

**REVISTA MEXICANA
DE DERECHO CANÓNICO**

2018, Vol. 24, n. 1

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

Director Editorial:

Luis de Jesús Hernández M.

Editor responsable:

Luis de Jesús Hernández M.

Consejo de redacción:

Mario Medina Balam

Luis de Jesús Hernández M.

Marco Antonio Hernández H.

Rogelio Ayala Partida

La RMDC es una publicación semestral de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de México, la cual pretende ser un servicio a los profesores, investigadores y estudiosos del Derecho Canónico. Cada autor es responsable de las ideas expresadas en su escrito. La publicación del primer número de cada volumen corresponde a Enero-Junio, y el segundo número a Julio-Diciembre. Se autoriza la reproducción parcial o total de los trabajos contenidos en este número, siempre y cuando se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción a la dirección postal de RMDC, que aparece abajo.

Precio por suscripción anual, más gastos de envío

México: \$ 450.00

Extranjero: 50 dlls. USA

En México: realizar depósito en Banamex, a nombre de Sociedad de Investigación en Ciencias Humanistas, S.C., Cta. 7004-6798897.

ISSN: 1665-8035

Depósito legal: 04-2001

No. de Certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2009-050611064300-102

No. de Certificado de licitud de título: 14702. No. de Certificado de licitud de contenido: 12275. Expediente: CCPRI/3/TC/10/18613.

Domicilio de la Publicación: Gral. Guadalupe Victoria 98, Tlalpan Centro, México, DF., 14000. Tel. 5573. 06. 00; Fax. 5573. 05. 71; e-mail: revistamdc@pontificia.edu.mx

Nombre y domicilio de la imprenta: Diseño de Impresos Sandoval. Tizapán 172, colonia Metropolitana, Tercera Sección, Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750. Tel.: 5793-4152; e-mail: alfo274@yahoo.com.mx

Nombre y Domicilio del distribuidor: Departamento de Publicaciones de la Universidad Pontificia de México, ubicado en el mismo domicilio de la Publicación.

La edición consta de 500 ejemplares más sobrantes de reposición.

Junio 2018

INDICE

ARTÍCULOS

- Los inicios de la Iglesia en Hispanoamérica y su incipiente organización
Luis de Jesús Hernández M. 9
- Una aproximación al derecho natural y algunos aspectos basilares desde la filosofía del derecho
Marco Antonio Hernández H. 39
- Investigación prejudicial y antropología del matrimonio
Hna. Ana Isabel Romero U. 79

JURISPRUDENCIA

- Decisio R.P.D. Mauricio Monier, Sentencia definitiva del 22 de mayo de 2009, en RRDec., 101 (2016), 119-126, 418-433. 113

DOCUMENTOS

- PP. Francisco*: Alocución a la Rota Romana, 29 de enero de 2018. [Comentario LdJHM] 131
- PP. Francisco*: Carta Apostólica en forma de motu proprio «Imparare a congedarsi», del 12 de febrero de 2018 [Texto original en italiano y traducción a cargo de la RMDC] 140

Congregación para la Educación Católica: Instrucción «Los estudios de Derecho canónico a la luz de la reforma del proceso matrimonial», del 29 de abril de 2018 150

PP. Francisco: Carta a los Señores Obispos de Chile tras el informe de S. E. Mons. Charles J. Scicluna, del 8 de abril de 2018 187

PP. Francisco: Carta a los Señores Obispos de Chile al final de los encuentros celebrados en el Vaticano, del 17 de mayo de 2018 192

PP. Francisco: Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile, del 31 de mayo de 2018 194

PP. Francisco: Carta del Santo Padre al Pueblo de Dios, del 20 de agosto de 2018 207

RECENSIONES

ROBERTO SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU, *La nulidad del matrimonio canónico: un análisis desde la jurisprudencia*, [Studia Canonica Matritensia 4], Universidad de San Dámaso, Madrid 2017, 593 p. 217

EDGAR C. FLORES CELDAS, *Libertad religiosa y enseñanza de la religión católica en el ordenamiento jurídico peruano y en el acuerdo con la Santa Sede de 1980*, [Dissertationes canonicae 8], Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2018, xii-577 p. 220

CARMEN PEÑA GARCÍA, *Matrimonio y Causas de Nulidad en el Derecho de la Iglesia*. Segunda edición

adaptada a los m.p. *Mitis Iudex* y *De concordia inter Codices*, (Biblioteca Comillas. Derecho Canónico 5), Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2018, 524 p.

ARTÍCULOS

LOS INICIOS DE LA IGLESIA EN HISPANOAMÉRICA Y SU INCIPIENTE ORGANIZACIÓN

Luis de Jesús Hernández M.

SUMARIO

Con la llegada de los evangelizadores a tierras americanas, en el segundo cuarto del siglo XVI, se suscitó una lucha de poder entre la Iglesia y la Corona española. Por un lado, era necesario organizar políticamente las estructuras sociales de las colonias y, por otra parte, las eclesiales: El quehacer evangelizador, la constitución y organización de las primeras Diócesis y Arquidiócesis y de la jerarquía católica.

De la organización inicial de la Iglesia en el territorio denominado hispanoamérica trata el autor en este breve ensayo, dejando de lado el aspecto político, social y cultural, aunque la labor de las Ordenes religiosas y la del clero secular, representado por los Obispos, tuvo inevitablemente incidencias en esos ámbitos.

