ardua, la Iglesia ha encarado este tema con seriedad. Por ejemplo, la Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos ha sugerido diversas acciones para intentarlo (Cf. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Promise to protect, pledge to heal*, 2010), como por ejemplo, que el Obispo haga un anuncio formal con el resultado de la investigación: cuantos más detalles se den sobre el rigor de la investigación, mejor; enviar comunicados de prensa a los medios de comunicación; reunirse con los editores de religión de los medios de prensa seculares; publicar un artículo en el periódico diocesano comunicando el resultado de la investigación; que el Obispo acompañe al clérigo a su parroquia cuando éste se reincorpore; que el Obispo concelebre Misa con el sacerdote; reincorporar al clérigo a todos los cargos que detentaba anteriormente; reunir al presbiterio para mantener un diálogo abierto; reunir a la comunidad parroquial para mantener un diálogo abierto y para apoyar al sacerdote en cuestión. Por su parte, la Iglesia católica en Irlanda ha sostenido que, dada la gravedad de una acusación de abuso infantil, es importante que cuando una acusación es considerada falsa o errónea, se tomen todas las medidas apropiadas por parte de las autoridades eclesiales para restaurar el buen nombre del sacerdote, religioso o laico. El obispo, superior o presidente, en consulta con la persona acusada, decidirá cómo apoyarlos y facilitarles retomar sus tareas. Particularmente, ha sugerido lo siguiente: lanzar un comunicado de prensa y realizar una declaración desde el púlpito explicando que la acusación se ha demostrado falsa; similar declaración hará el presidente de la organización eclesial a todo el staff y los padres del grupo; designar un mentor para apoyar a la persona falsamente acusada, especialmente con respecto a su reintegración

- Tratamiento de las denuncias anónimas: algunos protocolos entienden que las denuncias anónimas serán igualmente investigadas; otros exigen que el denunciante dé a conocer su identidad para comenzar una investigación preliminar canónica.
- Rol de los distintos miembros de la Iglesia en la prevención y tratamiento de los abusos: reconocimiento de que todos tenemos un papel que cumplir, aunque sea sólo preventivo, para que no vuelvan a suceder abusos en la Iglesia. La obligatoriedad de capacitarse para la toma de conciencia parte de esta premisa.
- Apoyo a los afectados por la acusación de abuso: serie de recomendaciones de tipo pastoral a fin de que la autoridad eclesiástica o sus delegados se acerquen con solicitud a quienes han padecido de un modo u otro estas situaciones (víctimas, acusado, comunidades, familiares y amigos) y los acompañen en el doloroso camino en el que están involucrados.

## **V.2. El Protocolo de actuación ante la sospecha o descubrimiento de abusos sexuales en los que sean víctimas menores o adultos vulnerables de la Arquidiócesis de Paraná<sup>20</sup>**

Tomando en cuenta los antecedentes disponibles, así como las imprescindibles adaptaciones a las características locales, el Protocolo de la Arquidiócesis de Paraná significa una opción particular en la actuación frente a denuncias o sospechas de abuso de menores o adultos vulnerables. Con él se busca orientar a todos los adultos de la Iglesia hacia una reacción adecuada y eficiente que tiende, en primer lugar, a una prevención primaria de los abusos y, en segundo lugar, a evitar que, una vez ocurrido el abuso, el agresor continúe siendo una amenaza para otros menores. Al mismo tiempo, en sus disposiciones se indica el camino a seguir a fin de iniciar la investigación canónica y se explicitan los roles de las personas involucradas de un modo u otro.

El Protocolo lleva por título “Cuidar a los más vulnerables, una responsabilidad de todos”. Se recalca aquí la idea central: frente a un abuso, los adultos tenemos siempre un rol que cumplir. En la mayor parte de los casos, ese rol po-

---

en el ministerio o empleo; reinstalar públicamente a la persona exonerada en presencia del obispo o el superior religioso relevante; además, la persona falsamente acusada puede iniciar un proceso canónico y/o civil contra quien realizó la acusación (Cf. THE IRISH BISHOPS' CONFERENCE, THE CONFERENCE OF RELIGIOUS OF IRELAND AND THE IRISH MISSIONARY UNION (2005) *Our Children, Our Church. Child protection policies and procedures for the Catholic Church in Ireland*).

20. Cf. ARZOBISPO DE PARANÁ. Decreto 34/18 del 28 de marzo de 2018

drá estar impuesto por un deber legal, pero en todos los casos se juega un deber moral.

El texto de la Arquidiócesis de Paraná reconoce explícitamente como base las “Líneas-guía de actuación en el caso de denuncias de abusos sexuales en los que los acusados sean clérigos y las presuntas víctimas sean menores de edad o personas a ellos equiparados”, aprobadas por la Conferencia Episcopal Argentina en el año 2013. Allí se exhorta a los Ordinarios a velar “para que, en su jurisdicción, todos los fieles sepan a qué instancias deben acudir en el supuesto de tener conocimiento de la eventual comisión de los delitos”. Aceptando la indicación de la Conferencia Episcopal, el Protocolo de Paraná regula los mecanismos para recibir y encaminar denuncias y sospechas de abusos sexuales a menores y adultos vulnerables en instituciones eclesiales de esa Arquidiócesis.

Al comienzo, explicita cuatro principios generales, que sirven de marco de interpretación para todo el texto que sigue. Estos principios son la responsabilidad de todos en cuanto a la protección de los menores de edad y los adultos vulnerables; la importancia de cumplir con los procedimientos civiles de actuación en vigor en cada lugar; la obligatoriedad de aplicar el Protocolo arquidiocesano cuando sea pertinente; la necesaria relación de autonomía y cooperación entre las normas y procedimientos canónicos y estatales sobre esta problemática.

El Protocolo paranaense está dividido según los momentos y etapas a partir de la sospecha o conocimiento sobre la comisión de un delito de esta naturaleza: desde el conocimiento o recepción de la información; pasando por la comunicación a los padres y autoridades del establecimiento o ámbito donde haya tenido lugar el incidente, el primer acompañamiento y contención del menor afectado, la puesta en conocimiento de la autoridad eclesiástica, la presentación -siguiendo las reglamentaciones estatales- ante los organismos provinciales de protección del menor y la puesta en funcionamiento de la investigación canónica.

Se indican algunas pautas a seguir en el diálogo con el menor que confía a un adulto una situación padecida en torno a un abuso y se manda explicitar a los padres o tutores la necesidad de seguir los procedimientos, tanto civiles como canónicos, establecidos para estos casos.

Un punto importante que se tiene en cuenta es estipular el derecho de todo denunciante a ser informado de la situación procesal de su denuncia; en este sentido, se coloca en cabeza de la autoridad eclesiástica que recibe la denuncia el deber de mantener en todo momento a la víctima o denunciante de los pasos que vayan dándose en el marco de la investigación o el proceso que eventualmente se inicie.

El Protocolo deja constancia de que, ante una denuncia formal o una sospecha verosímil de un delito penal según el derecho canónico, el Arzobispo está

obligado siempre a iniciar una investigación canónica preliminar según las disposiciones del derecho canónico<sup>21</sup>.

Además de ello, se asegurará de que las personas involucradas tengan acceso a la ayuda espiritual o psicológica que requieran, se interesará por el bienestar de las comunidades inmediatamente afectadas y tomará las medidas oportunas para salvaguardar su intimidad y su buena fama. Si así lo considera, dará intervención a la Comisión Arquidiocesana para la Protección de los Menores en los ámbitos en que ésta sea competente.

Siempre se intentará no interferir con los procedimientos que lleve a cabo el Estado y se colaborará con ellos.

## VI. CONCLUSIÓN

La prevención de abusos sexuales contra menores en los ámbitos eclesiales debe ser una misión que se lleve a fondo en la Iglesia. El Papa Francisco escribió recientemente que “la magnitud y gravedad de los acontecimientos exige asumir este hecho de manera global y comunitaria”.

Tomando en cuenta los antecedentes disponibles en toda la Iglesia, así como las imprescindibles adaptaciones a las características locales, tanto el Protocolo de Actuación como las Normas de Comportamiento de la Arquidiócesis de Paraná significan una opción válida y un aporte en el camino para combatir los abusos a menores y adultos vulnerables en ámbitos de Iglesia.

Si bien, como dice el Papa, “nunca será poco todo lo que se haga para generar una cultura capaz de evitar que estas situaciones no solo no se repitan, sino que no encuentren espacios para ser encubiertas y perpetuarse” y sabiendo que “nos hemos demorado en aplicar estas acciones y sanciones tan necesarias”, el haber avanzado en todo el mundo con acciones y compromisos concretos alimenta la confianza de estar avanzando hacia “una mayor cultura del cuidado en el presente y en el futuro”<sup>22</sup>.

21. Cf. can. 1717 CIC

22. FRANCISCO, *Carta al Pueblo de Dios*, 20/08/2018

# **ACTUALIDAD**



## **CRÓNICA DE LA FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO Ciclo lectivo 2018**

En este volumen XXIV del Anuario Argentino de Derecho Canónico se publica la crónica que refleja la actividad académica de la Facultad de Derecho Canónico “*Santo Toribio de Mogrovejo*” durante el año 2018, tal como se ha hecho en forma ininterrumpida desde 1995.

### **I. CONMEMORACIÓN DEL XXV ANIVERSARIO DE LA FACULTAD**

Si bien se trata de la Crónica del año 2018, dedicaremos un párrafo a recordar los actos de fin del año anterior con motivo de la conmemoración del XXV aniversario de la creación de la Facultad de Derecho Canónico

Los días 24, 25 y 26 de octubre de 2017 se llevaron a cabo en la Facultad las “Jornadas Canónicas”, esto es, las Jornadas Anuales de la Sociedad Argentina de Derecho Canónico conjuntamente con los festejos organizados por la Facultad con motivo de su XXV aniversario.

En esa ocasión, recibimos al R.P. Manuel Jesús ARROBA CONDE, Director del Instituto *Utriusque Iuris* de la Pontificia Universidad Lateranense, y a la Profesora Carmen PEÑA GARCÍA, Dra. en Derecho Canónico por la Universidad Pontificia Comillas. Junto con Monseñor Dr. Marcelo COLOMBO, Obispo y de La Rioja y actualmente Arzobispo de Mendoza, quienes tuvieron a su cargo el desarrollo de las Jornadas Canónicas.

Las exposiciones versaron sobre “El concepto de proceso justo en la reforma del proceso matrimonial y del proceso penal” (Arroba Conde), “Repercusiones canónicas matrimoniales de la falta de fe de los contrayentes” (Peña García), “Derecho canónico y pastoral: desafíos y posibilidades” (Colombo), “Matrimonio y homosexualidad en la jurisprudencia canónica” (Peña García), “La base antropológica de la pericia” (Arroba Conde), “El valor de las pruebas para la certeza moral de la sentencia” (Arroba Conde), “Los recursos contra la sentencia

tras la reforma procesal de *Mitis Iudex*” (Peña García), “El proceso más breve” (Arroba Conde) y “Relevancia del veto para contraer nuevas nupcias: perspectiva sustantiva y procesal” (Peña García). Estas ponencias han sido publicadas recientemente como SADEC, *Jornadas Anuales 10* (2018)

Se contó además con la presencia del Sr. Nuncio Mons. Emil Tscherrig y del Gran Canciller Mario Aurelio Cardenal Poli. La celebración del aniversario incluyó la realización de un acto académico presidido por el Sr. Recto de la UCA, Monseñor Víctor Manuel Fernández, en el cual se entregaron los diplomas a nuevos Licenciados y Doctores en Derecho canónico.

## II. NOVEDADES INSTITUCIONALES DE LA FACULTAD

Este año 2018, el R. P. Dr. Ricardo Daniel MEDINA OAR fue designado profesor estable ordinario de la Facultad.

También ha sido designado director del Instituto de Derecho Eclesiástico (IDEC) el Lic. Octavio Lo Prete, quien se desempeñaba como su secretario.

## III. EL AÑO ACADÉMICO 2018

El ciclo lectivo comenzó el martes 13 de marzo con la tradicional *lectio brevis*, esta vez a cargo del Dr. Gabriel Limodio, Secretario Académico de la Universidad, bajo el título “Una codificación, ¿asegura un orden justo o consolida derechos individuales? Una lectura comparada del CIC y el Código Unificado argentino”.

## IV. ACTIVIDADES Y CURSOS

### Doctorado

Los cursos de Doctorado del año 2018 se llevaron a cabo entre los días 2-10 de mayo y 21-28 de agosto. Se dictaron los siguientes temas: “¿Qué es una investigación?” y “La elección del tema para la tesis”, a cargo del Pbro. Dr. Ariel Busso; “Metodología jurídico-canónica”, a cargo del Pbro. Dr. Mauricio Landra; “La consulta a las fuentes antiguas de la Historia del Derecho Canónico”, a cargo del Pbro. Dr. Sebastián Terraneo; “Las nociones de la personalidad jurídica y de persona jurídica en el ordenamiento canónico”, a cargo del Dr. Olivier Echappé y “Vicios del consentimiento. Jurisprudencia rotal”, a cargo de Mons. Dr. Alejandro W. Bunge. Además, los doctorandos participaron del seminario sobre “La

curia diocesana: al servicio de la tarea administrativa, legislativa y judicial del obispo”, a cargo de profesores varios de la Facultad e invitados.

### **Curso sobre la curia diocesana**

Del 8 al 10 de mayo se llevó a cabo en el Auditorio San Agustín de la UCA el curso sobre “La curia diocesana: al servicio de la tarea administrativa, legislativa y judicial del obispo”, con la asistencia de un centenar de participantes. Los temas abordados fueron los siguientes: “Los bienes temporales: aportes canónicos para una recta administración” (Pbro. Dr. H. VON USTINOV); “La curia diocesana y las relaciones laborales” (Dr. Julián DE DIEGO); “La curia diocesana y la investigación canónica. Medidas cautelares y remedios penales” (Pbro. Dr. Ariel BUSO); “Procesos administrativos y judiciales en la curia diocesana” (Mons. Dr. José Luis MOLLAGHAN); “La curia diocesana y las acciones prejudiciales en el proceso de nulidad matrimonial. El proceso más breve de nulidad” (Pbro. Dr. Mauricio LANDRA); “La curia y otros procedimientos diocesanos” (Pbro. Dr. Hugo CAPPELLO); “Praxis administrativa: decretos, estatutos, dispensas y licencias (Pbro. Dr. Javier GONZÁLEZ GRENÓN); “La curia diocesana y la vida consagrada” (Rev. P. Dr. Ricardo MEDINA OAR); “La curia diocesana y las asociaciones de fieles (Pbro. Dr. Lisandro SCARABINO); “Los centros educativos en la Iglesia particular (Dra. Marilyn FUEYO).

### **Seminario “Cuestiones viejas y actuales sobre las personas jurídicas canónicas y las asociaciones de fieles”**

A cargo del Prof. Dr. Olivier Echappé, profesor de Derecho Canónico del *Institut Catholique de Paris* y Consejero de la Corte de Casación francesa, este seminario abordó las nociones de persona y de personalidad en el derecho romano, derecho canónico medieval y en la filosofía del derecho; persona y personalidad de 1917 a 1983: la clasificación de las personas jurídicas y sus tendencias actuales; el derecho de asociación del fiel; las asociaciones de fieles y la distinción entre público y privado en el derecho canónico; la autoridad eclesiástica y la vigilancia sobre las asociaciones canónicas.

### **Curso virtual de proceso judicial de nulidad matrimonial**

Durante los meses de abril y mayo de este año se realizó la tercera edición del curso virtual y a distancia de la Facultad para Peritos en procesos judiciales de

nulidad matrimonial. Participaron del mismo una treintena de laicos interesados, provenientes de las distintas diócesis del país, del extranjero, quienes cumplieron los requisitos necesarios para recibir sus diplomas de Peritos.

## **Segunda etapa del curso virtual de proceso judicial de nulidad matrimonial**

Durante los meses de septiembre y octubre, se dictó una segunda parte del curso virtual para Peritos en procesos canónicos de nulidades matrimoniales, abierta a todos aquellos que hubieran llevado a cabo la primera etapa. Con alrededor de cincuenta inscriptos comenzó este curso, orientado a resolver situaciones prácticas propuestas por los profesores.

## **Jornada del Instituto de Derecho Eclesiástico (IDEC) sobre el sostenimiento del culto**

El 27 de junio se realizó un encuentro sobre “El sostenimiento económico de las confesiones religiosas en la Argentina. Balance y perspectivas”, organizado por el Instituto de Derecho Eclesiástico (IDEC) de la Facultad de Derecho Canónico, con la adhesión del Departamento de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Sociales. La actividad fue gratuita, de asistencia libre y se desarrolló en el aula 45 de la Facultad de Derecho Canónico.

Luego de una bienvenida a cargo del decano Pbro. Dr. Mauricio Landra, hicieron uso de la palabra el Dr. Roberto Di Stefano (Doctor en Historia e investigador del CONICET, quien expuso sobre los antecedentes históricos), el Lic. Octavio Lo Prete (Director del IDEC, quien explicó el sistema vigente), el Dr. Adrián Maldonado (asesor jurídico de la Asociación Argentina de los Adventistas del Séptimo Día, quien abordó la temática desde la perspectiva de la igualdad) y el Dr. Juan G. Navarro Floria (profesor de la Facultad, quien desarrolló los sistemas aplicables en el derecho comparado).

## **Seminario sobre el abuso sexual en ámbitos eclesiales “El deber de una respuesta adecuada”**

Como una segunda etapa del seminario dictado el año pasado, se realizó los días 10 y 11 de septiembre en la Facultad de Derecho Canónico de la UCA. Frente a un público de más de un centenar de personas, se contó con la presencia

del R.P. Amedeo Cencini quien abordó los siguientes temas: origen y diversas lecturas de los escándalos sexuales en la Iglesia; dinámica y responsabilidades; qué se ha hecho frente a los escándalos sexuales en la Iglesia y qué falta hacer aún; la formación de seminaristas y sacerdotes. El Seminario se completó con la ponencia “Algunas cuestiones del derecho penal canónico” a cargo del R. P. Ricardo Medina OAR, y “El derecho penal argentino y los abusos sexuales de menores” a cargo del Dr. Hernán Munilla Lacasa.

## **V. PUBLICACIONES**

El XXIII Anuario de Derecho Canónico, por corresponder al año del XXV aniversario de la fundación de la Facultad de Derecho Canónico de la UCA, contó con dos tomos, recogiendo escritos de diversos profesores de la Facultad y de profesores de otras Facultades de Derecho Canónico, además del aporte de los doctorados de nuestra Facultad.

María Inés FRANCK  
*Secretaria Académica*



## **¿UNA CODIFICACIÓN ASEGURA UN ORDEN SOCIAL JUSTO O CONSOLIDA DERECHOS INDIVIDUALES?<sup>1</sup>**

GABRIEL LIMODIO

Ante todo agradezco al Decano y al Consejo Académico por la invitación. El tema elegido busca ser simplemente introductorio, a los estudios que ustedes alumno inician en esta Facultad de Derecho Canónico.

Para comprender la distinción que haremos más adelante es razonable empezar, como marco introductorio con una frase de Juan Pablo II cuando presenta el Código de Derecho Canónico, en la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges* y dice “*El Código , en cuanto que, al ser el principal documento legislativo de la Iglesia está fundamentado en la herencia jurídica y legislativa de la Revelación y de la Tradición, debe ser considerado instrumento muy necesario para mantener el debido orden tanto en la vida individual y social como en la actividad misma de la Iglesia*”.

Esta misma frase, ya marcará una de las diferencias que parece razonable establecer para entender el título de esta exposición. ¿Una codificación asegura un orden o consolida derechos individuales?

Cabe aquí mencionar que la palabra codificación tal como se la concibe con la aparición de los códigos posteriores a la Ilustración difiere de la que ocupa el amplio arco del derecho medieval y moderno.

Tal como ha enseñado Guzman Brito se trata de un neologismo ya que no se compadece con la idea de Codex, desde la perspectiva clásica<sup>2</sup>.

1. *Lectio brevis* del Secretario Académico de la Universidad Católica Argentina, en la apertura del ciclo lectivo 2018 de la Facultad. 13/03/2018.

2. A. GUZMAN BRITO, *Codex*, en Revista de Estudios Históricos Jurídicos 10 Valparaíso Chile 1985.

De alguna manera la alianza de la Escuela Moderna del Derecho Natural con la planificación política de la Ilustración produjo, a comienzos del siglo XIX, la primera oleada de codificaciones modernas en los estados del centro de Europa siguiendo el ejemplo de la Francia revolucionaria<sup>3</sup>.

Se debe consignar que la noción de codificación en estos términos se entiende como un movimiento que no pretende reunir el derecho existente, ni recopilarlo, o mejorarlo, ni continuarlo.

La idea es planear extensamente la sociedad mediante nuevas ordenaciones sistemáticas y creadoras. El supuesto íntimo de estas empresas políticas era la convicción propia de la época de la Ilustración, ya que la actividad libre, conforme a la razón y ética del gobernante (estados del centro de Europa) o la común voluntad nacional (en Francia)<sup>4</sup> podían construir una sociedad mejor.

La generalidad derivada de la racionalidad formal de la ley convierte al derecho codificado en algo necesario y universal, frente al caos presumible de lo particular y concreto que no garantiza la ausencia de contradicción y de azar. Además el formalismo racionalista vincula a la característica de generalidad la de abstracción, que hace posible la regulación de situaciones típicas, y que da al derecho una apariencia de regulación técnica, ausente de valores e igualdad.

## PRIMERA DIFERENCIA

De la simple comparación de la definición que se da al presentar el código, se advierte que no hay lugar para la tradición ni ninguna herencia jurídica. Aquí vuelve a aparecer la noción de codificación como neologismo ideológico en cuanto que no importa referirse a la misma desde la perspectiva de la recopilación ordenada de normas sino que la mirada debe posarse sobre el “espíritu innovador”.

Tal como dice Guzman Brito” la palabra empieza a adquirir el sentido de un cuerpo sistemático, no recopilador de leyes preexistentes, sino de materiales jurídicos reelaborados y refundidos en una unidad nueva, sobre todo bajo la inspiración del iusnaturalismo racionalista. Iniciado el nuevo uso en la doctrina, en el siglo XVIII es adoptado por los legisladores para intitular sus obras legislativas más o menos obedientes a este ideal<sup>5</sup>.

3. F. WIEACKER, *Historia del Derecho Privado en la Edad Moderna* (traducción del alemán por Francisco Fernandez Jardón), Granada 2003, pág. 303.

4. *Ibid* anterior.

5. Cf. A. GUZMAN BRITO, *Codex.*, pág. 144.

## SEGUNDA DIFERENCIA: UN MODELO DE ENSEÑANZA

De la primera diferencia surge una segunda, que es la imposición de un modelo de enseñanza a partir del código, que se llama exegética e virtud de la escuela surgida en la Facultad de Derecho de París inmediatamente después de la aparición del Code.

Esto refuerza otra dimensión de lo que significa la palabra codificación, que se condice con lo que ya se mencionó. No se trata de compilar el derecho, ni de respetar una tradición sino de enseñar un nuevo derecho.

De allí la célebre frase del jurista Bugnet, “yo no enseñé derecho Civil, enseñé Código Napoleón”. Además durante gran parte de la vigencia de la Escuela de la Exégesis, se tuvo un gran celo por custodiar que los docentes no explicaran otro texto que no fuese el Code. Uno de los autores más ponderados de la época, el decano Aubry, decía en 1857 algo similar al abrir el curso lectivo en la Universidad de Estrasburgo “ toda la ley , en su espíritu, así también como en su letra, con una amplia aplicación de sus principios y el más completo desenvolvimiento de sus consecuencias que de allí resultan, pero nada más que la ley, tal ha sido la divisa de los profesores del Código Napoleón”<sup>6</sup>.

De lo que se ha dicho hasta aquí comprenderán que la noción de codificación tal como ha quedado concebida en el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, no se compadecen con lo que se espera del código de derecho canónico.

Esto nos permite encontrar las diferencias con aquello que se tiene en mente al legislar un código de derecho canónico. Sólo basta con dos citas de trabajos que se han presentado en esta facultad, en un caso se trata de la opinión del Obispo Azpiroz Costa cuando dice “ El Derecho Canónico , que es ciencia sagrada, no se justifica a sí mismo, sino que se basa o se fundamenta en elementos pre- jurídicos y también hunda su razón de ser en elementos meta-jurídicos, que le ofrecen digamos, una finalidad”<sup>7</sup>.

La otra pertenece al Decano Landra, quien ha escrito “Su utilidad [Derecho Canónico] va más allá de lo que uno cree, su servicio es respuesta desde la fe que supone la naturaleza y la eleva. Recordemos que se llama derecho porque es lo justo. *Ius*, cuya raíz es ligar, vincular con una dimensión sagrada. Este sentido religioso también lo conserva la otra palabra latina de la misma familia: *iurare*,

6. Estos textos pueden consultarse en L. HUSSON, *Analyse critique de la méthode de L' Exegese*. en *Nouvelles études sur la pensée juridique*, París, Dalloz 1974 págs. 184-196 y también en *Archives de Philosophie du Droit*. T. XVII (1972) 115-133.

7. Cf. C. AZPIROZ COSTA, *Derecho Canónico y Misericordia*, en AADC 22 (2016) 385 – 406.

*iuramentum*. Expresión bien elocuente del sentido religioso que tuvo en su origen el derecho, como algo sagrado, dado por la divinidad, como un don del cielo”.

Esto significa que el Derecho Canónico está vinculado con el fundamento más profundamente antropológico del derecho, de cualquier tipo de derecho. Todos los ordenamientos jurídicos, incluso los seculares, antaño de manera más abierta y general, hoy en día de forma secularizada y escondida, a veces solamente en huellas, hunden sus raíces en algo sagrado, o divino, y se refieren, por lo menos, a la naturaleza, a la moral, a la justicia, al desarrollo y a otros valores superiores con relación al mundo del derecho positivo: si se quiere, a “valores sagrados”. Pero debemos completar esta etimología con la que va ligada al concepto geométrico de la línea recta, considerada como símbolo del bien y significando algo rígido e inflexible, la rectitud independientemente de nuestra voluntad. Así derecho es lo recto. El orden recto de la convivencia humana, así como la existencia de un poder de regir, que consiste en imponer el orden recto. Por eso veremos que el Derecho Canónico le debe interesar al hombre de bien, al hombre de fe y al hombre de leyes”<sup>8</sup>.

## EL CÓDIGO CIVIL Y EL CÓDIGO UNIFICADO

Luego de haber hecho esta salvedad, corresponde distinguir la visión de la codificación con dos modelos que se nos prestan en nuestra realidad jurídica nacional. Que son el código de Vélez Sarsfield y el actual Código Unificado. Todo ello para fijar una visión de la codificación que podríamos denominar laica y luego hacer una comparación final y tratar de dar una respuesta provisoria a la pregunta inicial.

Si bien el proceso que conduce a nuestra codificación coincide secularmente con la aparición de los códigos de la Ilustración, la formación jurídica de Vélez Sarsfield permite pensar en una amplitud de criterio y un respeto por las tradiciones jurídicas, por lo menos en lo que hace a la noción de persona y al derecho de familia.

Todos los trabajos que indagan en las fuentes del Código de 1869 refieren al derecho romano, a la legislación española y el derecho patrio, el Código Napoleón y sus comentaristas, la obra de Teixeira de Freitas y de Derecho Canónico.

El orden de prelación que se utilizaba incluso durante el derecho patrio, que puede enumerarse de la siguiente manera: Nueva Recopilación, Fuero Real, Fuero Juzgo, Fuero Viejo de Castilla, La Partidas, demuestra una cierta continuidad con un modelo clásico de entender el fenómeno jurídico.

8. Cf. M. LANDRA, *Lo interesante del Derecho Canónico*, Conferencia en Instituto de Derecho Canónico. Colegio de Abogados de Quilmes, 5 /11/2014.

Además no debe olvidarse que el autor que mencionamos fue uno de los abogados más destacados y consultados de su época, con lo cual muchas de las cuestiones que se plasman en el código refieren a su conocimiento de la práctica profesional.

Sin perjuicio de ello no es menos cierto que el autor del código es hijo de su época y profesa cierto liberalismo. Esto se advierte con claridad en el tratamiento de los temas vinculados a la autonomía de la voluntad en los contratos, su definición del derecho de propiedad, no contemplar el tema del abuso del derecho, y la célebre nota al artículo 944 de su código “Finalmente, dejaríamos de ser responsables de nuestras acciones, si la ley nos permitiera enmendar todos nuestros errores, o todas nuestras imprudencias. El consentimiento libre, prestado sin dolo, error ni violencia y con las solemnidades requeridas por las leyes, debe hacer irrevocables los contratos”

Desde esta perspectiva, es muy elocuente el comentario de Guillermo Borda, que al explicar la reforma de 1968 habla de una ideología vinculada al “liberalismo manchesteriano”. Una frase de este autor resulta ejemplificativa “De cualquier modo no cabe duda de que era necesario insuflarle al Código Civil un nuevo espíritu. Su filosofía era la del siglo XIX: liberal, positivista, individualista. La reforma cambia esa filosofía por la social y cristiana propia de nuestra época, de la *Populorum Progressio*. El positivismo confundió ley con el derecho, se interesó más por la seguridad que por la justicia. Hizo del respeto por la libre voluntad un dogma”<sup>9</sup>.

Sin embargo cuando Vélez codifica el derecho de familia o el tema de la persona, se aleja del individualismo y se acerca a una visión que podemos definir como respetuosa de las tradiciones.

No quiere decir esto que necesariamente el pensamiento de Vélez siguiera ese derrotero, pero lo cierto es que prefirió no innovar en esas cuestiones respetando lo que fue el derecho castellano y toda la legislación y jurisprudencia vigentes al momento de escribir el código, lo cual se manifiesta con contundencia en el estado de familia y el lugar que ocupa la persona dentro de la sociedad.

## **LAS IDEAS DETRÁS DEL CÓDIGO CIVIL DE DALMACIO VÉLEZ SANSFIELD**

Por lo general coinciden los autores en que ha sido el Código de Vélez un exponente de su época.

Asimismo, implicó un avance notable respecto del régimen vigente a ese momento, por cuanto una vez iniciados los gobiernos patrios el mismo era dis-

9. Cf. G. BORDA, *La reforma de 1968 al Código Civil*, Buenos Aires 1971.

perso y de difícil conocimiento y aplicación; también era arcaico e inadecuado a la organización del Estado Nacional con la forma republicana y democrática, que garantizaba a todos la igualdad civil.

Sostiene Rivera: “[...] supo amalgamar los avances de la doctrina científica y del Derecho Comparado con las costumbres locales y el Derecho Vigente, logrando así un Código que se acomodó sin esfuerzos a la sociedad a la cual iba a regular. También tuvo la virtud de que sus principios, aparentemente absolutos, tenían su contrapartida en otros principios generales. Verbigracia, la inclusión de la denominada por Spota “cláusula moral” en el artículo 953 fue la llave para morigerar tanto el carácter aparentemente absoluto de la propiedad cuanto la rigidez del principio *pacta sunt servada* del artículo 1197”<sup>10</sup>.

Estas características del Código hacen que queden en alguna medida obviados su excesivo casuismo y su, a veces, descuidada redacción.

Hay una característica saliente en la personalidad de Vélez Sarsfield que era su fina intuición jurídica, que le permitió discernir lo que convenía, de acuerdo a las circunstancias, a la mejor organización de la sociedad argentina. En ese aspecto, Vélez no tenía el perfil de un ideólogo, y no obstante la frecuente consulta de las autoridades extranjeras, nunca dejó de tomar en cuenta en su obra de codificación los usos y costumbres nacionales<sup>11</sup>.

10. Cf. J. C. RIVERA, *Instituciones de Derecho Civil. Parte General. T I*, Buenos Aires 1997.

11. Cabe reproducir una parte de la conferencia pronunciada por el destacado civilista, Jorge Joaquín Llambías, en la Universidad Católica Argentina, el 25 de octubre de 1959, titulada: “A los noventa años del Código de Vélez”: “El ideólogo, llevado muchas veces de buena fe por una cierta concepción “a priori” del orden social, pretende acomodar la realidad a su particular idea, sin atender a las exigencias propias de la materia social en trance de ordenarse. Por ello el diálogo, al forzar las posibilidades sociales, suele preparar, por el desajuste entre la materia y la forma, los grandes desastres históricos o las penosas frustraciones de los pueblos: es, entre nosotros, el caso típico de Rivadavia. El jurista, en cambio, sin dejar de orientarse por el ideal que lo anima y especialmente estimulado por la virtud de la justicia, está atento en el despliegue de su actividad a las condiciones concretas de la realidad ambiental que lo circunda, pues sabe que la perdurabilidad de su obra depende de su sagacidad para interpretar las más íntimas aspiraciones del sentir popular.

En ese sentido, Vélez Sarsfield era un jurista acabado e intuía plenamente lo que convenía a la salud de su pueblo, tal como lo mostró en la organización del régimen matrimonial.

Sabido es que en este tópico el codificador se limitó a dar efectos civiles al matrimonio canónico, que siguió sujeto en cuanto a su validez a la jurisdicción eclesiástica. No creo que lo hiciera por docilidad a las enseñanzas de la Iglesia, pues reacio a ellas se había mostrado, poseído de un cerrado regalismo, en los asuntos del patronato que trató en su dictamen de 1834, emitido con motivo de la provisión del Obispado de Buenos Aires y en la memoria acerca del gobierno de la Iglesia del Estado Oriental que prepara por encargo de Rosas en 1850. Lo congruente con esos antecedentes había sido organizar la institución patrimonial bajo una forma exclusivamente civil y con entera independencia de la unión sacramental. Incluso se esperaba en el ambiente liberal que frecuentaba Vélez que así lo hiciera: Sarmiento se sintió defraudado, como lo expresa en el tomo 51, pág. 177,

Estos usos y costumbres del país fueron atentamente sopesados y contemplados por el codificador en todo lo referente la organización de la familia, que es la materia jurídica en más directa conexión con tales directivas y criterios sociales.

