

FILOSOFIA Y TEOLOGIA

SUBYACENTES EN EL NUEVO CODIGO

La Constitución Apostólica «*Sacrae Disciplinae Leges*» con la que S. S. Juan Pablo II promulga solemnemente el nuevo Código de Derecho Canónico, el día 25 de enero, expresa unas cuantas ideas fundamentales que nos sirven muy bien de introducción.

El Papa Juan XXIII, el Papa del «aggiornamento», como movido por una inspiración del cielo anunció un venturoso día, 25 de enero de 1959, la necesidad de convocar un gran Sínodo Romano, un Concilio Ecuménico y la reforma del Código de Derecho Canónico. Lógicamente el Código tenía que esperar a la gran renovación del Concilio Vaticano II. En la mañana de Navidad de 1961 el Papa Juan leía la Bula de convocación del Concilio. El día de la Inmaculada de 1965 leía el Papa Montini el Decreto de clausura del Concilio. Desde entonces hasta el 25 de enero de 1983 se dedicaron inmensos y continuados esfuerzos a la reforma del Código, que había sido promulgado por Benedicto XV el día 27 de mayo de 1917, dando como fruto precioso el nuevo Código. El significado de estos hitos históricos es recordado y explicado por la Constitución que comentamos.

Para saber qué es el Código, continúa Juan Pablo II, hay que recordar aquella antigua herencia jurídica del Antiguo y del Nuevo Testamento, fuente de donde emana la tradición jurídica y legislativa de la Iglesia. Esta tradición viva y vital de la Iglesia hunde de tal modo sus raíces en la Revelación, que la finalidad del Código, «*primum documentum legiferum Ecclesiae*», lejos de ser un sustituto de la vida carismática de la Iglesia y especialmente de la caridad, intenta establecer un orden justo en la sociedad eclesial que,

«praecipuas tribuens partes amori, gratiae atque charismatibus, eodem tempore faciliorem reddat ordinatam eorum progressionem in vita sive ecclesialis societatis, sive etiam singulorum hominum, qui ad illam pertinent».

Por eso este «instrumentum, quod Codex est plane congruit cum natura Ecclesiae». Esta naturaleza de la Iglesia está expuesta por su magisterio auténtico y principalmente por la Eclesiología del Vaticano II. Esto hace que, en cierto sentido, debamos concebir el Código como la traducción o expresión en términos y en categorías jurídicos de la eclesiología del Vaticano II. Una traducción jurídica de lo teológico no puede conservar una estricta identidad, ya que la identidad es sólo propia de cada cosa consigo misma; se trata de una igualdad analógica, y la igualdad es siempre relacional; dentro de esta relación, los dos términos, lo teológico y lo jurídico, deben conservar sus características esenciales específicas, sin las cuales no podrían definirse y distinguirse; lo canónico, sin embargo, es estrictamente teológico, pero con su nota específica: la juridicidad. Lo canónico es, por tanto, lo teológico-jurídico, la teología práctica, según criterios objetivos de justicia. Esta esencial referencia de lo jurídico a lo teológico, y su específica distinción por sus respectivos objetos formales propios, es el criterio y norma objetivo de interpretación, al cual «semper Codex est referendus tamquam ad primum exemplum, cuius lineamenta is in se, quantum fieri potest, suapte natura exprimere debet».

De este íntimo y armónico maridaje entre lo teológico y lo jurídico «nonnullae profluunt fundamentales normae, quibus totus regitur novus Codex». Y este maridaje es tan fecundo que puede afirmarse que el Código debe ser considerado como «complemento del magisterio del Vaticano II, especialmente en lo que se refiere a las dos Constituciones, la dogmática y la pastoral». El adverbio «especialmente» debe ser matizado, ya que los dieciséis documentos del Vaticano II han elegido el misterio de la Iglesia como centro común de sus perspectivas. Expresamente lo afirmaba Pablo VI en el discurso inaugural a la segunda sesión conciliar y en el discurso de clausura del Concilio. Por otra parte, la Constitución dogmática sobre la divina Revelación, la «*Dei Verbum*», que en su brevedad es probablemente el documento conciliar más perfecto, fundamenta todo el nuevo Libro III del Código «*De Ecclesiae munere docendi*».

Como consecuencia de lo dicho la Constitución *Sacrae Disciplinae Leges* afirma que las novedades del Código coinciden con las del Concilio, y, fijándose en las principales, señala éstas: la presentación de

la Iglesia como Pueblo de Dios, la autoridad jerárquica como servicio, la Iglesia como *comuni3n* y, por tanto, las necesidades mutuas entre la Iglesia particular y la universal, y entre la colegialidad episcopal y el Primado del Romano Pontífice; la doctrina de la activa y responsable participaci3n de todos los fieles, destacando la del laicado, en el triple oficio, sacerdotal, profético y real de Cristo, y, finalmente, la dimensi3n ecuménica de la Iglesia. Estas principales novedades señaladas por el Papa en su Constituci3n se traducen después en numerosas novedades concretas.

La necesidad de recoger todas estas novedades es la que hace que el Código sea «omnino necessarius» y la que explica que todos los fieles y de modo especial «Episcopi totius Ecclesiae», lo estuvieran pidiendo «instanter vehementerque» («efflagitare»).

La necesidad del Código sugiere al Papa Juan Pablo II la de tratar de la necesidad del derecho y la cuesti3n de su esencialidad en la Iglesia. Es ya, gracias a Dios, una cuesti3n pacíficamente mantenida, y las doctrinas de Sohm y de Klein están definitivamente superadas. Hoy ya no sólo teólogos de la talla de Rahner¹, canonistas como Mörsdorf², Bertrams³, Stickler⁴, etc., sino Diccionarios, que en sus primeras ediciones eran menos exactos, exponen con toda lucidez la inseparabilidad entre la Iglesia *caritatis* y la Iglesia *iuris*, como por ejemplo *Dictionnaire de Droit Canonique*, *Staatslexikon* y *Lexikon für Theologie und Kirche*, e incluso grandes teólogos protestantes como Barth⁵, Heckel⁶ y Erik Wolf⁷ rechazan la concepci3n de Rudolph Sohm.

Comuni3n

El bautismo, por el cual todos somos congregados en el Pueblo de Dios mediante nuestra incorporaci3n a Cristo (Gál 2,27), nos hace a todos iguales con anterioridad a nuestra distinción en laicos, clérigos y religiosos.

¹ K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episcopat und Primat*, Freiburg 1961.

² MÖRSDORF, *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug*: Miscelánea Comillas 16 (1951) 95-110.

³ BERTRAMS, *Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche*: Stimmen der Zeit 160 (1957) 252-267.

⁴ STICKLER, *Das Mysterium der Kirche im Kirchenrecht*, München 1956.