La realización de Juntas eclesiásticas, entre 1524 y 1546, así como la celebración de dos concilios provinciales mexicanos, en 1555 y 1565, respectivamente, explican dicho proceso organizativo y la consolidación de la Iglesia hispanoamericana en su propio contexto, pero vinculada estrechamente a los acontecimientos y a la historia de la Iglesia católica en el viejo continente.

ABSTRACT

With the arrival of the evangelizers to American lands, in the second quarter of the sixteenth century, a power struggle between the Church and the Spanish Crown arose. On the one hand, it was necessary to organize politically the social structures of the colonies and, on the other hand, the ecclesial ones: The evangelizing task, the constitution and organization of the first Dioceses and Archdioceses and of the Catholic hierarchy.

From the initial organization of the Church in the territory called Hispanic-America, the author deals with this

REVISTA MEXICANA DE DERECHO CANÓNICO

brief essay, leaving aside the political, social and cultural aspect, although the work of the religious Orders and that of the secular clergy, represented by the Bishops, inevitably had incidents in those areas.

The realization of Ecclesiastical Juntas, between 1524 and 1546, as well as the celebration of two Mexican provincial councils, in 1555 and 1565, respectively, explain this organizational process and the consolidation of the Hispano-American Church in its own context, but closely linked to the events and the history of the Catholic Church in the old continent.

Palabras clave: *Iglesia, Hispanoamérica, Evangelización, Predicación, Organización, Juntas eclesiásticas, Monarca, Papa, Sacerdotes, Misioneros, Frailes, Obispos, España*

BREVE INTRODUCCIÓN

En este sencillo trabajo pretendo explicar cómo fue el proceso de organización canónica y pastoral de la Iglesia católica en Hispanoamérica. El tema es demasiado amplio como para agotarlo en unas cuantas páginas. La tarea ha consistido en intentar un breve ensayo de un tema rigurosamente histórico. Para ello me di a la tarea de indagar en obras de este talante con la finalidad de asegurar en lo posible que no aparezcan datos imprecisos y evitar afirmaciones infundadas.

El arco de tiempo al que me limito es el segundo cuarto del siglo XVI. Consideré oportuno partir de la llegada de los primeros evangelizadores sin necesidad de remontarnos a los inicios del descubrimiento de las nuevas tierras.

Durante esta etapa el poder del Monarca español había llegado a ser tal que todo lo que se hacía dentro de la organización jurídica de la Iglesia en Hispanoamérica –*nombramiento de Obispos, erección de nuevas enti-*

dades eclesiásticas, realización de Juntas Eclesiásticas, incluso la celebración de los dos primeros Concilios Provinciales—no se realizaba sin la anuencia del Rey de España, representado por el Virrey.

A decir de los historiadores, el Monarca español comenzó a detentar un poder casi absoluto en Hispanoamérica a partir de la bula *Inter cetera*, dada por el Papa Alejandro VI, el 4 de mayo de 1493, por medio de la cual se concedió a la Corona española la facultad de disponer y autorizar libremente quiénes podían ir a la Nueva España y quiénes no. La monarquía española no renunció a esta facultad y la Santa Sede, en lugar de revocarla, parecía incluso alentarla. Baste el siguiente ejemplo al respecto: Roma dispuso que los misioneros enviados al Virreinato español debían contar con la licencia de la Corona, además del permiso del superior respectivo.¹ Pero, en 1532 el Papa autorizó a Carlos V enviar 120 franciscanos, 70 dominicos y 10 jerónimos, sin exigir la licencia de sus superiores propios.²

1. LOS ALBORES DE LA EVANGELIZACIÓN EN HISPANO-AMÉRICA

1.1. Los primeros años de la evangelización

Suele ubicarse el inicio de la evangelización en las tierras recién descubiertas hacia el año de 1524, fecha en que arribaron al nuevo mundo los primeros doce frailes

¹ P. BORGES, «La Santa Sede y la Iglesia Americana», en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol. I, Madrid 1992, 47.

² *IB.*, 48.

franciscanos. Sin embargo, para algunos historiadores la evangelización ya había dado inicio desde el momento en que llegó la primera expedición de españoles acompañada con algún sacerdote, quien con toda seguridad mencionó por primera vez el nombre de Jesucristo en tierras americanas. Es difícil precisar quien haya sido ese sacerdote, pero lo que sí es seguro es que era costumbre que cada expedición viniera acompañada de un sacerdote. Así, por ejemplo, en el viaje de Hernández de Córdoba (1517) se encontraba como capellán el sacerdote Alonso González; en la expedición de Juan de Grijalva (1518) los acompañaba el clérigo Juan Díaz;³ al mismo Hernán Cortés y a sus tropas militares que se dirigían a descubrir otras tierras, en 1519, los acompañaba el sacerdote mercedario Bartolomé de Olmedo.⁴

La labor espiritual de los capellanes que llegaban en cada expedición consistía en acompañar espiritualmente a los conquistadores para administrarles los sacramentos.

Antes de la llegada de los doce frailes franciscanos el Padre Olmedo celebró una misa solemne y predicó la doctrina cristiana en las nuevas tierras, con lo cual se

³ Cf. L. MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, UPM, México 1998, 113.