## EL CÓDIGO QUE TENEMOS

Por fin cabe referirse a otro modelo de codificación, más complejo, propio de una época multicultural, podríamos decir posmoderna, donde nos encontramos con un código de textura abierta.

---

de sus Obras; incluso los ministros de la Suprema Corte, De las Carreras y Del Carril, hicieron llegar a Vélez la insinuación de que el Código debía adoptar el matrimonio civil, respondiendo aquél al intermediario, con ironía, que pondría en las notas del Código el nombre de los informantes y agregaría junto al de ellos la opinión de Troplong, pero que se decidiría según su criterio.

¿Y cuál era éste? Se lo puede conocer leyendo las notas que preceden al título relativo al matrimonio, luego derogado por la Ley 2.393, llamada de matrimonio civil, y al de la sociedad conyugal –arts. 1217 y sucesivos –; donde da las razones por las cuales se apartó de sus modelos habituales al encarar esas instituciones. En la primera de esas notas observa que a consecuencia de la Revolución Francesa “el matrimonio fue legislado por sólo los principios que rigen los contratos [...] La lógica del jurisconsulto fácilmente dedujo del error del que partí, las formas que debían acompañarlo para su validez, el divorcio perpetuo y la omnímoda facultad de hacer las convenciones matrimoniales que los esposos quisieran. Los extremos no podían satisfacer –dice Vélez– ni la conciencia de los pueblos ni las relaciones indispensables de la familia, ni menos las necesidades sociales” Obsérvese esa referencia a la conciencia cristiana del pueblo, ese reconocimiento de la entidad familiar, esa alusión a las exigencias propias de la sociedad, que me place poner de relieve, porque esos conceptos encierran una lección del talentoso cordobés que no debe ser olvidada.

Tales conceptos constituyen una verdadera motivación del auténtico pensamiento de Vélez Sarsfield. En la nota de presentación del Código de Comercio que dirigiera varios años atrás al Gobierno de Buenos Aires, conjuntamente con el doctor Acevedo, dice: “Hemos tenido el cuidado especial de no crear un derecho puramente ideal, sino el que fue conforme al estado actual de la sociedad”. Como se ve es siempre la idea dominante en él de adaptación a las aspiraciones y circunstancias sociales.

Aun antes de la sanción del Código, en el año 1867, con motivo de los episodios suscitados por la ley de matrimonio civil de la Provincia de Santa Fe, tuvo la oportunidad Vélez Sarsfield de sentar opiniones coincidentes con las expresadas. En septiembre de ese año la legislatura de la Provincia de Santa Fe sancionó sin debate, no obstante la trascendencia del asunto, una ley que implantaba el matrimonio civil en el territorio provincial. La reacción fue inmediata: una revolución depuso al Gobernador, disolvió la Legislatura y convocó la elección de una nueva que, como primera medida, derogó la ley que había desatado ese desbarajuste. Entre tanto, el gobernador repuesto había acudido en amparo de su investidura ante el Gobierno Nacional, el que requirió dictamen al Asesor, que lo era el Doctor Dalmasio Vélez Sarsfield. ¿Cómo se expide este? Leamos: “Si se hubiera consultado la voluntad del pueblo, si sólo fuera ley lo que le pueblo quisiera, no se habría dado un golpe tal a las costumbres, a la moral, a la religión de los habitantes de la Provincia. [...]”, cf. J. J. LLAMBIAS, *Tratado de Derecho Civil*, ver nota 16. T.I, págs. 181-182

Esta frase es importante, porque es prácticamente una autodefinición del código. La vamos a encontrar en Los Fundamentos y también en todos los textos que se publican del Código, en su explicación introductoria.

Se hace esta consideración porque como es sabido los códigos actuales no tienen notas, por lo tanto para conocer el origen doctrinario de la norma, debe recurrirse a los fundamentos escritos por la comisión redactora del código. También puede resultar de utilidad la nota introductoria a todas las ediciones del Código preparada por el presidente de la Comisión Dr. Lorenzetti.

Es allí donde encontramos esta postulación de un código de textura abierta merced a una pluralidad de fuentes, y una mirada distinta a lo que fue el código del siglo XIX.

Así dice Lorenzetti “Un Código del siglo XXI se inserta en un sistema caracterizado por el dictado incesante de leyes especiales, jurisprudencia pretoriana y pluralidad de fuentes. La relación entre un Código y los microsistemas jurídicos es la del sol que ilumina cada uno de ellos y que los mantiene dentro del sistema”.<sup>12</sup>.

Por otra parte una cuestión que cabe tener en cuenta es la incorporación de un título preliminar, al cual se le ha dado la función de un “núcleo de significaciones”, con lo cual se abre una instancia muy distinta a la que se desarrollaba en códigos anteriores.

## **1. El Título Preliminar del Código Civil y Comercial como núcleo de significaciones**

La frase que nos sirve de título la encontramos en los Fundamentos del Anteproyecto de Código Civil y Comercial de la Nación cuando se explica: “Una de las funciones que puede cumplir un título preliminar es la de apartar algunas reglas que confieren una significación genera a todo el Código. De este modo, el sistema adquiere un núcleo que lo caracteriza y que sirve de marco de comprensión de una gran cantidad de cuestiones de interpretación y de integración de lagunas. No se trata de una parte general al modo en que fuera pensado en la pandentística alemana, sino del diseño de unas líneas de base enfocadas en la argumentación jurídica razonable dentro de un sistema de Derecho basado en principios y valores”<sup>13</sup>.

12. Cf. R. LORENZETTI, *Introducción al Código Civil y Comercial*, Ed. de El Derecho año 2018, pág. 8

13. Fundamentos del Anteproyecto de Código civil y comercial de la Nación III, pág. 3

En verdad, también encontramos en dos libros del Dr. Lorenzetti apreciaciones similares donde pueden leerse, entre otros razonamientos, las consecuencias del fenómeno de la descodificación y el surgimiento de los microsistemas, como así también la desaparición de parte general del Derecho Civil como un sistema hermético<sup>14</sup>.

Dicho así queda planteado cuál es el razonamiento de esta particular manera de entender un título preliminar, y cuáles fueron las razones que condujeron a formalizarlo.

### 1.1 Existencia y significado del Título Preliminar

No es nuevo en el derecho codificado argentino la existencia del título preliminar; Vélez Sarsfield había dispuesto dos de distinto calibre, aquel que se denomina de las leyes y el del modo de contar los intervalos en Derecho.

De acuerdo a lo que refiere Llambías, la fuente para incorporarlo se toma de Freitas.

En verdad el Código Civil Francés ya contenía un título preliminar y se encuentra citado en las notas de los artículos 6°, 7°, 8°, 15° y 21° del texto original del Código de Vélez, sin perjuicio de encontrar rastros del mismo en el articulado.

A partir de allí, todos los anteproyectos lo contemplaron; Bibiloni, en el año 1926, los dispone de manera similar, modificando los artículos 2° y 12<sup>15</sup>.

En el Anteproyecto de 1936, se opta por el lineamiento general, si bien existió un debate en el seno de la comisión preparatoria, en la cual Rébora plantea si la cuestión del Derecho Internacional Privado no permitía pensar en todo un primer libro dedicado a estos asuntos. Finalmente, en los debates posteriores se optó por continuar con un articulado muy similar al Código de Vélez y a lo propuesto por Bibiloni, pero en un solo título preliminar, incluso en la nota de elevación al Poder Ejecutivo no se hace mención a que se haya dispuesto modificación sustancial alguna, es más, ni se la menciona<sup>16</sup>.

El Anteproyecto de 1954 dispone de un título preliminar que se compone de tres capítulos. Tal como explica Llambías, “El primero, de Disposiciones Ge-

14. Cf. R. LORENZETTI, *Normas Fundamentales de Derecho Privado*, Buenos Aires, Rubinzal-Culzoni, 1995; *Ibid.*, *Razonamiento Judicial – Fundamentos de Derecho Privado*, Lima, Grijley, 2006.

15. Cf. J. A. BIBILONI, *Anteproyecto de Reformas al Código Civil Argentino*, Buenos Aires 1929, págs. 5-10.

16. *Reforma del Código Civil*, Buenos Aires, Kraft, 1936.

nerales, que importan por su trascendencia la portada de un Código. El segundo centraliza en esta situación a través de 15 artículos todas las normas de Derecho Internacional Privado que están (estaban) en el Código vigente y los dos proyectos anteriores. El tercero, reducido a un solo artículo, se refiere a la computación de los plazos<sup>17</sup>.

En el año 1968, como es sabido, se modifican los artículos 3º y 17 y se derogan el 4º y 5º. No hay mayores modificaciones en cuanto a la estructura y el sentido de dichos títulos.

Hay un matiz importante en el Anteproyecto de 1998, que consiste en separar el concepto de ley del concepto de Derecho que finamente servirá de fuente al título preliminar que hoy nos rige. Es del caso destacar que en el año 1998 se nombra como Libro Primero, cuyo Título General es “Del derecho”, y se explica en los fundamentos que “contiene las disposiciones que en el Código Civil vigente aparecen en los títulos preliminares [...] con exclusión de las normas de Derecho Internacional Privado que constituye materia de una ley especial<sup>18</sup>”.

Cabe entonces ponderar que si bien puede decirse que en cuanto a la presencia se ha mantenido de manera inalterable la existencia de uno o dos títulos, a partir del año 1998, y, sobre todo, ahora, adquiere una significación digna de resaltar.

La doctrina no encuentra crítica, sino que por el contrario entiende que hay una necesaria continuidad, así por ejemplo el comentario de Alterini: “[...] nada cabe observar (por el contrario) a la existencia de un título preliminar, lo contemplan numerosos códigos y sus disposiciones alcanzar más allá de la materia civil, proyectándose a otras ramas del Derecho, incluyendo al Derecho Público<sup>19</sup>”.

Se ha hecho esta referencia porque en los Fundamentos del Anteproyecto se ha insistido mucho en que el Código es un proyecto académico que ha tendido en cuenta todo el proceso de reformas propuesto por más de un siglo y puntualmente se dice que es “un producto académico basado en nuestra doctrina y jurisprudencia<sup>20</sup>”.

17. Cf. J. J. LLAMBÍAS, *Tratado de Derecho Civil*. Parte General, T. I, Buenos Aires 2007<sup>21</sup>, pág. 210. Es del caso anotar aquí que la doctrina ha considerado el Anteproyecto de 1954 como uno de los más destacados desde el punto de vista metodológico. Cf. J. C. RIVERA, *Instituciones de Derecho Civil*. Parte General, Buenos Aires 2014<sup>3</sup>, pág. 259.

18. Proyecto de Código Civil de la República Argentina Unificado con el Código de Comercio, Buenos Aires, Centro Norte, en especial Fundamento del Proyecto, 1999, pág. 35.

19. Cf. J. ALTERINI, (Dir. Gral.), *Código Civil y Comercial Comentado*, T.I, Buenos Aires, Reuters – La Ley, 2015, págs. 1-2.

20. Cf. R. LORENZETTI *El Código, producto académico*, en *La Nación*, 10/08/2015.

## 1.2. El contenido

Quizá esté de más recordar cómo está compuesto el actual título preliminar: consta de 18 artículos, divididos en cuatro capítulos, que son: 1) El Derecho. 2) Las Leyes. 3) Ejercicio de los derechos. 4) Derechos y bienes.

Cabe apuntar sobre todo al capítulo del Derecho como al denominado “del ejercicio de los mismos”, donde se dan las mayores novedades, sobre todo queda demostrada la cuestión de pluralidad de fuentes, y lo que resulta importante es la aparición de dos principios, que son: el abuso del derecho y el principio de buena fe.

La importancia del encuadre como principio general supone que se influencia se proyecta a todas las relaciones jurídicas del Derecho Privado: no resulta necesaria la existencia de una norma particular, entonces, que encuadre un supuesto de hecho en la buena fe, o el abuso del derecho, lo cual no impide que se replique en otros artículos del Código<sup>21</sup>.

En lo que hace a la buena fe, la jurisprudencia de la Corte Suprema la había acogido al interpretar que tal principio cardinal informa y es fundante de todo el ordenamiento jurídico, tanto público como privado, enraizado en las más sólidas tradiciones éticas y sociales de nuestra cultura<sup>22</sup>.

Lo mismo puede opinarse respecto del orden público y el fraude a la ley, ya que como sostiene Lorenzetti: “[...] Tienen una extensa tradición en la doctrina argentina, que se ha receptado. La novedad de este Código consiste, al igual que en los otros supuestos mencionados, en su ubicación metodológica. Al incluirlos en el título introductorio tienen un rango general que influye en todo el ordenamiento”<sup>23</sup>.

No es ocioso recordar que sigue teniendo el orden público un lugar en el título preliminar, ya que el actual artículo 12 se inspira en el artículo 21 del anterior, pero sorprende más una de las tareas que tiene el mismo; al decir del propio Lorenzetti, el orden público de la coordinación “es un conjunto de normas imperativas que controla la licitud en el ejercicio de los derechos, principalmente su adecuación a los valores esenciales del ordenamiento jurídico”<sup>24</sup>.

21. Cf. R. LORENZETTI, *Código Civil y Comercial de la Nación – Comentado*, Buenos Aires, Santa Fe, Rubinzal, 2014, págs. 55-57 y 61-61.

22. CSJN Fallos: 330:1649

23. Cf. R. LORENZETTI, *Código Civil y Comercial...T. I.*, pág. 71

24. *Ibíd.*, T.I., pág. 62 y sigs.

### 3. Posibles interpretaciones

Se impone aquí el tema de las posibles interpretaciones, que por una parte son las que se buscan en el texto del Código y en la opinión de aquellos que prepararon el Anteproyecto, con todo lo subjetivo que esto tiene. Quizá el único elemento fehaciente sea precisamente el texto de los Fundamentos, ya que no existen notas en el Código siguiendo el criterio que se había impuesto en los anteriores Anteproyectos.

Si se parte de aquello que se explica en los Fundamentos, no cabe duda de que el título preliminar es un salto cualitativo respecto a las formulaciones anteriores, que se presume que es aquí donde se consignan las reglas de todo el sistema de Derecho Privado. Así se dice: “[...] es necesario que los operadores jurídicos tengan guías para decidir en un sistema de fuentes complejo, en el que, frecuentemente, debe recurrirse a un diálogo de fuentes, y a la utilización no sólo de reglas, sino también de principios y valores”<sup>25</sup>.

La duda que inmediatamente se presenta es acerca del contenido que ha querido darse a este núcleo de significaciones. Si se lee en el contexto surgen luces y sombras o, por lo menos, cuestiones que aparecen a primera vista como contradictorias.

Es importante acotar que, en verdad, las dudas o contradicciones surgen de la lectura o de los fundamentos, pero no del texto puntual del título preliminar.

Así, en los Fundamentos se pueden enumerar doce puntos principales que se destacan: a) propuesta de paradigmas y principios jurídicos; b) diálogo de fuentes; c) constitucionalización del Derecho Privado; d) regulación de los derechos individuales y de incidencia colectiva; e) tutela de la persona humana; f) regulación de la familia en una sociedad multicultural; g) sociabilidad en el ejercicio de los derechos; h) paradigma protectorio; i) paradigma no discriminatorio; j) nuevo paradigma en materia de bienes; k) seguridad jurídica al derecho de consumidor y contrato de consumo<sup>26</sup>.

En consonancia se ha dicho que se trata de un código diseñado para asegurar derechos, y la mirada está puesta en el ciudadano.

Cabe detenerse en un párrafo completo que hace el presidente de la Comisión, Lorenzetti, en la Introducción al Código Civil y Comercial; así en el capítulo “Paradigmas y principios” se dice: “[...] un Código del siglo XXI se inserta en un sistema caracterizado por el dictado incesante de leyes especiales,

25. *Fundamentos...* citado, III) Título preliminar I. Razones de la existencia de un título preliminar.

26. *Fundamentos...* citado, Acápite I) Aspectos valorativos.

jurisprudencia pretoriana y pluralidad de fuentes. La relación entre un Código y los micro sistemas jurídicos es la del sol que ilumina cada uno de ellos y que los mantiene dentro del sistema. Lo importante es entonces que el Código defina los grandes paradigmas del Derecho Privado a través de principios que van estructurando el resto del ordenamiento, y esa es la proposición metodológica central de este proyecto [...] sin embargo, la potencialidad de los principios irá reformulando el sentido de cada uno de los microsistemas, tarea que incumbe a la doctrina y jurisprudencia. Sin perjuicio de ello, se mantuvieron una serie de reglas de extensa tradición en el Derecho Privado porque constituyen una plataforma conocida, a partir de la cual se producen las mudanzas hacia los nuevos tiempos. Se ha pensado en el ciudadano y por eso los paradigmas y principios responden a la practicas sociales y culturales vigentes, todo lo cual se expresa en el lenguaje más claro posible”<sup>27</sup>.

Por lo menos de esta cita, si bien no es posible determinar definitivamente la filiación ideológica, la misma se presume. Un camino posible es ahondar un poco más en aquello que se refiere a la frase “constitucionalización del Derecho Privado”, una vez más si se leen los Fundamentos la explicación es que ha buscado separarse de la división tajante entre el Derecho Público y el Derecho Privado, y “El Anteproyecto, en cambio, toma muy en cuenta los tratados en general, en particular los de Derechos Humanos, y los derechos reconocidos en el bloque de constitucionalidad. En este aspecto innova profundamente al receptor la constitucionalización del Derecho Privado y establece una comunidad de principios entre la Constitución, el Derecho Público y el Derecho Privado, ampliamente reclamada por la mayoría de la doctrina jurídica argentina”<sup>28</sup>.

Pero quizá haya una suerte de licencia terminológica, no es que no exista una internacionalización, o una constitucionalización del Derecho Privado, lo que existe es una suerte de extrapolación de la noción de Estado de Derecho Constitucional.

Es decir, se ha abandonado la figura del Estado de Derecho Legal claramente decimonónico, basado en las declaraciones de derecho posteriores a la Revolución Francesa, que en materia de Derecho Privado dio sustento al proceso de codificación. Se ha pasado al Estado de Derecho Constitucional, que implica sin duda una mirada social, pero quizá el riesgo esté en confundir sin más el constitucionalismo social con el neoconstitucionalismo; cabe acotar que este término también resulta equívoco.

27. Cf. R. LORENZETTI, *Introducción al Código Civil y Comercial de la Nación. Texto aprobado por Ley 26.994*, El Derecho, II, 2015

28. *Fundamentos...* citado, Aspectos valorativos

La paradoja radica en la modalidad de la construcción de derechos a partir de una determinada visión de la dignidad de la persona humana, podría decirse que se trata de un resguardo de conductas autorreferentes o una particular tensión entre autonomía de la voluntad y orden público.

#### 4. Conclusiones sobre el Título Preliminar.

Es probable que mucho de lo que se ha dicho en el punto anterior quede superado por una misma interpretación que hace la Comisión Reformadora cuando, al comentar el tema del abuso de derecho, se aparta del texto del artículo 1071 del antiguo Código y dice: “[...] se evita la referencia a fines pretéritos con la expresión ‘que se tuvo en mira’, pues el texto de la norma no puede quedar indefinidamente vinculado a su sentido histórico. En su reemplazo, se emplea la noción de fines del ordenamiento que evita la contextualización histórica, posibilitando la interpretación evolutiva para juzgar si se ha hecho un uso irregular o abusivo”<sup>29</sup>.

Lo dicho permite, en la interpretación, apartarse de aquello que tuvo en mira el propio legislador, por lo menos el párrafo que acabamos de citar autoriza a ello.

A pesar de lo mencionado, no es ocioso recordar la explicación de Lorenzetti en su Código Comentado: “El título preliminar es concebido como la puerta de entrada al Código Civil y al resto del sistema, y por ello contiene una serie de artículos de gran valor significativo para todos los casos que se regirán. Su utilidad es manifiesta en el campo de la aplicación e interpretación del Derecho, ya que provee unas líneas de base enfocadas en la argumentación jurídica razonable dentro de un sistema basado en principios y reglas. Todo ello le confiere un efecto expansivo indudable, pudiendo ser referencia en otros ámbitos normativos”. Más adelante dice: “[...] éste es un cambio fundamental respecto de toda una tradición anterior, que sólo se refería a la ley, y a la función del juez, que era aplicarla exegéticamente. En cambio, ahora el panorama se amplía sobremanera, ya que no solamente se trata de la ley, sino de todas las demás fuentes [...] ello permite que el Código sea el eje articulador de todo el sistema, brindando coherencia mediante reglas y principios generales [...]. El Código está diseñado para resolver conflictos y en este artículo (el 1º) se establecen las fuentes donde se encuentran los criterios de autoridad para esa tarea”<sup>30</sup>.

29. *Fundamentos* ..., citado, 6.3 .c

30. Cf. R. LORENZETTI *Código Civil y Comercial* ... pág. 25. Asimismo, es interesante destacar que el título preliminar se corresponde con los artículos 1º, 2º, 3º, 4º, 5º, 15, 16, 17, 18, 19, 21 y 22 del Código derogado. Los artículos 6º, 7º, 8º, 9º, 10, 11, 12, 13y 14 derogados se refieren al

Es del caso resaltar aquí, que muchas de las consideraciones que se pueden hacer sobre la cuestión que estamos analizando es que se pueden hacer sobre la cuestión que estamos analizando es porque se conoce la opinión de la Comisión Reformadora, por lo menos en los tres integrantes responsables, que permiten hacer interpretaciones<sup>31</sup>. Sin embargo, el texto como tal puede conducir a soluciones jurídicas muy distintas a la que se entiende proponen los constructores<sup>32</sup>.

Un ejemplo de lo dicho es que el texto del título preliminar habilita a autores que siguen una línea “iusnaturalista”, como el caso de Rabbi Baldi, a decir que “el título preliminar se ubica bajo un paradigma teórico-metodológico alejado del positivismo legalista imperante en el siglo XIX, el que se reemplaza por un planteamiento conocido como principalista o de la razón práctica prudencial”<sup>33</sup>

Como puede advertirse, el autor citado escribe desde una perspectiva realista, y lo que propone es una lectura de este núcleo de significaciones, a partir de una noción de principios que no son de aplicación supletoria, sino que se presentan en el nuevo Código con una función de integración y control axiológico<sup>34</sup>.

Por otra parte, no puede dejarse de lado la influencia de la jurisprudencia, sin olvidar que el Anteproyecto la había ubicado como una fuente formal, lo cual fue modificado en la redacción final del Código.

Cabe resaltar también el aporte que se hace desde la jurisprudencia; en este sentido, puntualmente en lo que hace al título preliminar, y comienzan a reiterarse algunos fallos, sobre todo que interpretan el artículo 7º, que casi sin modificaciones repite el artículo 3º del Código, a su vez reformado en el año 1968. Allí se advierte cómo los magistrados apelan a la doctrina del antiguo Código, incluso citando las opiniones de la doctrina que condujo a la reforma del artículo 3º originario. Sólo para poner un ejemplo vuelven a aparecer reflexiones sobre la re-

---

Derecho Internacional Privado y se correlacionan con los artículos 2594 y concordantes del Código actual. No resulta ocioso recordar que a pesar de ciertos adelantos aparecen algunas cuestiones entre el término Derecho y el de ley que quedan confundidas, tal como lo señala A. BUDANO ROIG, *Lecciones de Derecho Civil. Parte General*, Buenos Aires, Hammurabi – José Luis de Palma Editor, 2016, pág. 156

31. Como ejemplo puede citarse el reportaje a la Dra. Alicia Kemelmajer en *La Nación*, 12/10/2014, págs. 1-3, Sección Enfoques.

32. Se utiliza la palabra “constructor”, ya que una de las hipótesis a analizar es el constructivismo social.

33. Cf. R. RABBI BALDI, en Rivera, Julio – Medina, Graciela, *Código Civil y Comercial de la Nación*, Buenos Aires, La Ley, 2014.

34. Cf. R. LORENZETTI, *Código Civil y Comercial de la Nación...* pág. 37. Cabe destacar que en la nota a este comentario se citan autores de distintas concepciones de Filosofía del Derecho, como Norberto Bobbio y Rodolfo Vigo.

lación jurídica, la diferencia con la situación, y aquello que nutrió los momentos posteriores a aquella reforma<sup>35</sup>.

Es del caso pensar que, respecto de figuras como el abuso del derecho, la buena fe, el orden público, el farde a la ley, aparecerán también en este recorrido fallos que continúen esa doctrina.

Quizá uno de los mayores aciertos sea no considerar el título preliminar y la Parte General como algo dogmático, tal como queda dicho en la frase que se ha transcripto en la primera parte de este trabajo, es decir, como un sistema cerrado; cabe apresurarse a decir que tampoco como una mera herramienta técnica, sino que se trata de un verdadero núcleo de significaciones, según es importante distinguir<sup>36</sup>.

Aquello que queda por dilucidar es si efectivamente este núcleo de significaciones tiene una lectura unívoca. Pareciera que no, o mejor dicho, es mejor que no, si se lo ve desde una perspectiva realista, porque necesariamente la lectura debiera hacerse desde los Fundamentos del Proyecto y es muy difícil que un código llama-

35. Sólo por hacer referencia a alguna de las cuestiones tratadas se recuerda que se deberá considerar que la situación jurídica es la posición que ocupa un individuo frente a una norma de derecho o a una institución jurídica determinada. Este concepto es claramente superior al de derecho adquirido, por cuanto está desprovisto de todo subjetivismo y carácter patrimonial. La situación jurídica se puede encontrar: 1) constituida; 2) extinguida; 3) en curso, o sea, en el momento de producir sus efectos que reconocen como causa una situación o relación jurídica existente.

36. Es interesante recordar aquí un trabajo de Genaro Carrió originalmente publicado en 1957, donde alertaba sobre esta cuestión, sin alcanzar una respuesta definitiva. Así dice: "[...] esa ciencia dogmática edifica su rigor, es decir, lo que la presenta con ropaje científico, sobre la base de un conjunto de creencias acerca de la naturaleza de lo jurídico y del papel del jurista, en las que el Derecho es visto como una realidad abstracta, y los juristas como cultivadores de una disciplina de tipo formal. La ciencia dogmática del Derecho no es una ciencia de experiencia, porque el objeto que estudia – el derecho de los juristas dogmáticos – no es un objeto de experiencia [...] pero ¿estamos sugiriendo aquí que el Derecho debe enseñarse como una mera técnica? Dicha pregunta es legítima frente a alguna de nuestras conclusiones. Hemos dicho que la dogmática está basada en una radical actitud formalizante que transforma el Derecho – fenómeno no social – en una entidad ideal. Hemos dicho, también, que en órbitas como la del Common Law, donde el Derecho n es visto como una entidad de tipo ideal sino como un agregado de elementos reales heterogéneos, y básicamente como un medio para la consecución de fines sociales, no se cree que pueda hacerse ciencia acerca de él, y se cree, en cambio, que sólo cabe enseñarlo como una técnica. ¿Debemos concluir de aquí que sólo cabe una ciencia del Derecho de tipo dogmática? La respuesta a esta pregunta tendría que hablarnos de una disciplina científica que se ocupara del Derecho como fenómeno, social, en toda su riqueza, y que no fuera un simple capítulo de la sociología. Tal disciplina no está constituida, no podemos señalarla como un hecho en nuestro entorno cultural. Indagar sobre su posibilidad es tarea mayúscula, en cuya dirección se han hecho, entre nosotros, muy valiosos esfuerzos". Cf. G. CARRIÓ, *Sobre las creencias de los juristas y la ciencia del Derecho*, originalmente publicado en la Revista Lecciones y Ensayos VI (1957) 27-37, reeditado en Academia – Redacciones – Facultad de Derecho, UBA, 2004.

do a regir la vida de los ciudadanos en sus relaciones civiles y comerciales no influya tarde o temprano en la manera de pensar y actuar de la sociedad, ya allí el denominado pluralismo neutral suele convertirse en una inevitable toma de posición.

Más allá de que los autores del Proyecto manifiesten que una regulación no significa promover determinadas conductas o una decisión valorativa respecto de algunas de ellas<sup>37</sup>, se proponen modelos que terminan influyendo traspasando el parecer de la comunidad. Esto es precisamente a aquello que corresponde llamar orden público, identificándolo con un verdadero ethos que trasciende el pensar corriente de un momento determinado.

En tal sentido, se llama ethos a un núcleo de valores compartidos que configuran un estilo común de vida y se expresan en instituciones y estructuras de vida y convivencia.

Quizá un tema que debe resaltarse es cierta confusión en llamar constitucionalización del Derecho Privado a lo que verdaderamente es ingresar en una versión de neoconstitucionalismo, la cual propone una filosofía jurídica que utiliza en buena medida como banco de prueba o respaldo de sus tesis la misma realidad del Estado de Derecho Constitucional, de modo que termina explicando, avalando y auspiciándolo.

Puede pensarse en un neoconstitucionalismo descriptivo y uno normativo entre el cual está el positivista y el no positivista y dentro de éste, el constructivista y el cognitivista ético<sup>38</sup>. Este último es el que se acerca una visión que podríamos considerar iusnaturalista.

Hay autores que sin más consideran el neoconstitucionalismo como un proceso histórico, como una teoría o concepción acerca de la realidad jurídica y como una postura doctrinaria e institucional, se podría decir también ideológica, acerca de la función de los jueces están llamados a realizar en una democracia constitucional<sup>39</sup>.

Desde esta perspectiva puede pensarse que en los Fundamentos del Anteproyecto están previstas esas teorías o, por lo menos, sin una explicación puntual esto ha estado presente en la formulación del Código.

Sin embargo, el hecho de que en el transito del Anteproyecto al texto final de Código se haya modificado la inclusión de la jurisprudencia como fuente

37. Cf. R. LORENZETTI, *Presentación del Código Civil y Comercial de la Nación*, pág. IV.

38. R. VIGO, *Iusnaturalismo y Neoconstitucionalismo. Coincidencias y Diferencias*, Buenos Aires, Educa, 2015, pág. 449 y sigs.

39. Para acceder a un panorama amplio de estas cuestiones, cf. A. SANTIAGO, *En las fronteras entre el Derecho Constitucional y la Filosofía del Derecho*, prólogo de R. Vigo, Buenos Aires – Madrid – Barcelona, Marcial Pons, 2010.

formal, y todos los tratados internacionales, para que solamente se mencionen los tratados sobre derechos humanos, más allá de un aparente retroceso, puede significar un límite al llamado “activismo judicial”.

Es por lo dicho que solamente puede hablarse de una conclusión provisoria, quizá la labor de los jueces sea la que finamente fije la dimensión de este título preliminar, más allá de las interpretaciones que puedan hacerse desde una moda intelectual o cultural, que no deja de ser una dictadura de lo efímero que se ejerce sobre aquellos que desertan del desafío de conocer el verdadero sentido de las cosas.

## LOS MODELOS COMPARADOS

Lo dicho hasta aquí no pretende ser definitorio ni mucho menos, simplemente a partir de lo que puede ser un código de derecho privado laico y otro de derecho canónico. Asimismo, el primero de los mencionados, si bien tiene como molde la codificación decimonónica, ha quedado dicho que puede presentarse de manera multifacética, ya que puede inscribirse en el positivismo decimonónico como, ensayar alguna diferencia y avanzar hacia un código abierto en el cual caben los principios jurídicos

Puede decirse que el derecho canónico presenta caracteres propios los cuales es necesario tener en cuenta para comprenderlo bien, derecho escrito pero no solamente escrito, muy diversificado al mismo tiempo que centralizado contenido dentro de un sistema complejo de regulaciones de naturaleza espiritual que adquiere vigor en gran dependencia de las circunstancias. Su renovación actual tanto en los textos como en la doctrina aparece bien fundada<sup>40</sup>.

Por otra parte los códigos civiles y comerciales también escritos, superado el período de la descodificación bien podrían propender a un orden lógico y justo, fundado en principios jurídicos, haciendo prevalecer criterios objetivos, que lo acercaría al modelo canónico, el gran obstáculo es como se decía más arriba la dictadura de la subjetividad en el cual nuestro mundo de la posverdad parece estar inmerso.

40. Cf. J. PASSICOS, *Approches pour une épistémologie et pour une herméneutique du droit canonique* en *Archives de Philosophie du Droit*, Sirey Paris 1993, págs. 65 - 72.

# **JURISPRUDENCIA**



**IN NOMINE DOMINI  
FRANCISCUS  
URBIS EPISCOPUS**

1. – *FACTI SPECIES.* – Adivit Nos, pacem suae conscientiae quaesitura, d.na A., catholica, nullitatis declarationem cum expetierit, libello die 12 iunii 2017 oblato, matrimonii quod in Urbe contraxerat, nempe die 10 decembris 1983 cum d.no B., item catholico, qui mulieris petitioni consensit.

Exposuit mulier se sponsalia cum B. inivisse postquam, impellentibus potissimum genitoribus, ligamen solverat affectus cum d.no C. fotum, pressius cum iste ad stipendia merenda profectus esset.