⁵ K. BARTH, *Die Ordnung der Gemeinde*, München 1955.

⁶ Th. HECKEL, *Kirche-Wahrheit-Recht*, München 1961.

⁷ E. WOLF, *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Frankfurt am Main 1961.

Dentro todavía del Libro I, «De normis generalibus», el can. 96 dice que por el bautismo (sacramento del bautismo) el hombre (persona jurídica natural con todos sus derechos fundamentales y constitutivos) se incorpora (en concreto mediante el carácter sacramental) a la Iglesia de Cristo y queda en la misma *constituido* en persona (persona jurídica, sujeto de obligaciones y derechos) con todas las obligaciones y derechos (específicamente cristianos y eclesiales). Se trata de un canon fundamental, en el que por ahora nos interesa destacar una novedad, no sólo formal, que se extiende después a todos los cánones del Código: se enumeran antes las obligaciones que los derechos. Con ello se resalta la raíz y el fundamento religioso y ético de los derechos. Se quiere decir también, y es importante, que las obligaciones se cumplen a través del ejercicio de los derechos; que los derechos deben ser obligatoriamente ejercidos para la edificación de la Iglesia. Se trata, por tanto, de obligaciones religioso-jurídicas y ético-jurídicas. Y aquí hay que hacer una precisión importante. Los derechos subjetivos no son, como dicen todos, «*facultates agendi*», porque tal definición vale para todas las acciones humanas, morales, sociales, económicas, etc. Los derechos subjetivos no son sólo capacidades personales de obrar, sino de obrar «*erga alteros*», «*ad alterum*». El derecho exige esencialmente la alteridad. La libertad jurídica es la libertad con la libertad de los otros. Puedo jurídicamente hacer lo que puedo, contando siempre con los demás. El derecho es esencialmente metaegoístico y metaunilateral. Por eso un Código no es el elenco de una serie de derechos subjetivos, comunes o específicos, sino un sistema orgánico y justo de coordinación de todos los derechos para el bien común. La verdad de cada derecho, diríamos parodiando a Hegel, es la verdad que tiene dentro del sistema.

Este can. 96 está en conexión directa con el can. 204, primero del Libro II «De Populo Dei», en cuyo párrafo primero se dice que los fieles incorporados a Cristo y constituidos en Pueblo de Dios, participan de la triple función de Cristo y todos y cada uno, «*secundum propriam cuiusque conditionem, ad missionem exerendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplemdam concredidit*».

El can. 208 deduce una consecuencia importante: todos los fieles son iguales «*quoad dignitatem et actionem*». Y el can. 224, insistiendo en estas obligaciones y derechos comunes, empieza a introducir los derechos específicos de los laicos.

Una matización importante: fieles cristianos, «*christifideles*» somos todos. No todos, sin embargo, somos laicos. Si se recorren los derechos del fiel y los del laico parecen coincidir. Coinciden materialmente.

No formalmente. El laico es el bautizado y confirmado, quien por una vocación específica se distingue del clérigo y del religioso. Lo específico del estado jurídico del laicado, lo expresa muy bien el can. 225, § 2: imbuir y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico. Es lo que tan felizmente expresa el Vaticano II: «Así también los laicos, como adoradores en todo lugar y obrando santamente, consagran a Dios el mundo mismo»⁸.

Volviendo al concepto de comunión, parece que proviene del oriente la fórmula «*tôn hagión koinōnía*», pero la interpretación más honda y original de la fórmula «*communio sanctorum*», procede de San Agustín, verdadero campeón de la teología de la Iglesia como comunión. No me resisto a la tentación de copiar unas palabras del gran eclesiólogo Armando Bandera:

«Los documentos de la Iglesia relativos a la comunión tienen una sorprendente analogía con lo que, hace ya muchos siglos, escribió San Agustín sobre este mismo misterio. Después de los Apóstoles, nadie quizá sintió tan vivamente como San Agustín el misterio de la comunión de la Iglesia con Cristo y el de la comunión de todos los hombres en la Iglesia. Es San Agustín quien nos habla, en fórmulas ni superadas ni superables, del Cristo total, del *unus homo*, etcétera, que es Cristo con su Iglesia... Y finalmente, sus intuiciones fulgurantes y geniales hicieron no sólo que la Iglesia estuviese presente a los hombres de su tiempo, sino también que siga presente a todas las generaciones humanas...»⁹.

Existe la «*ekklesia*» del pueblo de Dios por el cuerpo de Cristo. El cuerpo eucarístico, el verdadero Cuerpo, y no el cuerpo «místico», término medieval no muy afortunado. El Señor es el que causa la «*communio*». La Iglesia es Pueblo de Dios, nota genérica o común con el pueblo de la antigua alianza, en el cuerpo de Cristo, diferencia específica. Los fieles «comulgan y se comunican entre sí» porque comulgan con el Señor. «*Koinōnía*» no es, pues, un concepto de orden místico, sino una maravillosa realidad concreta. «*Corpus Christi*», y no «*Mystici corporis*», como en la célebre encíclica de Pío XII, es la comunidad, también esencialmente visible y jurídica, de los que celebran juntos la cena del Señor. El comer juntos con el Señor al Señor, el gran «*sacramentum Dei*», constituye «*totius cultus et vitae*

⁸ *Lumen Gentium*, 34.

⁹ A. BANDERA, *La Iglesia misterio de comunión*, Salamanca 1965, 12.

christianae culmen et fons, quo significatur et efficitur unitas populi Dei et corporis Christi aedificatio perficitur». Así reza el can. 897, el canon que en términos tan queridos para San Agustín y tan profundamente desarrollados por él, nos presenta a la Iglesia como «comunio», como pueblo sacerdotal, como comunidad de culto. En torno a la Eucaristía gira toda la Iglesia, y el único modo de entender el alcance jurídico del catecumenado, del propio bautismo, de la pena máxima de la excomunión, de la penitencia pública y de la reconciliación es la Eucaristía. Esta concepción, concreta y realista, es la que impide toda distinción entre Iglesia como institución e Iglesia como mística. Es ésta la concepción bíblico-patristica y la verdadera concepción eclesiológico-sacramental.

Communio liturgica

Toda la liturgia, «por cuyo medio se ejerce la obra de nuestra redención»¹⁰, gira en torno a la Eucaristía. Todo el derecho litúrgico-sacramental dimana del cuerpo sacramental de Cristo. Si es «sacramental» es «mysticum», es sacramento de un misterio, es un misterio sacramentalizado.

El nuevo Código lo expresa muy bien en el can. 834 § 1. El «munus sanctificandi» es público y por ello sólo se da culto público cuando, como dice el § 2 del can. 834, «defertur nomine Ecclesiae a personis legitime deputatis et per actus ab Ecclesiae auctoritate probatos».