⁴ Cf. IB., 114. Debe tomarse en cuenta el mandato que, según este mismo autor, hace Carlos V al gobernador de la isla de Cuba, Diego Velásquez, en el cual ordena que en cada navío de toda armada que salga a explorar vaya un "clérigo de misa que administre los santos sacramentos, y que esto se pagase a nuestra costa", (IB., nota 1, p. 113).

considera que tales acciones marcaban ya el inicio de la evangelización:

Llegaron frente a Ulúa el Jueves Santo, 21 de abril de 1519 [...] el día de Pascua hubo misa solemne. Los españoles rezaron arrodillados [...] Día a día al toque de campana rezaban el ángelus [...] los indígenas [...] preguntaron por qué los españoles se humillaban ante aquellos dos trozos de madera. Fue entonces cuando [...] el padre Olmedo les expuso la doctrina cristiana...⁵

Los mismos conquistadores se preocupaban de que el Evangelio de Cristo fuera dado a conocer a los naturales del lugar, como se puede constatar, por ejemplo, con el conquistador Hernán Cortés, quien a pesar de su ruda personalidad no dejaba de ser un cristiano devoto de la Virgen María, rezaba sus oraciones y participaba en misa.⁶ Era obvio que un hombre con este tipo de con-

⁵ Cf. R. RICARD, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las Ordenes mendicantes en la Nueva España de 1523 y 1524 a 1572*, Trad. de Ángel María Garibay K., 2ª ed., FCE, México 2017, 78.

⁶ Conviene señalar que, a pesar de este buen inicio en la evangelización, el espíritu impetuoso e imprudente de Hernán Cortés provocó que en otros lugares las cosas fueran distintas: en Cempoala, por ejemplo, antes de colocar un altar para la celebración de la misa, se procedió a derribar los ídolos, ocho mujeres que habían sido dadas a los españoles fueron bautizadas. En otros lugares, como en Tlaxcala, tuvo que intervenir el padre Olmedo a favor de los indígenas, pues Cortés quería que dichos habitantes se convirtieran inmediatamente a la religión católica y abdicaran de sus ídolos, a lo que los indígenas se resistían firmemente, y Cortés tuvo que aceptar (Cf. IB., 79-80; B. DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, I, notas de J. Ramírez Cabañas, México 1939, 158-ss; M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, I, 6ª ed., México 1992, 137).

vicciones se hiciera acompañar de por lo menos un sacerdote para que celebrara la eucaristía y se preocupara, muy a su modo, de la predicación del Evangelio y de la conversión de los indígenas.⁷

De la misma forma debe ser reconocida la labor de otros evangelizadores. Junto al mercedario Bartolomé de Olmedo llegó también el sacerdote secular Juan Díaz; el mercedario fray Juan de Varillas, los franciscanos fray Pedro Melgarejo y fray Diego de Altamirano. En 1523, junto con el lego fray Pedro de Gante, llegaron también otros dos sacerdotes franciscanos: fray Juan de Aora y fray Juan de Tecto,⁸ quienes poco después de su llegada acompañaron a Cortés en la expedición a las Hibueras, lugar donde murieron, debido a las inclemencias del tiempo.⁹ Por su parte, fray Pedro de Gante se dedicó a evangelizar a los indígenas del lugar, no

⁷ Este fue el único punto, según Ricard, en el que Cortés cumple lo mandado por Velásquez, Gobernador de Cuba, que se hacía portavoz de las órdenes e indicaciones, tanto regias como pontificias. Y se sabe de tal cumplimiento porque se dio a la tarea de extirpar toda blasfemia e idolatría, por lo cual hacía la guerra a los indígenas (Cf. B. DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera*, cap. CLXVII, II, p. 266; R. RICARD, *La conquista espiritual de México*, 76; M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, I, 106-107).

⁸ Los tres de nacionalidad flamenca, pero con nombres castellanizados. Sus verdaderos nombres eran: Pierre de Gand, Johann Van den Auwera y Johann Dekkers (Cf. R. RICARD, *La conquista espiritual de México*, 82); Sobre la existencia de Juan de Tecto Cf. G. RODRÍGUEZ RICO, «El Derecho Bautismal y su actuación pastoral hecha por los hermanos menores en la Nueva España (1524-1585)», en *RMDC* 1 (1995), 29.

⁹ Cf. R. RICARD, *La conquista espiritual de México*, 82.

obstante encontrarse sólo sembró varios gérmenes del Evangelio entre los naturales. Sin embargo, dicha labor, aunque muy meritoria, no tenía un plan preciso para lograr la evangelización de todos los naturales; era necesario que se iniciara la verdadera cristianización de aquellos pueblos de forma más organizada, como sucedió más tarde.¹⁰

Conviene señalar que el proceso de transformación de la incipiente sociedad cristiana indígena, en orden a convertirse propiamente en una Iglesia constituida, pasó por dos etapas principales, según la visión de R. Ricard.¹¹ La primera etapa denominada “*periodo primiti-*

¹⁰ IBIDEM.