Sponsalia cum B. saepe turbata sunt propter indolum et consiliorum vitae incomponibilitatem, unde maturerunt in A. ambages plures et dubia de bono ineundi connubii exitu. Hisce perplexitatibus mota mulier asserit sibi reservasse in nubendo denuo libertatem suam adipisci, si res male cederent, exclusa prole.

Ex actis patet actricem ad consensum accessisse, etsi eadem id hodierna die ad unguem non admittat, omnino carentem aptitudine intelligen-

**EN EL NOMBRE DEL SEÑOR  
FRANCISCO  
OBISPO DE ROMA**

1. – **RELACIÓN DEL HECHO.** – Se dirigió a Mi Persona, buscando de la paz de su conciencia, la Sra. A., católica, solicitando mediante libelo, presentado el 12 de junio de 2017, la declaración de nulidad de su matrimonio, celebrado en Roma el 10 de diciembre de 1983 con el Sr. B., también católico, el cual se adhirió a la petición de la esposa. La parte actora declara que inició el noviazgo con B. después de haber disuelto, bajo presión de sus padres, un ligamen afectivo mantenido con el Sr. C., concretamente cuando éste se disponía a realizar el servicio militar.

El noviazgo con B. estuvo frecuentemente marcado por la incompatibilidad de caracteres y una diversa perspectiva de la vida; por este motivo, surgieron en la Sra. A. muchas incertidumbres y dudas acerca del buen éxito del futuro matrimonio. La mujer afirma que movida por estas perplejidades, en el momento de contraer matrimonio, se reservó el derecho a recuperar su libertad en el caso de que la vida matrimonial no procediese según sus expectativas; excluyendo, por este motivo, la prole.

di, accipiendi et dein adimplendi onera matrimonii essentialia.

Profecto vix paucis transactis mensibus a nuptiis, consortione funditus collabente, partes de communi consensu ad separationem devenerunt, quam suo tempore secutum est civile divortium.

Ineunte quidem anno 1985, A. denuo C. illi adhaesit, quocum – inito dein civili ritu ligamine – iam plus tricennio convivit in stabili unione, duorum filiorum nativitate donata.

2. – *Petitione mulieris actricis accepta, dubio statuto, die 26 iunii 2017, nempe an constet de matrimonii nullitate, in casu, ob exclusum bonum sacramenti ex parte mulieris actricis (can. 1101, § 2 CIC), peractis de iure peragendis, conlato consilio cum Exc.mo Rotae Romanae Decano et Rev.mo Instructore, certitudinem moralem adepti de impugnati matrimonii nullitate, ad definitivam decisionem ferendam venimus in casu.*

3. – *IN IURE.* – Gratissimum Nobis nunc est huiusmodi sollicitudinis pastoralis etiam in ambitu iudiciario testimonium praeberere hocce instituto iudicio.

De las actas de la causa resulta que la actora, aunque ella no lo admita plenamente, accedió al matrimonio careciendo completamente de la actitud necesaria para entender, aceptar y cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio.

En efecto, apenas transcurridos pocos meses de la celebración del matrimonio, y resquebrajándose los fundamentos de su unión matrimonial, las partes, de común acuerdo, decidieron la separación, que en su momento, se concretizó con el divorcio civil.

A principios de 1985 la Sra. A. se unió nuevamente al Sr. C., con quien posteriormente contrajo matrimonio civil, y cuya convivencia perdura desde hace más de treinta años de manera estable, enriquecida por el nacimiento de dos hijos.

2. – Admitida la petición de la mujer actora, establecida la fórmula de dudas el 26 de junio de 2017, a saber: *si consta la nulidad del matrimonio, en este caso, por la exclusión del bonum sacramenti por parte de la mujer actora (can. 1101 § 2 CIC)*, realizadas las formalidades previstas por el derecho, habiendo consultado con el Exmo. Decano de la Rota Romana y con el Revmo. Instructor, adquirida la certeza moral de la nulidad del matrimonio impugnado, vengo a emitir la decisión definitiva en este caso.

3. – **FUNDAMENTOS DE DERECHO.** – Me llena de profunda satisfacción ofrecer este testimonio de solicitud pastoral también en el ámbito judicial, al haber juzgado esta causa.

Nostris Litteris Apostolicis motu proprio datis *Mitis Iudex Dominus Iesus* volenter Episcoporum potestatem iudicalem plenam et integram, personalem et immediatam in re matrimoniali restituimus, plurisaeculari praxi veluti obumbratam, quammaxime desiderantes ut ipsi, animarum constituti pastores, in casibus in quibus consensus nullitas peculiari elucet claritate, suoapte iudicio animabus pacem redant, remotis quidem ordinarii processus moris, seu brevioris adhibito ritu, de quo in novatis cann. 1683-1687.

Verumtamen iam Praedecessor Noster S. Ioannes Paulus II in Allocutione Romanae Rotae anni 2005 potissimum admonuit: «Nei discorsi annuali alla Rota Romana ho più volte ricordato l'essenziale rapporto che il processo ha con la ricerca della verità oggettiva. Di ciò devono farsi carico innanzitutto i Vescovi, che sono i giudici per diritto divino delle loro comunità. È in loro nome che i tribunali amministrano la giustizia [...] I sacri Pastori non possono pensare che l'operato dei loro tribunali sia una questione meramente "tecnica" della quale possono disinteressarsi, affidandola interamente ai loro giudici vicari (cfr. CIC, cann. 391, 1419, 1423 § 1)» (S. Ioannes Paulus II, *Allocutio Romanae Rotae*, 29 ianuarii 2005, in AAS 97 (2005) p. 165, n. 4).

4. – Misericors Deus Nostro Apostolico muneri consolationem tribuit eandem fere proponere rationem regendi et ex-

Con el Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* he restablecido, con agrado, la potestad judicial plena e íntegra, personal e inmediata de los Obispos en materia matrimonial, de algún modo ensombrecida por una praxis plurisecular, deseando especialmente que ellos, como pastores de almas, en los casos donde la nulidad del consentimiento resulte particularmente evidente, puedan, con su propia decisión, devolver la paz a las almas, abandonando las demoras causadas por el proceso ordinario, es decir, empleando el rito más breve establecido en los renovados cánones 1683-1687.

En efecto, ya mi predecesor S. Juan Pablo II, en su Alocución a la Rota Romana en 2005 exhortaba vivamente: «Nei discorsi annuali alla Rota Romana ho più volte ricordato l'essenziale rapporto che il processo ha con la ricerca della verità oggettiva. Di ciò devono farsi carico innanzitutto i Vescovi, che sono i giudici per diritto divino delle loro comunità. È in loro nome che i tribunali amministrano la giustizia [...]. I sacri Pastori non possono pensare che l'operato dei loro tribunali sia una questione meramente "tecnica" della quale possono disinteressarsi, affidandola interamente ai loro giudici vicari (CIC, cáns. 391, 1419, 1423 § 1)» (S. IOANNES PAULUS II, *Allocutio Romanae Rotae*, 29/01/2005, en AAS 97 [2005] 165, n° 4).

4. – Dios misericordioso concedió a mi *munus* Apostólico la consolación de proponer – respecto a la incorrec-

primendi circa modernorum iuvenum non rectam consuetudinem matrimonio adeundi ob fidei absentiam et consequentem deminutum morem iuxta Dei consilium vivendi, quam Decessor Noster Benedictus XVI iam edocuerat asserens: «la chiusura a Dio o il rifiuto della dimensione sacra dell'unione coniugale e del suo valore nell'ordine della grazia rende ardua l'incarnazione concreta del modello altissimo di matrimonio concepito dalla Chiesa secondo il disegno di Dio, potendo giungere a minare la validità stessa del patto qualora ... si traduca in un rifiuto di principio dello stesso obbligo coniugale di fedeltà ovvero degli altri elementi o proprietà essenziali del matrimonio» (Benedictus XVI, *Allocutio Romanae Rotae*, 26 ianuarii 2013, in AAS 105 (2013) p. 170, n. 2; cf. S. Ioannes Paulus II, Exhort. ap. *Familiaris consortio* [22 novembris 1981], AAS 74 [1982], p. 184, n. 83).

Magni momenti doctrinam superius a Decessore nostro expositam firmiter confirmare volumus iuxta quae die 21 ianuarii 2017 Romanae Rotae protulimus: «Non possiamo nasconderci che una mentalità diffusa tende ad oscurare l'accesso alle verità eterne. Una mentalità che coinvolge, spesso in modo vasto e capillare, gli atteggiamenti e i comportamenti degli stessi cristiani (cfr. Esort. ap. *Evangelii gaudium*, 64), la cui fede viene svigorita e perde la propria originalità di criterio interpretativo e operativo per l'esistenza personale, familiare e sociale. Tale contesto, carente di valori religiosi e di fede, non può che condizionare anche

ta actitud con que la juventud actual se acerca al matrimonio con una ausencia de fe, y la consiguiente pérdida del modo de vivir según el designio de Dios – prácticamente casi el mismo modo de expresarse, en el gobierno, de mi predecesor Benedicto XVI, cuando afirmaba: «*la chiusura a Dio o il rifiuto della dimensione sacra dell'unione coniugale e del suo valore nell'ordine della grazia rende ardua l'incarnazione concreta del modello altissimo di matrimonio concepito dalla Chiesa secondo il disegno di Dio, potendo giungere a minare la validità stessa del patto qualora [...] si traduca in un rifiuto di principio dello stesso obbligo coniugale di fedeltà ovvero degli altri elementi o proprietà essenziali del matrimonio*» (BENEDICTUS XVI, *Allocutio Romanae Rotae*, 26/01/2013, en AAS 105 [2013] 170, n° 2; cf. S. IOANNES PAULUS II, Exhort. ap. *Familiaris consortio*, 22/11/1981, en AAS 74 [1982] 184, n° 83).

He querido confirmar la relevante enseñanza propuesta por mi Predecesor, con las palabras manifestadas a la Rota Romana el 21 de enero de 2017: «*Non possiamo nasconderci che una mentalità diffusa tende ad oscurare l'accesso alle verità eterne. Una mentalità che coinvolge, spesso in modo vasto e capillare, gli atteggiamenti e i comportamenti degli stessi cristiani (cf. Evangelii gaudium, 64), la cui fede viene svigorita e perde la propria originalità di criterio interpretativo e operativo per l'esistenza personale, familiare e sociale. Tale contesto, carente di valori religiosi e di fede, non*

il consenso matrimoniale. Le esperienze di fede di coloro che richiedono il matrimonio cristiano sono molto diverse. Alcuni partecipano attivamente alla vita della parrocchia; altri vi si avvicinano per la prima volta; alcuni hanno una vita di preghiera anche intensa; altri sono, invece, guidati da un più generico sentimento religioso; a volte sono persone lontane dalla fede o carenti di fede». (Franciscus, *Allocutio Romanae Rotae*, 21 ianuarii 2017, in *L'Osservatore Romano* diei 22 ianuarii 2017, p. 8).

5. – Usurpari posse rati sumus celeriorum ritum, recurrentibus in casu rerum personarumque adiunctis, quae iuxta art. 14 *Rationis procedendi*, prae laudatis Litteris Apostolicis adnexae, sinunt per breviorum tramitem causam pertractari. Eminent enim convictus maritalis brevitatis, necnon praesentia alieni amoris, antea fuit et post collapsum matrimonium resumpti, quae revera suadent actricis nuptialem consensum mancum fuisse, pressius perpetuitatis nota orbatum.

6. – *IN FACTO*. – Nullum in limine adesse videtur dubium quin actricis consilium perpetuitati vinculi contrarium in actis abunde demonstraretur. Constat enim ad nubendum illam accessisse alii tribuentem assensum in nubendo.

*può che condizionare anche il consenso matrimoniale. Le esperienze di fede di coloro che richiedono il matrimonio cristiano sono molto diverse. Alcuni partecipano attivamente alla vita della parrocchia; altri vi si avvicinano per la prima volta; alcuni hanno una vita di preghiera anche intensa; altri sono, invece, guidati da un più generico sentimento religioso; a volte sono persone lontane dalla fede o carenti di fede»* (FRANCISCUS, *Allocutio Romanae Rotae*, 21/01/2017, in *L'Osservatore Romano*, 22/01/2017, pág. 8).

5. – He considerado que en este caso puede emplearse el rito más breve dado que concurren las circunstancias de hechos y de personas que, según el art.14 de las *reglas de procedimiento*, anexas al mencionado *Motu Proprio*, permiten tratar la causa mediante el proceso más breve.

En efecto, es evidente la brevedad de la convivencia matrimonial, a la vez que la presencia de un amor ajeno a la relación con el esposo, cultivado precedentemente y retomado después del fracaso matrimonial; todo ello indica claramente que el consentimiento matrimonial de la parte actora ha sido deficiente, concretamente carente del carácter de la perpetuidad.

6. – **EN CUANTO A LOS HECHOS.** – Está claramente probada en las actas la voluntad contraria de la parte actora respecto a la indisolubilidad del vínculo. En efecto, queda manifiesto que en el momento del consentimiento la mu-

Credibilem sane habendam esse censemus eandem mulierem cum asserit: «fin da subito avvertii che i miei dubbi sul matrimonio erano fondati e che la convivenza coniugale non avrebbe avuto un buon esito. Non sentivo la spinta a formare una famiglia e mi chiudevo pertanto all'idea di avere figli» (2/9).

Conventus, gravi morbo arreptus, petitioni nullitatis iam inhiabat longe abhinc annis 1989 et dein recenter incipiente anno 2017, desiderio captus sacramentum coram Ecclesia cum muliere qua cum vivit celebrandi.

De partium fide non est dubitandum, attento praesertim quod humane pacatae et in novis unionibus civilibus longe constitutae dumtaxat ad conscientiae medendum ministerium ecclesialis iustitiae invocarunt.

7. – Succurrit vero probatio indirecta, cum sane praevalens scateat causa simulandi prae causa contrahendi. Causa simulandi – vel admissio quod remota non urget, praesente quadam generali adhaesione ad principia de matrimonio catholica – potissimum proxima elucet, ob perplexitates ab actrice fortas propter ingeniorum ac vitae prospectuum dissimilitudinem: «Non vi furono interruzioni [sponsalium] ma crisi legate a visioni diverse della vita. All'epoca del fidanzamento ricordo che B. aveva a volte dei comportamenti

jer accedió al matrimonio teniendo en mente a la otra persona.

Considero plenamente creíble a la mujer cuando afirma: «*fin da subito avvertii che i miei dubbi sul matrimonio erano fondati e che la convivenza coniugale non avrebbe avuto un buon esito. Non sentivo la spinta a formare una famiglia e mi chiudevo pertanto all'idea di avere figli*».

El demandado, afectado por una grave enfermedad, deseaba fervientemente proponer la petición de nulidad desde el año 1989, y posteriormente a principios del año 2017, movido por el deseo de celebrar el sacramento ante la Iglesia con la mujer con la que vive actualmente.

Es evidente la credibilidad de las partes teniendo especialmente presente que éstas, humanamente serenas y estables desde hace tiempo en sus nuevas uniones civiles, han invocado el ministerio de la justicia eclesial solamente por motivos de conciencia.

7. – En efecto, ayuda la prueba indirecta dado que resulta claramente prevalente la *causa simulandi* respecto a la *causa contrahendi*. La *causa simulandi* – aun admitiendo que la *causa remota* no es definitiva, en presencia de una genérica adhesión a los principios católicos del matrimonio – prevalece fundamentalmente como *causa proxima*, como consecuencia de las perplejidades alimentadas por la actora debido a las diferencias de caracteres y expectativas de vida: «*Non vi furono interruzioni [durante el noviazgo] ma crisi legate*

pressanti, legati alla sua indole umana. Questo modo di fare destava nel mio animo delle perplessità sull'eventuale convivenza futura... nuttivo dei dubbi sulla nostra vita futura per quanto riguarda il suo modo di relazionarsi a me nella futura vita coniugale» (2/6-7).

Pondus non est denique minuedum relationis amorosae antea ab actrice cum C. fotae, ob profectum iuvenis ad militiam et oppositionem parentum dein relaxatae, quia evidenter pristini amoris memoria, uti legimus in libello, in mulieris animo adhuc efficaciter operabatur.

Causa nubendi debilis exstat, quasi in voluntate experiendi per matrimonium huiusmodi conflictionum compositionem: «Siamo giunti alla decisione matrimoniale perché si pensava che queste difficoltà relazionali potessero essere risolte con la convivenza coniugale» (2/8); «Fu il mio desiderio di indipendenza ... a spingermi a sperimentare la vita matrimoniale con B.» (lib., p. 2). Causa e contra simulandi proxima eminet ex impetu virum cui nupserat quattuor tantum elapsis mensibus derelinquendi.

8. – Eloquentes sunt quidem causae circumstantiae, inter quas peculiari dignae sunt mentione temporis spon-

*a visioni diverse della vita. All'epoca del fidanzamento ricordo che B. aveva a volte dei comportamenti pressanti, legati alla sua indole umana. Questo modo di fare destava nel mio animo delle perplessità sull'eventuale convivenza futura... nuttivo dei dubbi sulla nostra vita futura per quanto riguarda il suo modo di relazionarsi a me nella futura vita coniugale».*

No podemos ignorar la relevancia de la relación amorosa mantenida anteriormente por la actora con el Sr. C., y posteriormente interrumpida por la marcha del joven al servicio militar y la oposición de los padres, dado que el recuerdo de su primer amor, como aparece en el libelo, estaba todavía presente y operante en el espíritu de la mujer.

La *causa nubendi* resulta débil, casi como si se tratara de la voluntad de experimentar, mediante el matrimonio, la superación de los conflictos prematrimoniales: «*Siamo giunti alla decisione matrimoniale perché si pensava che queste difficoltà relazionali potessero essere risolte con la convivenza coniugale*»; «*Fu il mio desiderio di indipendenza ... a spingermi a sperimentare la vita matrimoniale con B.*».

Por el contrario, la *causa simulandi proxima* resulta evidente debido al impulso incontrolable de abandonar, después de cuatro meses, al hombre con quien se había casado.

8. – Ciertamente son muy elocuentes las circunstancias de la causa. Son dignas de particular mención las dificultades

salicij perturbatio ob discordantiam indolum vitaeque consilii; perplexitates quae ante nuptias actricem angebant; maxima brevitatis convictus, quo durante difficultates praenuptiales exasperatae sunt; celeris animorum dissociatio et citissimus recursus ad separationem ac dein ad divortium; institutio, brevi elapso tempore, convictus et postea coniugii civilis cum eodem viro, C. nempe, quam primitus mulier amaverat.

9. – Quibus omnibus in iure et in facto perpensis, Nos FRANCISCUS Episcopus Urbis, solum Deum prae oculis habens, Christi Nomine invocato, declaramus ac definitive sententiamus, ad propositum dubium respondentem: *Affirmative, seu constare de matrimonii nullitate, in casu, ex capite defectus matrimonialis consensus, ob exclusam vinculi perpetuitatem ex parte actricis.*

Ita pronuntiamus, mandantes Ordinariis locorum et Tribunalium administris, ad quos spectat, ut hanc Nosstram definitivam sententiam notificent omnibus, quorum intersit, ad omnes iuris effectus.

Datum Romae, ex Aedibus Vaticanis, die 13 iulii 2017.

FRANCISCUS

des durante el noviazgo a causa de las diferencias de caracteres y proyectos de vida; las perplejidades que atormentaban a la actora antes del matrimonio; la extrema brevedad de la convivencia, durante la cual las dificultades prenupciales se exacerbaban; la rápida disociación de almas y el inmediato recurso a la separación, y posterior divorcio; el inicio, al poco tiempo, de la convivencia, y sucesivamente el matrimonio civil con el mismo hombre, concretamente con el Sr C., a quien la mujer originariamente había amado.

9. – Consideradas las circunstancias expuestas en derecho y en los hechos, Yo FRANCISCO, Obispo de Roma, teniendo presente únicamente a Dios, después de invocar el nombre de Cristo, declaro y sentencio definitivamente, respondiendo a la fórmula de dudas propuesta: *Afirmativamente, es decir, consta la nulidad del matrimonio, en este caso, por defecto del consentimiento matrimonial, debido a la exclusión de la perpetuidad del vínculo por parte de la actora.*

Así lo pronuncio, mandando a los Ordinarios del lugar y a los Ministros de los Tribunales, a quienes corresponde, notificar mi sentencia definitiva a los interesados, a todos los efectos del derecho.

Dado en Roma, en el Palacio Vaticano, el 13 de julio de 2017

FRANCISCO

In Audientia Infrascripto concessa, consilio collato de decidenda causa, praesentem sententiam Summus Pontifex Franciscus Urbis Episcopus, me adstante subsignavit.

die 13 iulii 2017  
PIUS VITUS PINTO  
Decanus

En la Audiencia concedida al Infrascripto, habiendo realizado la consulta para la decisión de la causa, el Sumo Pontífice Francisco, Obispo de Roma, en mi presencia ha firmado la presente sentencia.

13 de julio de 2017  
PIO VITO PINTO, DECANO



## COMENTARIO A LA SENTENCIA DE NULIDAD MATRIMONIAL DEL PAPA FRANCISCO DEL 13 DE JULIO DE 2017

JOSÉ BONET ALCÓN

El Papa Francisco nos presenta un claro ejemplo de lo que debe ser la conducta de los Señores. Obispos en las causas de nulidad matrimonial que se presenten a su potestad judicial, en casos de fácil resolución, de acuerdo con el *Motu proprio* “*Mitis Iudex Dominus Iesus*”.

Ante todo, notemos que se trata de una sentencia breve, de sólo cuatro páginas; y que desde el libelo presentado por la actora hasta la sentencia transcurren tan solo 31 días. Y, sin embargo, la sentencia está completa y no le falta nada, ni a su *Facti species*, ni al *In iure*, ni al *In facto*, ni a la Conclusión.

Según la *Facti species*, la actora, Sra. A, tenía un ligamen afectivo con el Sr. C, que rompió por presión de sus padres. Así surgió el noviazgo de la Sra. A con el Sr. B; un noviazgo con incertidumbres y dudas, dado que se daba entre ambas personas una incompatibilidad de caracteres. Por ese motivo la Sra. A llegó a su consentimiento matrimonial, en Roma, el 10 de diciembre de 1983, reservándose el derecho de recuperar su libertad y excluyendo la prole. No aceptó las obligaciones esenciales del matrimonio. Y a los pocos meses de convivencia matrimonial tuvo lugar la separación y el divorcio civil. Y, muy pronto, en 1985, la Sra. A se unió con el Sr. C, contrayendo matrimonio civil. Dicha unión se ha mantenido estable, con una convivencia de más de 30 años y con dos hijos.

Se establece la fórmula de dudas con la causal de la *exclusión del bonum sacramenti por parte de la actora* (CIC can. 1101 §2). Habiendo consultado con el Excmo. Decano de la Rota Romana y con el Revmo. Instructor, se adquiere la certeza moral de la nulidad de este matrimonio.

En el *In iure* se hace referencia a cómo, con el *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, se pone de manifiesto la potestad judicial, plena e íntegra, personal e inmediata, de los Obispos en materia matrimonial; una potestad que, se dice,

ha estado de algún modo ensombrecida por una praxis plurisecular. Y, entre otros documentos, se cita la Alocución a la Rota Romana de San Juan Pablo II en 2005 en la que se afirma que los Obispos son los jueces por derecho divino de sus comunidades. Y se cita también la Alocución a la Rota Romana de Benedicto XVI de 2013, con referencia al rechazo de las propiedades esenciales del matrimonio por alguno de los contrayentes.

Asimismo, se hace referencia a cómo en el presente caso se puede emplear el proceso más breve, según el art. 14 de las *reglas de procedimiento*, anexas al mencionado *Motu proprio*. Se señala la brevedad de la convivencia matrimonial así como la presencia de un amor en la actora ajeno a la relación con el esposo; amor cultivado precedentemente y retomado después del fracaso matrimonial. Todo lo cual indica que el consentimiento matrimonial de la actora fue deficiente, porque careció del carácter de la perpetuidad.

En el *In facto* se afirma que está plenamente probada la voluntad contraria a la indisolubilidad del matrimonio por parte de la actora. Ella realizó su consentimiento teniendo en su mente a la otra persona. La actora es creíble en sus declaraciones. Ambas partes realizaron nuevas uniones. Y se indica que el convenido deseó proponer la nulidad de este matrimonio desde el año 1989 y posteriormente a principios del año 2017.

Se indica que en el presente caso resulta claramente prevalente la *causa simulandi* sobre la *causa contrahendi*. Y, en definitiva, se afirma que, en la actora, la *causa simulandi próxima* resulta evidente debido el impulso incontrolable de abandonar, después de cuatro meses, al hombre con quien se había casado.

Se concluye declarando la nulidad del matrimonio *por exclusión de la perpetuidad del vínculo por parte de la actora*.

El Papa Francisco, Obispo de Roma, firmó la sentencia en presencia del Decano de la Rota Romana.

¿Qué podemos decir ante el presente caso? En él aparece el bien de las almas que hace una perfecta confluencia de la seguridad jurídica con la celeridad de la tramitación. Insistimos en la duración del proceso que fue de un mes y un día. A pesar de lo cual no falta ningún elemento. La sentencia, en su sencillez y en su brevedad, es completa. Y es un ejemplo para todos los Obispos del mundo.

En un plano académico podría señalarse cómo, en la presente causa parecen concurrir otras causales, además de la exclusión de la indisolubilidad. La actora, con sinceridad, afirma la exclusión de la prole por su parte, en ese matrimonio, en definitiva, no querido por ella. Y parece clara también la exclusión del bien del cónyuge. De tal manera que los fines esenciales del matrimonio parecen estar totalmente ausentes en el matrimonio aparente que nos ocupa.

Sin embargo, entendemos que, si tratar de probar una multiplicidad de causales es algo que prolonga la tramitación, es preferible limitarse a una sola causal en pro de la celeridad, dado que la celeridad es una exigencia del bien de las almas. En este sentido consideramos que la presente sentencia también nos muestra una ejemplaridad.



**CORAM R.P.D. ALEXANDRO  
BUNGE, PONENS  
REG LATII SEU ROMANA  
NULLITATIS MATRIMONII**

**Sententia diei  
16 iunii 2017**

1. – *FACTI SPECIES.* – Actor, Antonius, familia ortus valde catholica, mulierem conventam, Paulinam, familia item valde religionis reverentissima natam, cognovit anno 1994, inter prandium motus religiosi cuius utriusque familiae participes erant. Vir plus quam sex annis maior natu erat quam puella. Relationem sponsalem instituerunt, et partes, quamquam mutuo carerent dialogo, tamen ad nuptias pervenerunt die 19 iunii 1999. Liberi duo nati sunt, annis 2002 et 2004, et ad separationem de facto perventum est anno 2008. At vir actor, qui omni ope matrimonium servare voluerat, in domo iugali permansit usque ad secundum post separationem consensualem mensem, cum separatio statuta esse die 29 ianuarii 2013.

2. – Die 15 maii 2014 actor porrexit supplicem libellum Tribunali Ecclesiastico Regionali Latii, petens declarationem nullitatis sui matrimonii ob

**CORAM R.P.D. ALEXANDRO  
BUNGE, PONENTE  
REG LATII SEU ROMANA  
NULLITATIS MATRIMONII**

**Sententia del  
día 16 de junio de 2017**

1. – **RELACIÓN DEL HECHO**– El actor, Antonio, hijo de una familia muy católica, conoció a la convenida, Paulina, también ella proveniente de una familia practicante, en el año 1994, en un almuerzo del movimiento religioso en el que participaban las familias de ambos. Entre ellos había una diferencia de edad de más de seis años. Enseguida iniciaron el noviazgo, y a pesar de la ausencia de diálogo entre las partes, llegaron a las nupcias el 19 de junio de 1999. Nacieron dos hijos, en los años 2002 y 2004, y se llegó a la separación de hecho en el 2008. A pesar de esto el actor, que quería a cualquier precio salvar el matrimonio, permaneció en la casa conyugal hasta dos meses después de la separación consensual, dictada el 29 de enero de 2013.

2. – El día 15 de mayo de 2014 el actor presentó su escrito de demanda en Tribunal del Lacio, pidiendo la decla-

incapacitatem psychicam, iuxta can. 1095, nn. 2-3, sua ex parte.

Post causae instructionem, actis publici iuris factis, cum perventum esset ad conclusionem et disceptationem in causa, sententia diei 18 novembris 2015 declaravit non constare de nullitate matrimonii, in casu.

Actor appellationem interposuit adversus sententiam primi gradus. Turno constituto apud N.A.T., dubium hac formula statutum est: *An constet de matrimonii nullitate, in casu.*

Instrukcione peracta suppletiva, perfectis de iure perficiendis, pro actore a proprio Patrono ex officio exhibito Restrictu in iure et in facto, praeterea habitis pro vinculo sacramentali Animadversionibus a deputato exaratis, Patribus sua sententia definitiva in secundo gradu iurisdictionis ferenda contingit nunc respondere dubio concordato.

3. – *IN IURE.* – “Intima communitas vitae et amoris coniugalís, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugali seu irrevocabili consensu personali instauratur. Ita actu humano quo coniuges sese mutuo tradunt et accipiunt institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coram societate” (CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. Past. Gaudium et spes, n. 48).

Consensus matrimonialis actus est humanus voluntatis, scite et libere procedens, cognito autem fine, matri-

ración de la nulidad de su matrimonio, por incapacidad psíquica, conforme al canon 1095, 2°-3°, de su parte.

Después de la instrucción de la causa, publicadas las actas, hecha la conclusión y la discusión de la causa, la sentencia del 18 de noviembre de 2015 declaró que no constaba la nulidad del matrimonio, en el caso.

El actor apeló contra la sentencia del primer grado. Constituido el Turno en N.A.T., la duda fue establecida con esta fórmula: *Si consta la nulidad del matrimonio, en el caso.*

Realizada una instrucción supletoria, cumpliendo lo que por derecho se debe cumplir, recibido el alegato de derecho y sobre los hechos del abogado del actor, recibidas además las observaciones a favor del vínculo sacramental del Defensor del Vínculo, corresponde ahora a los Padres del Turno ahora responder con su sentencia definitiva en el tercer grado de jurisdicción a la duda concordada.

3. – **FUNDAMENTOS DEL DERECHO.** – “Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina” (CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. Past. Gaudium et spes, n. 48).

moniali foederis apte proportionatus; intellectus, igitur, et voluntas in matrimoniali consensu adsunt et inter se arctissime coniuncti. Hic consensus requirit in contrahentibus capacitatem intellectivam ut cognoscant iura et officia matrimonialia mutuo tradenda et acceptanda, ut ponderent sufficienti consilio eadem iura officiaque, quin cogantur conditionibus internis, quae ducant in electionem non liberam, ut denique compleant reapse illa officia matrimonii essentialia.

Nunc vigens norma, hauriens e iurisprudencia nostri Excelsi Tribunalis inter Codices anni 1917 et anni 1983, forma positiva convestit ius naturale: “Sunt incapaces matrimonii contrahendi: 1° qui sufficienti rationis usu carent; 2° qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda; 3° qui ob causas naturae psychicae obligationes matrimonii essentialia assumere non valent” (can. 1095, 2°-3° CIC).

4. – Secudum rotalem iurisprudenciam, multae esse possunt causae naturae psychicae, quae, cum perturbent quasdam intellectus et voluntatis et affectuum facies in homine, originem dant

El consentimiento matrimonial es un acto humano procedente de la voluntad libre y consciente, con conciencia del fin adecuadamente proporcionado a la alianza matrimonial; por lo tanto, en el consentimiento matrimonial, la inteligencia y la voluntad actúan íntimamente conectadas. Este consentimiento requiere en los contrayentes la capacidad intelectual para que conozcan los derechos y deberes que mutuamente se han de dar y aceptar, y la suficiente ponderación de los mismos derechos y deberes, evitando las presiones que por condicionamientos internos puedan llevarlos a una elección no libre, para que finalmente cumplan realmente esas funciones matrimoniales esenciales.

La norma hoy vigente, nacida de la jurisprudencia de nuestro excelso Tribunal entre los Códigos del año 1917 y del año 1983, le dio forma positiva al derecho natural: “Son incapaces de contraer matrimonio: 1° quienes carecen de suficiente uso de razón; 2° quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar; 3° quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica” (can. 1095 CIC).

4. – Según la jurisprudencia rotal, muchas pueden ser las causas de naturaleza psíquica que, perturbando las dimensiones intelectivas, volitivas y afectivas de la persona, provoquen el defecto de

defectui discretionis iudicii vel incapacitati assumendi obligationes matrimonii essentialia. Non illud interest, quae sit in specie morbus vel anomalia, cum ne illud quidem necesse sit, ut periti concordēs sint omnes de eius denominatione technica. Illud autem observari debet, utrum in mentis compagem redundet praesumpti incapacis, atque aliqua societate coniungatur eius facultatibus intellegendi et volendi, vel alicui obligationi matrimoniali essentiali. Id enim legimus in una coram Caberletti: “Etsi nonnumquam diagnosis anomaliae circumscripte definiri nequeat aut de pathologiae vel perturbationis nomine periti dissentiant, tamen tum defectus discretionis iudicii tum incapacitatis assumendi munera coniugalia essentialia, fons semper inquirenda ac probanda est in psychica structura praesumpti incapacis, atque causae psychicae connexio patefieri debet cum exercitio facultatum spiritualium agentis vel cum quadam matrimonii obligatione essentiali” (diei 30 iulii 2015, Mutinen.-Nonantulana, sent. 182/2015, n. 4).