En la publicidad de las acciones litúrgicas insisten los can. 837 y 838. La acción litúrgica es ejercida por todo el pueblo sacerdotal. La ejercen los fieles, can. 835, § 4, porque en el culto cristiano «sacerdotium commune christifidelium exercetur» (can. 836). La ejercen los clérigos, sacerdocio ministerial, diáconos y presbíteros. La ejercen «imprimis Episcopi», que son los «magni sacerdotes», «principales dispensadores de los misterios de Dios y moderadores, promotores y guardianes de toda la vida litúrgica» (can. 835).

En los noventa largos años que separan los dos Concilios Vaticanos, se da una excesiva centralización de poderes en el Romano Pontífice, de tal manera que los obispos aparecían en la práctica como puros delegados del mismo, y, lo que es más doloroso, su potestad episcopal, inmediata y ordinaria en sus diócesis se veía coartada en verdaderas minucias por la continua intervención de la curia y de las congregaciones romanas. Una lectura de los cc. 277, 339, 343 § 2, 759 § 2, 774 § 2, 806 § 2, 821 § 1, 858 § 1, 1195 con un largo etcétera

¹⁰ *Sacrosanctum Concilium*, 2.

del Código de 1917 evidencia ese excesivo centralismo y presenta la «*communio ecclesialis*» enormemente debilitada. Añádase a esto la práctica de las «*Facultates quinquenales*», que venían rigiendo desde el siglo XVI, y se entiende la solución intermedia dada por Pablo VI en los *Motu Proprio «Pastorale munus»*, del 30-XI-63, y «*De Episcoporum muneribus*», del 15-VI-66. En realidad, hasta el nuevo Código no termina la lamentable centralización romana, y no empieza a sacarse todo el partido a las verdades dogmáticas de la Colegialidad episcopal y de la sacramentalidad del Episcopado¹¹.

La sacramentalidad del Episcopado termina con la larga y oscura controversia sobre la concepción de la potestad de orden y la de jurisdicción y sobre la distinción entre los obispos y los presbíteros. Es la consagración misma episcopal la que confiere el poder de santificar, de enseñar y de gobernar, aunque para que estas funciones sean ejercidas ordenadamente, como exige la racionalidad jurídica, deben ser ejercidas en comunión con la Cabeza visible y con los demás miembros. El obispo, pues, en oposición expresa con la *Mystici Corporis*¹², recibe por la consagración episcopal la potestad de jurisdicción, pero ligada a que la Cabeza visible le señale súbditos concretos¹³. La ejerce, sin embargo, colegialmente en toda la Iglesia en virtud de su incorporación al colegio episcopal, sucesor, por derecho divino del colegio de los apóstoles. Triunfa, por tanto, la espléndida visión de San Ignacio de Antioquía¹⁴ y no la de Santo Tomás¹⁵. Triunfa la «*communio litúrgico-sacramentalis*», en la que el presbítero, en tanto es ministro legítimo de la Eucaristía en cuanto está unido al obispo, pues no hay más que una eucaristía como no hay sino un obispo¹⁶.

La Iglesia Católica, única y una, existe en la variedad de las iglesias particulares, cuya imagen más perfecta se da en la diócesis (can. 368), que es la porción del pueblo de Dios, «*quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adherens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata*» (canon 369). Es éste un canon riquísimo, en el que resalta el dinamismo de la «*communio litúrgica*»: Evangelio, Eucaristía y Espíritu Santo. De este modo se llega a la riquísima figura del obispo, tal como, sintetizando muy bien la teología del Vaticano II expone el can. 375:

¹¹ *Lumen Gentium*, 20, 21 y 22.

¹² *Mystici Corporis* (1943). Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, Paris 1949.

¹³ *Lumen Gentium*, 21 y *Nota previa* 2.

¹⁴ *Ad Smyrn.* PG 5,713; *Ad Phil.* PG 5,699s.

¹⁵ *Suppl* q. 37, a 2; q. 40, a 5.

¹⁶ Vaticano II, *Christus Dominus*, 28.

«§ 1. Episcopi, qui ex divina institutione in Apostolorum locum succedunt per Spiritum Sanctum qui datus est eis, in Ecclesia Pastores constituuntur, ut sint et ipsi doctrinae magistri, sacri cultus sacerdotes et gubernationis ministri. § 2. Episcopi ipsa consecratione episcopali recipiunt cum munere sanctificandi munera quoque docendi et regendi, quae tamen natura sua non nisi in hierarchica communionem cum Collegii capite et membris exercere possunt.»

El obispo diocesano tiene, pues, potestad ordinaria, propia e inmediata en su diócesis (can. 381, § 1) y tal potestad no debe, en principio, ser restringida por la potestad episcopal, ordinaria e inmediata, suprema y definitiva del Papa. El Papa es obispo de Roma. Roma es diócesis. Es cabeza visible de la Iglesia y tiene poder sobre toda ella, pero tal poder supremo se encuentra limitado por el derecho divino natural y positivo, y, si se entiende correctamente, por el poder de sus hermanos en el episcopado. Intentando armonizar el poder supremo del Papa, poder personal sobre toda la Iglesia, con el poder de cada obispo diocesano, debemos fijarnos en la finalidad de ambos. El derecho justo, la racionalidad jurídica, exige que ninguno de los poderes suprima, en la práctica, al otro. El principio de la subsidiariedad debe regir en la Iglesia y nadie debe hacer ordinariamente lo que pueden hacer otros; de este modo la actividad eclesial es mayor y más variada, más acomodada a cada circunstancia personal y a cada tiempo y lugar y se logra mejor la «communio». El Papa, en cuanto tal, tiene que cuidar del bien universal de la Iglesia; de coordinar armónicamente todas las actividades, de custodiar y garantizar la unidad eclesial, unidad de fe y de costumbres. Es este criterio fundamental de la unidad el que siempre resplandeció en el ejercicio del poder primacial del Papa. Unidad no es uniformidad, sino que se nutre de la peculiaridad de cada iglesia. Como centro de unidad corresponde al sucesor de Pedro cuanto toca a la comunión intereclesial católica. La Cabeza tiene que ejercer las funciones específicas que le corresponden. Ella no es todo el cuerpo, pero rige la unidad varia de todo el cuerpo y a ella deben acudir los miembros cuando surgen dificultades o discrepancias graves entre ellos. No le corresponde, en cambio, a la cabeza inmiscuirse en los asuntos particulares de cada miembro, de cada iglesia particular. Siempre que no lo exija el principio de subsidiariedad, los asuntos particulares de cada iglesia corresponden a su obispo, con el cual todos los presbíteros, diocesanos o religiosos, participan y ejercen el único sacerdocio de Cristo¹⁷.

¹⁷ *Ibidem*.