¹¹ Esta división coincide parcialmente con la que ofrece Rafaél E. Velázquez, cuando habla de las etapas de la institucionalización de la Iglesia en América: a) *los primeros pasos*, que abarca de 1493, con la Bula *Piis Fidelium*, hasta 1519, fecha del inicio de las misiones fuera del territorio de Cuba y Yucatán; b) *las misiones de Nueva España y Perú*, (1519-1552) con la creación de las primeras diócesis en dichos territorios y la gran acción pastoral de obispos como Zumárraga y Vasco de Quiroga, así como Francisco Solano; c) *La organización y el afianzamiento de la Iglesia* (1552-1620), época de los Concilios provinciales mexicanos y Sínodos diocesanos; d) *los conflictos entre la Iglesia misionera y la civilización hispánica* (s. XVII), con la afirmación del Patronato, poder efectivo de los obispos y creciente presencia del clero secular; y e) *decadencia borbónica* (1700-1808) con la consecuente decadencia del impulso misionero (Cf. R. E. VELÁZQUEZ, «El clero secular en la primera evangelización», en *Historia de la Evangelización de América: trayectoria, identidad y esperanza de un Continente*, [Actas del Simposio Internacional] Ciudad del Vaticano, 1992, 102); Ricard, por su parte, toma como base para la división de los periodos la llegada de los Jesuitas, junto con el advenimiento de obispos del clero secular (Cf. R. RICARD, *La conquista espiritual de México*, 34-35).

vo", que inicia con la llegada de los primeros misioneros franciscanos, en 1524,¹² llamados "Doce Apóstoles",¹³ con quienes se inicia la evangelización en forma organizada y con método, pero enfocada principalmente a la conversión de los indígenas, y que termina hasta la llegada de los primeros sacerdotes de la Compañía de Jesús, en el año de 1572.¹⁴ La segunda etapa inicia propiamente con la llegada de los Jesuitas y culmina hasta 1620.¹⁵

¹² Cf. R. RICARD, *La conquista espiritual de México*, 34. De acuerdo con lo mencionado, si se habla de periodos en la evangelización de México, y si se considera la presencia de evangelizadores antes de 1524, tendríamos que remontarnos hasta 1519 con la llegada del sacerdote Fr. Bartolomé de Olmedo. Por esta razón, he optado por considerar la división partiendo de los primeros años de la evangelización hasta la llegada de los 12 franciscanos, fecha en que se inicia la evangelización metódica y organizada. (Cf. *IB.*, 79-80).

¹³ Cf. L. MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia en la primera evangelización*, 119; R. RICARD, *La conquista espiritual de México*, 83; G. RODRÍGUEZ RICO, *El Derecho Bautismal*, 24.

¹⁴ Considerando el creciente desarrollo de la Iglesia y la lucha por lograr una mejor organización, quizá convendría seguir la división que hace Rafael Velásquez, ya que él señala el fin del periodo de misiones en Nueva España y el Perú, con el inicio de los Sínodos diocesanos y los Concilios provinciales en el territorio americano, periodo que coincide con la aparición del primer Concilio provincial de México (Cf. R. E. VELÁSQUEZ, *El clero secular en la primera evangelización*, 102).

¹⁵ *IBIDEM.*

1.2. La evangelización organizada: el período primitivo

R. Ricard señala el inicio de este periodo entre los años 1523-1524 para resaltar el trabajo evangelizador de los religiosos antes de la llegada de los primeros misioneros enviados oficialmente, que fueron los doce primeros franciscanos.

La problemática que presentaba la evangelización en los primeros años y la falta de prudencia por parte de los conquistadores, respecto a la cultura religiosa de los indígenas, no fueron realmente un obstáculo para la formación y organización de la Iglesia durante la colonia, ya que «se crearon muy pronto y con gran rapidez los Obispos, hasta cubrir enteramente aquellos inmensos territorios».¹⁶ Ciertamente, no se puede hablar todavía de inculturación del Evangelio entre los indígenas sino de una preocupación por lograr que los habitantes de aquellos territorios se hicieran cristianos y súbditos del rey de España.

Es preciso tener en cuenta que la Iglesia en América tomó dos caminos distintos en cuanto al tipo de personas que la componían y su organización. Por una parte, existía el tipo de «Iglesia de estructura tradicional [...] integrada por los españoles, los criollos y [...] los mestizos»,¹⁷ que en gran parte siguió la organización antigua europea. Es decir, la estructura de la Iglesia en América se organizó con base al principio territorial

¹⁶ A. GARCÍA Y GARCÍA, «Organización territorial de la Iglesia», en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica*, I, 141.

¹⁷ *IB.*, 139.

tradicional: división en arquidiócesis, diócesis y parroquias, etc. Por otra parte, la actividad de la evangelización entre los indígenas y su incorporación a la religión cristiana había originado un estilo de Iglesia misionera o en vías de formación,¹⁸ pero con el paso del tiempo llegó a convertirse en una porción más de la Iglesia institucionalizada, perdiendo así el cariz de iglesia misionera.

1.3. La Iglesia constituida: *el segundo período*

Este período se inicia con la llegada de los Jesuitas a tierras mexicanas, la cual se extiende más allá de la realización del Tercer Concilio Provincial mexicano.¹⁹

La presencia de la Compañía de Jesús coincide con un cambio significativo en la Provincia eclesiástica de México que, desde sus orígenes, había sido dirigida por obispos elegidos de entre el clero regular. El primero fue fray Juan de Zumárraga, quien murió al poco tiempo de recibir el nombramiento de primer Arzobispo de

¹⁸ IBIDEM.