De defectu gravi discretionis iudicii, id legimus in una coram Monier: “Ex scientiarum progressionē, facultates intellectus et voluntatis a multis causis perturbari possunt. Inter causas de quibus agitur, recensentur morbi psychotici, psychopathiae, nevroses, immaturitates psycho-affectivae. Inveniuntur etiam peculiare status psychologici qui, quamvis structuram psychomorbosam haud patefaciunt, graviter perturbare possunt vim criticam et consequenter rectam electio-

discreción de juicio o la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Se lee en una ante Caberletti: “Etsi nonnumquam diagnosis anomaliae circumscripte definiri nequeat aut de pathologiae vel perturbationis nomine periti dissentiant, tamen tum defectus discretionis iudicii tum incapacitatis assumendi munera coniugalia essentialia, fons semper inquirenda ac probanda est in psychica structura praesumpti incapacis, atque causae psychicae connexio patefieri debet cum exercitio facultatum spiritualium agentis vel cum quadam matrimonii obligatione essentiali” (diei 30 iulii 2015, Mutinen.-Nonantulana, sent. 182/2015, n. 4).

Por lo que hace al defecto grave de discreción de juicio, se lee en una ante Monier: “Ex scientiarum progressionē, facultates intellectus et voluntatis a multis causis perturbari possunt. Inter causas de quibus agitur, recensentur morbi psychotici, psychopathiae, nevroses, immaturitates psycho-affectivae. Inveniuntur etiam peculiare status psychologici qui, quamvis structuram psychomorbosam haud patefaciunt, graviter perturbare possunt vim criticam et consequenter rectam electionem” (diei 25 septembris 2015, Romana, sent. 183/2015, n. 5).

Sin embargo, “solo la incapacità e non già la difficoltà a prestare il consenso e a realizzare una vera comunità di vita e di amore, rende nullo il matrimonio [...] Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si

nem” (diei 25 septembris 2015, Romana, sent. 183/2015, n. 5).

Verumtamen, “solo la incapacità e non già la difficoltà a prestare il consenso e a realizzare una vera comunità di vita e di amore, rende nullo il matrimonio [...] Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o di volere del contraente” Ioannes Paulus II, Allocutio ad Rotam Romanam, diei 5 februarii 1987, AAS 79 [1987] p. 1457, n. 7).

5. – Iurisprudencia Rotalis difficulter acceptavit incapacitatem relativam, qualis in can. 1095 definitur. Incapacitas consensus matrimonialis pertinet ad personam. Non illud autem est oblivioni dandum, matrimonium semper esse societatem, obligationes vero matrimonii essentialiaes semper mutua teneri relatione erga alterum hominem definitum, dum officia et obligationes quae per consensum sumuntur “siempre son relativas, en cuanto se relacionan concretamente a la determinada persona con la que se pretende contraer matrimonio” (A. W. Bunge, *Guía doctrinal para presentar y resolver causas de nulidad matrimonial por el canon 1095 2º y 3º*, in AADC 15 [2008] 101). Id adfirmatur in una coram Jaeger: “Ipsissima verba legis, quae in can. 1095, n. 3, contineatur, «incapacitatem relativam» expresse excludere non viderentur. Verum in lege sermo fit de «essentialibus matri-

voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o di volere del contraente” Ioannes Paulus II, Allocutio ad Rotam Romanam, diei 5 februarii 1987, AAS 79 [1987] p. 1457, n. 7).

5. – La jurisprudencia Rotal difícilmente aceptó la incapacidad relativa, en los términos del canon 1095. La incapacidad para el consentimiento matrimonial es de la persona. No se debe olvidar, sin embargo, que el matrimonio es siempre relación, y las obligaciones esenciales del matrimonio son siempre en relación a un otro concreto, y las responsabilidades que se asumen con el consentimiento “siempre son relativas, en cuanto se relacionan concretamente a la determinada persona con la que se pretende contraer matrimonio” (A. W. Bunge, *Guía doctrinal para presentar y resolver causas de nulidad matrimonial por el canon 1095 2º y 3º*, en AADC 15 [2008] 101). Se afirma en una ante Jaeger: “Ipsissima verba legis, quae in can. 1095, n. 3, contineatur, «incapacitatem relativam» expresse excludere non viderentur. Verum in lege sermo fit de «essentialibus matrimonii obligationibus» sed, ceteris pari-

monii obligationibus» sed, ceteris paribus, nihil in iisdem legis verbis prohibere videretur quominus «essentiales» istae «obligationes», quae iuxta N.A.F. solidatam iurisprudentiam etiam interpersonalem coniugum «relationem paritariam et dualem» complectantur, mente conciperentur etiam *relate* ad matrimonium concretum, de cuius adserta agatur nullitate seu *relate* ad alteram partem quacum – non autem cum aliqua indeterminata parte tertia – pars matrimonium celebrans *relationis* capax sit oporteat” (diei 22 iulii 2015, Inter-Eparchialis Maronitarum, sent. 173/2015, n. 14).

6. – *IN FACTO*. – In casu, quamquam capita nullitatis de incapacitatibus de quibus in can. 1095, 2° et 3° edicuntur ad actorem referuntur, valde tamen expedit mentis aciem vertere etiam ad familiarem condicionem mulieris conventae, quae iudicio abest.

A patre derelicta est in ipso aetatis flore. Pater vero, multis post annis, in mutuam rediit conciliationem cum matre, cum mulier conventa annos se-decim nata esset. Tunc temporis pater familiam extra Civitatem migrare iussit, in pagum parvum, id quod conventae eiusque fratri relationes amicitiae quas colebant ademit.

Eo maxime temporis articulo in vita puella vir actor apparuit, similis cuidam “giubbotto salvagente”. Puellam in Civitatem deducebat, ut amicos visitaret, indeque retro ducebat domum. Actor ait: “Mi sentì spinto a soccorrere queste sue difficoltà, tanto

bus, nihil in iisdem legis verbis prohibere videretur quominus «essentiales» istae «obligationes», quae iuxta N.A.F. solidatam iurisprudentiam etiam interpersonalem coniugum «relationem paritariam et dualem» complectantur, mente conciperentur etiam *relate* ad matrimonium concretum, de cuius adserta agatur nullitate seu *relate* ad alteram partem quacum – non autem cum aliqua indeterminata parte tertia – pars matrimonium celebrans *relationis* capax sit oporteat” (diei 22 iulii 2015, Inter Eparchialis Maronitarum, sent. 173/2015, n. 14).

6. – **EN CUANTO A LOS HECHOS**. – En el caso, aunque los capítulos de nulidad del canon 1095, 2° y 3° se refieran al actor, es de gran ayuda prestar atención también a la condición familiar de la convenida, ausente en el juicio.

Había sido abandonada por el padre en su más tierna edad, y después de muchos años, él volvió con su madre cuando la convenida tenía dieciséis años. En ese momento el padre hizo mudarse toda la familia fuera de la Ciudad, a un pequeño pueblo, privando a la convenida y a su hermano de las relaciones que tenían con sus amigos.

En ese momento apareció el actor en su vida, como un “chaleco salvavidas”. La llevaba a la ciudad para visitar a los amigos, y la regresaba a casa. Dice el actor: “Mi sentì spinto a soccorrere queste sue difficoltà, tanto che ogni qualvolta potevo dalla Città andavo al paesino, prendevo Paoli-

che ogni qualvolta potevo dalla Città andavo al paesino, prendevo Paolina e la accompagnavo dai suoi amici alla Città, così da farle trascorrere un giorno sereno. La sera poi la accompagnavo nuovamente al paesino ed io tornavo alla Città”.

Simul atque mulier conventa voluit se sua liberare familia, virum actorem reperit primum ad nuptias, ut qui totus se illi vovisset: “Entrambi eravamo desiderosi di stabilire una nostra indipendenza familiare: da parte mia perché volevo soccorrere pienamente ai bisogni e alle necessità della donna che amavo, da parte di Paolina c’era invece il forte desiderio di emanciparsi dalla sua famiglia di origine”.

De mulieris conventae familia vir actor adfirmat: “La convenuta è stata sempre particolarmente legata alla figura paterna, che a dire il vero, anche nei 13 anni di lontananza dalla famiglia, non cessò di frequentare e assistere i propri figli a fronte di un indurimento caratteriale della madre [...] Quando poi il padre di Paolina tornò in famiglia, questi volle stabilire il domicilio familiare a un paesino trasferendo così la propria famiglia in un contesto completamente diverso nel quale i figli erano cresciuti”. Tunc potissimum actor conventam cognovit, quae relationi illi se devinxit “come un’ancora di salvezza”. Vir interea se sentiebat esse velut “obbligato” ut illi esset auxilio: “Da parte mia mi sentivo attratto da quella donna e questo produceva in me, in maniera non ragionata, il mio

na e la accompagnavo dai suoi amici alla Città, così da farle trascorrere un giorno sereno. La sera poi la accompagnavo nuovamente al paesino ed io tornavo alla Città”.

Cuando quiso liberarse de su familia, la convenida encontró al actor disponible para casarse, porque estaba completamente dedicado a ella: “Entrambi eravamo desiderosi di stabilire una nostra indipendenza familiare: da parte mia perché volevo soccorrere pienamente ai bisogni e alle necessità della donna che amavo, da parte di Paolina c’era invece il forte desiderio di emanciparsi dalla sua famiglia di origine”.

Afirma el actor, sobre la situación familiar de la convenida: “La convenuta è stata sempre particolarmente legata alla figura paterna, che a dire il vero, anche nei 13 anni di lontananza dalla famiglia, non cessò di frequentare e assistere i propri figli a fronte di un indurimento caratteriale della madre [...] Quando poi il padre di Paolina tornò in famiglia, questi volle stabilire il domicilio familiare a un paesino trasferendo così la propria famiglia in un contesto completamente diverso nel quale i figli erano cresciuti”. En este momento el actor conoció a la convenida, que se aferró a la relación “come un’ancora di salvezza”. Él, mientras tanto, se sentía como “obbligado” a ser su auxilio: “Da parte mia mi sentivo attratto da quella donna e questo produceva in me, in maniera non ragionata, il mio bisogno di soccorrerla in quelle

bisogno di soccorrerla in quelle che percepivo essere delle sue necessità”.

Actoris soror valde definite describit relationem inter conventam eiusque familiam intercedentem: “Il rapporto tra Paolina e i suoi genitori è sempre stato conflittuale. Sua madre infatti, che nei 13 anni di assenza del marito si era fatta carico delle responsabilità familiari, appariva agli occhi dei figli rigida e dura nel rapportarsi a loro e pertanto nascevano dei litigi. Verso il padre invece Paolina, pur nutrendo un sentimento di affetto, mostrava una certa ribellione in quanto dopo la lunga assenza l’uomo era rientrato in casa, imponendo la sua volontà di un trasferimento mai accettato dai figli, che si trovarono sradicati dal contesto in cui vivevano in una realtà come quella di provincia decisamente diversa da quella a cui erano abituati”.

7. – Actoris animus creverat obnoxius, ideoque properabat ille semper alienis satisfacere necessitatibus, cum nunquam de suis recogitaret necessitatibus: id quod etiam cum conventa effecit. Proposito a conventa matrimonio, non valuit tamen se donare et mutuo mulierem accipere, cum incapax esset relationis pari gradu vere iugalis, nam illi id unum in promptu erat, ut per omnia conventae morem gereret. Anno 2008, cum iam relatio omnino consumpta esset, post novem vitae communis annos, ille ne valuit quidem separari a conventa, quacum etiam tum vixit more separatorum in iisdem aedibus, usque ad mensem martium 2013,

che percepivo essere delle sue necessità”.

La hermana del actor es muy precisa cuando describe la relación de la convenida con su propia familia: “Il rapporto tra Paolina e i suoi genitori è sempre stato conflittuale. Sua madre infatti, che nei 13 anni di assenza del marito si era fatta carico delle responsabilità familiari, appariva agli occhi dei figli rigida e dura nel rapportarsi a loro e pertanto nascevano dei litigi. Verso il padre invece Paolina, pur nutrendo un sentimento di affetto, mostrava una certa ribellione in quanto dopo la lunga assenza l’uomo era rientrato in casa, imponendo la sua volontà di un trasferimento mai accettato dai figli, che si trovarono sradicati dal contesto in cui vivevano in una realtà come quella di provincia decisamente diversa da quella a cui erano abituati”.

7. – El actor había desarrollado una personalidad dependiente, que lo llevaba continuamente a satisfacer las necesidades de los demás, sin detenerse jamás en sus propias necesidades, y así hizo con la convenida. Recibida la propuesta del matrimonio hecha por la convenida, no era capaz de donarse y de recibir a la convenida, porque no era capaz de una relación paritaria verdaderamente conyugal, para él sólo era posible, como había hecho desde el primer momento, secundar en todo a la convenida. Cuando la relación se desgastó totalmente en el año 2008, después de nueve años de convivencia, él no fue capaz ni siquiera de separarse

bimestri videlicet post ratihabitionem civilis separationis, quae edicta est die 29 ianuarii 2013.

Non undique patet, quod limitatio psychica actoris ipsi ademerit sufficientem discretionem iudicii, sed illum sine dubio orbavit capacitate instituendi veram relationem pari gradu et dualem cum conventa, qualis decet communionem vitae coniugalis.

8. – Mater viri et soror in luce ponunt indolis eius limites, quas actor agnoscit sane, sed suam infantiam velut optimam describit seque putat esse capacem instituendi relationes interpersonales cum ceteris: “In famiglia ho sempre respirato un clima sereno, tanto che oggi posso senza dubbio dire di aver vissuto un’infanzia felice [...] Caratterialmente mi definisco una persona capace di relazionarmi con gli altri ed interagire anche con persone che non conosco, stabilendo così buoni rapporti di amicizia, anche se non nascondo che non amo il caos e preferisco interagire con gli altri in situazioni tranquille”.

Actoris mater apertis verbis, sine ambagibus, narrat viri personalitatem docilem, quae gravior etiam facta est post patris mortem: “Mio figlio ha sempre avuto un carattere particolarmente accomodante, sin da piccolo, tanto che non ho mai visto litigare con gli amici o i compagni di scuola, tanto

de la convenida, y permaneció viviendo como separado en la misma casa, hasta marzo de 2003, es decir, hasta dos meses después de la homologación civil de la separación, firmada el 29 de enero de 2013.

No es tan claro che la limitación psíquica del actor llegara a quitarle la suficiente discreción de juicio, pero ciertamente sí a privarlo de la capacidad de establecer una verdadera relación paritaria y dual con la convenida, propia de la comunidad de vida conyugal.

8. – Mientras tanto su hermana como su madre ponen en evidencia sus limitaciones caracteriales y de personalidad, el actor, aún reconociendo sus limitaciones caracteriales, describe su infancia como ideal, y se considera capaz de establecer interrelaciones con los demás: “In famiglia ho sempre respirato un clima sereno, tanto che oggi posso senza dubbio dire di aver vissuto un’infanzia felice [...] Caratterialmente mi definisco una persona capace di relazionarmi con gli altri ed interagire anche con persone che non conosco, stabilendo così buoni rapporti di amicizia, anche se non nascondo che non amo il caos e preferisco interagire con gli altri in situazioni tranquille”.

La madre del actor describe con simplicidad, sin medias palabras su personalidad condescendiente, que se agravó después de la muerte del padre: “Mio figlio ha sempre avuto un carattere particolarmente accomodante, sin da piccolo, tanto che non ho mai visto

era il suo modo di fare assecondante verso la volontà altrui. Con la morte del proprio padre poi il suo carattere, anche se socialmente corretto, è divenuto ancora più fragile”. Quod quidem in relatione cum muliere conventa pariter manifestum fuit: “Mio figlio aveva la necessità di mostrarsi attento nei confronti della giovane fidanzata e pertanto verso di lei era pronto a fare tutto senza mai contrastarla, credendo così di renderla felice e questo lo faceva sentire apprezzato e ben voluto”.

Soror quoque actoris vividissime describit personalitatem viri obnoxiam eiusque limites in luce collocat: “Caratterialmente mio fratello è un uomo che mette sempre sé stesso in secondo piano, pur di soddisfare l’altro e di risultare con questi conciliante e accomodante”.

Soror etiam relationem sponsalem inter partes dilucide describit: “Il rapporto prenuziale ha conosciuto la decisa accondiscendenza di mio fratello verso le esigenze di Paolina, in quanto egli la vedeva come una giovane da soccorrere in quelle necessità che ella dichiarava che la facevano molto soffrire. Qualsiasi cosa la giovane chiedeva Antonio si mostrava da subito pronto ad accontentarla”.

Quaedam utriusque partis amica personalitatem viri actoris eodem modo describit: “[Antonio] è sempre stato un uomo molto dolce e accomodante”. Quae peculiaritas eius maxime erga conventam manifesta fiebat: “Antonio appariva molto preso dalla fidanzata tanto che nei di lei confronti

litigare con gli amici o i compagni di scuola, tanto era il suo modo di fare assecondante verso la volontà altrui. Con la morte del proprio padre poi il suo carattere, anche se socialmente corretto, è divenuto ancora più fragile”. Esto se manifestó también en el noviazgo con la convenida: “Mio figlio aveva la necessità di mostrarsi attento nei confronti della giovane fidanzata e pertanto verso di lei era pronto a fare tutto senza mai contrastarla, credendo così di renderla felice e questo lo faceva sentire apprezzato e ben voluto”.

También la hermana del actor describe muy gráficamente la personalidad dependiente y acomodaticia del actor, y sus limitaciones: “Caratterialmente mio fratello è un uomo che mette sempre sé stesso in secondo piano, pur di soddisfare l’altro e di risultare con questi conciliante e accomodante”.

Esta hermana del actor describe además muy gráficamente la relación entre las partes durante el noviazgo: “Il rapporto prenuziale ha conosciuto la decisa accondiscendenza di mio fratello verso le esigenze di Paolina, in quanto egli la vedeva come una giovane da soccorrere in quelle necessità che ella dichiarava che la facevano molto soffrire. Qualsiasi cosa la giovane chiedeva Antonio si mostrava da subito pronto ad accontentarla”.

Una amiga de ambas partes hace la misma descripción de la personalidad del actor: “[Antonio] è sempre stato un uomo molto dolce e accomodante”. Esta particularidad suya se manifestaba especialmente respecto a

si mostrò sempre particolarmente accondiscendente, ovvero sempre pronto a fare ciò che la giovane più desiderava, proprio con l'intenzione di renderla felice e serena".

Unus ex amicis, qui partes anno 1998 cognovit, cum interesse eidem coetui charismatico coepisset, de viri actoris personalitate id adfirmat: "Caratterialmente Antonio è un uomo eccessivamente accomodante, tanto che mai riesce ad imporsi e a rispondere di no di fronte alle istanze altrui, anche quando queste diventano scomode per lui".

9. – Etiam post nuptias, cum post natos liberos officia domestica maiora facta essent, cumque conventa suos frequentares amicos pergere vellet usque ad seram diei horam, quamvis initio sese opposuisset, tamen deinde actor non destitit cedere: "Mio fratello divenne di nuovo accondiscendente con la mogli, tanto che rimaneva egli a casa con i figli accudendo ad ogni loro necessità permettendo alla moglie di fare ciò che più desiderava". Rebus sic stantibus, facile quis praevidere potuerat, partes victuras esse more separatorum in iisdem aedibus, id quod revera factum est per annos quattuor quinque. Qui effectus inde provenire possent, omnes reri possunt: "Antonio si è con lei sempre mostrato troppo accondiscendente e questo suo modo di fare ha fatto sì che lei perdesse interesse e stima verso di

la convenida: "Antonio appariva molto preso dalla fidanzata tanto che nei di lei confronti si mostrò sempre particolarmente accondiscendente, ovvero sempre pronto a fare ciò che la giovane più desiderava, proprio con l'intenzione di renderla felice e serena".

Un amigo, que conoció a las partes en el año 1998, cuando comenzó a participar en el mismo grupo carismático, afirma sobre la personalidad del actor: "Caratterialmente Antonio è un uomo eccessivamente accomodante, tanto che mai riesce ad imporsi e a rispondere di no di fronte alle istanze altrui, anche quando queste diventano scomode per lui".

9. – También después de las nupcias, cuando con el nacimiento de los hijos hubo más responsabilidades en la casa y la convenida quería continuar frecuentando sus amigos, volviendo también tarde en la noche, después de una primera resistencia, el actor continuó cediendo: "Mio fratello divenne di nuovo accondiscendente con la moglie, tanto che rimaneva egli a casa con i figli accudendo ad ogni loro necessità permettendo alla moglie di fare ciò che più desiderava". Fue en estas circunstancias que las partes vivieron cuatro o cinco años como separados en la casa. El efecto en la relación de la pareja era previsible: "Antonio si è con lei sempre mostrato troppo accondiscendente e questo suo modo di fare ha fatto sì che lei perdesse interesse e stima verso di lui [...] Antonio continuò a mostrarsi passivo e poco reattivo".

lui [...] Antonio continuò a mostrarsi passivo e poco reattivo”.

Quae indoles obnoxia manifestatur etiam in eo, quod etiam post separationem de facto, quae intervenit anno 2008, actor tamen non destitit vivere per quinquennium cum conventa in domo coniugali, immo etiam aliquot menses post ratihibitionem separationis civilis, quae die 20 ianuarii 2013 habita est, sicut actor testesque confirmant: “La convivenza coniugale si è protratta fino a marzo 2013, anche se a partire dal 2008 prendemmo a vivere da separati in casa”.

10. – Peritus ex officio designatus et peritus partis fere eandem aestimationem, quamquam in definienda anomalia psychica actoris alter altero nomine utuntur, id quod peritus partis ad solam vocem, non ad rei medullam pertinere putat. Quae distantia nominum, ceterum, non impedit evacuat suo robore peritiam scientificam peractam ab utroque de incapacitate actoris consentiendi matrimonio. Peritus partis, qui interfuit inspectioni initiali actoris apud studium periti ex officio delegati, quique potuit consulere acta causae, adfirmat divergentias tribuendas esse ad “differenze semantiche riguardo alla definizione diagnostica, legate più a scuole di pensiero che a contenuti concreti”.

Sunt in casu elementa quaedam, ab utroque perito in luce posita, quae sinunt nos conicere defectum gravem discretionis iudicii in actore tempore matrimonialis consensus, quae tamen

Esta dependencia se evidencia también en que, aunque ya estaban separados de hecho desde el año 2008, reconoce el actor, y confirman los testigos, él permaneció en la casa conyugal por otros cinco años, e incluso algunos meses después de la homologación civil de la separación el 20 de enero de 2013: “La convivenza coniugale si è protratta fino a marzo 2013, anche se a partire dal 2008 prendemmo a vivere da separati in casa”.

10. – El perito de oficio y el perito de parte hacen evaluaciones comparables, con una diferencia que el perito de parte considera sólo semántica, acerca de la definición diagnóstica de la anomalía psíquica del actor. Esta discordancia no representa una dificultad que invalide la verificación científica hecha por ambos sobre la incapacidad del actor para realizar el consentimiento matrimonial. Afirma el perito de parte, que participó de la visita inicial del actor en el estudio del perito de oficio, y pudo consultar las actas de la causa, que sus divergencias deben atribuirse a “differenze semantiche riguardo alla definizione diagnostica, legate più a scuole di pensiero che a contenuti concreti”.

Hay elementos en el caso, señalados tanto por el perito de parte como por el perito de oficio, que permiten conjeturar un defecto grave de discreción de juicio en el acto en el momento del consentimiento matrimonial, pero

parum sufficientia existimata sunt a Patribus turni ut pervenirent ad moralem certitudinem de hac parte incapacitatis viri actoris.

Multo magis id vero elucet, quod, ut fuerit capax matrimonialis consensus, cum sufficienti discretione iudicii, tamen personalitas obnoxia et perdociis impossibile effecit, ut actor institueret relationem interpersonalem dualem pari gradu cum conventa, quae limitatio constituit eius incapacitatem assumendi obligationes matrimonii essentielles, ob anomaliam psychicam.

11. – Peritus ex officio electus non dubitat opinari, electionem matrimonialem actoris enatam esse e notis eius personalitatis magis quam e libera electione: “La scelta matrimoniale è stata dettata dalle istanze di accudimento e dall’atteggiamento dipendente dell’attore”. Nihilominus, peritus non pervenit ad iudicium clinicum definite circumscriptum, et, quamquam adfirmat quod haec condicio actoris “ha influito negativamente sulla facoltà critica ed elettiva del periziando in relazione alla libera scelta dello stato di vita, ostacolandone l’espressione di un consenso matrimoniale pienamente maturo e consapevole”, nihil dicit de gravitate huius influxus.

Item peritus partis, qui visit actorem, non dilucide loquitur de eius incapacitate tradendi consensum matrimonialem liberum et conscium.

no han sido considerados suficientes por los Padres del Turno para llegar a la certeza moral sobre este aspecto de la incapacidad del actor.

Es mucho más claro, en cambio, que, aún en el caso en que fuese sido capaz de realizar un consentimiento matrimonial libre y consciente, contando con la suficiente discreción de juicio, su personalidad dependiente y condescendiente hacía imposible al actor establecer una relación dual y paritaria con la convenida, constituyendo esta limitación su incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, por causa de su anomalía psíquica.

11. – En efecto, el perito de oficio no duda en considerar la elección matrimonial del actor como dictada por sus características de personalidad, más que una elección libre: “La scelta matrimoniale è stata dettata dalle istanze di accudimento e dall’atteggiamento dipendente dell’attore”. Sin embargo, el perito no llega a un juicio clínico claramente diagnosticado, y aunque afirme que esta condición del actor “ha influito negativamente sulla facoltà critica ed elettiva del periziando in relazione alla libera scelta dello stato di vita, ostacolandone l’espressione di un consenso matrimoniale pienamente maturo e consapevole”, no dice nada sobre la gravedad de esta influencia.

Tampoco el perito de parte, che entrevistó al actor, se expresa con claridad a favor de su incapacidad de dar un consentimiento matrimonial libre y

Ut ille adfirmat, vir actor non valuit intellegere quid factum sit de matrimonio suo, id quod manifestum efficit eius “profondo nucleo dismaturativo della personalità che inficia le capacità di libera e spontanea elaborazione interiore delle esperienze vissute”, sed peritus non asserit plane, hanc limitationem actoris secum tulisse incapacitatem elaborandi libere et conscie matrimonialem consensum.

12. – Uterque peritus, e contrario, comprobant multo definitius incapacitatem actoris instituendi relationem duale, et pari gradu cum conventa. Ut peritus asserit, quod ille esset obnoxius aliis, illum prohibuit assumere officia, quae in casu sunt matrimonialia: “La soggiacenza alle direttive altrui non appare indotta da una libera scelta, ma dettata dalla necessità patologica di preservare i propri comportamenti dalla critica propria ed altrui, attraverso la rinuncia ad assumere la responsabilità”. Quae dependentia non sivit actorem instituire relationem pari gradu cum conventa, qualis respondeat relationi iugali.

Perturbatio dependentiae actoris, iuxta peritum, nutat inter dependentiam et dominationem, et efficit condicionem impossibilem cum sufficienti capacitate donationis et acceptationis mutuae, quae peculiaris est communionis maritalis: “Si può rilevare una struttura di personalità essenzialmente rigida, disadattiva, incapace di regredire dalle proprie convinzioni, segnata da gravi carenze affettive aggravate dalla precoce morte del padre

consciente. Afirma que no logró entender qué sucedió con su matrimonio, y esto hace evidente su “profondo nucleo dismaturativo della personalità che inficia le capacità di libera e spontanea elaborazione interiore delle esperienze vissute”, pero no afirma en modo lineal que esta limitación del actor implique una incapacidad de elaborar libre y conscientemente su consentimiento matrimonial.

12. – Ambos peritos, en cambio, comprueban de un modo mucho más preciso, la incapacidad del actor de establecer una relación dual y paritaria con la convenida.

Su dependencia de los demás, afirma el perito de parte, es fruto de su personalidad patológica, que le impide hacerse cargo de las responsabilidades, como de hecho sucedió en su matrimonio: “La soggiacenza alle direttive altrui non appare indotta da una libera scelta, ma dettata dalla necessità patologica di preservare i propri comportamenti dalla critica propria ed altrui, attraverso la rinuncia ad assumere la responsabilità”. Esta dependencia impedía al actor establecer una relación paritaria con la convenida, como corresponde a la relación conyugal.

El trastorno de dependencia del actor, afirma este perito, presenta una oscilación entre la dependencia y la dominación, creando una situación incompatible con la suficiente capacidad de una donación y aceptación mutua, propia de la comunidad conyugal: “Si può rilevare una struttura di persona-

nel 1998. Tali carenze hanno provocato un disturbo dell'indipendenza, sotto forma di una ambivalenza tra gli estremi della dipendenza e della dominanza, nel senso di un «bisogno degli altri» (bisogno di affetto e di approvazione) che, attraverso una continua gamma di meccanismi di compensazione, giunge all'atteggiamento di dominanza, espressione del «bisogno di disporre degli altri» (ibid.). In actore peritus deprehendit “Disturbo dipendente di personalità (cod. 301.6 DSM-IV)” (ibid.).

Cum deponeret in primo iudicii gradu, peritus adiecit elementum magni momenti de agendi ratione viri actoris inter inspectionem clinicam: “Nel colloquio ha sempre manifestato una notevole incapacità di considerare la situazione in maniera obiettiva”.

Peritus ex officio designatus, quamquam non pervenit ad eandem diagnosim et verbis utitur differentiibus, tamen idem atque peritus partis asserit de viri actoris personalitate inclinata: “Una conformazione personale sbilanciata per quel che riguarda la ricerca di attenzioni ed il bisogno di ammirazione da un lato, e la diffidenza e la rigidità dall'altro”.

Suis verbis peritus ex officio dilucide manifestat incapacitatem viri actoris assumendi obligationes matrimonii essentialia. Vir. quo tempore conventam cognovit, annos viginti tres natus erat et annis sex maior natu fuit quam conventa, sed eius personalitas etiamtum “si configurava come infantile ed immatura, connotata da aspetti

lità essenzialmente rigida, disadattiva, incapace di regredire dalle proprie convinzioni, segnata da gravi carenze affettive aggravate dalla precoce morte del padre nel 1998. Tali carenze hanno provocato un disturbo dell'indipendenza, sotto forma di una ambivalenza tra gli estremi della dipendenza e della dominanza, nel senso di un «bisogno degli altri» (bisogno di affetto e di approvazione) che, attraverso una continua gamma di meccanismi di compensazione, giunge all'atteggiamento di dominanza, espressione del «bisogno di disporre degli altri»”. El perito diagnostica en el actor un “Trastorno de la personalidad por dependencia (cod. 301.6 DSM-IV)”.

Cuando declara en la primera instancia, este perito agrega un dato significativo sobre el comportamiento del actor durante la entrevista clínica: “Nel colloquio ha sempre manifestato una notevole incapacità di considerare la situazione in maniera obiettiva”.

El perito de oficio, aunque no llegue al mismo diagnóstico y utilice términos distintos, coincide con el perito de parte sobre la personalidad desequilibrada del actor: “Una conformación personalógica sbilanciada per quel che riguarda la ricerca di attenzioni ed il bisogno di ammirazione da un lato, e la diffidenza e la rigidità dall'altro”.

Las consideraciones del perito de oficio manifiestan con claridad la incapacidad del actor de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Al momento de conocer a la convenida, el

di passività [...] atteggiamenti istrionici del comportamento, tratti di dipendenza”, et denique “una significativa immaturità affettiva riconducibile ad una modalità dipendente di approccio alla relazionalità, ivi compresa a quella con la convenuta”.

Peritus ex officio diserte assertit, quod condiciones psychologicae et lineamenta personalitatis actoris, quae originem duxerant e complexione animi eius atque ex adiunctis, quae expertus erat tempore evolutionis, “risultano antecedenti alla celebrazione delle nozze”. Quae notae peculiare gravi condicione limitaverunt eius capacitatem instituendi communionem vitae coniugalis: “La convivenza coniugale è stata condizionata dai comportamenti eccessivamente remissivi ed accondiscendenti dell’attore”.

13. – *Quibus omnibus sive in iure sive in facto rite perpensis, Nos infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi Nomine invocato, declaramus, pronuntiamus et definitive sententiamus, ad propositum dubium respondententes: Affermative, seu constare de matrimonii nullitate, in casu. Vetito viro transitu ad alias nuptias, inconsulto Ordinario loci.*

actor tenia ya veintitrés años, seis más respecto a la convenida, pero su personalidad todavía “si configurava come infantile ed immatura, connotata da aspetti di passività [...] atteggiamenti istrionici del comportamento, tratti di dipendenza”, e in definitiva “una significativa immaturità affettiva riconducibile ad una modalità dipendente di approccio alla relazionalità, ivi compresa a quella con la convenuta”.

Precisa el perito de oficio que las condiciones psicológicas y los perfiles de personalidad del actor, originadas en la interacción de sus rasgos constitucionales y las experiencias vividas en las primeras fases evolutivas, “resultano antecedenti alla celebrazione delle nozze”. Estas características condicionaron gravemente la capacidad de constituir la comunidad de vida conyugal: “La convivenza coniugale è stata condizionata dai comportamenti eccessivamente remissivi ed accondiscendenti dell’attore”.

13. – Habiendo ponderado rectamente todo lo expuesto, tanto en el derecho cuanto en los hechos, Nosotros los infrascriptos Padres Auditores del Turno, constituidos en Tribunal y teniendo la mirada fija sólo en Dios, habiendo invocado el nombre de Cristo, declaramos, pronunciamos y definitivamente sentenciamos, respondiendo a la fórmula de dudas propuesta: *Afirmativamente, es decir, consta la nulidad del matrimonio, en el caso. Se prohíbe al varón pasar a nuevas nupcias, sin consultar al Ordinario del lugar.*

Romae, in aedibus Tribunalis  
Romanae Rotae, die 16 iunii 2017.