Communio sacramentalis

El nuevo Código traduce la teología del Vaticano II, lo mismo que el Código de 1917 traducía la de Trento y la del Vaticano I. Esta teología es, principalmente, eclesiológica. El Concilio Vaticano II, es sabido de todos, es el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia. Esta eclesiológica es sacramental.

El número 1 de la *Lumen Gentium* presenta ya a la Iglesia como sacramento «o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano».

El nuevo y definitivo Pueblo de Dios, el nuevo Pueblo mesiánico, «constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, de caridad y de verdad, es empleado también por El como instrumento de la redención universal». Este Pueblo «es la Iglesia convocada y constituida por Dios para que sea sacramento visible de esta unidad, unidad salutífera para todos y cada uno»¹⁸.

«La comunidad sagrada y orgánicamente constituida de la comunidad sacerdotal»¹⁹ que forma la Iglesia-sacramento, «Sacramento universal de salvación»²⁰ consolida y completa a la gran familia humana universal²¹.

La eclesiológica sacramentaria del Vaticano II traduce muy bien la robusta concepción de los Santos Padres, quienes destacan la esencial función socio-comunitaria de los sacramentos. Los sacramentos constituyen a la Iglesia como comunidad solidaria. Es ésta principalmente la visión teológico-jurídica de los sacramentos. Los sacramentos deben hacer «*ecclesia*», congregar según un amor justo a los hombres entre sí. Los sacramentos no son objetos ni se dirigen a objetos, ni tampoco tratan de santificar al hombre aislado, sino al hombre entre hombres. Como más adelante veremos al ocuparnos de la filosofía subyacente en el nuevo Código, ésta no es esencialista-objetivista, tampoco existencialista-individualista, sino eminentemente personalista.

El canon 840 recoge muy bien esta teología del Vaticano II. Los sacramentos «signa exstant et media quibus fides exprimitur et roboratur, cultus Deo redditur et hominum sanctificatio efficitur, atque ideo ad communionem ecclesiasticam inducendam, firmandam et manifestandam summopere conferunt».

¹⁸ *Lumen Gentium*, 1.

¹⁹ *Lumen Gentium*, 9.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ad Gentes*, 1, 5 y 6.

Entre bautizados es sacramento la alianza conyugal «quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt» (can. 1055, § 1). Y el matrimonio queda constituido por el acto de voluntad consensual, «quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt» (can. 1057, § 2).

La nueva teología del Vaticano II, teología realista y concreta, teología que asume al hombre de este tiempo, inmerso en la historia de la salvación, teología existencialmente empírica y personalista, es, por lo mismo, una teología eclesiológica eminentemente pastoral.

Una teología y un nuevo Código pastorales

La teología pastoral no se reduce a la ciencia práctica del pastoreo, tal como por primera vez aparece, en cuanto disciplina autónoma, introducida en la universidad de Viena en 1777 por un decreto de la reina María Teresa. Contra esta visión tan estrecha se levantan en seguida diversos teólogos de la Escuela de Tubinga poniendo de relieve el nexo intrínseco entre pastoral y eclesiología.

Sailer²², Amberger²³ y otros, ponen en evidencia la esencial dimensión pastoral de la teología. K. Noppel²⁴, De Coninck²⁵, Liegé²⁶, Spiazzi²⁷, Ceriani²⁸, Arnold²⁹ y Rahner y sus discípulos³⁰ insisten en lo mismo. Hay una verdadera teología pastoral, teología de la palabra de Dios, que se dice al hombre para un fin eminentemente práctico, eclesial y de salvación, para robustecer su fe, su esperanza y caridad, virtudes normativas. Por eso, en el fondo la teología, eminentemente pastoral, es una forma de catequesis.

Aunque pudiera parecer extraño, si quisiéramos expresar con toda brevedad la dimensión esencialmente pastoral y catequética de la teo-

²² Cf. A. GRAF, *Kristische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tübingen 1841.

²³ AMBERGER, *Pastoraltheologie*, Regensburg 1855.

²⁴ K. NOPPEL, *Aedificatio Corporis Christi*, Freiburg 1937.

²⁵ L. DE CONINCK, *Les orientations actuelles de le théologie pastorale*: Nouvelle Revue Théologique 86 (1954) 137.

²⁶ A. LIEGÉ, *Pour une théologie pastorale catechetique*: Revue des Sciences Phil. et Théol. 39 (1955) 5.

²⁷ R. SPIAZZI, *Notula de theologiae pastoralis natura et ratione*: Angelicum 34 (1957) 418-422.

²⁸ G. CERIANI, *Introduzione alla theologia pastorale*, Roma 1961.

²⁹ F. X. ARNOLD, *Was ist Pastoraltheologie* (Wort des Heiles als Wort in die Zeit), Trier 1961, 296-300.

³⁰ H. SCHUSTER, *Caractère et Mission de la théologie pastorale*: Concilium 1 (1965).

logía del Vaticano II, tendríamos que citar: La *Gaudium et Spes*. Es ésta la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. Este es su título, y desde los primeros números se dirige al hombre concreto de nuestro tiempo.

«Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón.»

Así comienza la Constitución y, por ello, es pastoral. Esta es la auténtica pastoral.

El Derecho Canónico, como ciencia teológica específica y en virtud de su carácter organizativo según justicia, intentando relacionar toda la vida de la Iglesia para el bien común, se fija especialmente en la teología de la pastoral. Es derecho pastoral y es, como sistema científico práctica, el derecho de lo pastoral. Es el derecho de los ministerios y de las potestades. Una visión científica del derecho canónico obliga a no estudiar los diversos ministerios y carismas como realidades separadas y autónomas, sino en su justa e intrínseca conexión. Al derecho canónico le corresponde la importante y difícil tarea de establecer el orden jerárquico y axiológico de los diversos ministerios y señalar su lugar preciso y su función orgánica dentro de la Iglesia-sacramento y ministerio general.

El nuevo Código abunda en esta dimensión pastoral, pero por ser objeto específico del artículo del Profesor Giménez Martínez de Carvajal, me remito a él.