¹⁹ Hasta 1620, año en que termina la organización y afianzamiento de la Iglesia en tierras americanas (Cf. R. E. VELÁSQUEZ, *El clero secular en la primera evangelización*, 102), se puede decir, con Martín Hernández, que en el mismo año termina el esfuerzo del Consejo de Indias en la organización de la Iglesia de América por medio de la creación de las diócesis, con lo cual se fija el panorama jerárquico de esta Iglesia hasta el siglo XIX (Cf. F. MARTÍN HERNÁNDEZ, «El Episcopado», en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica*, 158), ya que en realidad, a partir de esta fecha, fueron pocas las diócesis que se erigieron en América (Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Organización territorial de la Iglesia*, 140-143).

México; el segundo Arzobispo nombrado fue el dominico fray Alonso de Montúfar.

Bajo la autoridad de Montúfar se realizaron los dos primeros concilios provinciales mexicanos, en 1555 y 1565, respectivamente. Estos dos concilios intentaron organizar mejor el trabajo de evangelización en las tierras de la Nueva España; y finalmente, D. Pedro Moya de Contreras que, habiendo llegado a la Nueva España en el año de 1571, con la encomienda de “*instalar el Santo Oficio de la Inquisición*” en tierras mexicanas,²⁰ fue ordenado sacerdote en el mismo año y nombrado Obispo coadjutor del Arzobispo Montúfar, al día siguiente de su “*canta misa*”.²¹ A la muerte de Montúfar, acaecida el 7 de marzo de 1572, Moya de Contreras se convierte en el tercer Arzobispo de México, y el primero elegido de entre el clero secular.

La más grande preocupación del nuevo Arzobispo era propiciar una reforma en la vida de los cristianos,

²⁰ M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, II, México 2003, 74.

²¹ Respecto a la fecha de ordenación e inicio de su oficio como Arzobispo de México, varían las fechas, según los historiadores (Cf. *Ibidem*); Ricard, por su parte, afirma que fue en el año de 1572 cuando inicia como Obispo (Cf. R. RICARD, *La conquista espiritual de México*, 35); el P. Antonio Cano afirma que fue ordenado sacerdote el 15 de junio de 1573 y consagrado obispo el 21 de noviembre del año siguiente, por D. Antonio Morales, Obispo de Puebla (A. CANO CASTILLO, *L'Application des Decrets du Concile de Trente Lors du Troisieme Concile Provincial Mexicain (1585)*, Tesis de maestría presentada en L'école des hautes études en sciences sociales, París 1999 [inérita], 41).

incluido el clero.²² Para lograr tal fin, encontró un valioso apoyo en la Compañía de Jesús, pues los Jesuitas venían con el objetivo principal de educar a los hijos de los españoles y elevar la vida de los clérigos seculares, especialmente en lo intelectual,²³ ya que además de ser pocos, no gozaban de muy buena fama.²⁴

²² Ejemplo claro de su preocupación por reformar la vida del clero fue el hecho de que el mismo Arzobispo trabajaba en su formación personal: por carecer de la debida formación teológica, nombra maestro suyo al jesuita Pedro de Ortigosa; hacía leer al P. Pedro Sánchez, provincial de los Jesuitas, “casos de conciencia en el palacio arzobispal ante el clero presidido por su prelado”, e incluso buscaba el tiempo para hacer retiros espirituales y estudiar (Cf. M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, II, 75; A. CANO CASTILLO, *L'Application des Decrets*, 42). Además, su espíritu renovador se puede constatar en su actuación como primer Inquisidor del Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España (Cf. M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, II, 274-280; LEBROC, *Proyección Tridentina*, 148).

²³ Cf. A. CANO CASTILLO, *L'Application des Decrets*, 13-14. La petición de que vinieran los Jesuitas a México no fue de D. Pedro Moya de Contreras (aunque el arzobispo pudo aprovechar mucho su presencia) sino de otros más, como D. Vasco de Quiroga, quien se dirige al P. Antonio de Aráoz, pidiéndole que se comunicara con alguno de la Compañía de Jesús; también insistieron: el obispo de Yucatán, Fr. Francisco de Toral; Fr. Diego de Chávez, obispo de Michoacán; Fr. Francisco de la Coruña; el arcediano de México (del clero secular); e incluso el Lic. Valderrama, “el avinagrado visitador” de Nueva España. La fuerte insistencia por parte de varias personas y grupos tiene una sola preocupación: corregir la vida de los cristianos españoles y ayudar a que los indígenas “fuesen mejor adoctrinados” (carta del arcediano de México a S.M., citado por M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, t. II, 324).

²⁴ Cf. «Instrucción de Don Fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el Concilio Universal. México, febrero de 1537» nn.

1.4. Una Iglesia con dos vertientes

En México y en toda América la presencia de los españoles cristianos y el ingreso de los neófitos indígenas al cristianismo propició una diferenciación o tipología de dos clases de cristianos dentro de una misma Iglesia. Esto, a su vez, exigió estructuras de organización eclesial diferentes. Ante tal situación, la Iglesia en México (y en América en general) se estructuró en dos formas distintas: Por un lado, se establece un estilo de Iglesia que bien se puede llamar *tradicional*, la cual estaba integrada por españoles, criollos y, en algunos casos, por mestizos; y, por otra parte, entre los indígenas que se iban convirtiendo al cristianismo se establece una estructura con dos fases cronológicamente consecutivas: la primera que es propiamente misional y la llamada pos-misional o definitivamente constituida.