Alexander W. BUNGE, *Ponens*  
Emmanuel Saturninus DA COS-  
TA GOMES *sci*  
Antonius BARTOLACCI

En Roma, en la Sede el Tribunal  
de la Rota Romana, el día 16 de junio  
de 2017.

Alejandro W. BUNGE, *Ponente*  
Emanuel Saturnino DA COSTA  
GOMES *sci*  
Antonio BARTOLACCI



## COMENTARIO A LA SENTENCIA C. BUNGE DEL 16 DE JUNIO DE 2017

JOSÉ BONET ALCÓN

En esta sentencia nos encontramos, una vez más, con la dupla dominador – sometido, relativamente frecuente en los matrimonios de nuestro tiempo. Cuando ello ocurre puede quedar afectado el bien del cónyuge, fin esencial del matrimonio. A veces, el dominador ejerce un dominio tal que considera al otro como un esclavo, o como un órgano o instrumento de sí mismo, o como una prolongación de sí mismo. Para el dominador, entonces, sólo existe el bien propio; no se da en él para nada el bien del prójimo. También puede ocurrir que la parte sometida tenga tales carencias, por problemas psíquicos, generalmente radicados en su afectividad, que le sea imposible una donación al cónyuge, por una inhibición o anonadamiento patológico.

Pero otras veces la dupla dominador – sometido no es tan radical; y los jueces deben percibir y medir si en las partes se alcanza a dar una cierta paridad, que es necesaria para que se alcance a dar el bien del cónyuge en ambas partes, en la mutua entrega. O si dicha paridad imprescindible no se alcanza, por lo que, por la falta de un fin esencial, el matrimonio sería objetivamente nulo.

Todavía, cuando en un matrimonio se percibe que se da, al menos en un contratante, la ausencia del bien del cónyuge, se deberá atender a si tal ausencia tiene lugar por voluntad de la parte, o por una incapacidad, por razones de orden psíquico, que no le permite asumir y cumplir la obligaciones esenciales del matrimonio.

En el presente caso, como hace con acierto la sentencia Rotal, objeto de este modesto comentario, se atiende a cómo fue la relación entre las partes, tanto en el noviazgo como en la convivencia conyugal. Y cual fue el mundo interior de las partes en esa relación.

En el *Facti species* de la causa se indica que entre las partes se dio un noviazgo con ausencia de diálogo. Se casaron en 1999. Nacieron dos hijos. Se

separaron en el 2008. Todo lo cual es mucho más explicitado en el *In facto* de la causa. Y se expone que, a pesar de la separación, el actor permaneció en la casa conyugal hasta después de la separación consensual, dictada en el 2013. Y en el 2014 el actor presentó su petición de nulidad matrimonial ante el Tribunal del Lacio, por incapacidad psíquica de sí mismo, de acuerdo al canon 1095, 2° y 3°.

En el año 2015 el Tribunal de primera Instancia declaró que no constaba la nulidad del matrimonio en el caso. Y el actor entonces apeló ante la Rota Romana, en donde se realizó una instrucción supletoria y se cumplió todo lo que por derecho se debe cumplir para llegar a dictar sentencia.

En cuanto al *In iure*, la sentencia Rotal nos indica cómo surge el matrimonio, por voluntad del Creador, en la naturaleza humana. Se cita la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Se indica cómo en el consentimiento matrimonial que da origen al matrimonio la inteligencia y la voluntad deben actuar íntimamente conectadas. Y se afirma cómo la norma jurídica vigente ha dado forma positiva al derecho natural.

A ello se agrega que, según la jurisprudencia Rotal, muchas pueden ser las causas de naturaleza psíquica que perturben las dimensiones intelectivas, volitivas y afectivas de las personas, que provoquen el defecto de discreción de juicio o la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. En la sentencia Rotal se cita distinta jurisprudencia, pero se advierte que sólo la incapacidad y no la dificultad para prestar el consentimiento y realizar una verdadera comunidad de vida y amor, hace nulo el matrimonio. Se cita al respecto un texto de la Alocución a la Rota Romana de San Juan Pablo II en el año 1987.

A continuación se agrega que la jurisprudencia Rotal difícilmente aceptó la incapacidad relativa, ya que la incapacidad para el consentimiento matrimonial es de la persona. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el matrimonio es siempre relación, y las obligaciones esenciales del matrimonio son siempre en relación a otro concreto. A lo que se agrega, según un escrito del mismo Ponente, que “las responsabilidades que se asumen en el consentimiento siempre son relativas, en cuanto se relacionan concretamente a la determinada persona con la que pretende contraer matrimonio”. Y se cita jurisprudencia al respecto.

Al breve *In iure*, sucede un minucioso y prolongado *In facto* que comienza por prestar atención a la condición familiar de la convenida, ausente en el juicio.

Ella había sido abandonada por el padre en su más tierna edad, y, después de muchos años, el padre volvió con la madre, cuando la convenida tenía 16 años. En ese momento el padre hizo mudarse a toda la familia fuera de la Ciudad, a un pequeño pueblo, privando a la convenida y a su hermano de las relaciones que tenían con sus amigos. En ese momento apareció el actor en su vida, como un “chaleco salvavidas”. La llevaba a la ciudad para visitar a los amigos, y la regre-

saba a casa. El actor declara cómo se sentía impulsado a socorrer de ese modo a la convenida.

Así se fue estableciendo una subordinación, una dependencia, del actor hacia la convenida. Él se sentía “obligado” a ser su auxilio. La necesidad de socorrerla era un impulso “no razonado”; era como una imperiosa necesidad. Y cuando la convenida tuvo un fuerte deseo de emanciparse de su familia de origen encontró al actor disponible para casarse, dado que él estaba completamente dedicado a ella.

La sentencia Rotal indica que el actor había desarrollado una personalidad dependiente, que lo llevaba continuamente a satisfacer las necesidades de los demás, sin detenerse jamás en sus propias necesidades, y así hizo con la convenida. Recibida la propuesta de matrimonio hecha por ella, él no fue capaz de donarse y de recibir a la convenida, porque no era capaz de una relación paritaria, verdaderamente conyugal. Para él sólo era posible, como había hecho desde el primer momento, secundar en todo a la convenida.

En la sentencia Rotal se indica que no es tan claro que la limitación psíquica del actor llegara a quitarle la suficiente discreción de juicio, pero ciertamente sí a privarlo de la capacidad de establecer una verdadera relación paritaria y dual con la convenida, propia de la comunidad de vida conyugal.

Las declaraciones de los testigos, particularmente de la hermana y la madre del actor, ponen en evidencia las limitaciones caracteriales y de personalidad de él. Se afirma su personalidad condescendiente y cómo jamás él fue capaz de contrariar a la convenida. Él era siempre dependiente y acomodaticio. Se ponía siempre a sí mismo en segundo plano y buscaba satisfacer a los otros, a los efectos de que, de ese modo, él fuese apreciado y querido. Cualquier cosa que le pidiese la convenida, el actor se mostraba súbitamente dispuesto a contentarla de inmediato.

Nuevos testimonios reiteran que el actor estaba siempre dispuesto a realizar todo lo que la convenida deseara, con la intención de hacerla feliz. Y se afirma que él, por su carácter, era un hombre excesivamente acomodaticio, tanto que jamás llegó a imponerse y a responder que no a los pedidos de los otros, aún cuando ellos resultasen incómodos para el mismo actor.

En la convivencia conyugal el actor era tan dependiente que se quedaba en la casa con los hijos, para permitir que la convenida saliese con sus amigos. Siempre él permitía que la mujer hiciese lo que deseara. El actor siempre se mostró pasivo, de tal modo que la mujer perdió todo interés y estima hacia él.

En cuanto a la prueba pericial, se indica que ofrece elementos que permiten conjeturar un grave defecto de discreción de juicio en el consentimiento matrimonial del actor, pero los Padres del Turno no los han considerado suficientes como

para probar la incapacidad del actor. En cambio, es mucho más claro el hecho de que la personalidad dependiente y condescendiente del actor hacía imposible que él estableciera una relación dual y paritaria con la convenida, constituyendo esta limitación su incapacidad para asumir una obligación esencial del matrimonio, por motivo de su anomalía psíquica.

Así, se afirma en una de las dos pericias presentes en la causa que la dependencia de los demás es fruto de la personalidad patológica del actor, que le impide hacerse cargo de las responsabilidades, como de hecho ocurrió en su matrimonio.

El trastorno de dependencia del actor, afirma un perito, presenta una oscilación entre la dependencia y la dominación, creando una situación incompatible con la suficiente capacidad de una donación y aceptación mutua, propia de la comunidad conyugal. La personalidad esencialmente rígida del actor, signada por graves carencias afectivas, le hace pasar, bajo una forma de ambivalencia, del extremo de la dependencia al extremo de la dominación, por el hecho de su necesidad del afecto y la aprobación de los otros, que llega a constituir la necesidad de disponer de los otros. Así el perito diagnostica en el actor un Trastorno de personalidad por dependencia.

Por otra parte, las consideraciones del otro perito, el perito de oficio, manifiestan con claridad la incapacidad del actor de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Él conoció a la convenida a los 26 años, teniendo seis años más que ella, pero aún a esa edad él tenía una personalidad infantil e inmadura, con aspectos de pasividad y rasgos de dependencia. En definitiva, tenía una significativa inmadurez afectiva. Estas características condicionaron gravemente la capacidad de constituir la comunidad de vida conyugal.

La sentencia Rotal concluye declarando la nulidad del presente matrimonio y agrega la prohibición al actor de pasar a nuevas nupcias, sin consultar al Ordinario del lugar.

Entendemos que la sentencia Rotal, en su sencillez, posee una notable claridad. Y en ella, una vez más, vemos que se destaca la importancia del bien del cónyuge, fin esencial del matrimonio. Recordemos que dicho fin aparece con particular relieve en *Amoris laetitia* del Papa Francisco, al punto de que él engloba en ese fin esencial del matrimonio también el otro fin así como las propiedades esenciales del matrimonio, ya que al respecto afirma:

“...Resulta particularmente oportuno comprender en clave cristocéntrica [...] el bien de los cónyuges (bonum coniugum)», que incluye la unidad, la apertura a la vida, la fidelidad, y la indisolubilidad, y dentro del matrimonio cristiano también la ayuda mutua en el camino hacia la más plena amistad con el Señor”, *Amoris Laetitia*, 77.

Entendemos que es muy adecuada esta exaltación del bien del cónyuge ya que la experiencia del trabajo de los Tribunales durante los últimos tiempos nos muestra claramente que el fracaso de los matrimonios suele tener como causa fundamental, como causa básica, el hecho de que en nuestro tiempo el individualismo, el egoísmo y lo que psicológicamente es el narcisismo, haga que se suela pensar en el bien propio y no en el bien del otro. Y este bien, y en el caso del matrimonio, concretamente, el bien del cónyuge, aparezca muy disminuido y muy oscurecido.

Ahora bien, la presente causa de la sentencia Rotal vemos que posee una característica especial, Porque determina la incapacidad del actor por esa entrega total, indiscriminada, al bien de los otros, olvidándose del bien propio. Eso lo incapacita para la mutua entrega, ya que él no puede recibir la donación del otro; y aún, la propia entrega tiene sus límites y no alcanza a llegar a ser la propia de una adecuada relación conyugal. Ello por falta de la necesaria paridad.

En una primera mirada llama la atención el que se pueda ver como patológica esa búsqueda permanente y esa entrega al bien de los otros. En muchos casos eso aparecería como una gran virtud, como una muestra de caridad cristiana, que lejos de perjudicar al matrimonio lo favorecería. Ello mostraría una plenitud desbordante de bondad y de humanidad, que constituiría a alguien, con justo y gran elogio, “el hombre para los demás”.

Pero esa bondad y esa caridad deberían surgir de una plenitud. En cambio, si la donación tiene límites patológicos y surge como una necesidad incontrolada, irracional, ahí nos encontramos, en el otro extremo, con una real incapacidad para asumir y cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio; una incapacidad para captar, para buscar, para querer, el verdadero bien del cónyuge.

Esto es lo que sucede en la presente causa. Entendemos que los Sres. Jueces del presente Turno de la Rota Romana, con la presente sentencia, han captado perfectamente, con la ayuda de la prueba pericial, la realidad, en cierto modo sutil, para llegar a una sentencia justa. En ella, una vez más, se unen la seguridad jurídica y la celeridad, para llegar a una definición en la que se tiene muy en cuenta el bien de las almas.



**CORAM R.P.D. ALEXANDRO  
BUNGE, PONENS  
MATRITEN.  
NULLITATIS MATRIMONII  
Sententia definitiva  
diei 5 decembris 2017**

1. – *FACTI SPECIES.* – Mutua partium, idest “Arturo”, anno 1947 natum, et “Felicianam” anno 1948 natam, cognitio facta est apud Facultatem Medicinae, cum ambae partes annos viginti natae essent. Initium dederunt relationi sponsali, quae triennium tenuit. Neglectis gravibus dubiis per hebdomadas ante matrimonium, actor tamen, qui se semper subiectum sentiebat conventae, non ausus est celebrationem suspendere, et matrimonium celebratum est die 2 ianuarii 1971. Filia prior nata est mensibus tredecim post nuptias. Actor invenit alteram mulierem quae ei aures praeberet et cum illa abiit anno 1977, sed paucis post mensibus rediit. Anno 1984 perventum est ad separationem definitivam. Anno vero 1992 actor novum iniit matrimonium civile.

2. – Die 13 maii 2010 actor obtulit supplicem libellum Tribunali Matritensi petens declarationem nullitatis sui

**CORAM R.P.D. ALEJANDRO  
W. BUNGE, PONENTE  
MATRITEN.  
NULLITATIS MATRIMONII  
Sententia definitiva  
del 5 de diciembre de 2017**

1. – *RELACIÓN DEL HECHO.* – Las partes, es decir, Arturo, nacido en el año 1947, y Felicianam, nacida en el año 1948, se conocieron en la Facultad de medicina teniendo ambos veinte años. Iniciaron su noviazgo, que duró tres años. A pesar de sus serias dudas en las semanas previas al matrimonio, el actor, que se sentía siempre sometido a la convenida, no tuvo la valentía de suspender la celebración, y el matrimonio se celebró el 2 de enero de 1971. La primera hija nació trece meses después de las bodas. El actor encontró en otra mujer quien lo escuchara, y se fue con ella en 1977, pero volvió unos meses después. En el año 1984 se llegó a la separación definitiva, y en el 1992 el actor celebró un nuevo matrimonio civil.

2. – El 13 de marzo de 2010 el actor presentó su escrito de demanda al Tribunal de Madrid pidiendo la declara-

matrimonii. Dubium statutum est de defectu discretionis iudicii vel de incapacitate assumendi onera matrimonii essentialia ab actore. Causa rite instructa et disceptata, Tribunal sententiam tulit negativam die 17 maii 2011.

Actor appellationem interposuit Tribunali Rotae Nuntiaturae in Hispania. Appellatione admissa, instructione peracta et causa disceptata, Tribunal confirmavit sententiam negativam primi gradus per sententiam diei 12 aprilis 2013.

Die 18 septembris 2013 actor petiit a Tribunali Rotae Nuntiaturae Rotae in Hispania novam causae propositionem, allegans peritias novas duas. Tribunal responsum dedit negativum decreto diei 10 ianuarii 2014.

Die 29 martii 2015 actor recursum interposuit adversus memoratum decretum apud N.A.T. Voto Promotoris Iustitiae, Turno constituto per decretum Decani diei 19 ianuarii 2016, ratione habita rescriptorum Patronum partium et animadversionum Defensoris Vinculi, decreto diei 26 iulii 2016 Turnus concessit novam causae propositionem.

Instantia viri actoris diei 7 iunii 2017 recepta pro causae prosecutione apud N.A.T., viso voto Defensoris Vinculi diei 5 iulii 2017, eodem die dubium statutum est his terminis: “*An constet de matrimonii nullitate, in casu*”.

Nulla nova instructione requisita, perfectis de iure perficiendis, pro partibus a propriis Patronis ex officio exhibitis Restricti in iure et in facto,

ción de la nulidad de su matrimonio. La duda se fijó sobre el defecto de discreción de juicio o la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio en el actor. Realizada la instrucción y la discusión de la causa, el Tribunal emitió una sentencia negativa el 17 de mayo de 2011.

El actor apeló al Tribunal de la Rota de la Nunciatura en España. Admitida la apelación, realizada la instrucción y la discusión de la causa, el Tribunal confirmó la decisión negativa del primer grado con sentencia del 12 de abril de 2013.

El 18 de septiembre de 2013 el actor pidió al Tribunal de la Rota de la Nunciatura en España la nueva proposición de la causa, alegando dos nuevas pericias. El Tribunal respondió negativamente con decreto del 10 de enero de 2014.

El 29 de marzo de 2015 el actor presentó ante Nuestro Altísimo Tribunal un recurso contra el mencionado decreto. Con el voto del Promotor de Justicia, constituido el Turno con decreto del Decano del 19 de enero de 2016, contando con los alegatos de los Patronos de las partes y las observaciones del Defensor del Vínculo, con decreto del 26 de julio de 2016 el Turno concedió la nueva proposición de la causa.

Recibido el pedido del actor del 7 de junio de 2017 de continuar la causa en N.A.T., visto el voto del Defensor del Vínculo del 5 de julio de 2017, el mismo día la duda fue fijada en estos términos: “Si consta la nulidad del matrimonio, en el caso”.

praeterea habitis pro vinculo sacramentali Animadversionibus a Defensore Vinculi deputato exaratis, Patribus sua sententia definitiva in tertio gradu iurisdictionis ferenda contingit nunc respondere dubio concordato.

3. – *IN IURE.* – Ut matrimonium nullum declaretur ad normam can.1095, n.3 concurrere debent psychica anomalia contrahentis, quae saltem tempore sponsionis extet, et incapacitas, ab illa anomalia inducta adimplendi obligationes matrimonii essentielles. Ideo incapacitas assumendi, per se non respicit facultatem intellectivam, quia contrahens sufficienti usu rationis et discretionis iudicii gaudere potest, sed respicit eiusdem capacitatem solvendi in matrimonio “in facto esse” id quod in matrimonio “in fieri” tradendum est.

Locutio *incapacitas* sese palam refert totali inabilitati contrahentis onera matrimonialia persolvendi vi modo relatae psychicae anomaliae, quae, ideo, ex ipsa rerum natura gravis debet, secus incapacitatem haud inducere posset. Igitur, causa naturae psychicae, quae incapacitatem matrimonialem inducit, oportet sit gravis et praematrimonialis.

Magni interest, ut incapacitas assumendi onera certa sit, praesens tempore celebrationis nuptiarum, gravis.

Sin que fuera pedida una nueva instrucción, haciendo lo que por derecho debe hacerse, recibidos los alegatos de derecho y sobre los hechos de los abogados de oficio de las partes, recibidas además las observaciones a favor del vínculo sacramental del Defensor del Vínculo, corresponde ahora a los Padres del Turno responder con su sentencia definitiva en el tercer grado de jurisdicción a la duda concordada.

3. – **FUNDAMENTOS DE DERECHO.**

– Para que se declare nulo un matrimonio conforme al canon 1095, n. 3 deben estar presentes una anomalía psíquica del contrayente que existía al menos al momento de la celebración, y una incapacidad de cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio, proveniente de dicha anomalía. Por eso, la incapacidad de asumir en sí misma no se refiere a la facultad intelectual, porque el contrayente puede gozar de suficiente uso de razón y de discreción de juicio, sino que se refiere a su capacidad de realizar en el matrimonio “in facto esse” lo que debe entregarse en el matrimonio “in fieri”.

La palabra “incapacidad” evidentemente se refiere a la total inhabilidad del contrayente de cumplir las obligaciones matrimoniales en razón de la anomalía psíquica, que por lo tanto debe ser de naturaleza grave, ya que de otro modo no produciría la incapacidad. En consecuencia, la causa de naturaleza psíquica, que produce la incapacidad, tiene que ser grave y previa al matrimonio.

Si temporis puncto quo probatio perficitur reperitur incapacitas naturae perpetuae, hoc ipso probata habetur etiam eius praesentia momento consentiendi. Ceterum, quamvis id non apertis verbis edicatur in can. 1095, 3°, incapacitas tamen esse debet gravis, ponderata relate ad onera “essentia- lia” in matrimonio assumenda. Gravi- tas profecto pertinet ad incapacitatem, non autem necessario ad causam natu- rae psychicae quae illam producit (cfr. J. M. SERRANO RUIZ, *La novità normativa e la collocazione sistematica del can. 1095, n. 3*, in AA. VV., *Diritto matrimoniale canonico*, Vol. II *Il con- senso*, Città del Vaticano 2003, págs. 99-106).

4. – Causa naturae psychicae, quae incapacitatem matrimonialem inducit, oportet sit gravis et praematrimonialis, sed perpetuitas minime exigitur, uti ad- monetur in una coram Exc.mo Decano N.A.T.: “Incapacitas enim de qua in n. 3 can.1095, necessariam proiectionem in futurum exprimit, at ad momentum consensus se refert, aliis verbis si quis in ipsissima celebratione matrimonia- li incapax praedicatur, tunc eius con- sensus invalidus seu fictus est, etiamsi postea capacitatem adipiscatur” qui cogitationes sui praecessoris Exc. mi Pompedda memorat: “Exinde [...] illogica ratione duceretur necessitas cuiusdam perpetuitas seu insanabilitas

Hace falta que la incapacidad sea cierta, presente al momento de la celebración de las bodas, y grave.

Si al momento de practicarse la prueba se encuentra una incapacidad de naturaleza perpetua, queda también probada su presencia al momento del consentimiento. Además, aunque no se diga explícitamente en el canon 1095, 3°, debe tratarse de una incapacidad grave, ponderada en relación con los deberes “esenciales” que se deben asumir en el matrimonio. La gravedad, por cierto, se refiere a la incapacidad, pero no necesariamente a la causa de naturaleza psíquica que la produce (cfr. J. M. SERRANO RUIZ, *La novità normativa e la collocazione sistematica del can. 1095, n. 3*, en AA. VV., *Di- ritto matrimoniale canonico*, Vol. II *Il consenso*, Ciudad del Vaticano 2003, págs. 99-106).

4. – La causa de naturaleza psíquica, que lleva a la incapacidad matrimonial, tie- ne que ser grave y previa al matrimonio, pero no se exige su perpetuidad, como se amonesta en una ante el Excelentí- simo Decano de N.A.T.: “Incapacitas enim de qua in n. 3 can.1095, necessa- riam proiectionem in futurum exprimit, at ad momentum consensus se refert, aliis verbis si quis in ipsissima celebra- tione matrimoniali incapax praedicatur, tunc eius consensus invalidus seu fictus est, etiamsi postea capacitatem adipis- catur”, que recuerda las reflexiones de su predecesor el Excelentísimo Pompe- dda: “Exinde [...] illogica ratione du- ceretur necessitas cuiusdam perpetuitas

ut incapacitas valeat matrimonium dirimere: e contra videtur sufficere existentia, quidem certa et probata, verae impossibilitatis exstantis momento celebrati connubi quod attinet ad essentielles matrimonii obligationes” (decisi coram P.V. Pinto, diei 22 iunii 2001, RRDec., vol. XCIII, pp. 407-408).

5. – Sicut iam expresimus in quadam sententia a nostro Turno lata, “iurisprudencia Rotalis difficulter acceptavit incapacitatem relativam, qualis in can. 1095 definitur. Incapacitas consensus matrimonialis pertinet ad personam. Non illud autem est oblivioni dandum, matrimonium semper esse societatem, obligationes vero matrimonii essentielles semper mutua teneri relatione erga alterum hominem definitum, dum officia et obligationes quae per consensum sumuntur «siempre son relativas, en cuanto se relacionan concretamente a la determinada persona con la que se pretende contraer matrimonio» [A. W. Bunge, *Guía doctrinal para presentar y resolver causas de nulidad matrimonial por el canon 1095 2º y 3º*, in AADC 15 [2008] 101]. Id adfirmatur in una coram Jaeger: «Ipsissima verba legis, quae in can. 1095, n. 3, contineatur, ‘incapacitatem relativam’ expresse excludere non viderentur. Verum in lege sermo fit de ‘essentialibus matrimonii obligationibus’ sed, ceteris paribus, nihil in iisdem legis verbis prohibere videretur quominus ‘essenciales’ istae ‘obligationes’, quae iuxta N.A.F. solidatam iurisprudentiam etiam in-

seu insanabilitas ut incapacitas valeat matrimonium dirimere: e contra videtur sufficere existentia, quidem certa et probata, verae impossibilitatis exstantis momento celebrati connubi quod attinet ad essentielles matrimonii obligationes” (sent. coram P.V. Pinto, diei 22 iunii 2001, RRDec., vol. XCIII, pp. 407-408).

5. – Como ya hemos dicho en una sententia de nuestro Turno, “la jurisprudencia Rotal difícilmente aceptó la incapacidad relativa, en los términos del canon 1095. La incapacidad para el consentimiento matrimonial es de la persona. No se debe olvidar, sin embargo, que el matrimonio es siempre relación, y las obligaciones esenciales del matrimonio son siempre en relación a un otro concreto, y las responsabilidades que se asumen con el consentimiento “siempre son relativas, en cuanto se relacionan concretamente a la determinada persona con la que se pretende contraer matrimonio” (A. W. Bunge, *Guía doctrinal para presentar y resolver causas de nulidad matrimonial por el canon 1095 2º y 3º*, in AADC 15 [2008] 101). Se afirma en una ante Jaeger: “Ipsissima verba legis, quae in can. 1095, n. 3, contineatur, «incapacitatem relativam» expresse excludere non viderentur. Verum in lege sermo fit de «essentialibus matrimonii obligationibus» sed, ceteris paribus, nihil in iisdem legis verbis prohibere videretur quominus «essenciales» istae «obligationes», quae iuxta N.A.F. solidatam iurisprudentiam etiam in-

terpersonalem coniugum ‘«relationem paritariam et dualem’ complectantur, mente conciperentur etiam *relate* ad matrimonium concretum, de cuius adserta agatur nullitate seu *relate* ad alteram partem quacum – non autem cum aliqua indeterminata parte tertia – pars matrimonium celebrans *relationis* capax sit oporteat” [diei 22 iulii 2015, Inter-Eparchialis Maronitarum, sent. 173/2015, n. 14]» (coram Bunge, diei 16 iunii 2017, Reg. Latii seu Romana, sent. 121/2017, n. 5).

6. – Quod ad probationem spectat, cribranda est vita psychica eius qui praesumitur impar, servata distinctione inter vitae curriculum et condicionem tempore manifestationis consensus. Opus periti est in lucem ferre existentiam, naturam, originem et gravitatem anomaliae habitualis vel transitoriae, quae agat tamquam causa psychica praepediens.

7. – **IN FACTO.** – E depositionibus primi gradus, maxime ex illis ab actore eiusque testibus redditis, infertur viri personalitas admodum debilis, morem gerens, ad subiectionem prona. Quod ille in opera navanda normali se gereret ratione non respondebat tamen pari conversationi in rebus ad affectus adtinentibus, qua in parte ille semper graviter limitatus fuit. Ceterum mulieris conventae personalitas apparet semper praevalida et praedominans.

Actor in primo iudicii gradu de sua personalitate id deposuit: “Yo era

terpersonalem coniugum «relationem paritariam et dualem» complectantur, mente conciperentur etiam *relate* ad matrimonium concretum, de cuius adserta agatur nullitate seu *relate* ad alteram partem quacum – non autem cum aliqua indeterminata parte tertia – pars matrimonium celebrans *relationis* capax sit oporteat” [diei 22 iulii 2015, Inter Eparchialis Maronitarum, sent. 173/2015, n. 14]” (coram Bunge, diei 16 iunii 2017, Reg. Latii seu Romana, sent. 121/2017, n. 5).

6. – Por lo que hace a la prueba, se debe evaluar la vida psíquica del que se presume incapaz, teniendo en cuenta la distinción entre la historia de vida y la condición en el momento de prestar el consentimiento. La tarea del perito es poner luz sobre la existencia, la naturaleza, el origen y la gravedad de la anomalía habitual o transitoria, que haya actuado como causa psíquica impediendo.

7. – **EN CUANTO A LOS HECHOS.** – De las declaraciones en el primer grado, sobre todo del actor y de sus testigos, se deduce una personalidad más bien débil del varón, condescendiente y con tendencia a la sumisión. Su desenvolvimiento normal en el ámbito profesional no está acompañado con un desenvolvimiento igualmente normal en el ámbito afectivo, en el cual siempre tuvo graves limitaciones. Por otro lado, la personalidad de la convenida aparece siempre fuerte y dominante.

introvertido, pacífico [...] muy necesitado de cariño, porque me sentía inseguro”. Ita describit suam cum matre relationem: “Yo me sentía muy protegido por mi madre, yo era el pequeño, el bueno”. Alia etiam eaque graviora addit in secundo deponens gradu: “Era inmaduro, caprichoso, no me quería enfrentar a la realidad”.

Mulier conventa, quae se vinculo dissolvendo opponit seque pronam tamen ostendit recipiendae iudicum decisioni, actorem simili modo describit: “Arturo era introvertido [...] le tildaban de chulillo, de creído, quizás su introversión lo hacía así”.

Viri actoris indoles debilis a sorore eius pariter confirmatur: “No es una persona de carácter fuerte ni mucho menos. Al contrario, quizá un poco débil”. Maritus sororis idem confirmat: “*Muy aquiescente, de no oponerse, de dejarse llevar por no enfrentarse*”. Sobrina actoris in primo gradu dicit: “Arturo era tímido, introvertido”. Eaque sine ambagibus addit in secundo gradu: “Ellos no se tendrían que haber casado nunca, porque mi primo era muy inmaduro [...] Cuando se iba a casar, tenía una personalidad dubitativa, dudaba de querer casarse”.

Testes actoris, qui tantum in secundo gradu deponunt, praesertim elucidant personalitatem actoris et facta distincte tangunt quae eius patefaciunt originem. Quidam sobrinus adfirmat: “*El no tenía una personalidad definida y se dejaba manipular*”. Quidam amicus et sodalis in opera navanda dicit: “El era muy introvertido, muy tímido,

Dice el actor sobre su personalidad, declarando en el primer grado del juicio: “Yo era introvertido, pacífico [...] muy necesitado de cariño, porque me sentía inseguro”. Así describe su relación con su madre: “Yo me sentía muy protegido por mi madre, yo era el pequeño, el bueno”. Agrega todavía, cuando declara en el segundo grado, de manera más comprometedora: “Era inmaduro, caprichoso, no me quería enfrentar a la realidad”.

La convenida, que se opone a la disolución del vínculo pero se manifiesta dispuesta a aceptar la decisión judicial, describe al actor de una manera similar: “Arturo era introvertido [...] le tildaban de chulillo, de creído, quizás su introversión lo hacía así”.

También la hermana del actor confirma su carácter débil: “No es una persona de carácter fuerte ni mucho menos. Al contrario, quizá un poco débil”. Lo mismo confirma su marido, cuñado del actor: “*Muy aquiescente, de no oponerse, de dejarse llevar por no enfrentarse*”. La prima del actor dice en el primer grado: “Arturo era tímido, introvertido”. Y agrega, de manera decidida, cuando declara en el segundo grado: “Ellos no se tendrían que haber casado nunca, porque mi primo era muy inmaduro [...] Cuando se iba a casar, tenía una personalidad dubitativa, dudaba de querer casarse”.

Los testigos del actor que declaran sólo en el segundo grado ofrecen especiales revelaciones sobre su personalidad, y sobre los hechos que se encuentran en su origen. Un primo

en parte porque su hermano mayor era el protagonista de la familia”. Idem addit: “*Tenía muchos complejos [...] era muy introvertido, muy tímido*”. Idem confirmatur a fratre actoris, sexennio maiore natu: “Para mí era el pequeño, no participaba de los grupos de amigos que yo tenía”.

Mulieris vero conventae personalitatem omnes describunt velut luminosam, apertam, extroversam, certam solidamque.

In primo gradu actor asserit: “Feliciano era muy extrovertida, muy dicharachera, muy habladora, lo que quería lo conseguía”. Idem confirmatur in secundo gradu: “Era divertida, extrovertida, era muy caprichosa”. Mulier ipsa conventa se describit velut extroversam, et definit suas condiciones maturitatis et aequilibrii: “Yo era extrovertida, de buena relación con los demás, con amigos. Afectivamente era equilibrada [...] era madura para mi edad”. De muliere conventa in secundo gradu actoris sobrina dicit: “Feliciano es una persona muy envolvente”.

8. – Iam tempore sponsalis et in decidendis nuptiis apparet valida oppositio inter partium personalitatem, quam ob rem actor didicerat se subicere ut morem gereret.

afirma: “*El no tenía una personalidad definida y se dejaba manipular*”. Dice un amigo suyo, y colega de profesión: “El era muy introvertido, muy tímido, en parte porque su hermano mayor era el protagonista de la familia”. Y agrega todavía: “*Tenía muchos complejos [...] era muy introvertido, muy tímido*”. Lo mismo es confirmado por el hermano del actor, seis años mayor que él: “Para mí era el pequeño, no participaba de los grupos de amigos que yo tenía”.

Por lo que hace a la personalidad de la convenida, todos concuerdan en describirla como una personalidad radiante, abierta, extrovertida, decidida.