Filosofía subyacente en el Código

Si la teología subyacente en el nuevo Código es la teología del Vaticano II, su filosofía es, en la misma medida, la filosofía subyacente en la teología del Concilio. Es una filosofía de la existencia, en cuanto opuesta a una filosofía nocionalista, excesivamente lógica y abstracta, demasiado estática y atemporal. La filosofía cristiana de la existencia³¹ se distingue netamente del existencialismo individualista, para ser una filosofía eminentemente personalista, una filosofía concreta del hombre como libertad comprometida, como conciencia obligada

³¹ I. LEPP, *Filosofía cristiana de la existencia*, Buenos Aires 1963.

a coordinarse con los otros. Se trata de una filosofía de la existencia como coexistencia, de una auténtica filosofía de la alteridad y, por tanto, de la justicia y del derecho. Es la filosofía inspirada en San Agustín, en cuanto padre innegable del verdadero existencialismo cristiano. Es la filosofía del corazón, que recoge la supremacía de la idea del Bien de Platón, como la que mejor, quizá la única, que explica el dato revelado de la creación, la noción del «*cor*» bíblico y las aportaciones decisivas de la actual antropología filosófica³². Es la filosofía que incluso se explicita en la *Gaudium et Spes*, ocupándose del hombre concreto³³ y revelándonos la profundidad de su conciencia³⁴. Para sólo citar a algunos filósofos representativos de diversas épocas, es la filosofía de San Agustín, de San Buenaventura y de Pascal; es la filosofía, en parte al menos, de Bergson y de Blondel, de Marx Scheler y de Karl Jaspers; es la filosofía de Louis Lavelle, de Gabriel Marcel, de Nicolás Berdiaev, de Emmanuel Mounier y de Martin Buber.

Pero lo mejor es ver reflejada esta filosofía en el Código y, más en concreto, en el matrimonio, materia que por sí misma se presta más a una concepción personalista, de la que estaba hondamente necesitado. El predominio de la persona sobre las cosas, la realidad de la persona como máximo reflejo y condensación del ser y como ser en relación, etc., son los fundamentos esenciales para una válida filosofía del derecho. El derecho, la experiencia jurídica, la vida jurídica sólo puede ser válidamente formulada a través de la concepción personalista. El hombre es, como vieron ya los romanos, el mismo derecho viviente. El hombre entre hombres, la interhumanidad o intersubjetividad objetiva, la alteridad, la coordinación objetiva de las acciones de dos o más hombres, según un criterio de justicia, la justicia como «*virtus ad alterum*»³⁵ y como «*hominis ad hominem proportio*»³⁶, revelan el sentido esencial de la realidad jurídica. Y estos conceptos tienen su más perfecta aplicación y vigencia en el matrimonio. Es precisamente el matrimonio la realidad de la más perfecta y connatural alteridad, ya que se da la unión más íntima y perfecta entre los dos seres personales más «alterables», más «otros». El «otro» más otro, y por lo mismo más complementario y enriquecedor del varón es la mujer y viceversa. La esencial estructura interna jurídica del matrimonio es perfecta. Teniéndola en cuenta, viene después una acomodada

³² J. GEVAERT, *El problema del hombre*, Salamanca 1976.

³³ *Gaudium et Spes*, 3.

³⁴ *Gaudium et Spes*, 14.

³⁵ DANTE, *Monarchia*, L. I, C. XI,7.

³⁶ DANTE, *Monarchia*, L. II, C. V,1.

legislación positiva, como parcial objetivación y como instrumento de la juridicidad constitutiva.

La filosofía del derecho, necesaria y esencialmente personalista, es el mejor instrumento de que puede servirse la teología en su reflexión sistemática sobre la Palabra de Dios. Bajo este punto de vista, al sacramento del matrimonio, con características muy peculiares y exclusivas, no se le aplica bien el viejo esquema aristotélico del hilemorfismo. El matrimonio preexiste como institución primaria de la creación, regido por el derecho creacional³⁷ y ya es en sí mismo una realidad jurídica eminentemente personal e interpersonal con anterioridad a su elevación por Jesucristo a signo definitivo de la Nueva Alianza. Toda la estructura matrimonial, todos sus elementos son personales y, por lo mismo, se resisten a entrar en los esquemas más bien físicos y naturalistas y de la forma³⁸.

Aplicación concreta al matrimonio

Ya el título del Libro IV: «*De Ecclesiae munere sanctificandi*», es revelador del cambio. Antes, el matrimonio se estudiaba en el Libro III: «*De rebus*». Y estas «cosas», por oposición a las personas, «*De personis*» era el título del Libro II, son «*totidem media ad Ecclesiae finem consequendum*» (can. 726). En consecuencia, los sacramentos son «*praecipua sanctificationis et salutis media*» (can. 731). En el Código actual, en cambio, los sacramentos son «*actiones Christi et Ecclesiae*» y en cuanto acciones son «*signa ac media quibus fides exprimitur et roboratur, cultus Deo redditur et hominum sanctificatio efficitur, atque ideo ad communionem ecclesiasticam inducendam, firmandam et manifestandam summopere conferunt*» (can. 840).

Todos los sacramentos proceden de Cristo, el «gran sacramento de Dios» y de la Iglesia como cuerpo real de Cristo, como sacramento de Cristo, constituida ella misma como «ecclesia», como «communio» por los sacramentos. Todos los sacramentos «*et omnia ecclesiastica apostolatus opera cum sanctissima Eucharistia cohaerent et ad eam ordinantur*», y la santísima Eucaristía es, por tanto, «*totius cultus et vitae christianae culmen et fons, quo significatur et efficitur unitas populi Dei et corporis Christi aedificatio perficitur*» (can. 897).

La Iglesia, cuerpo de Cristo real, cuerpo eucarístico y unión íntima de todos los miembros con esta cabeza invisible y con la cabeza visible, el Papa y el colegio episcopal, es «communio».

³⁷ G. AMBROSETTI, *Diritto Naturale Cristiano*, Roma 1970.

³⁸ L. VELA, *Hacia una nueva concepción teológico-jurídica de la institución matrimonial*: *Studium Legionense* 16 (1975) 163-189.

El matrimonio es, según el Vaticano II, «íntima comunidad conyugal de vida y amor»³⁹. Es, según el Código, «totius vitae consortium»⁴⁰ y por eso está inmediatamente orientado «ad bonum coniugum»⁴¹. Este «consortium», esta relación interpersonal íntima, traduce la relación vital y salvadora entre Dios y su Pueblo, entre Cristo y la Iglesia; es «matrimoniale foedus» y todo conocedor de la teología matrimonial sabe que es imposible profundizar en lo canónico sin lo teológico, no sólo porque la teología es fundamento del derecho, sino porque lo canónico mismo es síntesis armónica de lo teológico y lo jurídico⁴². Este es el gran peligro y la triste realidad de algunos tratados canónicos: que no son canónicos, por no ser teológicos, pensando falsamente que la aplicación extrínseca de las categorías jurídicas a la realidad revelada la convierte en canónica. El Derecho Canónico es teología práctica y, en cuanto tal, constituye una realidad sólo análoga con el derecho civil⁴³.