La estructura tradicional de la Iglesia no presentó dificultad alguna para su organización ya que mantuvo la organización territorial europea: arquidiócesis, diócesis, parroquias, etc. La estructura de iglesia misional presentaba otra estructura muy diferente.²⁵ Desde 1493 hasta 1573 las llamadas misiones nucleares no tenían como base de división la situación geográfica sino que se constituían por comunidades, que la misma provincia religiosa había fundado y las atendía en lo espiri-

8-9, en *Documentos Inéditos del Siglo XVI*, recopilados por M. CUEVAS, México 1975, 66-67; ID., *Historia de la Iglesia en México*, t. II, 132-135; A. CANO CASTILLO, *L'Application des Decrets*, 86; R. RICARD, *La conquista espiritual de México*, 34.

²⁵ Cf. P. BORGES, «Estructura y características de la evangelización americana», en *Historia de la Iglesia Hispanoamérica*, I, 431-432.

tual. A partir de 1573, y hasta después de la independencia de México, la organización de esta Iglesia fue primordialmente territorial (llamada misiones radiales, porque la expansión misionera se hacía en forma de radio que partía de un centro misional); ambos tipos de misión, a los cuales se les conocía como doctrinas, estaban constituidas por comunidades más pequeñas: la comunidad central o *cabecera*, que era la residencia habitual del misionero, y las dependientes, conocidas como *aledaños, anejos, visitas, estancias o misiones*.²⁶

2. ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA TRADICIONAL: LAS PRIMERAS ARQUIDIÓCESIS Y DIÓCESIS EN AMÉRICA

Desde sus inicios, hasta el tiempo de la Independencia de las diversas naciones de lo que hoy se conoce como Latinoamérica, la Iglesia española controló las incipientes Iglesias del nuevo continente. Por el poder directo que ostentaba la monarquía española, tanto en lo temporal como en lo espiritual, se explica el por qué las Diócesis erigidas en Hispanoamérica no formaron inicialmente, como era la intención del Papa Julio II, una Provincia eclesiástica independiente sino que pasaron a depender de la Provincia Eclesiástica de Sevilla y del Metropolitano del lugar.²⁷ Esta situación dificultó,

²⁶ IB., 432.

²⁷ Las primeras diócesis (Yaguata, Magua y Baynúa) erigidas por el Papa Julio II en el año de 1504, así como la constitución de las mismas en Provincia eclesiástica, fue rechazada por el rey Fernando quien con su obstinación obligó al mismo Pontífice a erigir las que en realidad fueron las tres primeras diócesis de América, pero siendo sufragáneas de Sevilla: Santo Domingo, Concepción y San Juan (Cf. A. DE LA HERA, «El Patronato y el Vicariato Regio en

en gran medida, una organización más eficiente de la Iglesia hispanoamericana y complicaba la resolución de los diversos problemas que se iban presentando, debido a la dificultad para la comunicación entre la Arquidiócesis de Sevilla y los Obispos sufragáneos en América. Esta fue una de las razones, entre otras, por la cual se llegó a pensar en la posibilidad de erigir en América sedes arzobispales independientes, con un régimen interno propio.²⁸

En 1544 se formuló la petición de erigir arzobispados independientes, la cual se envió a Roma al año siguiente, obteniendo la aprobación de tres sedes metropolitanas en 1546: México, Santo Domingo y Lima; hasta 1564 se erigió Santa Fe de Bogotá como la cuarta sede metropolitana del continente americano.²⁹

Con la creación de las primeras cuatro sedes metropolitanas en los territorios de Hispanoamérica se marca el inicio de una rápida organización en la Iglesia durante el siglo XVI,³⁰ de tal forma que se puede afirmar que

Indias», en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, I, 72-73).

²⁸ Antonio García y García menciona tres fechas: 1533, 1536 y 1544 (Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Organización territorial de la Iglesia*, 139).

²⁹ *IB.*, 140.

³⁰ Aunque dicha organización fue puesta en manos del Consejo de Indias (organismo que no conocía la realidad del pueblo de México), sin embargo estuvo limitada a dar cierto aspecto organizativo, ya que entre las fallas de tal Consejo se encuentra “el haber dejado por tres siglos con solo ocho obispos una región donde no bastaran cuarenta” (Cf. M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, II, 59).

en el tiempo en que se realizan los dos Concilios Provinciales más importantes de la América colonial, ya estaban erigidas la mayoría de circunscripciones eclesiásticas: la Arquidiócesis de México, que estaba conformada por otras 8 Diócesis sufragáneas (Antequera, Chiapas, Guadalajara, Michoacán, Tlaxcala, Vera Paz, Yucatán y Guatemala); la de Santo Domingo por 5 (Puerto Rico, Cuba, Florida, Venezuela y Santa Marta); Lima por 6 (Arequipa, Cuzco, Charcas, Río de la Plata, Tucumán y Popayán); y Santa Fe de Bogotá por 3 (Cartagena, Popayán y Quito).³¹