Afirma el actor en el primer grado: “Feliciano era muy extrovertida, muy dicharachera, muy habladora, lo que quería lo conseguía”. Y lo confirma en el segundo grado: “Era divertida, extrovertida, era muy caprichosa”. También la convenida se describe a sí misma como extrovertida, y agrega sus condiciones de madurez y equilibrio: “Yo era extrovertida, de buena relación con los demás, con amigos. Afectivamente era equilibrada [...] era madura para mi edad”. La prima del actor, declarando en el segundo grado, dice sobre la convenida: “Feliciano es una persona muy envolvente”.

8. – Ya en el noviazgo y en la decisión de las bodas, se pone de manifiesto el fuerte contraste entre las personalidades de las partes, que llevaba al actor a una actitud condescendiente, y también de sumisión.

Actor suam cum muliere relatione ab initio enarrat fuisse similem subiectioni: “Yo no me atrevía a discutir con ella, era muy cobarde. Durante todo el noviazgo yo estaba sometido a ella”.

Cum iam essent sub nuptias, vir conatus est quodammodo conventam deserere, sed sine effectu: “Dos semanas antes de la boda le dije que no podía más, que no me casaba [...] Yo estaba deslumbrado y sometido y accedí a casarme”. Instat vir: “Me dejé llevar”. In secunda instantia actor instat suae impossibilitati resistendi pressuris conventae. Interrogatus cur assensus fuerit nuptiis, siquidem cum conventa minus bene viveret, vir respondet: “Porque estaba sometido a ella. Porque yo no era un hombre, era un imberbe, un niño”.

Subiectio actoris erga conventam a testibus eius confirmatur. Sobrina eius dicit: “Arturo cuando empezó a salir con Feliciano estaba muy ilusionado, luego se sentía agobiado, ella era muy absorbente, manejaba a Arturo”. Cum semel coniuges facti essent, actor testi, iam viduae factae, etiam plura confessus est: “Me contó que unos días antes de casarse le dijo a ella que tenían que suspender la boda y ella se enfadó. Él no tuvo la voluntad [suficiente] de dejar el noviazgo”. Idque addit: “Arturo se casó por obligación, no vio cómo salir de la boda”. Quae dubia viri actoris confirmantur a quodam amico eius sodalique: “Unas semanas (2 ó 3) antes de la boda él me comentó que estaba a punto de no casarse, habían discutido

El actor describe su relación con la convenida desde el inicio como una verdadera sumisión: “Yo no me atrevía a discutir con ella, era muy cobarde. Durante todo el noviazgo yo estaba sometido a ella”. Estando ya cerca de las bodas, hizo algunos intentos de abandonar a la convenida, pero sin éxito: “Dos semanas antes de la boda le dije que no podía más, que no me casaba [...] Yo estaba deslumbrado y sometido y accedí a casarme”. E insiste todavía: “Me dejé llevar”. En la segunda instancia, el actor vuelve sobre su imposibilidad de resistir las presiones de la convenida. Cuando le preguntan por qué aceptó casarse, a pesar de no sentirse bien con la convenida, responde: “Porque estaba sometido a ella. Porque yo no era un hombre, era un imberbe, un niño”.

La sumisión del actor a la convenida es confirmada por sus testigos. Dice su prima: “Arturo cuando empezó a salir con Feliciano estaba muy ilusionado, luego se sentía agobiado, ella era muy absorbente, manejaba a Arturo”. Una vez casados, siendo la testigo ya viuda, el actor le confesó todavía más: “Me contó que unos días antes de casarse le dijo a ella que tenían que suspender la boda y ella se enfadó. Él no tuvo la voluntad [suficiente] de dejar el noviazgo”. Y agrega asimismo: “Arturo se casó por obligación, no vio cómo salir de la boda”. Estas dudas del actor son confirmadas por su amigo y colega: “Unas semanas (2 ó 3) antes de la boda él me comentó que estaba a punto de no casarse, habían discutido entre ellos pero todo venía de antes. El

entre ellos pero todo venía de antes. El no tenía intención ni estaba seguro de querer casarse”.

9. – *Idem genus relationis, in qua actor subiectus videbatur conventae, observatum est etiam per totum coniugium. Actor disputationes cum conventa fugiebat, eiusque omnes acceptabat decisiones, cum refugium suae frustrationis reperiret in adulteriis, interdum per aliquot menses protractis, cum aliis mulieribus quae illi et aures praebent et affectum quem ille cum conventa minus experiebatur.*

Actor in depositione primi gradus id asserit: “Yo no era sincero con mi mujer, escondía mis problemas, sentimientos [...] Yo no era capaz de decirle «no puedo más», me encerré en mí, le fui infiel, busqué desahogo fuera del matrimonio”. *Saltem bis aufugit per nonnullos dies ut cum alia viveret muliere: “Hubo una separación temporal, en el año 77, creo [...] En el 83 estuve viviendo 4 meses fuera de casa, había conocido a otra persona”. Post hanc separationem reversus est domum, sed tamen paulo post ad interruptionem decretoriam perventum est: “En el año 84 fue la separación definitiva. No aguantaba más”.*

In secundo gradu actor indicat defectum communionis vitae: “No existía comunicación [...] No existía una relación personal ni íntima buena, sana, correcta”. Respondens interrogato de causa ob quam adductus fuerit ad convictum post annos quattuordecim interruptum, confirmat: “Yo no

no tenía intención ni estaba seguro de querer casarse”.

9. – El mismo tipo de relación, con el actor sumiso a la convenida, se verificó durante toda la convivencia matrimonial. El actor no discutía con la convenida, aceptaba todas las decisiones que ella tomaba, y encontraba refugio, ante su frustración, en las escapadas, a veces incluso por algunos meses, con otras mujeres, que lo escuchaban y le brindaban también la contención afectiva que no experimentaba en la convenida.

Afirma el actor, cuando declara en el primer grado: “Yo no era sincero con mi mujer, escondía mis problemas, sentimientos [...] Yo no era capaz de decirle «no puedo más», me encerré en mí, le fui infiel, busqué desahogo fuera del matrimonio”. Al menos dos veces escapó por diversos días, incluso para irse a convivir con otra mujer: “Hubo una separación temporal, en el año 77, creo [...] En el 83 estuve viviendo 4 meses fuera de casa, había conocido a otra persona”. Después de esa mujer volvió a la casa, pero poco después se llegó a la separación definitiva: “En el año 84 fue la separación definitiva. No aguantaba más”.

En el segundo grado el actor señala la ausencia de una comunión de vida: “No existía comunicación [...] No existía una relación personal ni íntima buena, sana, correcta”. Y confirma, cuando responde en el segundo grado a la pregunta sobre el motivo que

me atreví a dar un puñetazo antes”; statimque addit: “Porque ya no podía más. Estaba ahogado, me moría”.

Conventa confirmat nonnulla fuisse viri adulteria, quae viro videbantur quasi viae ad fugiendum aptae: “A los 7 años de matrimonio, salió con una mujer, tuvimos una ruptura, luego volvimos”. Secundo actor au fugit cum Conventui interesset, sicut compertum habuit uxor, quae, cum deversorium telephonice compellavisset, adulterium cognovit. Agnoscit, ad decretoriam convictus interruptionem perventum esse ob adulteria: “Llamé al hotel y me dijeron que estaba con su mujer. Le dije que se fuera, volvimos, me llamaba, me llevaba a un hotel, me prometía... pero perdí la confianza en él”. Conventa id aequae adfirmat, res venereas multo maioris momenti fuisse in aestimatione viri quam in sua, qua in re observatur alia quoque causae confictionis inter partes: “A veces Arturo quería más relaciones sexuales, a todas horas y yo no, porque tenía que madrugar”.

Amicus et sodalis actoris eius adulteria confirmat, eorumque causas exponit: “Arturo no estaba feliz, me hablaba de otras chicas, cuestión de la que antes no me hablaba. Me consta que Arturo debió llegar virgen al matrimonio y después del matrimonio iba buscando lo que no tenía en casa”. Frater actoris confirmat, virum subiectum fuisse conventae: “Mi hermano hablaba poco y ella era la que decidía”.

Actoris sobrina non valet intellegere, quomodo relatio tamdiu tenuerit

lo llevó a romper la convivencia, después de catorce años: “Yo no me atreví a dar un puñetazo antes”; y agrega enseguida: “Porque ya no podía más. Estaba ahogado, me moría”.

La convenida confirma las diversas infidelidades del actor, interpretadas por él como un modo de huida: “A los 7 años de matrimonio, salió con una mujer, tuvimos una ruptura, luego volvimos”. Una segunda vez, el actor se fue a un Congreso, la convenida llamó al Hotel y constató la infidelidad. Reconoce que estas infidelidades llevaron a la rotura definitiva de la convivencia: “Llamé al hotel y me dijeron que estaba con su mujer. Le dije que se fuera, volvimos, me llamaba, me llevaba a un hotel, me prometía... pero perdí la confianza en él”. La convenida llega a decir que para el actor las relaciones íntimas ocupaban un lugar mucho más importante que para ella: “A veces Arturo quería más relaciones sexuales, a todas horas y yo no, porque tenía que madrugar”.

El amigo y colega del actor confirma sus infidelidades, y explica los motivos: “Arturo no estaba feliz, me hablaba de otras chicas, cuestión de la que antes no me hablaba. Me consta que Arturo debió llegar virgen al matrimonio y después del matrimonio iba buscando lo que no tenía en casa”. El hermano del actor confirma su sumisión a la convenida: “Mi hermano hablaba poco y ella era la que decidía”.

La prima del actor no entiende la duración tan larga de la convivencia, pero la atribuye a la personalidad su-

rit, sed id a personalitate viri mulieri subiecti provenisse dicit: “Él no tenía una personalidad definida y se dejaba manipular [...] Si él hubiera tenido la personalidad que corresponde a un hombre como él, no hay ni el primer hijo. No comprendo cómo la convivencia duró 14 años”.

10. – Anomalia personalitatis actoris non talis fuit, quae praepediret eius sufficientem discretionem iudicii momento praestandi consensum matrimonialem, sed prohibuit, onera matrimonii essentialia adimpleri, ideoque non sivit, eadem a viro assumi posse momento consensus matrimonialis.

Subiectio viri erga conventam supponit eius incapacitatem relationis pari titulo, quae necessario requiritur ad *bonum coniugum*. Non igitur agebatur tantum de voluntate resistendi iussis conventae, sed de defectu potestatis illud agendi.

Quod quidem iam distincte in luce positum est a perita psychologa primi gradus in relatione, postquam acta legerat, actoremque inviserat et probationes duas experta erat. Ut ipsa adscribit, vir actor “tiene tendencia a experimentar sentimientos negativos como miedo, melancolía, vergüenza o culpabilidad [...] con gran dificultad para la socialización y el diálogo con los otros”. Perita in actore observat etiam “muy baja capacidad para poder aplicar los principios morales así como para luchas por los objetivos que se plantea conseguir”.

misa del actor: “Él no tenía una personalidad definida y se dejaba manipular [...] Si él hubiera tenido la personalidad que corresponde a un hombre como él, no hay ni el primer hijo. No comprendo cómo la convivencia duró 14 años”.

10. – La anomalía de la personalidad del actor no era de grado tal como para impedir su suficiente discreción de juicio al momento de prestar el consentimiento matrimonial, pero sí impedía que cumplierse las obligaciones esenciales del matrimonio, y por lo tanto que los pudiese asumir al momento del consentimiento matrimonial. La sumisión del actor a la convenida supone su incapacidad para una relación paritaria, necesaria para el *bonum coniugum*. No se trataba solamente de no querer resistir a las imposiciones de la convenida, sino de no poder hacerlo.

Esto ya había sido precisado por la perito psicóloga del primer grado en su informe, después de la lectura de las actas, el examen del actor y la aplicación de dos test. Afirma que el actor “tiene tendencia a experimentar sentimientos negativos como miedo, melancolía, vergüenza o culpabilidad [...] con gran dificultad para la socialización y el diálogo con los otros”. La perito constata también su “muy baja capacidad para poder aplicar los principios morales así como para luchas por los objetivos que se plantea conseguir”.

Perita deprehendit gravem difficultatem psychologiam, quae idem est atque incapacitas, canonico sensu, assumendi onera iugalia: “Aparecen de forma recurrente en los resultados de las pruebas y en el discurso del esposo, las notables dificultades del mismo para establecer relaciones interpersonales, apareciendo una clara y marcada tendencia a la sumisión, sometimiento a los deseos del otro”.

11. – Peritia psychologica in secundo gradu differt ab illa in primo gradu effecta, sed nihilo minus offert elementa circa aetatem incrementi actoris, quae nobis sunt auxilio in eius intellegenda personalitate. Nihil de infantia recordatur: “Él apenas tiene registros en sus vivencias de aquellos años, resultando su infancia en una nebulosa”. Item fit de adolescentia, vel etiam gravius, cum nullos habeat amicos eius aetatis et dialogus intra familia defuerit: “De esta etapa de su vida podríamos decir algo parecido a lo anterior, lo cual es altamente significativo, puesto que habitualmente los recuerdos de la etapa adolescente suelen ser muy vividos, a pesar del paso de los años. No tuvo amigos en aquella época, lo cual concuerda con la excesiva timidez que recuerda respecto a sus relaciones interpersonales con otros chicos. De las relaciones familiares destaca la ausencia de diálogo entre padres e hijos”.

Peritus putat, actorem capacem esse assumendi onera matrimonii es-

La perito verifica una grave dificultad, desde el punto de vista psicológico, que equivale a una incapacidad desde el punto de vista canónico, para asumir las obligaciones conyugales: “Aparecen de forma recurrente en los resultados de las pruebas y en el discurso del esposo, las notables dificultades del mismo para establecer relaciones interpersonales, apareciendo una clara y marcada tendencia a la sumisión, sometimiento a los deseos del otro”.

11. – La pericia psicológica del segundo grado difiere con la realizada en el primer grado, pero de todos modos ofrece algunos elementos sobre la crianza del actor que ayudan a entender su personalidad. No tiene recuerdos de la infancia: “Él apenas tiene registros en sus vivencias de aquellos años, resultando su infancia en una nebulosa”. Lo mismo sucede con su adolescencia, con el agravante de no tener amigos de aquella época, y la ausencia de diálogo familiar: “De esta etapa de su vida podríamos decir algo parecido a lo anterior, lo cual es altamente significativo, puesto que habitualmente los recuerdos de la etapa adolescente suelen ser muy vividos, a pesar del paso de los años. No tuvo amigos en aquella época, lo cual concuerda con la excesiva timidez que recuerda respecto a sus relaciones interpersonales con otros chicos. De las relaciones familiares destaca la ausencia de diálogo entre padres e hijos”.

El perito considera al actor capaz de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, pero al mismo

sentia, sed uno eodemque tempore agnoscit eius plenam subiectionem conventae. De tempore sponsali dicit: “Un constante asentir por su parte a todo lo que Feliciano decía o proponía, sin plantearse crítica alguna”. De tempore vero coniugii: “Feliciano asumía las decisiones en su totalidad. Arturo estaba totalmente plegado a lo que su esposa dispusiese”. Ut plane ex hac descriptione inferatur, numquam fuit vera relatio pari gradu, id quod non sinit conclusionem periti a nobis accipi: “El esposo peritado contaba con los recursos psíquicos necesarios para asumir y cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio”.

12. – Peritiae pro parte exhibitae quo tempore postulata est N.C.P. a nostro Turno concessa, confirmat ea, quae eruuntur e factis causae et e peritiis primi secundique gradus de actoris tempore nuptiarum incapacitate assumendi onera matrimonii essentialia, ob graves ipsius limitationes psychicas.

Prior peritia effecta est a psychologa quae curavit actorem post separationem, ante causae nullitatis exhibitionem.

*Quae psychologa, utens studio de viri personalitate, deprehendit gravem actoris statum psychologikum: “Tiene un Trastorno de Personalidad Dependiente [...] asociado a una patología obsesiva que, con los datos obtenidos en las entrevistas, podría haber sido un Trastorno Obsesivo Compulsivo durante su infancia y adolescencia. La prueba destaca sus*

tiempo reconoce su total sumisión a la convenida. Dice respecto al tiempo del noviazgo: “Un constante asentir por su parte a todo lo que Feliciano decía o proponía, sin plantearse crítica alguna”. Y respecto al tiempo de la convivencia: “Feliciano asumía las decisiones en su totalidad. Arturo estaba totalmente plegado a lo que su esposa dispusiese”. Está claro en esta descripción que jamás hubo una relación paritaria, y esto no permite aceptar la conclusión del perito: “El esposo peritado contaba con los recursos psíquicos necesarios para asumir y cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio”.

12. – Las pericias de parte presentadas cuando se pidió la nueva proposición de la causa, concedida por nuestro Turno, confirman lo que se desprende de los hechos de la causa y de las pericias del primero y segundo grado sobre la incapacidad del actor, al momento de las nupcias, de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, por el motivo de sus graves limitaciones psíquicas.

*La primera fue hecha por la psicóloga que atendió al actor después de la separación, y antes de la presentación de la causa de nulidad. Esta psicóloga constata, a través de un estudio de la personalidad del actor, su grave estado psicológico: “Tiene un Trastorno de Personalidad Dependiente [...] asociado a una patología obsesiva que, con los datos obtenidos en las entrevistas, podría haber sido un Trastorno Obse-*

*sentimientos de inferioridad y baja autoestima. Con escasos recursos psíquicos para afrontar los retos de su vida y dificultades para comprometerse con determinadas metas o propósitos, es una persona inestable, voluble en sus decisiones y muy influenciable por el medio. Espera que le solucionen sus problemas porque se siente incapaz de afrontar la adversidad". Haec peritia consentit cum rebus in actis causae contentis (cfr: sopra, n. 7).*

13. – *Altera peritia privata effecta est a quodam psychiatra, qui describit viri graves difficultates personalitatis. Quamquam acta causae non legit, tamen eius animadversiones plene concordant cum factis comprobatis. Methodo utitur recta, utens colloquiis cum actores habitis et probis effectis et documentis a psychologa exaratis quae curavit actorem post separationem.*

*Pervenit ad diagnosim differentem, sed quae tamen cohaeret cum diagnosi psychologiae de statu actoris momento nuptiarum: "El esposo padecía al tiempo de contraer matrimonio un grave trastorno indiferenciado de naturaleza grave y estable, centrado en las dimensiones de la personalidad, caracterizada en la actitud de evitación de afrontamientos de problemas, especialmente de naturaleza interpersonal".*

*Quod pertinet ad consecutaria huius diagnosis de capacitate psychica*

*sivo Compulsivo durante su infancia y adolescencia. La prueba destaca sus sentimientos de inferioridad y baja autoestima. Con escasos recursos psíquicos para afrontar los retos de su vida y dificultades para comprometerse con determinadas metas o propósitos, es una persona inestable, voluble en sus decisiones y muy influenciable por el medio. Espera que le solucionen sus problemas porque se siente incapaz de afrontar la adversidad". Esta pericia concuerda con todo lo que se encuentra en las actas de la causa (cf. sopra, n. 7).*

13. – *La otra pericia privada fue realizada por un psiquiatra, que describe las graves dificultades de personalidad que presenta el varón. Aunque no haya leído las actas de la causa, sus observaciones son en todo coherentes con los hechos comprobados. Aplica una correcta metodología, en base a los coloquios con el actor, la batería de test practicados y el informe de la psicóloga que atendió al actor después de la separación.*

*Llega a un diagnóstico distinto, pero compatible con el de la psicóloga, sobre el estado del actor al momento de las nupcias: "El esposo padecía al tiempo de contraer matrimonio un grave trastorno indiferenciado de naturaleza grave y estable, centrado en las dimensiones de la personalidad, caracterizada en la actitud de evitación de afrontamientos de problemas, especialmente de naturaleza interpersonal".*

*actoris, nulla dubia fovet de eius gravitate: “Considero en este punto incapacitado al esposo para la entrega y donación al otro cónyuge y, en particular, para la posibilidad de establecer unas relaciones interpersonales mínimamente satisfactorias. Me baso para hacer esta aseveración en la personalidad evitante del esposo, la cual originaba, como ha quedado constatado, la imposibilidad de afrontamiento de los problemas conyugales”.*

*Itaque facta in causa probata, quae ostendunt actorem obnoxium conventae, tum tempore sponsali tum inter coniugium, inveniunt in peritiis causas suas, ob anomaliam psychicam actoris gravem, qua ille fiebat incapax assumendi onera matrimonii essentialia maximeque onus sustinendi relationem pari gradu vereque coniugalem.*

14. – *Quibus omnibus sive in iure sive in facto rite perpensis, Nos infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi Nomine invocato, declaramus, pronuntiamus et definitive sententiamus, ad propositum dubium respondentem: Affirmative, seu constare de matrimonii nullitate, in casu; nullo adito vetito, spectatis circumstantiis.*

*Por lo que hace a las consecuencias de este diagnóstico sobre la capacidad psíquica del actor, no duda sobre su gravedad: “Considero en este punto incapacitado al esposo para la entrega y donación al otro cónyuge y, en particular, para la posibilidad de establecer unas relaciones interpersonales mínimamente satisfactorias. Me baso para hacer esta aseveración en la personalidad evitante del esposo, la cual originaba, como ha quedado constatado, la imposibilidad de afrontamiento de los problemas conyugales”.*

*Por lo tanto, los hechos probados en la causa, que muestran al actor sometido a la convenida, tanto durante el noviazgo como durante la convivencia matrimonial, encuentran su explicación en las pericias, por motivo de la grave anomalía psíquica del actor, que lo hacía incapaz de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, especialmente la de sostener una relación paritaria, verdaderamente conyugal.*

14. – Habiendo ponderado rectamente todo lo expuesto, tanto en el derecho cuanto en los hechos, Nosotros los infrascriptos Padres Auditores del Turno, constituidos en Tribunal y teniendo la mirada fija sólo en Dios, habiendo invocado el nombre de Cristo, declaramos, pronunciamos y definitivamente sentenciamos, respondiendo a la fórmula de dudas propuesta: *Afirmativamente, es decir, consta la nulidad del matrimonio, en el caso; dadas las circunstancias, no se agrega ninguna prohibición.*

*Partes in causa oblationem iustitiae conferre faveant.*

Ita pronuntiamus atque committimus locorum Ordinariis et Administris Tribunalium, ad quos spectat, ut hanc Nostram sententiam definitivam notificent omnibus, quorum intersit, atque executioni tradant ad omnes iuris effectus.

Romae, in aedibus Tribunalis Romanae Rotae, die 5 decembris 2017.

Alexander W. BUNGE, *Ponens*  
Emmanuel Saturninus  
DA COSTA GOMES *sci*  
Antonius BARTOLACCI

*Se ruela a las partes hacer una ofrenda a favor de la justicia.*

*Así nos pronunciamos y encomendamos a los Ordinarios de lugar y a los ministros de los Tribunales a los que corresponde, que notifiquen a todos los interesados, ésta Nuestra sentencia definitiva y que tramiten su ejecución para todos sus efectos jurídicos.*

En Roma, en la Sede el Tribunal de la Rota Romana, el día 5 de diciembre de 2017.

Alejandro W. BUNGE, *Ponente*  
Emanuel Saturnino  
DA COSTA GOMES *sci*  
Antonio BARTOLACCI



## COMENTARIO A LA SENTENCIA C. BUNGE, DEL 5 DE DICIEMBRE DE 2017

JOSÉ BONÉT ALCÓN

Estimo que la presente sentencia, en su sencillez, es de gran importancia, ya que recibe dos sentencias negativas de Tribunales importantes y el rechazo de una nueva proposición de causa. La Rota Romana nos ofrece una visión más profunda y exacta de la realidad, que conduce a una decisión justa de la nulidad matrimonial, antes denegada. Trataré de indicar brevemente lo que pasó para exponer luego mi modesta opinión sobre los motivos del acierto de la Rota Romana, que indicaría, a su vez, quizá, la razón por la que no se alcanzó la decisión actual en los anteriores tribunales que vieron la causa.

En el *Facti species* de este proceso se indica que las partes, a los 20 años, iniciaron un noviazgo de tres años. El actor se sentía siempre sometido a la convenida, y llegó al matrimonio en 1971, con serias dudas. En la convivencia fue infiel, ya que buscaba otras mujeres que lo escucharan y comprendieran. En 1977 el actor se fue a convivir con otra mujer durante unos meses. Luego volvió y en 1984 fue la separación definitiva. En 1992 el actor realizó una nueva unión celebrando un nuevo matrimonio civil.

En el año 2010 el actor presentó al Tribunal de Madrid su petición de la nulidad matrimonial. Obtuvo sentencia negativa en 2011. El actor apeló al Tribunal de la Rota de la Nunciatura en España. Dicho Tribunal confirmó la decisión negativa de primera instancia, en 2013. El actor presentó ante el mismo Tribunal una nueva proposición de causa, alegando dos nuevas pericias. El Tribunal respondió negativamente con decreto de 2014. Y entonces el actor presentó recurso contra el mencionado decreto ante el Tribunal de la Rota Romana en 2015. En 2016 el Turno correspondiente concedió la nueva proposición de causa. Por lo cual, el actor el 7 de junio de 2017 solicitó continuar la causa en el Turno de la Rota Romana. Y, sin que fuera solicitada una nueva instrucción, se llegó a la presente sentencia definitiva en tercer grado de jurisdicción, respondiendo a la duda

planteada. Dicha duda solicita la nulidad matrimonial por las causas psíquicas del caon 1095, 3°, por parte del actor.

En el breve *In iure* de la presente causa se indica que para que se dé la incapacidad de asumir y cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio se requiere en el contrayente una anomalía psíquica que debe ser grave y previa al matrimonio. Pero no necesariamente debe ser perpetua.

Y el Juez ponente en esta sentencia señala cómo ya en otra causa indicó que la jurisprudencia Rotal difícilmente aceptó la incapacidad relativa, ya que la incapacidad para el consentimiento matrimonial es de la persona. Sin embargo, hay que tener en cuenta que “el matrimonio es siempre relación, y las obligaciones esenciales del matrimonio son siempre en relación a otro concreto.” A lo que se agrega que “las responsabilidades que se asumen en el consentimiento siempre son relativas, en cuanto relacionan concretamente a la determinada persona con la que pretende contraer matrimonio”.

Como puede verse en la sentencia se cita diversa jurisprudencia rotal sobre los diversos temas indicados.

Y en la sentencia que comentamos se da un largo y minucioso *In facta*, que contrasta con la brevedad del *In iure*. Lo que indica la importancia de penetrar y captar la realidad fáctica del caso. Ver con toda exactitud lo que pasó; cuál fue la actitud, la disposición, la intención, el mundo interior de las personas, en relación a lo que verdaderamente implica el matrimonio, con sus fines y sus propiedades esenciales.

En el *In facta* de la sentencia aparece que se da una notable importancia a las declaraciones de las partes. Lo que estimamos un acierto, pues, en el mundo actual, el planteo del propio problema matrimonial ante los tribunales eclesiásticos ya indica buena fe, sinceridad y buena disposición ante Dios.

En concreto, se indica en la sentencia que de las declaraciones del actor y sus testigos se deduce una personalidad del varón débil, condescendiente y con tendencia a la sumisión. En cambio, la personalidad de la convenida aparece siempre fuerte y dominante. Se indica que el actor era inmaduro y no quería enfrentar la realidad. Y la convenida describe al actor de una manera similar.

Personas allegas declaran que ellos no se tendrían que haber casado nunca porque el actor era muy inmaduro; tenía una personalidad dubitativa, dudaba de querer casarse; no tenía una personalidad definida; se dejaba manipular; tenía muchos complejos. En cambio la convenida conseguía lo que quería; tenía una personalidad envolvente.

Ya en el noviazgo y en la decisión de las bodas se puso de manifiesto el fuerte contraste entre las personalidades de las partes, que llevaba al actor a una actitud de sumisión. El mismo actor reconoce que durante todo el noviazgo él

estuvo sometido a ella; que era muy cobarde y no se atrevía a discutir con ella; que accedió a casarse a pesar de no sentirse bien con la convenida, porque estaba sometido a ella; “porque yo no era un hombre, era un imberbe, un niño”. Y los testigos ratifican que él estaba agobiado y ella era muy absorbente y lo manejaba. Y afirman también que él se casó por obligación, sin intención de hacerlo, porque no estaba seguro de casarse.

Y en toda la convivencia matrimonial nos encontramos con el mismo tipo de relación, con la misma sumisión del actor a la convenida. Él no era capaz de decirle que no podía más; se encerraba en sí mismo; buscaba desahogo fuera del matrimonio. Dos veces se escapó por diversos días, incluso para irse a convivir con otra mujer. En el 83 estuvo viviendo cuatro meses fuera de casa, porque había conocido a otra mujer y en el 84 fue la separación definitiva, porque “no aguantaba más, estaba ahogado, se moría.” La convenida confirma las diversas infidelidades del actor, interpretadas por él como un modo de huida.

Un amigo y colega del actor confirma sus infidelidades y explica los motivos: iba buscando lo que no tenía en casa. La duración tan larga de la convivencia es atribuida a la personalidad sumisa del actor.

Se afirma en la sentencia que la anomalía de la personalidad del actor no residía en su inteligencia, no era como para impedir su suficiente discreción de juicio al momento de prestar el consentimiento matrimonial. Su anomalía residía en la voluntad y le impedía cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio. La sumisión del actor a la convenida supone su incapacidad para una relación paritaria, necesaria para el bien de los cónyuges. No se trataba solamente de no querer resistir a las imposiciones de la convenida, sino de no poder hacerlo.

En la causa se indica la existencia de cuatro pericias y en forma muy sintética la sentencia se refiere a cada una de ellas. Se dice que en la primera pericia la perito verifica una grave dificultad, desde el punto de vista psicológico, que equivale a una incapacidad desde el punto de vista canónico, para asumir y cumplir las obligaciones conyugales.

La sentencia indica sobre la pericia psicológica del segundo grado que el perito consideraba al actor capaz de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, pero al mismo tiempo reconocía su total sumisión a la convenida. De la descripción que hace la pericia, tanto de lo que fue el noviazgo como la convivencia, aparece claro que jamás hubo una relación paritaria. Por lo cual, afirma con acierto la sentencia, que no se puede aceptar la conclusión del perito sobre la capacidad del actor.

En cuanto a las pericias presentadas por el actor cuando pidió la nueva proposición de causa, la primera de ellas confirma la incapacidad del actor, al momento de las nupcias, de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Se indica que tiene un Trastorno de Personalidad Dependiente, asociado a una pa-

tología obsesiva. Con los datos obtenidos en las entrevistas, podría haber sufrido un Trastorno Obsesivo Compulsivo durante su infancia y adolescencia. Se agrega que es una persona inestable, voluble en sus decisiones y muy influenciado por el medio. Espera que le solucionen sus problemas porque se siente incapaz de afrontar la adversidad. La sentencia Rotal hace notar que esta pericia concuerda con todo lo que se encuentra en las actas de la causa.

La otra pericia privada presenta un diagnóstico distinto pero que confirma, desde otro punto de vista, la incapacidad del actor al momento de contraer. Se indica que en ese momento el actor padecía un grave trastorno indiferenciado, de naturaleza grave y estable, centrado en las dimensiones de su personalidad, caracterizada en la actitud de evitación de afrontamiento de problemas, especialmente los de naturaleza interpersonal. Aparece clara la incapacidad grave del actor para la entrega y donación al otro cónyuge y, en particular, para la posibilidad de establecer relaciones interpersonales mínimamente satisfactorias. La pericia indica que la personalidad evitante del esposo originaba en él la imposibilidad de afrontar los problemas conyugales.

La sentencia Rotal concluye indicando que los hechos probados en la causa muestran al actor sometido a la convenida, tanto durante el noviazgo como durante la convivencia matrimonial y encuentran su explicación en las pericias, por motivo de la grave anomalía psíquica del actor, que lo hacía incapaz de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, especialmente la de sostener una relación paritaria, verdaderamente conyugal. Por lo cual, se afirma la nulidad del matrimonio en el caso, y, dadas las circunstancias, no se agrega ninguna prohibición.

Al considerar en su conjunto, en su integridad, la presente sentencia podemos preguntarnos: ¿Por qué en diversas instancias no se decidió la nulidad matrimonial? ¿Por qué sí se decidió en la nueva proposición de causa y su examen en la Rota Romana?

Entiendo, modestamente, que la clave del acierto de la Rota Romana en el caso se encuentra en que se miró, se atendió, se captó, si se dio o no se dio el bien del cónyuge, fin esencial del matrimonio. Y, al mismo tiempo, se tuvo presente la necesaria paridad de las partes para que se dé dicho bien del cónyuge. Y constatada esa ausencia del bien del cónyuge en el matrimonio concreto, el paso siguiente habría sido constatar si ello tuvo lugar porque la parte, el actor en este caso, no quiso asumir ese bien, o porque le fue imposible realizarlo.

También se debe notar que, aún cuando no se acepte la incapacidad relativa, porque la incapacidad afecta a la persona, sin embargo, en el matrimonio siempre la relación interpersonal es algo relativo. Y la deficiencia de una parte, puede ser agravada por la actitud y la actuación de la otra parte. En concreto, en el presente caso, la sumisión patológica del actor se vio agravada por la personalidad dominante, autoritaria, de la convenida.

Otro aspecto a considerar es el relativo a las consecuencias a lo largo del tiempo del defecto propio de la parte. Y el consiguiente defecto de la relación. Así, por dichos defectos, en el presente caso se fue llegando a una cierta desesperación del actor y a buscar compensaciones en las infidelidades.

Estimo que todo ello se vio, se captó, perfectamente en la sentencia Rotal y nos podemos preguntar por qué todo ello no se vio en los primeros análisis de los Tribunales de primera y segunda instancia.