La relación vital íntima entre un varón y una mujer (no entre un hombre y una mujer) es la que, entre bautizados, ha sido elevada por Jesucristo a la dignidad de sacramento (can. 1055). Es la misma unión el matrimonio, y es el matrimonio el sacramento, sacramento permanente, según lo vio ya en su tiempo San Roberto Belarmino⁴⁴, o recoge y enseña la *Casti Connubii*⁴⁵ y lo elaboran, entre otros, Sánchez⁴⁶, Scheeben⁴⁷, Schmaus⁴⁸ y prácticamente todos los teólogos actuales.

Esta sacramentalidad es también viva y dinámica y debe continuamente desarrollarse, siendo cada vez más estrecho y fecundo el amor entre los esposos y más fuertes y amplios los vínculos con los hijos y con el resto del Pueblo de Dios. Aparece, de este modo, el sacramento del matrimonio como generador de Iglesia, a través principalmente de toda la múltiple y fundamental acción sacramental de los esposos en esa «micro-ecclesia» o «iglesia doméstica» que es la familia⁴⁹.

³⁹ *Gaudium et Spes*, 48.

⁴⁰ C.I.C., canon 1055,1.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² L. VELA, *El Derecho Canónico como disciplina teológica*: Gregorianum 50 (1969) 719-757.

⁴³ L. VELA, *De conceptu specifico legis ecclesiasticae*: Periodica de re mor. et can. 66 (1977) 521-533.

⁴⁴ S. ROBERTO BELARMINO, *De Matrimonii controversia*, 2, c. 6.

⁴⁵ Pfo XI, *Casti Connubii*, 68.

⁴⁶ SÁNCHEZ, *De Sancto Matrimonii Sacramento*, 2, d. 5.

⁴⁷ M. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 604-606.

⁴⁸ M. SCHAMUS, *Theologia Dogmatica*, t. VI, 723.

⁴⁹ *Lumen Gentium*, 11.

Esta concepción existencial y práctica del matrimonio-sacramento encierra importantes consecuencias: 1) no hay que exagerar el carácter contractual del matrimonio, cuyo sentido es principalmente formal, como forma en que se presta el consentimiento matrimonial; 2) no puede exagerarse la conocida distinción entre «matrimonium in fieri» y «matrimonium in facto esse», distinción metodológica, pero que no permite concebir como dos momentos realmente separables lo que forma una única y continua vocación difícil y comprometida; 3) la sacramentalidad tiene una eficacia sobrenatural-natural, que abarca toda la vida matrimonial y familiar en todos sus detalles y que robustece especialmente las dos propiedades esenciales del matrimonio: la unidad y la indisolubilidad (cc. 1056 y 1134). La «peculiaris firmitas» de que habla el can. 1056 viene descrita en el can. 1134: «In matrimonio praeterea christiano coniuges ad sui status officia et dignitatem peculiari sacramento roborantur et veluti consecrantur»; 4) este especial enriquecimiento existencial exige también una especial capacidad en los cónyuges y un especial cuidado pastoral por parte de la Iglesia, aspectos que, por su importancia, merecen ser ampliados posteriormente; 5) la sacramentalidad del matrimonio no puede consistir: *a)* ni en la forma litúrgica, que no afecta a la validez y es fácilmente dispensable, ni en la forma canónica, común a todos los matrimonios, de tardía introducción en el matrimonio, variable, dispensable y cuya validez depende del puro derecho positivo; *b)* ni en el consentimiento, puesto que es elemento esencial de todo matrimonio; *c)* tampoco en el contrato, porque se encuentra presente y efectivo en todos los matrimonios; *d)* ni siquiera, como pretendieron algunos teólogos y canonistas, en la intención de los contrayentes de realizar una unión sacramental, porque la sacramentalidad procede de Cristo, aunque sea necesaria en los cónyuges la intención de hacer, al menos, «quod facit Ecclesia»; *e)* ni en la consumación, porque también el matrimonio simplemente «rato» es sacramento; *f)* ni en una cierta dimensión escatológica, porque ésta la tiene mucho más clara y directa la virginidad y no es sacramento; *g)* ni vale la respuesta de que así ha sido querido por Cristo, porque, esta verdad innegable y de fe, da por demostrado precisamente lo que queremos demostrar. La cuestión es ésta: ¿qué fue realmente lo que efectuó Jesucristo al establecer el matrimonio como sacramento?, ¿en qué consiste la nueva realidad de la sacramentalidad, para que existencialmente podamos distinguir un matrimonio sacramental de otro no sacramento? Esta es la cuestión principal, a cuya respuesta debemos intentar acercarnos, y para la que, sinceramente, no he encontrado todavía ni en teólogos

ni en canonistas, respuesta satisfactoria. Respuesta concreta y existencial. Si encontramos tal respuesta, de ella dependen las otras varias cuestiones importantes y sus soluciones.

La sacramentalidad teológico-canónica y sus consecuencias

Nos puede ilustrar el ejemplo del presbiterado. Los dogmáticos admiten que un niño de doce años puede ser válidamente ordenado de sacerdote. Como el presbiterado imprime carácter, este niño será «sacerdos in aeternum». Esta es la que yo llamo la estructura dogmática o puede ser llamada también ontológico-objetiva. Esta es fundamental e insuprimible, pero no basta para engendrar los deberes específicos que, ejercidos a través de los derechos, constituyan a ese niño en el «status iuricus sacerdotalis». Ninguna autoridad eclesiástica, ni el propio Papa, ni un Concilio Ecuménico tienen autoridad alguna para obligar a ese niño a vivir como sacerdote. Ni siquiera ese niño es capaz del sacerdocio jurídico. Sólo cuando ya mayor, el canon 1031,1, exige como edad mínima la de veinticinco años, y cuando se le puedan aplicar todos los cánones desde el 1024 al 1054, sólo cuando, siendo apto natural y jurídicamente, quiera libremente, con libertad interna y externa, aceptar el oficio de sacerdote, recibirá el sacramento del presbiterado bajo el aspecto jurídico. Lo jurídico, pues, supone lo dogmático, pero no se identifica con esa estructura previa. Pueden coincidir ambas estructuras, aunque siempre conservarán sus propios aspectos formales específicos. Pueden no coincidir, como en el ejemplo expuesto. Y no puede decirse, sin más, que ya con la estructura ontológico-objetiva recibe radicalmente los derechos específicos de sacerdote y que sólo resta el que, para ejercerlos, los acepte él libremente. Más bien hay que decir que tiene el fundamento ontológico-objetivo de los futuros derechos, pero éstos, en sentido estricto sólo surgen cuando surgen las obligaciones, y el puro hecho de su válida ordenación no engendra obligación alguna. Hasta podría ocurrir que fuera gravemente inmoral y, desde luego, jurídicamente inválido, el imponérselas en contra de su voluntad. La validez, y esto es importantísimo, de la estructura ontológico-objetiva no coincide con la validez jurídica, que es ontológico-subjetiva o intersubjetiva. Si no coincide el concepto de validez, si no se trata de un concepto unívoco, resulta que no coinciden, al menos en cuanto al grado y a la exigencia se refiere, los elementos subjetivos esenciales para que surjan dichas estructuras y para evitar que la sacramentalidad ontológico-objetiva sea un puro hecho, una pura cosa sensible y automática. En concreto, y prescindiendo ahora de las cualidades del ministro, el

niño en cuestión tiene que tener al menos el mínimo de intención de hacer lo que hace la Iglesia, pero esa intención es radicalmente insuficiente para que surja la estructura sacramental jurídica. Esta exige una intención-voluntad mucho más plena, y ésta, una capacidad personal mucho más evolucionada.