En la creación de Diócesis en la Nueva España se presentaron grandes dificultades en cuanto a la demarcación de los límites. El problema tuvo su origen en el desconocimiento que se tenía, en general, de las dimensiones de los distintos territorios, por lo cual el Consejo de Indias, responsable de señalar los límites, simplemente lo hacía de modo muy general. Esto se explica, afirma el Padre Mariano Cuevas, debido a que no se contaba con un mapa que delimitara las distancias.³² Sin embargo, el Consejo de Indias determinó que «los límites señalados a cada uno de los obispados [...] son quince leguas de término en contorno por todas partes»,³³ que tendrían que contarse desde el pueblo donde

³¹ Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Organización territorial de la Iglesia*, 140. Respecto a la diócesis de Guatemala este autor la considera erigida después de 1590, aunque en otro lugar de su obra señala que fue erigida por cédula real en 1532 y aprobada por la Santa Sede el 18 de diciembre de 1534 (cf. *IB.*, 142).

³² Cf. M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, t. I, 347.

³³ *IBIDEM*; Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Organización territorial de la Iglesia*, 143.

se encontrara la catedral. Pero, dicha división resultó ser muy confusa, con lo cual comenzó una lucha jurídico-canónica entre las diversas circunscripciones eclesiásticas en la Nueva España³⁴ para delimitar con claridad las colindancias entre sí, pues surgían confusiones cuando se trataba del cobro de los diezmos, de la visita canónica y de la asistencia del clero a las diversas juntas eclesiásticas,³⁵ cuidando cada uno de los Obispos el que no les fuera quitada la tierra que ellos creían que les correspondía.³⁶

3. PROCESO DE ORGANIZACIÓN: LAS JUNTAS ECLESIASTICAS

Por «Juntas eclesiásticas» se conoce a las reuniones que inicialmente fueron convocadas por los frailes franciscanos; posteriormente también por los dominicos, los agustinos y los Obispos. A ellas asistían también clérigos, laicos, representantes de las autoridades seculares. Se puede decir que el objetivo general de estas juntas

³⁴ Radica su importancia porque le dedicó tanto tiempo y energía que bien podría haberse empleado en la dirección de la iglesias y la evangelización (Cf. M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, t. I, 348).

³⁵ Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Organización territorial de la Iglesia*, 143.

³⁶ Entre ellos existió el famoso pleito entre Fr. Juan de Zumárraga y Don Vasco de Quiroga, respecto a las estancias de los encomenderos Juan de Burgos, Soria, Soto, Durán, Salazar y Bejarano. De este pleito salió triunfante Don Vasco de Quiroga, pero ninguno de los dos obispos supo en realidad quien ganó, pues el falló se dio a conocer hasta después de la muerte de ambos (Cf. M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, I, 348-349).

consistía en planear pastoralmente los trabajos de evangelización, en solucionar conflictos, en dirimir controversias doctrinales, erradicar la idolatría, en tomar decisiones disciplinarias y en materia sacramental, entre otras acciones de importancia y organización eclesial.³⁷

3.1. La Junta de 1524

La primera junta, y por lo mismo de mucho interés, se llevó a cabo con la recién llegada de los franciscanos a las tierras del nuevo mundo, en 1524, y concluyó en los primeros días del año siguiente. Esta junta fue presidida por Fray Martín de Valencia; asistió Hernán Cortés como representante del rey, diecinueve religiosos, cinco clérigos y cinco laicos.³⁸

A esta reunión se le conoce como “Junta Apostólica”, y tuvo como finalidad planear las estrategias misioneras para «desarraigar la idolatría e implantar la fe católica», pero ante tantos problemas que se plantearon se decidió acudir a Roma para consultar cómo se habría

³⁷ Cf. C. GUTIÉRREZ VEGA, *Las primeras Juntas eclesiásticas de México*, CES, Roma 1991; J. SARANYANA-C. J. ALEJOS-GRAU, «Las asambleas eclesiásticas anteriores a la recepción de Trento», en *Teología en América Latina*, 98.

³⁸ Según atestigua F. A. LORENZANA, *Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. F. Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565*, México 1769, prefacio, citado por A. CANO CASTILLO, *L'Application des Decrets du Concile de Trente Lors du Troisième Concile Provincial Mexicain (1585)*. Aunque Antonio García y García afirma que fueron 13 ó 14 franciscanos, cinco sacerdotes seculares y tres o cuatro laicos (Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Las asambleas jerárquicas*, 176).

de proceder, sobre todo en los casos de mayor importancia.³⁹

Se puede decir que la mayor preocupación de esta Junta Apostólica fue el tema de la instrucción religiosa de los indígenas, tanto niños como adultos, en orden a prepararlos debidamente para la recepción del bautismo y de la eucaristía, así como de las condiciones para su recepción y lo relativo a lograr su asistencia a la celebración del culto;⁴⁰ otro de los problemas tratados se refirió a la validez del matrimonio entre los indígenas, dada la situación de poligamia en estas tierras.⁴¹

Esta Junta trazó los primeros lineamientos para llevar a cabo la obra evangelizadora en Hispanoamérica. En este sentido se puede decir que fue el primer intento de organización en la Iglesia naciente.