Tal vez fue por no tener suficientemente en cuenta la gran importancia del bien del cónyuge, como fin esencial del matrimonio. Y la necesidad de cierta paridad entre las partes para que pueda darse el bien del cónyuge.

Y en relación con estas observaciones podemos notar el hecho de que la sentencia Rotal no se detiene a señalar aciertos o desaciertos de las sentencias anteriores, ni en el *In iure* de las mismas, ni en el *In facto*, ni en la instrucción de los procesos anteriores. Ni tampoco trata de refutar posibles argumentos de los Defensores del Vínculo que vieron la causa en la primera y segunda Instancia. Ni tampoco vemos en la sentencia Rotal la refutación de los motivos por los que anteriormente se rechazó la nueva proposición de causa. La sentencia Rotal no se detiene a dictar cátedra y ejercer directamente un magisterio sobre los tribunales inferiores. Lo que parece prioritario, al menos implícitamente, es declarar la nulidad del matrimonio por la consecuencia que ello tiene para el bien de las almas. Y, en este sentido, también consideramos un mérito notable de esta sentencia Rotal la celeridad, en un proceso que, por sus antecedentes, parecería complicado. Dicha celeridad tiene lugar sin ninguna merma de la seguridad jurídica presente en el proceso.

En definitiva, entiendo que los tribunales inferiores tenemos mucho que aprender de esta síntesis de justicia y caridad que muestra la jurisprudencia Rotal bajo el pontificado del Papa Francisco.

Quizá se esté dando un cierto contraste con épocas pasadas en las que la Rota Romana trataba de mostrar, ante todo, el gran valor de la indisolubilidad del vínculo matrimonial. Lo que quizá la llevaba a ser algo renuente a declarar la nulidad y la llevaba también a prolongar la duración de los procesos en aras de la seguridad jurídica y discutiendo teóricamente distintos aspectos de los fundamentos de derecho.

Pero los tiempos han cambiado y, por desgracia, la realidad hodierna presenta una mentalidad egoísta generalizada, por la que resulta raro que se admitan compromisos permanentes. Lo cual hace más frecuente que se excluya, al menos de forma implícita y condicional, la indisolubilidad del vínculo. Y también es más frecuente que se quiera de tal modo el bien propio, que se excluya el bien del cónyuge.

Entiendo que en la Rota Romana se percibe perfectamente la realidad hodierna y se trata de dar una respuesta adecuada, al servicio del bien de las almas, con la verdad y el amor.

## **RECENSIONES**



**ARROBA CONDE, MANUEL JESÚS – IZZI, CLAUDIA, *PASTORALE GIUDIZIARIA E PRASSI PROCESSUALE NELLE CAUSE DI NULLITÀ DEL MATRIMONIO*, MILÁN 2017, 318 PÁGS. ISBN 978-88-1088-2.**

El autor, de larga trayectoria en claustros universitarios, entre los cuales se cuenta ahora nuestra casa de estudios, que ha tenido la posibilidad de apreciar sus notables ponencias en las últimas Jornadas Anuales de Derecho Canónico, que se llevaron a cabo del 24 al 26 de octubre de este año, con ocasión del 25º Aniversario de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

El trabajo en conjunto es con la Profesora Claudia Izzi, doctora en derecho canónico, también docente ordinaria de Jurisprudencia y Praxis Judicial en la Universidad del Laterano, autora de numerosos estudios monográficos y artículos en obras colectivas y revistas especializadas.

El libro que presentamos es un estudio objetivo y sosegado de la reforma introducida en los procesos de nulidad matrimonial por el Papa Francisco, mediante el *Motu Proprio Mitis iudex Dominus Iesus*. Se trata de una exégesis del texto íntegro del *Motu Proprio* – la parte introductoria, los cánones del Código de Derecho Canónico que han sido reformados, y las reglas de procedimiento- y su contexto: la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos sobre “Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la Evangelización”, y la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre “La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo”, que se llevaron a cabo en octubre de 2014 y de 2015 respectivamente, si bien hay que notar que la última Asamblea Sinodal se realizó con el documento papal ya promulgado.

Como afirman los autores en la introducción, el volumen “pretende ilustrar en modo orgánico la actual normativa, llamando especialmente la atención sobre los aspectos más importantes, que han marcado un concreto progreso respecto del anterior régimen jurídico y confirmado la definitiva superación de toda indebida desarticulación entre derecho y pastoral”, sin pretender, sin embargo, “ofrecer soluciones interpretativas definitivas e incontrovertibles sobre cada aspecto de la reforma y, en particular, sobre las cuestiones que en la actualidad aparecen como más discutidas y problemáticas.”

La obra, sin descuidar el aspecto profundo y teórico de los temas tratados (por ejemplo, la sinodalidad como modo de ser Iglesia, y la relación de la reforma con el concepto de justo proceso), llega también a abarcar las cuestiones prácticas a las que se enfrentarán las partes y los jueces en los procesos de nulidad matrimonial, ofreciendo ejemplos clarificadores y el útil análisis de una serie de casos prácticos sobre los motivos de nulidad más recurrentes.

El texto, al mismo tiempo que constituye una exposición objetiva y ofrece aportes como cuando afirma que el *processus brevior coram episcopo* habría recibido una mejor denominación como “proceso judicial extraordinario”.

Pensamos por lo tanto que se trata de una obra de marcado interés para todos aquellos que se acercan a la temática de los procesos de nulidad matrimonial, después de la reforma obrada por el *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*. La lectura de la misma puede resultar provechosa para los que se encuentran ya ejerciendo el derecho en los tribunales eclesiásticos; y puede volverse una aproximación más que válida al estudio de la normativa actual, para todos los que se encuentran implicados en la tarea académica relacionada con el derecho procesal y matrimonial canónico, tanto desde la cátedra como desde el rol de estudiante.

Franco MARINELLO, *MC*

**MARTÍNEZ FERRER, LUIS (ED.) Y GUTIERREZ, JOSÉ LUIS (TRAD.),** *TERCER CONCILIO LIMENSE (1583 – 1591) EDICIÓN BILINGÜE DE LOS DECRETOS, FACULTAD DE TEOLOGÍA PONTIFICIA Y CIVIL DE LIMA, LIMA – ROMA 2017, ISBN 978-9972-620-25-6, 347 págs.*

Estamos ante una cuidadísima y distinguida edición que cuenta con ponderadas presentaciones del señor Arzobispo de Lima, Primado del Perú S. Excía. Rvda. Monseñor Juan Luis Cipriani Thorne y del señor Pbro. Dr. Luis Navarro, Rector de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma.

La amplia tradición conciliar americana plasmada en los sínodos y concilios que se celebraron en todas las latitudes de la América Española constituye una riqueza histórica y doctrinal que mayormente continua carente de textos accesibles a los estudiosos actuales. La presente edición ofrece dos características que la hacen destacable: el texto bilingüe llamado por el Doctor Martínez Ferrer “normativo” del Concilio, editado en 1591 y la sólida calidad científica. La “normatividad” explica, proviene de la calidad de la tirada que había reunido todos los requisitos de legalidad canónicos y seculares merced a las diversas instancias que así lo juzgaron en la Curia Romana y en la Corte de Madrid, convirtiéndola en norma exigible en toda la provincia eclesiástica sufragánea de la Arquidiócesis limense, todo lo cual no estaba completo en la anterior stampa de 1590, verdadera *editio princeps* pero que careció de ejecutoriedad debido a esas falencias. El derecho canónico, en particular el indiano, la historia de la Iglesia, la historia secular, entre otras, son ciencias a las cuales el conocimiento de esta temática enriquece y aquilata. Estos hechos, y otros que no mencionamos en honor de brevedad, hacen que la elección de la versión sobre la que han trabajado los responsables de esta obra resulte inapelable.

Cuanto más se cumple aquello en torno al aporte a otras ciencias, en la obra cuya presentación se nos ha encomendado, al constituir una realización integral que presenta los Decretos del III Concilio Limense precedido de un sólido aparato histórico y crítico que prepara al lector para adentrarse en el texto conciliar. Aquí, bajo el acápite Parte I, el lector encontrará un camino seguro para peregrinar hacia la plena comprensión de los decretos de lo que fue, según palabras de Roberto Levillier “...el estatuto fundamental de la Religión en América y la obra

de derecho canónico más considerable realizada por prelado alguno...”, citado por el autor.

También se ocupa el Profesor Martínez Ferrer de ofrecer una Introducción general para seguir tratando la pertenencia del III Concilio de Lima a la tradición eclesiástica, y su relación con la Monarquía Católica. Destaco estos aspectos como señeros porque, a mi entender, son dos pilares del análisis histórico eclesiástico indiano sin cuya concurrencia cualquier análisis resulta parcial y sesgado, a menudo y cada vez en forma más frecuente, la literatura científica especializada prescinde de ellos. Al abordar el primer tema pone en relieve las disposiciones del Concilio Lateranense IV, particularmente de la Constitución VI, en tanto ordenaba la realización de asambleas anuales de los arzobispos y sus sufragáneos, con el objeto de que fueran corregidos los abusos y se reformaran las costumbres y se aplicaran las penas debidas a los trasgresores. Seguidamente avanza sobre el Concilio de Trento y su capítulo “*Provincialia Concilia*” de ingente influencia en nuestro ámbito. En la asunción que hizo Felipe II de los decretos tridentinos para todos sus reinos, en 1564 engarza el autor el segundo título: “Un concilio de la Monarquía Católica”. Aquí sin dejar de señalar la situación, a veces apremiante que se vivía en ultramar, el autor repasa varias fuentes indianas y asume que la Junta Magna de 1568 tuvo por objeto central la reordenación de la situación general de Indias y en ese sentido abordó la explotación de la minería, la hacienda, el gobierno, las encomiendas, entre otros de orden secular, pero en el aspecto eclesiástico ocupó un protagonismo destacado. El Virrey Don Francisco de Toledo, impulsó una gran reforma legislativa en orden a poner en acto los preceptos de la Junta Magna.

Pasados aquellos dos títulos, el autor trata “Las sesiones del III Limense” señalando los pormenores por los cuales se configuró la convocatoria pontificia y regia, recensionando las instrucciones minuciosas dadas por Felipe II al arzobispo Mogrovejo y al Virrey Enriquez de Almansa. Luego menciona los participantes y al delegado real y detalla los pormenores por los que atravesaron las Acciones y las circunstancias históricas que la rodearon, dando cuenta de situaciones particulares como el documento secreto refrendado por los Padres del Concilio los días 4 y 12 de octubre.

En el siguiente epígrafe “Defensa y Aprobación del III Limense” comienza por establecer que, de conformidad con lo sucedido en casos análogos, una vez acontecida la clausura del Concilio se suscitaban movimientos de oposición que estuvieron muy cerca de poder nulificar su obra. Se detallan las instancias de debate, individualizándolas como un “cuadrilátero” cuyos lados estaban representados por el Arzobispo Mogrovejo, el Consejo de Indias, la Congregación del Concilio y los cabildos eclesiásticos. Estos últimos se quejaban de la extrema dureza que imponía penas de excomunión *latae sententiae incurrenda* para quienes

incurrieran en vicios determinados, en negocios incompatibles con el estado clerical, abandono de la diócesis sin debida licencia, etcétera. Relata las apelaciones que se siguieron, la interposición de diversos recursos de fuerza y las gestiones de Mogrovejo y del célebre José de Acosta, varios documentos, tales como fragmentos de cartas del Arzobispo al Pontífice, ilustran el particular. Sobre el último mencionado se despliega el título siguiente, en particular sus trabajos respecto de las ediciones de 1590 y 1591 de las actas del Concilio.

Bajo el título “Originalidad y perduración del III Limense” se analiza su inserción en el plexo legislativo, y la particularidad de las normas misionales y pastorales que tenían en los catecismos, confesionarios, exhortaciones a bien morir entre otros, una aplicación práctica. La realidad jurídica indiana, construida sobre la base de los derechos romano y canónico, pero del todo original, con una matriz propia y singular, que sin apartarse de la normas pontificias ni de las reales, tampoco les debió absoluta identificación, llegó a establecerse en la letra del Concilio estudiado de modo que constituyó una normativa indiana vigente hasta la sanción del Plenario Latinoamericano de 1899, obra debida principalmente a Toribio de Mogrovejo y José de Acosta, pero a la que coadyuvaron otras figuras de inmensa catadura moral e intelectual. Los aportes y experiencias de este prelado y del misionero se amalgamaron en los decretos conciliares en los que las normas canónicas caminan a la par de las pastorales.

Con dos epígrafes finales se cierra esta parte del estudio, se trata de “La tradición manuscrita del II Limense” y “Ediciones del III Limense posteriores a 1591”. Al seguir este orden expositivo, el autor se propone tres fines: esclarecer el origen de las primeras ediciones del Concilio de 1590 y 1591, valorar las sucesivas ediciones en particular la relación que puedan evidenciar con las fuentes manuscritas y concluyendo, sopesar los elementos emanados de la tradición ológrafa para ser considerados en la edición que reseñamos. Las diversas instancias por las que atravesó el Concilio una vez finalizado, han dejado una traza documental de la que forma el autor un elenco con experta pesquisa a través de archivos de Madrid, Sevilla, Roma, Lima, Berkeley, entre otros. Pasa luego a la enumeración y comentario de las diversas ediciones del III Limense posteriores a 1591, aquí repasa varias obras, como la famosa Lima limata (1673), las dos de Sáenz de Aguirre (1693 y 1755, esta última con las adiciones de J. Catani), la de Ramiro Tejada (1863), entre muchas otras incluso las particulares referentes únicamente a las actas que nos ocupan. En ambas partes del trabajo campean la excelencia investigativa y la erudición académica expuestas con un estilo grácil y llano, gran logro considerando que estamos ante la enumeración expositiva de datos duros.

Pero si con todo el arsenal que apenas reseñamos se ofrece al lector un panorama histórico y canónico singular de cuanto aconteció vinculado a nuestro concilio, una sección destinada a ofrecer datos históricos y biográficos de los con-

ciliares bajo el acápite “Obispos participantes en el III Limense. Semblanzas” debido a la pluma del Doctor José Antonio Benito. Se trata de unos retratos breves pero completos, ideales para cerrar una visión completa del fenómeno conciliar.

Un completo apartado referido a “Fuentes y bibliografía” concluye la Parte I.

La parte II, dedicada a la edición y traducción de los decretos presenta dos títulos liminares: “Recognitio del III Concilio Limense” y “Nuestra edicion”, ambas debidas al Doctor Martínez Ferrer. Dentro del primer párrafo se inserta la “Transcripción de las correcciones romanas” efectuada por el Doctor Francesco Russo, quien prestó su colaboración en el análisis paleográfico de las observaciones hechas por la Congregación del Concilio a la versión original del Concilio. La segunda se dedica a la descripción bibliográfica del ejemplar utilizado perteneciente al acervo de la Universidad de Salamanca. La “Edición del aparato de fuentes” y las “Normas de transcripción del texto latino” y del castellano antiguo, dan fin a la información que los autores conceden en orden a conocer las claves de bóveda de su trabajo.

Seguidamente al sólido aparato introductorio se accede al texto bilingüe del III Concilio Limense con la traducción del Doctor José Luis Gutiérrez, de cuyas lecciones romanas conservo el más elevado recuerdo de mis épocas de estudiante, lo mismo puedo decir de uno de los presentadores, el Doctor Luis Navarro. Eximio latinista, su aporte científico está destinado a constituirse en un mojón, en referencia obligada para quienes se arrimen al estudio del derecho canónico indiano. Pero su aporte no termina allí, en efecto, cierra la obra un capítulo titulado “Nota sobre el derecho penal canónico en el III Concilio Limense”, parcela que tiene por objeto facilitar al estudioso el alcance de los términos de uso frecuente en materia canónico penal en el plexo conciliar. El Doctor Gutiérrez, siempre en consonancia con el texto de Lima, avanza sobre la “Noción de pena canónica y sus especies”, “Las censuras en particular”, “absolución de las censuras y casos reservados”, para finalizar con un apartado en que se señala las “Características de las normas penales de derecho particular establecidas por el Concilio Limense III”.

En conclusión, no se trata de una obra cuya lectura pueda recomendarse para que quien quiera asomarse a ella pueda leerla o no, su acceso concienzudo es obligatorio a quienes trabajen en vinculación con esta temática. Los aparatos críticos y bibliográficos completamente adecuados a las tendencias metodológicas en vigencia, hacen además, que se transcurra su estudio en forma sencilla, accesible, constituyéndola en una lectura intelectualmente sólida y amena.

**GILLESPIE, KEVIN, *ECCLESIASTICAL OFFICE AND THE PARTICIPATION OF THE LAY FAITHFUL IN THE EXERCISE OF SACRED POWER. TOWARDS A THEOLOGICAL AND CANONICAL UNDERSTANDING OF THE MUTUAL ORIENTATION IN THE SIGN OF CHRIST*, ROMA 2017, 483 PÁGS., ISBN 978-7839-354-7.**

Monseñor Kevin Gillespie, nació en 1973 en Gweedore (Irlanda) y fue ordenado presbítero en 1999. Además, prestó su servicio como miembro de la Congregación para el Clero en Roma, y desempeñó la labor de maestro ceremoniero pontificio. Actualmente, se encuentra sirviendo en su diócesis natal, Raphoe.

Esta obra es resultado de su trabajo doctoral en derecho canónico realizado en la Universidad Pontificia Gregoriana. Metodológicamente, la misma se divide en seis capítulos. Aunque, a mi entender, pueden vislumbrarse tres aspectos que permiten estructurar y dar desarrollo a toda la investigación en su conjunto, buscando de este modo, profundizar específicamente en la comprensión de cómo los fieles laicos ejercen su propia misión dentro de la Iglesia, en virtud de su bautismo. Particularmente, focaliza su atención en el ámbito de la cooperación en la potestad de gobierno, contemplado por el canon 129 § 2, y por la designación del oficio eclesiástico tal como es expresado en el canon 145, del ya mencionado cuerpo legal.

Por eso, como primer aspecto de su estudio, es relevante el espacio que dedica a reflexionar sobre la noción de oficio eclesiástico, tal como lo proponen varios juristas y escuelas de pensamiento. Para ello, hace un recorrido y revisión de dicha definición desde el surgimiento de la misma, proporcionada por el Código Pio-Benedictino, hasta la que es ofrecida e interpretada en el Código vigente. Asimismo, ésta es analizada a luz de algunos documentos magisteriales posconciliares. Aquí, un elemento central que posibilita un mejor entendimiento del tema en cuestión es, sin lugar a dudas, la categoría de *munus*. Debido que permite unificar y orientar la relación entre aquellos que recibieron el sacramento del orden y los fieles laicos, concretamente en el ámbito del desempeño público y el poder de jurisdicción.

Como segundo aspecto, cabe destacar la atención que el tesista presta al desarrollo de la doctrina que ofrece la fórmula contenida en *Lumen Gentium* 10b, respecto a la relación y diferencia del sacerdocio común y ministerial, dada

la importancia de su base jurídica y teológica para la demostración de la forma en que los oficios desempeñados por los fieles laicos y los ordenados, se ordenan el uno al otro. Esta dinámica relacional es estudiada desde la temática del sacerdocio común de todos los bautizados a partir de las Sagradas Escrituras, la teología y el magisterio.

En tercer y último aspecto, puede resaltarse la perspectiva sobre el origen sacramental de toda potestad sagrada de jurisdicción, donde se aborda desde una base filosófica y teológica, la dinámica interior que incumbe, entre los oficios que pueden ser ejercidos únicamente por los ordenados y aquellos oficios, funciones y tareas, a los que los fieles laicos están llamados. En este punto es muy valorable, con el fin de poseer una mejor profundización del aporte presentado sobre el asunto, una lectura detenida del capítulo V.

Se trata de una obra que logra cumplir con su objetivo inicial de ser una contribución para pensar la complementariedad de los oficios en la Iglesia de aquellos que están reservados a los ordenados y los que se extienden a los laicos. Pero es justo observar que, tratándose de una tesis doctoral, no ha tenido en cuenta otras investigaciones anteriores, como es el caso de la tesis de Paulo José Tapajós Viveiros *A Insegurança Jurídica dos Ofícios Laicais*, defendida en nuestra facultad en 2014, y que indudablemente es un material necesario para proseguir la investigación iniciada.

Hugo Andrés CORTEZ, OCD

**GHERRI, PAOLO, *INTRODUZIONE AL DIRITTO AMMINISTRATIVO CANÓNICO, FONDAMENTI*, MILÁN, 2015, 318 PÁGS., ISBN 9788814189739.**

El profesor ordinario del “*Institutum Utriusque Iuris*” de la Pontificia Universidad Lateranense de Roma y, secretario y editor de la Revista *Apollinaris* de dicha institución, con su marcada trayectoria en la enseñanza e investigación del derecho canónico en conjunción con la teología, como también en la promoción y elaboración de una pastoral informática, en esta oportunidad nos interpela a reflexionar sobre la existencia y factibilidad de una administración pública, un derecho administrativo y una justicia administrativa en la Iglesia Católica.

Frente a estos lineamientos, se plantea la necesidad de identificar, en el ámbito interno de la disciplina del derecho administrativo canónico, una articulación técnica-expositiva que resulte útil para su presentación y tratamiento frente a un escueto método de estudio, tanto en la doctrina como en la ciencia jurídica canónica.

Paolo Gherri, procura instar la actividad de los operadores canónicos actuales y futuros (estudiantes), los que tendrán la misión de ahondar en el contenido y difusión de esta materia, con el énfasis puesto en la visión global de la Iglesia, del derecho y de la relación entre pueblo de Dios y gobierno eclesial.

El autor no deja de puntualizar en el significado, el valor y el alcance de las normas jurídicas. Estas deben ser el resultado de contribuciones conjuntas, de la lectura eclesiológica y pastoral y, de las concretas y diversas situaciones que se plantean en la realidad cotidiana, en la que confluyen la aplicación del derecho y su ejercicio por los titulares del mismo.

Esta obra es una importante herramienta para abordar el estudio académico del derecho administrativo canónico. La misma, aporta elementos que contribuyen a contar con un amplio espectro sobre los caracteres de la materia y su aplicación, convirtiéndose en una propuesta orgánica unitaria más que un manual sistemático, facilitando además, una fructífera remisión al magisterio de la Iglesia y al Código de 1983.

Se subraya principalmente, la identificación y ubicación de esta rama del derecho dentro de la vida eclesial más que su presentación correcta en términos de dogmática legal general. Ello permitirá al lector partir desde la identificación de

la disciplina, pasando por la delimitación de su utilidad práctica, en conjunto con las prerrogativas con las que cuentan los fieles dentro de la comunidad eclesial y la protección que ésta les proporciona, para concluir finalmente en la necesaria reflexión sobre su esencia ministerial, sin la cual no sería posible comprender cuál es el objetivo concreto del estudio y aplicación del derecho administrativo canónico. Asimismo, se toman en cuenta las peculiaridades e irreductibilidad de este derecho en relación al derecho administrativo desarrollado en los Estados actuales, proponiéndose lineamientos para una adecuada interacción.

En su redacción, el profesor Gherri, nuevamente resalta la legitimidad del derecho canónico como verdadero derecho y por lo tanto, capaz de desarrollar un autónomo derecho administrativo, que procura la participación y cooperación entre las instituciones eclesiales y los fieles, el Pueblo de Dios y sus Pastores.

No deja de presentar al principio de legalidad, como la fuerza necesaria en la actividad gubernamental eclesial, en pos de la protección real de los sujetos en el interior del ordenamiento canónico y para contemplar las situaciones establecidas con estricto *iure*.

Sean estas simples líneas una herramienta para acercar y buscar el encuentro con la obra de este académico, como también para motivar la investigación y presentación de esta área del derecho canónico.

María Emilia ACOSTA.

**HERNÁNDEZ HERRERO, LUIS CARLOS, *LA COLABORACIÓN DE LOS OBISPOS AUXILIARES EN EL GOBIERNO PASTORAL DE LAS DIÓCESIS*, SALAMANCA 2017, 211 PÁGS. ISBN 978-84-16305-55-1.**

Esta publicación es la tesis doctoral defendida el pasado 28 de mayo de 2017 por Luis Carlos Hernández Herrero, clérigo de la diócesis de Ávila y alumno de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca. En sus inicios, esta obra fue dirigida por José María Díaz Moreno SJ y luego, por Federico Rafael Aznar Gil.

En este marco, el trabajo realizado se encuentra diagramado a través de una introducción, cuatro capítulos y las conclusiones generales. Además, cuenta con siete apéndices referidos al *iter* redaccional de las principales fuentes utilizadas a lo largo de la investigación.

En la introducción de su trabajo, el autor explicita el interés que lo motivó: el nombramiento de Obispos auxiliares, dado en situaciones muy peculiares. El primero de ellos, siendo Obispo diocesano de Tarazona, fue nombrado Obispo auxiliar de Toledo. En tanto el segundo, siendo Obispo de Palencia y habiendo sido auxiliar de Valencia, regresó nuevamente como Obispo auxiliar de dicha arquidiócesis.

Frente a estas situaciones, el tesista se planteó dos interrogantes: ¿Por qué hay tantos Obispos en diócesis que no son tan amplias? Y desde un punto de vista más particular se cuestionó: ¿es necesaria la condición episcopal para ayudar al Obispo diocesano en el gobierno de la diócesis, cuando en realidad tiene la misma potestad de jurisdicción que un Vicario general presbítero? Esta última pregunta fue la que constituyó el eje central del estudio abordado.

Teniendo presente la carente bibliografía sobre esta temática, el investigador se propuso trabajar los escasos artículos y estudios a disposición, procedimiento que enriqueció con el análisis de las fuentes canónicas pertenecientes a diversos momentos históricos. De esta manera, desarrolló las principales temáticas ubicándolas en los cuatro capítulos.

Globalmente, los tres primeros apartados presentan las fuentes utilizadas y un breve análisis de las mismas. En tanto, la última parte tiene por finalidad descubrir si los criterios destacados en el Vaticano II en torno a este tópico, fueron plasmados en la praxis de algunas diócesis españolas.

Específicamente, el primer capítulo lleva adelante una breve aproximación histórica comprendida entre el texto más antiguo que menciona a los corepiscopos y el aporte del Código de 1917 en torno a la figura del Obispo auxiliar. En este período, se distinguen los principales oficios que se revistieron del orden episcopal para colaborar en vinculación con los Obispos diocesanos. Además de los corepiscopos, son mencionados los vicarios *in pontificalibus* y los obispos coadjutores tanto perpetuos como temporales.

El segundo capítulo recorre sucintamente las distintas etapas del Concilio Vaticano II para luego, centrarse en los números 25 y 26 del Decreto *Christus Dominus*, único sitio donde son mencionados los Obispos auxiliares. Como último momento de esta sección, se presenta el aporte de documentos posconciliares que pueden establecer conceptos relacionados al contenido del documento conciliar tratado.

El tercer capítulo analiza cómo se plasma en el proceso de codificación de 1983 lo que el Concilio estableció sobre la potestad de jurisdicción de los auxiliares. Y al igual que en la división anterior, se complementa el desarrollo con un breve estudio de la legislación poscodicial que continuó con el análisis de esta temática.

Por último, el cuarto capítulo busca descubrir la presencia o ausencia de los criterios conciliares en los nombramientos de algunos Obispos auxiliares españoles.

En definitiva, la obra se destaca por una marcada presentación de las múltiples fuentes de estudio recopiladas por el autor. No obstante, queda a cargo del lector la tarea de vincular y sintetizar, más aún, el abundante contenido bibliográfico que fue descubierto. Esto permitiría dar un importante avance en la cuestión tratada, a tal punto de conocer con más claridad y precisión la misión canónica del Obispo auxiliar en la diócesis.

Jorge Daniel JUNCOS

**JOSEPH, GARY, *CRISI FAMILIARE E INTERESE DEL MINORE. CONSIDERAZIONI GIURIDICHE E PSICOLOGICHE*, ROMA 2016, 300 PÁGS.**

Llega a nuestras manos la tesis doctoral en *utroque iure* de la Pontificia Universidad Lateranense elaborada por Gary Joseph, sacerdote de la diócesis de Hinche (Haití) de 35 años, quien realizó en Roma sus estudios teológicos, la licenciatura y doctorado en ambos derechos, como también el Máster en Bioética y en Psicología Jurídica. Actualmente se encuentra trabajando en su diócesis como canciller y profesor. Es el creador de la *Foundation Renaissance*, que se ocupa de niños en situación de vulnerabilidad.

En su tesis, el autor hace una lectura del proceso de transformación que vivió la familia a lo largo del tiempo, en la que debió confrontarse con las circunstancias socioculturales que la llevaron a vivir una “Revolución Copernicana”: un proceso de desinstitucionalización que hizo desaparecer el concepto tradicional de familia. Este cambio no es inocente, sino que lleva consigo un cúmulo de consecuencias, que afectan esencialmente a los más débiles, los niños.

De este modo, en los dos primeros capítulos se detiene a contemplar las realidades mencionadas. En el capítulo I, parte del dato bíblico y haciendo un recorrido sintético por los distintos modelos a lo largo de la historia y de las culturas, confirma que se trata de una verdadera institución familiar, constituida y fundamentada sobre la base del matrimonio. Luego, con un análisis semántico de la palabra “crisis” introduce la ruptura con las tradiciones, lo que hace que la familia se vea fracturada, que pierda su verdad intrínseca y ya no pueda cumplir sus funciones. El aporte del magisterio de la Iglesia intenta defenderla de las amenazas y ayudarla a conservar su vocación originaria. Resalta los aportes del Papa Francisco centrados en la misericordia de Dios, que invitan a repensar la posición de la Iglesia frente a los desafíos.

El capítulo II mira a la infancia desde una perspectiva interdisciplinar. Los aportes de la bioética y la psicología han ayudado a profundizar en la verdad sobre la niñez, que llevan al pleno reconocimiento de la totalidad de sus derechos desde la concepción, y la capacidad de ejercerlos. Esto se tradujo en un conjunto de declaraciones (como la de la ONU en 1959) que impulsó a los estados a rever la propia legislación que tutela a los menores. En este apartado son reseñados brevemente.

En el capítulo III, las consideraciones precedentes son aplicadas sobre la realidad de Haití, un país marcado por una dura situación social, en la que la pesada herencia colonial dio lugar a dos modelos de familia: uno occidentalizado y otro criollo, campesino, que conserva viejos usos y tradiciones; esto creó una cultura jurídica paralela, inferior, no tutelada que potencia la vulnerabilidad de las mujeres (ej.: *vivavek*) y el maltrato y explotación infantil (ej.: *restavek*).

El capítulo IV retoma la interdisciplinariedad, ahora sobre la institución familiar. Desde la Bioética se evidencian los grandes avances técnicos que mejoran la calidad de vida, pero en desmedro del significado intrínseco de la procreación y la sexualidad. Desde la psicología, en las distintas etapas del matrimonio y la prole, se ve la crisis como una oportunidad para crecer, pero además puede generar situaciones patológicas. Desde el derecho también se evidencia un proceso de transformación, que trata de tutelar al individuo. En este contexto nace la Institución de la Mediación Familiar, como una intervención para resolver los conflictos.

La conclusión pone en duda la bondad de las reformas jurídicas, acompañadas por el desarrollo de otras ciencias, porque asisten al deterioro de la verdad objetiva de la familia, y en cuanto a los menores, el principio del supremo interés puede derivar en un puerocentrismo exasperado o en el deterioro de la objetividad de la filiación, en la que los hijos son instrumentos de deseo de obstinados progenitores.

Nuestro tesista no se queda con una visión pesimista. Él afirma que no estamos ante la muerte de la familia, porque mantiene su relevancia social a pesar de los desafíos que enfrenta. Y espera atento los aportes sinodales y pontificios que se proyectan en la misma línea de pensamiento: “A pesar de las numerosas señales de crisis, el deseo de la familia permanece vivo. Como respuesta a ese anhelo, el anuncio cristiano relativo a la familia, es verdaderamente una buena noticia” (*Amoris Laetitia* 1).

Destacamos la formalidad científica del trabajo, la fidelidad a los objetivos planteados, el empleo de numerosas fuentes bibliográficas, la inclusión de aportes para profundizar, de aclaraciones terminológicas, y una delicada capacidad para relacionar los contenidos de las distintas ramas de manera sintética.

Mauro Ezequiel SCHWERDT

**LOHSE, EDWARD, *RESTRICTING THE RIGHT OF THE FAITHFUL TO ENTER A CHURCH FOR DIVINE WORSHIP: LAW AND JURISPRUDENCE*, TESI GREGORIANA, SERIE DIRITTO CANONICO 104, ROMA 2016, 442 PÁGS. ISBN 978-88-7839-338-7**

Las sociedades cristianas han experimentado crecientemente las consecuencias del secularismo posmoderno. Una de ellas ha sido el cierre de iglesias que anteriormente fueron centros activos y congregantes, resultando en una comunidad susceptible de desaparecer. Si bien es claro que la Iglesia prefiere ante todo la permanencia de estas iglesias en uso, la legislación ha ido variando de modo que, a partir del Concilio Vaticano II, a la par que se determinó explícitamente el derecho objetivo de los fieles de entrar a los edificios sagrados para el culto divino público y privado, y se expandió el derecho subjetivo para que no dependiera de factores determinantes respecto del mismo culto, se ha extendido la autoridad de los obispos para restringir, e incluso extinguir, este derecho.