Si todo esto resulta suficientemente claro en el sacramento del orden, lo es todavía más en el del matrimonio. El matrimonio es un sacramento verdaderamente singular: antes de ser sacramento en sentido estricto es ya una realidad primaria de la creación y de la Alianza, es una institución sagrada⁵⁰. Su estructura es perfectamente interpersonal y, por lo mismo, esencialmente jurídica, en cuanto que realiza la más perfecta alteridad, entre un varón y una mujer, según justicia. Es la fuente de la vida humana ordenada, como lo será de los miembros de la Iglesia. La capacidad para el matrimonio es capacidad de unión y de entrega, es capacidad relacional; la verdad del matrimonio está en dos en cuanto pueden entregarse y aceptarse mutuamente en orden a su propia e integral perfección, abiertos generosa y responsablemente a la procreación y educación integral de los posibles hijos y a colaborar a la edificación armónica y justa de la sociedad civil y, entre bautizados, de la Iglesia. A la capacidad, voluntad e intención naturales se añaden las estrictamente sobrenaturales y eclesiales. Son los dos cónyuges los que, en la hipótesis de no estar bautizados, tienen que pasar por todo un proceso, que va desde su sincera conversión a la recepción libre y responsable del bautismo (c. 849-879), y recibido este sacramento que los incorpora a Cristo y a su Iglesia y los constituye en personas eclesiales, en laicos, con todos los derechos y deberes fundamentales comunes a los cristianos (c. 96,204-231). Recibido el bautismo y la confirmación (can. 1065,1), deben prepararse esmeradamente para la mutua administración del sacramento del matrimonio (c. 1063-1072). Entre dos adultos infieles el largo proceso que va desde su inicial vocación al matrimonio hasta la recepción de éste como sacramento, no permite en modo alguno la identificación automática del bautismo-matrimonio con matrimonio-sacramento. Lo verdaderamente raro y sorprendente es que esa identificación automática se propugne para el caso en que ambos cónyuges hayan recibido el bautismo en su infancia. No puede en modo alguno admitirse tal automatismo en el caso de que ellos no hayan vivido su bautismo y su vida eclesial desde la fe teológica y desde la fe en la Iglesia, y no mantengan viva y comprometida esa fe para administrarse el sacra-

⁵⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, Paris 1966, 39s.

mento del matrimonio. Aquí están implicadas muchas cuestiones que deben ser sacrificadas, aunque se alargue un poco este trabajo.

Para poder hablar de una sacramentalidad jurídica, práctica y existencial, fuente de deberes y derechos específicamente cristianos, lo canónico, síntesis de lo teológico y de lo jurídico, debe apoyarse en los niveles o estructuras teologal y eclesial. El nivel teologal exige previamente la vivencia religiosa, a la que se opone un ateísmo real. Admitida la religación con Dios, la búsqueda de Dios, es necesaria la fe en El. Sin fe teologal, sin virtudes teologales no puede hablarse de sacramentalidad matrimonial, por muy válidamente que estén bautizados y por mucha celebración solemne canónica que exista. Pero no basta el nivel teologal; es necesaria la fe en la Iglesia, un mínimo de fe que les permita, al menos, conectar con la intencionalidad de la Iglesia. No puede hablarse de sacramentalidad matrimonial en aquellos para quienes la vida de la Iglesia les es totalmente indiferente y que sólo contraen ante la Iglesia por acceder a presiones sociales o llevados incluso de su misma falta de fe en ella. En este caso no es suficiente, como opinan numerosos canonistas, que no pongan un acto formal y prevalente, que excluya la sacramentalidad. Esto es necesario para la constancia jurídica, externa, de que, al no haber sacramento tampoco hay contrato y, por tanto, el matrimonio es nulo. La falta de fe en la Iglesia hace por sí misma nulo el matrimonio, con nulidad que podríamos llamar sacramental, aunque, claro está, celebrado el matrimonio, debe éste ser considerado como válido hasta que no se demuestre la nulidad. Esta es otra cuestión, que no afecta al derecho sustantivo, sino al procesal (can. 1060).

Esta sacramentalidad que exige fe teologal y eclesial, que exige voluntad de recibir y de vivir el sacramento dentro de la Iglesia; que exige una especial capacidad en los cónyuges bautizados y que crea una estructura sacramental en la Iglesia que significa e imita la unión nupcial entre Cristo y su Iglesia⁵¹, es la que real y existencialmente produce una especial firmeza y una mayor plenitud vital en las dos propiedades esenciales de la unidad y de la indisolubilidad (c. 1056 y 1134). No cabe duda de que la fidelidad a la monogamia queda robustecida de diversas maneras, sobre todo desde la gracia específicamente sacramental, cuando desde la fe se acepta en todo su significado y en todas sus exigencias. Ya en el primer proyecto del Dios Creador comienza un matrimonio, el matrimonio, como monógamo, aunque el mismo Dios haya tenido que transigir con diversas toleran-

⁵¹ Ef 5,32.

cias de la ley mosaica⁵². Desde la creación, a través de las diversas alianzas, discurre el itinerario progresivo del matrimonio creacional hasta culminar en la alianza definitiva de Cristo-Iglesia. Es este matrimonio sagrado que contraen los que creen en el poder creador de Dios, los que creen y viven la procreación como participación en el poder creador de Dios, y no el matrimonio natural en el sentido de naturalismo instintivo y biológico, el que ha sido elevado por Cristo a la dignidad de sacramento.

En cuanto a la indisolubilidad, los mismos hechos, y antes la fe y la razón, demuestran que ni puede entenderse ni puede vivirse en toda su riqueza y con su carácter definitivo sin fe, sin gracia.

En una teología jurídica verdaderamente personalista y existencial, la unidad y la indisolubilidad no son propiedades esenciales estáticas, que dimanen de una naturaleza cosística y estática de tipo aristotélico. Son propiedades y exigencias-deberes esenciales que proceden de la unión conyugal, que eso y sólo eso es el matrimonio. El matrimonio son ellos, su unión y de esta relación unitiva según amor y justicia, nacen la unidad y la indisolubilidad. Son propiedades del amor conyugal justo, y si no salen de la entraña misma esencial de esta comunidad de vida y amor, no pueden venir de fuera y es inútil el imponerlas por pura ley eclesiástica. La unidad y la indisolubilidad son exigencias y compromisos, cuyo alcance sólo es conocido y sólo puede ser realizado desde el amor conyugal, amor inseparablemente humano y divino, amor cristiano⁵³.

Entendida así la sacramentalidad, como aceptación responsable de vivir el matrimonio creacional en la Iglesia y al servicio de la misma, como fuente continua de eclesialidad, se logra la síntesis armónica de lo teológico y de lo jurídico, se entiende la esencia y el alcance de lo canónico y se evita el presentar un matrimonio ininteligible y hasta escandaloso para los teólogos tanto dogmáticos como moralistas. No cabe duda, y lo he comprobado con frecuencia, de que el alejamiento de muchos teólogos respecto de lo canónico, obedecía, aparte de otras causas, a la presentación y al enfoque jurídico, que, en vez de añadir una ulterior perfección práctica y social al matrimonio sacramental, lo rebajaba hasta el punto de que ni para él era necesario el amor y, por lo tanto, ni la fe ni la virtud ética, sino que bastaba con una estructura formal, en la que, supuesto un mínimo de

⁵² P. ADNÈS, *El matrimonio*, Barcelona 1969, 152s.

⁵³ L. VELA, *Amor et iustitia in Matrimonio*: Periodica de re mor. et can. 69 (1980) 481-502.

capacidades esenciales, salvada la validez jurídica, automáticamente se daba la validez sacramental.

Es este concepto fundamental de validez el que debe ser revisado a partir de la sacramentalidad. No es el derecho el que tiene que anticiparse a la teología, sino que es la teología la que fundamenta al derecho. No es el derecho el que configura el matrimonio, sino que son Dios y Cristo los que nos revelan lo que es el matrimonio y es el derecho canónico el que debe traducir en categorías jurídicas esa realidad y protegerla con oportunidad leyes positivas. No negamos que, aparte de nulidades esenciales y constitutivas, se dan nulidades impuestas por ley. Lo que queremos afirmar es que un matrimonio válido según derecho, puede ser inválido en cuanto sacramento, y que es urgente que el propio derecho canónico lo tenga en cuenta y que lo pongan en práctica los jueces eclesiásticos.

Si en el caso de un matrimonio putativo, formalmente irreprochable, pero nulo por un impedimento dirimente de derecho eclesiástico, descubierta la nulidad, los jueces eclesiásticos no dudan, con toda razón, en declararla, a petición de uno o de ambos cónyuges que no quieren convalidar su matrimonio ni que sea sanado en su raíz, ¿no deberán, con más razón, declararlo nulo, en realidad inexistente, demostrada la radical falta de fe teológica y eclesial? De nada sirve el acudir a la dificultad práctica de demostrar tal falta de fe. La teoría queda en pie, y en la práctica no será mayor la dificultad de la prueba que la que se requiere en muchas situaciones de simulación total o parcial o la de probar la falta de amor, etc. Pensemos en otro caso: dos cónyuges católicos prácticos contraen un matrimonio, que es nulo por la presencia de un impedimento dirimente de derecho eclesiástico. Ignorantes durante toda su vida de la nulidad, realizan existencialmente un matrimonio espléndido y viven con fervor su fe matrimonial en la Iglesia. Tienen hijos a quienes educan cristianamente. Es un matrimonio sacramental modelo. ¿No es sacramento? Y si lo es, ¿no se distingue la nulidad jurídica de la sacramental? Supongamos que después de muchos años de matrimonio se descubre la nulidad, ¿hay que concluir que no vivieron realmente, objetiva y subjetivamente un verdadero matrimonio sacramental?, ¿o empieza la sacramentalidad, cuando, dispensado el impedimento, comienza a ser jurídicamente válido el matrimonio? Se me ocurren diversas respuestas excesivamente «escolásticas». Ninguna de ellas me convence. Reconozco, sin embargo, la dificultad del problema, y que el mismo ejemplo aducido sólo ilumina una parte del mismo. Estamos ante un problema de filosofía jurídica, cuya solución insinuó: la pura invalidez positiva legal, si se

desconoce, no puede impedir la existencia real y efectiva de la validez esencial jurídica y de la validez y licitud y fructuosidad del matrimonio sacramental. La juridicidad positiva no puede impedir la juridicidad natural y, en este caso, creacional y cristiana del matrimonio en el ejemplo presentado. Adviértase que no niego, la supongo y la admito, la nulidad positiva o legal, admito incluso las consecuencias legales, si llega a descubrirse tal nulidad. No hago reproches al derecho positivo. Pienso, sin embargo, que el matrimonio examinado es verdadero matrimonio según derecho y que, descubierta la nulidad después de la muerte de uno de los cónyuges, nadie puede calificar tal matrimonio como meramente putativo y su sacramentalidad, en consecuencia, como putativa. En este caso resplandece el alcance de la afirmación de que el matrimonio es esencialmente de derecho privado y que alcanza toda su realidad ontológica en el caso en que, de buena fe, haya faltado un requisito positivo y dispensable e ignorado por todos, que afecta a su dimensión pública positiva. Esto equivale a decir que ciertos matrimonios permanentemente putativos, si la nulidad es puramente positiva legal, no impide que surja en toda su plenitud la realidad teológico-jurídica, la realidad canónica, de ese matrimonio. El sostener lo contrario conduciría a un inadmisibles positivismo jurídico y a identificar el derecho con algo puramente formal carente de realidad ontológica. Llevaría, además, a consecuencias muy graves en la teoría y en la práctica, como es, en el ejemplo citado, el que descubierta la nulidad y negándose los cónyuges a su convalidación, su matrimonio modelo, para mí ciertamente existente y ciertamente rato y consumado, sería disuelto. Sé que para algunos, si el matrimonio era nulo, no pudo haber sacramentalidad y que toda esa vida pujante cristiana o fue aparente o fue puramente subjetiva o fue regida por una providencia extraordinaria, etc. Llamo la atención sobre el alcance de mi afirmación y lo confirmo con un último y sencillo ejemplo: si se dan todos los elementos esenciales por parte del testador y del heredero, hay una verdadera transmisión y una objetiva recepción hereditaria, incluso en el caso de que haya un verdadero vicio de nulidad positiva, si es que éste no se descubre. El alcance de la legalidad, incluso de la eclesial, no puede llegar tan lejos y es un instrumento necesario, que no afecta a la realidad más que cuando se conoce y puede aplicarse. Si se desconoce o ella misma desconoce la realidad, ésta sigue siendo una verdadera entidad jurídica substancial, que pertenece al campo de la más estricta ontología jurídica.

LUIS VELA, S.J.