La presente tesis aborda esta progresión de la ley, distinguiendo siempre entre derecho objetivo y subjetivo, con una abundante recurrencia a los datos históricos y la interpretación canónica de las leyes desde los ya tempranos orígenes de las iglesias y oratorios de los primeros siglos al Concilio de Trento, cuyos efectos fueron evidentes siglos más tarde. Este recorrido histórico canónico de la existencia y aplicación del derecho de los fieles a entrar en las iglesias para el culto divino tendrá su primer cauce con la promulgación del Código de 1917 y culminará con la legislación actual vigente del Código y su posterior aplicación, dedicando un entero capítulo a la jurisprudencia de la Santa Sede a partir de 1983.

El análisis del autor permite comprender la naturaleza del derecho objetivo de los fieles de entrar en las iglesias para el culto, explícitamente contenido en el canon 1214 pero claramente presente en la legislación previa desde el siglo V, a la vez que delinea la relación existente con el correspondiente derecho subjetivo y las limitaciones concretas para su ejercicio. Será necesario entonces considerar, para la correcta restricción de este derecho fundamental, qué autoridad tiene la competencia requerida y por qué razones puede aplicarla. De este modo, el autor además realiza un servicio a todos aquellos fieles que ven afectado su derecho a entrar en las iglesias clarificando las condiciones sobre las cuales se hace lícita la restricción o la extinción de este derecho. Brinda para análisis de realidades con-

cretas un conjunto de diez preguntas que permiten una certeza razonable sobre dicha licitud.

El mismo autor abre nuevos caminos de investigación: considerar las restricciones cuando son aplicadas a un individuo o grupo en particular; cómo interactúa este derecho de entrada cuando los propósitos no son específicamente el ofrecimiento del culto, como los expuestos en el canon 1210; y cómo puede verse afectado este derecho para entrar en oratorios, confrontando con el canon 1223. Desde esta misma perspectiva, el campo de investigación reclama futuras profundizaciones a partir de lo trabajado en esta tesis.

Lohse nació en el año 1961 y es sacerdote de la Diócesis de Erie, Pensilvania, desde 1989. De 2010 a 2015 sirvió como oficial de la Congregación del Clero y en el año 2016 obtuvo el título de Doctor en Derecho Canónico en la Pontificia Universidad Gregoriana con la presente tesis. Actualmente se desempeña como Vicario episcopal del Consejo canónico de la Diócesis de Erie.

Carla Elizabeth FERREYRA

**PEÑA GARCÍA, CARMEN, *DISOLUCIÓN PONTIFICIA DEL MATRIMONIO NO CONSUMADO: PRAXIS CANÓNICA Y EFICACIA CIVIL EN ESPAÑA*, BIBLIOTECA COMILLAS (DERECHO CANÓNICO), MADRID 2017, ISBN 978-84-8468-675-0, 367 págs.**

Tenemos en las manos el fruto de una investigación suficientemente exhaustiva como para alcanzar un amplio conocimiento de la problemática que presenta en nuestros días la cuestión del matrimonio canónico no consumado y la de su eventual disolución por gracia del Romano Pontífice. Es verdad que, como el título lo indica, se analiza la praxis en España y en qué condiciones el rescripto pontificio que concede lo solicitado alcanza homologación civil en ese país. Sin embargo, en realidad nos encontramos con mucho más: la Profesora Peña García brinda un panorama integral del tema en lengua castellana que corresponde ciertamente agradecer.

La obra está compuesta de tres partes. La primera, dedicada al marco jurídico general, nos da cuenta de la historia y también de la normativa vigente, tanto para presentar la solicitud de gracia al Papa, cuanto para su concesión: las condiciones requeridas desde el punto de vista del hecho de la no consumación y desde el punto de vista de la justa causa que legitima el pedido. Aborda, como no podía ser de otra manera los denominados “casos difíciles” y da cuenta de los criterios con los que suelen ser resueltos en la práctica.

Un apartado que interesará sin duda a los operadores es el dedicado al desarrollo del procedimiento desde el punto de vista formal, iniciado con la instrucción en la diócesis y decidido en el nivel de la Santa Sede. En nuestros días, como es sabido, el ámbito del examen es el del Tribunal de la Rota Romana.

Me atrevo a afirmar que la segunda parte del estudio tiene un título algo engañoso. En efecto, se refiere con amplitud a la investigación efectuada con los casos españoles (113 casos en total, de los que 100 son de Madrid, 5 de Granada, 3 de Alcalá de Henares y 5 de Almería), y detalla los diversos argumentos examinados, permitiendo así el encuadre eventual de situaciones que pueden presentarse con facilidad en otros lugares. Hay un aspecto común a la mayoría de los casos expuestos: la fundada sospecha de no ser infrecuente que la inconsumación expresa una posible nulidad del vínculo matrimonial. Estimo que no es adecuado prescindir, sin embargo, del hecho que el matrimonio debe reputarse válido por

haber sido celebrado debidamente realizado en cuanto a sus elementos externos (canon 124) y en virtud del principio del *favor matrimonii* (canon 1060). De cualquier manera, es a los interesados a quienes corresponde elegir el camino si pretenden recuperar formalmente el *ius connubii*, teniendo en cuenta las posibilidades de prueba y los tiempos procesales. Estos últimos eran, de ordinario, más acotados en el procedimiento para la obtención de la gracia pontificia, al menos hasta la supresión de la segunda instancia obligatoria en virtud del M.P. *Mitis Iudex*.

Me permití señalar que el título de esta segunda parte es algo engañoso, y diré por qué. Lo que me parece más interesante, en efecto, se encuentra en las reflexiones y en las valoraciones que la Profesora Peña García aventura con relación a los criterios empleados en la instrucción y a las variadas cuestiones que permanecen abiertas. Estas últimas abarcan desde el fundamento mismo de la potestad del Sumo Pontífice para disolver por inconsumación matrimonios ratos, pasando por la naturaleza del procedimiento, praxis procedimentales discutibles y también la configuración jurídica del acto mismo que consuma el matrimonio.

La distinguida colega, como apunté, formula agudas observaciones acerca de varios temas. En primer lugar, aborda la cuestión del fundamento de la potestad pontificia. Subraya al respecto que, desde el punto de vista histórico, dicho fundamento solo se sostiene en una praxis consolidada, admitida doctrinalmente en el siglo XII y ejercida con creciente frecuencia desde el siglo XV. El texto menciona los debates que tuvieron lugar en la doctrina de autores de tiempos recientes y las consecuencias que puede llegar a tener el calificar el acto pontificio ya como privilegio, ya como dispensa, admitiendo, por otra parte, que el fundamento último de la actuación papal radique en la *potestas clavium*. También recuerda que, al menos en una oportunidad Benedicto XVI delegó esa potestad en el Cardenal Camarlengo, lo cual pone de relieve que, de suyo, es potestad delegable, si bien la Santa Sede ha juzgado hasta el presente inconveniente dar esa delegación en forma general a los Obispos.

Hay otras consideraciones de sumo interés que abren perspectivas relevantes. El Código de 1983 introdujo una novedad en cuanto al acto que consuma el matrimonio. En efecto, el canon 1061 §1 establece que *el matrimonio válido entre bautizados se llama sólo rato, si no ha sido consumado; rato y consumado, si los cónyuges han realizado 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*. La cláusula *modo humano* es una expresión de la antropología de cuño personalista derivada de los textos del Concilio Vaticano II y, sobre todo, del rico Magisterio del papa san Juan Pablo II sobre la sexualidad humana y el matrimonio cristiano. No parece haber duda de que definir en el plano teórico cuál es el modo humano de la rea-

lización del acto conyugal excluye situaciones de falta de libertad, de violencia o de intoxicación y también la cópula contraceptiva. La dificultad está más bien en el plano práctico: en cómo establecer que faltó libertad, o que la intoxicación era tal que excluyó la voluntariedad, o que todas las relaciones sexuales fueron practicadas con contraceptivos de barrera o bien interrumpiendo varón el coito antes de la eyaculación, etc. Cabría preguntarse asimismo si realmente consuma el matrimonio quien se hace practicar la vasectomía antes de celebrar su boda, al margen de que la voluntad de excluir la prole ya sea, de suyo, una causal de invalidez de su consentimiento.

La norma codicial dice que lo que debe ser practicado de modo humano es el acto *conyugal*. Aquí tenemos otro aspecto de interés. En efecto el matrimonio comporta la recíproca entrega de la conyugalidad por parte de los esposos. Eso significa la mutua entrega y recepción de sus personas en cuanto sexualmente diversas y complementarias. Esa entrega-recepción, si es verdaderamente conyugal, implica la totalidad de sus personas, sin reservas. La Profesora Peña García aborda la cuestión entre las páginas 251 y 262 de la edición que tenemos bajo los ojos. A mi modo de ver, es en esas páginas en las que encontramos las sugerencias más relevantes que invitan al debate académico.

La Autora sostiene que la reflexión jurídico-canónica sobre la inconsumación y su relevancia no puede prescindir de los datos históricos, antropológicos y teológicos. Sin embargo, añade, “la reflexión canónica deberá integrar dichos datos en una sistemática matrimonial que, traduciendo a categorías jurídicas la realidad antropológica y teológica que subyace en la unión de los cónyuges permita encontrar un fundamento a la relevancia jurídica de la consumación matrimonial y, consiguientemente, también a la praxis eclesial de disolución del matrimonio rato y no consumado”.

Peña García observa también lo que denomina “escasa entidad antropológica y conyugal” en todos los supuestos fácticos que pudo conocer y estudiar. Esto la conduce inevitablemente a preguntarse si no estaremos en presencia de situaciones en las que no ha llegado a conformarse la *una caro* y, por tanto, si no se trata más bien de uniones que tuvieron en su raíz un vicio de consentimiento, por las razones que fueran. Es decir, uniones que no estuvieron nunca –por no poder estarlo– ordenadas al *bonum coniugum*. No se le escapa a la catedrática de Comillas que esta perspectiva puede abrir la puerta a tesis incompatibles con la doctrina cristiana sobre el matrimonio sacramental y su indisolubilidad. En efecto, podría dar lugar a plantear la nulidad del vínculo por el hecho de no encontrar los esposos en su unión sexual conyugal la suficiente satisfacción física, psíquica y afectiva. Por ese motivo, insiste más de una vez en que resulta indispensable abordar la cuestión entendiendo el amor conyugal comprometido en su sentido antropológico profundo y no como mero sentimentalismo.

¿Qué duda cabe de que un planteamiento laxo y puramente “psicologista” llevaría rápidamente a estimar como no consumados los matrimonios en los que la vida de intimidad sexual practicada no haya correspondido a las expectativas que abrigan sus protagonistas? Se perdería así de vista que el *bonum coniugum* es una meta al que el matrimonio está ordenado naturalmente, pero una meta que no siempre se alcanza o que, al menos no se alcanza con la plenitud deseada. En cambio la indisolubilidad del matrimonio válido rato y consumado es firme desde el momento en que es válido el consentimiento emitido. Por eso, el hecho de la consumación ha de estar definido por parámetros que no permanezcan a merced de las apreciaciones subjetivas, ni de los protagonistas ni de eventuales peritos llamados a intervenir en el procedimiento.

Aun así, Peña García se pregunta el porqué de la relevancia reconocida a la primera cópula conyugal realizada de modo humano, mientras que se estima irrelevante el trato sexual que pueda haber habido entre los esposos antes de la boda canónica, o bien antes de convertirse en sacramental por el Bautismo de los esposos lo que hasta ese momento era un matrimonio natural.

El texto plantea dos casos teóricamente posibles que suscitan interrogantes. El primero de los ejemplos es el siguiente: dos esposos cuya convivencia se ha visto fracturada de modo definitivo sin haber llegado a consumir su matrimonio; ambos tienen ahora nuevas uniones de las nacieron hijos; nunca han solicitado la gracia pontificia, ni han obtenido sentencia canónica de nulidad; en oportunidad de un encuentro casual, llegan a tener una relación sexual consentida y completa, aunque sin ninguna intención de retomar la convivencia. Se suscita entonces la pregunta: ¿puede llamarse consumación a ese acto sexual en el que está real y voluntariamente ausente la entrega de la totalidad conyugal? Es decir que, en ese supuesto, el acto sexual habría sido realizado, sí, *humano modo* en cuanto a la voluntariedad de la acción, pero difícilmente podría ser llamado acto *conyugal*.

El segundo ejemplo es el de un matrimonio natural fiel y feliz, cuya convivencia se ha visto alegrada con la presencia de hijos; después de bastantes años, ambos deciden recibir el Bautismo, con lo que su matrimonio se convierte en sacramental; pero... por algún motivo, con posterioridad, no tienen relaciones conyugales y la convivencia queda irremisiblemente fracturada. La pregunta que se impone es, entonces, si sería posible solicitar la gracia de la disolución por inconsumación del matrimonio, consumado en cuanto natural pero no consumado en cuanto sacramental.

Sobre la base de este tipo de situaciones la Profesora Peña García expresa su perplejidad acerca del fundamento de la relevancia jurídica reconocida a la primera cópula conyugal. Sin duda, la cuestión queda abierta y la propuesta formulada en el sentido de que solo sea reconocido como consumativo del matrimonio el acto realizado al menos con “un mínimo de amor conyugal, entendido en

su sentido profundo”, no deja de presentar serias dificultades. Éstas no solo serán dificultades en cuanto a la prueba, sino también, en mi estimación, en cuanto a la determinación de la medida antropológicamente suficiente para que la consumación sea eficaz.

Desde luego, al margen de las dificultades de prueba que se presenten, no encuentro dificultad en coincidir en que “no puede considerarse conyugal un acto sexual totalmente carente del significado unitivo, de donación interpersonal, propio de tal acto, conforme a la antropología y teología conciliar”.

En otro orden de cosas, desde el punto de vista procedimental, son varias las cuestiones suscitadas, a raíz de tratarse de una actuación administrativa con características específicas. La primera de ellas es la praxis desigual existente acerca de la admisión o no del auxilio de un jurisperito que asista a las partes. La Autora sostiene que la práctica de no admitir el asesoramiento letrado puede con facilidad conspirar contra los derechos de los fieles, puesto que de ordinario el fiel corriente no está al tanto ni de los requisitos para la presentación de la solicitud, ni de las posibilidades de recurso contra decisiones arbitrarias, ni de los breves plazos para recurrir. Esto en cuanto a la instrucción en fase diocesana.

Por otra parte, no resulta infrecuente en algunas jurisdicciones que el instructor decida el archivo de las actuaciones, estimando infundada la presentación, con lo cual parecería atribuirse de antemano una facultad que es propia del Santo Padre. La ausencia de asesoramiento técnico también lesiona, en estos casos, los derechos del fiel.

También en cuanto al procedimiento, se releva asimismo la ausencia de motivación en los rescriptos pontificios, tanto si hacen lugar a la petición como si la desestiman. Es verdad que no hay instancia superior ante la que recurrir, pero podría darse el supuesto de que la decisión pontificia estuviera basada en un error sustancial o en hechos que se revelaran inexistentes o, al revés, que no considerara circunstancias desconocidas en el momento de la instrucción y que fueron conocidas después.

Tanto la ausencia de previsión en cuanto a la eventual asistencia técnica para las partes, cuanto el hábito –juzgado arbitrario– de desestimar la presentación en fase de instrucción y también la ausencia de motivación en los rescriptos pueden provenir de una acentuación excesiva del aspecto gracioso de la disolución. Subrayar tanto que se trata de una gracia y no de un derecho puede hacer perder de vista el derecho del fiel a no ser víctima de injusta discrecionalidad ni, mucho menos, de arbitrariedad.

De todas maneras, la Profesora Peña García apunta una novedad reciente: el concordato de la Santa Sede con la República portuguesa, que contempla la asistencia profesional de las partes como requisito impuesto por el ordenamiento civil portugués para la homologación en su ámbito de los rescriptos

pontificios. A ello se agrega la regulación consecuente del tema por parte del Tribunal de la Signatura Apostólica. Se debe reconocer, por otra parte, que algunas circunscripciones eclesiásticas admiten sin dificultad la asistencia de un jurisperito (se pone como ejemplo a la diócesis de Almería). Debemos anotar también que solo con dificultad un fiel corriente presentará su solicitud sin algún tipo de asesoramiento dado que, en la inmensa mayoría de los casos, no conocerá cómo proceder, ni a qué autoridad debe dirigir su solicitud, ni cómo dirigirse a ella, ni qué extremos debe mencionar en su requerimiento, ni qué documentación debe acompañar.

Se observa, por lo tanto, que el hecho de que lo solicitado sea una gracia y no el reconocimiento de un derecho no es incompatible con la admisión del razonable asesoramiento técnico. En efecto, si bien lo que se solicita es una gracia, el procedimiento para solicitarla está regulado, y el fiel sí tiene derecho a que las normas de dicha regulación sean respetadas. Lo contrario supondría vulnerar el efectivo derecho del fiel a recibir una justa consideración, expresada en el respeto a las normas vigentes, en la tempestiva información acerca de los pasos y los términos del procedimiento, en las razones que llevan eventualmente a la autoridad a dilatarlo y, sobre todo, en los motivos que llevan a la autoridad eclesiástica a desestimar o a denegar su solicitud.

La tercera parte de la obra examina las condiciones en las que determinados ordenamientos jurídicos civiles homologan los rescriptos pontificios que conceden la disolución. Los países en los que esto tiene lugar son en la actualidad: España, Portugal, Malta, Andorra, Croacia, Lituania, República Eslovaca, República Dominicana, Mozambique y Cabo Verde. El concordato colombiano de 1973 preveía el reconocimiento de los rescriptos pontificios, pero ese aspecto fue declarado inconstitucional por la Corte Constitucional en 1993.

Las condiciones de homologación de los rescriptos varían desde las muy amplias de los acuerdos con Malta y Andorra a otras más restrictivas, por lo general referidas a su conformidad con el ordenamiento civil del Estado y, sobre todo a la tutela del derecho de defensa y a la publicación de las actuaciones. Por otro lado, en el ámbito de la Unión Europea se admite en todos los Estados la eficacia de la homologación otorgada en cualquier otro Estado de la Unión.

Me permito agregar, que el concordato brasileño de 2008, contempla la homologación de sentencias pero ésta no parece poder hacerse extensiva a los rescriptos pontificios de disolución. En efecto, el art. 12 del Acuerdo se limita a las decisiones que tienen su origen en un proceso judicial y no abarca las decisiones administrativas de concesión de gracias como la disolución del matrimonio canónico por causa de inconsumación o por aplicación del *privilegium fidei*. En el supuesto de las sentencias de los tribunales eclesiásticos, éstas serán homologadas de acuerdo con las normas brasileñas sobre homologación de sentencias

extranjerías siempre que hayan sido confirmadas por el órgano superior de control de la Santa Sede.

En suma, estamos ante una obra que merece estar presente en la biblioteca de todo académico y de todo operador de tribunales eclesiásticos. La Profesora Carmen Peña García abordó con solvencia una temática conocida, sí, en sus lineamientos generales pero poco familiar a muchos en sus aspectos prácticos y en lo que se refiere a los aspectos aún poco definidos. Constituye un aporte valioso que permite ulteriores reflexiones y debates.

Hugo Adrián VON USTINOV



**SCARABINO JUAN LISANDRO, *LAS ASOCIACIONES INTERNACIONALES DE FIELES (LAICOS), DISERTATIO AD DOCTORATUM IN FACULTATE IURIS CANONICI PONTIFICIAE UNIVERSITATIS CATHOLICAE ARGENTINENSIS, BUENOS AIRES 2016, 322 PÁGS. ISBN 9789873860249.***

La obra es una tesis doctoral defendida en esta facultad. En la Introducción el autor presenta una muy lograda síntesis de los interrogantes que llevaron a la necesidad de plantear el tema de las asociaciones internacionales de fieles.

En la primera sección se vislumbra la complejidad de la tarea que ha emprendido el autor denotando un itinerario de estudio e investigación, con un recorrido histórico –jurídico del derecho de asociación, desde la propia fundación de la Iglesia, en donde se observa el ejercicio de este derecho, hasta su reconocimiento en el canónico en 1983. Gracias a este *iter* redaccional se manifiestan los fundamentos antropológicos, teológicos y eclesiales, que canon 215, para todos los fieles este derecho y el 278 para los clérigos en particular se encargan de legislar. Allí se destaca el reconocimiento de que el derecho de asociación es un derecho natural a los fieles, derecho *in ecclesia*, que se encuentra dentro del ámbito de los fines sobrenaturales propios de la Iglesia.

En la segunda sección se presentan las características de las asociaciones de fieles, en cuanto a su dimensión internacional y los movimientos eclesiales, sus funciones. La originalidad con la que trata el tema el autor se destaca por el minucioso ensamble que realiza sobre la visión de diversos autores que se expresan al respecto. Se detiene en la enseñanza del magisterio de San Juan Pablo II y los criterios de eclesialidad para el reconocimiento de los movimientos eclesiales, tales como los que surgen de *Christifideles Laici*. Además dedica una parte a la redacción y publicación de los estatutos y se aboca en concreto a algunas asociaciones internacionales de fieles, cubriendo aspectos que van desde su organización hasta el lenguaje que utilizan, aportando el planteo de la necesaria precisión terminológica a la hora de su aprobación.

El autor nació en Rosario, Provincia de Santa Fe, Argentina, 1981. Ingresó al seminario de la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA). Fue ordenado sacerdote el 18 de Agosto de 2007. En el año 2011 se licenció

en esta Facultad y en 2016 obtuvo el título de doctor en derecho canónico, habiendo defendido la obra que fue objeto de la presente recensión

Cynthia GUTIÉRREZ

**TERRANEO, S. - MOUTIN, O., (COORDS.), *III JORNADAS DE ESTUDIO DEL DERECHO CANÓNICO INDIANO*, BUENOS AIRES 2017, ISBN 978-987-656-346-8.**

Con la coordinación de Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin el Instituto de Historia del Derecho Canónico Indiano en la Universidad Católica Argentina y el Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, reúnen en esta obra algunas de las contribuciones expuestas en la tercera edición de las Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano celebradas en Buenos Aires el 13 y 18 de agosto del año 2015.

En la presentación de la obra, los coordinadores señalan que esta tercera edición de las Jornadas de Estudio constituye un aporte más para la investigación científica buscando comprender mejor este fenómeno inédito que constituyó la aplicación del derecho universal de la iglesia a la realidad americana y que se convierta en un estímulo para posteriores reflexiones.

Después de una presentación a cargo de los coordinadores de las Jornadas, la obra presenta solo cuatro ponencias de las presentadas a lo largo de dos días de intenso trabajo, las que en esta ocasión estuvieron orientadas a considerar, desde distintos ángulos, el actuar de la justicia eclesiástica.

Sandro Olaza Pallero, docente e investigador de la Facultad de Derecho de la UBA, expuso sobre la presencia del derecho canónico en la justicia penal del Río de la Plata en el siglo XVIII, describiendo de manera detallada el largo y prolongado proceso del derecho penal canónico en delitos como el aborto e infanticidio, el adulterio, la herejía, la hechicería, brujería, magia y adivinación, el homicidio, la ilícita amistad, y el incesto; en la presente obra se plasma un estudio completo y muy elaborado.

Desde la Universidad Federal de Sao Paulo (UNIFESP) Rafael Ruiz, Profesor de Historia de América en dicha Universidad, expuso sobre la teología moral y el probabilismo jurídico en la América española de la temprana modernidad, en el cual dentro de sus temas tratados, reseña el probabilismo versátil de Busembaum y las posiciones jurídico-morales del mismo; dentro de este trabajo, el autor también nos ofrece una mirada a la obra de uno de los principales representantes del pensamiento probabilista ibero-americano el jesuita Diego de Avendaño.

El tercer expositor Osvaldo Rodolfo Moutin, uno de los coordinadores de estas jornadas de estudio y miembro del Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, presentó el tema “procedimiento breve y sumariamente, como en causa de indios”. Procedimiento sumario en el derecho canónico, en el cual nos ofrece una comparación de un expediente judicial con la literatura jurídica del período en estudio, específicamente el proceso penal por bigamia del indio Pedro Gómez, que nos detalla desde el inicio del proceso, la recolección de pruebas, la confesión del reo hasta la sentencia.

Finalmente Sebastián Terráneo profesor de Pontificia Universidad Católica Argentina, y coordinador de esta tercera edición de las Jornadas, expuso una aproximación a dos principios fundamentales del Derecho de la Iglesia, *Salus animarum* y *æquitas canonica*, como criterios interpretativos del Derecho Canónico Indiano, en su ponencia, expone una presentación del IV Concilio Provincial de México con la intención de ofrecer un aporte sobre estos principios fundamentales y la posición de los Padres Conciliares en cuanto a la autonomía e independencia de la Iglesia para legislar.

Cada una de las ponencias expuestas está detallada con índice, introducción, desarrollo de temas y subtemas, conclusión y una completa bibliografía que será de gran ayuda y un auténtico desafío para estimular futuras profundizaciones y reflexiones en el ámbito del Derecho Canónico Indiano.

María Pía CHICO TAMAYO, dj

## MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA EL ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO (AADC)

### 1. CONFIGURACIÓN BÁSICA (PÁGINA)

- \* Formato papel A4
- \* Márgenes: normal (superior, inferior, izquierdo y derecho: 2,5 cm)
- \* Número de página: margen superior derecho (numeración arábica corrida)

### 2. FUENTE (CARACTERES, TAMAÑOS, ESTILOS)

- \* Todo el texto se escribe en Times New Roman
- \* Los artículos deben estar acompañados de un *SUMARIO* con sus títulos y subtítulos, en cursiva y en letra Times New Roman número 10. La palabra *SUMARIO* en versalitas.
- \* También acompañados de un resumen (*ABSTRACT*) de no más de diez renglones, en castellano y además, si es posible, en inglés. La palabra *ABSTRACT* en versalitas, y el contenido en cursiva. Todo en letra Times New Roman número 10.
- \* Se ruega sugerir cuatro o cinco palabras clave que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo y si es posible, también indicarlas en inglés. Las palabras clave deben ir en letra Times New Roman número 10 cursiva.

### 3. TEXTO BÁSICO

<b>TÍTULO</b>	14 puntos negrita y versalitas
<b>I.- SUBTÍTULO DE PRIMER NIVEL</b>	12 puntos negrita y versalitas
<b>2.- Subtítulo de segundo nivel</b>	12 puntos negrita
2. 1. Subtítulo de tercer nivel	12 puntos normal
2.1.1. <i>Subtítulo de cuarto nivel</i>	12 puntos normal en cursivas
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado del texto	sencillo
Separación entre párrafos	0.5 líneas
Alineación	justificada

### 4. En el cuerpo del texto

- Los párrafos llevan sangría en la primera línea (sangría de 1 cm).
- Se usan cursivas solo para palabras en otros idiomas y títulos de obras citadas.
- Se omiten los subrayados, las negritas, versalitas y palabras en mayúsculas (a menos que sean siglas o abreviaturas).
- Los signos de interrogación y/o exclamación, así como todos los signos de puntuación se escriben pegados, de modo automático al texto anterior.
- No habrá abreviaturas de las palabras como canon; cánones, artículo/a, párrafo, ejemplo; volumen, tomo; etc.

Ej: canon 1101 § 2 (dejar espacio antes y después del párrafo, sin importar que continúe en el siguiente renglón)

canon 1095, 2°

- No habrá siglas en el cuerpo. Se pueden utilizar en notas al pie.
- Entre un subtítulo y el párrafo que le antecede, el espacio debe ser de 1.5 líneas. Entre el subtítulo y su primer párrafo, el espacio debe ser de 1 línea.

### 5. Citas textuales

- Se colocan siempre entre comillas (“ ”). Si es en otros idiomas además se escriben en cursiva

- Si no ocupan más de tres líneas, van en el cuerpo. Si son más extensas, en párrafo aparte, dejando espacio de 1,5 y en tamaño 10, interlineado sencillo y sangría de 1 cm.
- Para citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”) se utilizan las comillas angulares de apertura y de cierre (« »).
- Si en el interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con paréntesis y tres puntos (...).

## 6. Notas al pie de página

- El número que remite a una nota al pie de página se coloca en el texto antes del punto, punto y coma, dos puntos, coma o comillas, signo de interrogación o de exclamación.
- Con numeración arábiga corrida, sangría de 0,5 cm, letra Times New Roman 10 puntos, justificado; interlineado sencillo; sin espacios entre líneas, pero con separación de 0,5 líneas entre notas.
- Referencias bibliográficas: cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto y usar minúsculas si no inicia el párrafo).
- Los apellidos de los autores de los textos citados en nota se escriben en formato de fuente VERSALITA, no en MAYÚSCULAS. En la nota va primero la/ inicial/es y luego el apellido. Ej.: C. I. HEREDIA.
- El número de edición de la obra citada se escribe pegado al año y en formato de superíndice. Ej.: 1998<sup>3</sup>. No es necesario citar la editorial, sí la ciudad. Ej.: Buenos Aires 1998.
- Se citarán fuentes electrónicas si exclusivamente son publicaciones digitales.
- Repetición de referencias
  1. Si una referencia es en la misma página de la misma obra que inmediatamente anterior se citó, o si es el mismo canon del que hace referencia, se coloca *Ibid.* (en *cursiva*).
  2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato.  
Ej.: *Ibid.*, pág. 89.
  3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero no inmediatamente antes) se coloca solo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título y tres puntos suspensivos.  
Ej.: A. W. BUNGE, *Las claves...*, págs. 38-43.

- Textos del Magisterio completo en cursiva, coma y el número (sin n° o núm.) o su abreviatura universal sin coma ni cursivas.  
Ej.: *Lumen Gentium*, 23 o LG 23.
- Textos bíblicos con las abreviaturas universales, con punto final y espacio entre números  
Ej.: Mt. 28, 16-20.
- Siglas y abreviaturas pueden ir en notas  
Ej: AAS; AADC; EV  
SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, (SCE). Pero su sigla en latín  
CEC *Cathesismus Ecclesiae Catholica*

Ejemplos de notas al pie.

1. *Nota de comprobación:*

a) *De un libro:*

<sup>1</sup> Cf. G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1974, págs. 16-17.

b) *De un artículo o nota en revista:*

<sup>2</sup> Cf. F. COCCOPALMERIO, *La formazione al ministero ordinato*, en *La Scuola Cattolica* 112 (1984) 228-229. (sin poner págs. y el nombre de la revista en cursiva si es idioma extranjero)

c) *De una colaboración en Obra de autores varios:*

<sup>3</sup> Cf. G. VERSALDI, *Celibato sacerdotal: aspectos canónicos y psicológicos*, en AA. VV., *Vaticano II: Balance y perspectivas* (dir. R. LATOURELLE), Salamanca 1987<sup>1</sup>, pág. 900.

2. *Nota de documentación:*

<sup>4</sup> “Lo que en realidad interesa reclamar al ordenamiento canónico es la protección jurídica de lo específico del varón y de la mujer” (A. W. BUNGE, *Varón y mujer, ¿igualdad de derechos?*, en AADC 8 (2001) 55). (Además irá en cursiva si el texto es en otro idioma)

3. *Nota de reenvío:*

<sup>5</sup> Cf. lo que se ha dicho sobre las fichas en el número 4 del capítulo anterior.

1. El número de edición de la obra se señala a continuación del año de publicación, utilizando la fuente en *superíndice*. Se utiliza solo cuando se trata de una segunda o posterior edición. En este caso se ha indicado para una primera edición, solo a título ilustrativo.

#### 4. Nota de clarificación:

<sup>6</sup> En este artículo entendemos el término *ecclesia* como lo hace el Libro V del Código de Derecho Canónico; cf. can. 1258.

## 7. Principales siglas y abreviaturas

En el cuerpo del trabajo poner el texto completo. Evitar el abuso de ellas, prefiriendo poner el texto completo si no se va a usar considerablemente.

Considerar también cómo se abrevia en la misma publicación utilizada.

Ej.; AADC Anuario Argentino de Derecho Canónico

AAS *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale* (1909, continuación de *Acta Sanctae Sedis* 1865-1908, cuya sigla es ASS)

*Communicationes* (1969)<sup>2</sup>

EV/ *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*

IC *Ius Canonicum* (1961)

IE *Ius Ecclesiae. Rivista Internazionale di Diritto Canonico* (1989)

OR *L'Osservatore Romano* (ed. Español)

Periodica *Periodica de Re Canonica* (1991)

QDE *Quaderni di Diritto Ecclesiale* (1988)

RDC *Revue de Droit Canonique* (1951)

REDC *Revista Española de Derecho Canónico* (1951)

RRD<sup>3</sup> *Sacrae Romanae Rotae. Decisiones seu sententiae selectae inter eas auae anno... prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis editae,*

StCan *Studia Canonica* (1957)

Otras abreviaturas (irán en mayúsculas si inician la frase)

AA. VV. (en versalita y espacio) autores varios

art. artículo

vol. /vols. volumen / volúmenes

can. / cán. canon / cánones

2. No puede abreviarse, pues la sigla “Comm.” corresponde a la revista “*Communio*”.

3. Por tratarse de una sigla, no obstante el cambio de nombres, puede usarse la tradicional SRRD hasta el vol. 66 (1974) y RRD desde el vol. 67 (1975).

cap.	capítulo
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i>
CEC	<i>Cathesismus Ecclesiae Catholica</i>
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> 1983
CIC 17	<i>Codex Iuris Canonici</i> 1917
Const. Apost.	Constitución Apostólica
Cf. / cf.	confrontar
coord.	coordinador
dir.	director
ed.	editor
ej.:	ejemplo:
Instr.	Instrucción
MP	<i>Motu Proprio</i>
n°	número
pág. / págs.	página / páginas
T.	tomo