3.2. Las Juntas Eclesiásticas de 1532

En 1532 se celebraron varias juntas eclesiales en México: a) A la primera, convocada por Sebastián Ramírez Fuenleal, presidente de la Audiencia, asistieron franciscanos y dominicos, con la finalidad de resolver

³⁹ J. LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México 1963, 9; Cf. F. A. LORENZANA, *Concilios provinciales primero y segundo*, prefacio.

⁴⁰ Cf. G. SÁNCHEZ ZULETA, «Juntas eclesiásticas, sínodos diocesanos y concilios provinciales en Hispanoamérica colonial», en *Medellín* 90 (1997), 204.

⁴¹ Respecto a la validez del matrimonio no se dio solución, sino que se decidió recurrir a la Santa Sede (Cf. G. SÁNCHEZ ZULETA, «Juntas eclesiásticas», 199-220; F. A. LORENZANA, *Concilios provinciales primero y segundo*, 5).

situaciones surgidas por la evangelización, sobre la catequesis en orden a la administración del bautismo, y sobre la relación entre Obispos y religiosos; b) una segunda convocada por Fray Juan de Zumárraga durante el mes de abril, en la que se trató el tema del tributo de los indígenas y sobre sus derechos humanos.⁴² Estuvieron presentes también Julián Garcés, obispo de Tlaxcala y algunos representantes de los religiosos; c) en mayo, Ramírez Fuenleal, juntamente con Zumárraga, convocaron una tercera junta, en la que estuvieron presentes algunas autoridades seculares, así como representantes franciscanos y dominicos. Se dedicaron a considerar las cualidades y la capacidad de los indígenas para llevar una vida cristiana acorde al Evangelio.⁴³

3.3. La Junta Eclesiástica de 1535

La reunión tuvo lugar entre el 2 y el 30 de julio de 1535. Es segura la presencia del presidente y los oidores y probablemente la de Zumárraga, ya ordenado obispo, y quizás también la de Julián Garcés, obispo de Tlaxca-

⁴² Cf. G. SÁNCHEZ ZULETA, *Juntas eclesiásticas*, 220; C. GUTIÉRREZ VEGA, *Las primeras Juntas eclesiásticas de México*, 65.

⁴³ Según Antonio García fueron cinco las juntas que se realizaron en ese año. En la primera participó Hernán Cortés y algunos representantes del cabildo secular, en la cual se revisaron las conclusiones de una Junta previa donde se trató acerca del tributo de los indígenas; y la última, del 27 de mayo, donde participó Zumárraga, la Audiencia y el cabildo eclesiástico, en la que se abordó el problema de los diezmos (Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Las asambleas jerárquicas*, 177).

la. Se discutió acerca de los límites entre las diócesis de México, Tlaxcala y Guatemala.⁴⁴

3.4. Las juntas eclesiásticas de 1536

En este año se realizaron tres juntas con temáticas diferentes. La primera, realizada en el mes de mayo de 1536. La iniciativa de esta junta se le atribuye al Emperador Carlos V, por medio de la real cédula de fecha 26 de mayo de 1536. En dicha asamblea se trató nuevamente acerca de la tasación de los tributos a los indios; se buscaba moderar dicho tributo y evitar abusos. También dispuso el rey que los participantes en la Junta se ocuparan de las transmisiones *post mortem* de las encomiendas.⁴⁵

No se sabe la fecha exacta de la segunda Junta celebrada en este año, que fue convocada por el Rey. Asistieron el Virrey, los oidores, los Prelados y los religiosos de la ciudad y de la comarca de México. La temática fue estrictamente religiosa: las cosas sobre las que se debía avisar y apereibir a los naturales, además de prohibirles las idolatrías, los sacrificios y otros ritos y costumbres.⁴⁶

La tercera Junta, que trató sobre la ceremonia del bautismo, fue una de las más importantes desde el pun-

⁴⁴ Cf. C. GUTIÉRREZ VEGA, *Las primeras Juntas eclesiásticas de México*, 79. Hay varias interrogantes sobre esta junta, sobre todo en cuanto a la asistencia de los obispos, pero lo importante es que denota que se fueron dando pasos en la implantación de las estructuras eclesiásticas ordinarias, como lo eran las diócesis.

⁴⁵ Cf. G. SÁNCHEZ ZULETA, *Juntas eclesiásticas*, 81 y 223.

⁴⁶ Cf. IBIDEM.

to de vista teológico-pastoral. Se celebró en noviembre de 1536. Asistieron Ramírez de Fuenleal, Zumárraga y Garcés, obispos de México y Tlaxcala, respectivamente; fue convocada por el Virrey D. Antonio de Mendoza. Se volvía a plantear la cuestión de las ceremonias del bautismo. Por entonces las discrepancias entre los franciscanos, que eran partidarios de la simplificación de los ritos, y los dominicos y agustinos, de opinión contraria, eran graves. Siendo una cuestión estrictamente americana los Obispos intentaron la unificación de criterios para evitar el escándalo entre los indios y lograr la concordia entre los religiosos. El documento emanado por la junta fue una especie de compromiso. Esta solución se acercaba mucho a la praxis habitual de los franciscanos, según el testimonio de Motolinia. A pesar del acuerdo alcanzado, la cuestión quedó abierta, como se comprobará por los temas tratados en las siguientes juntas.⁴⁷

3.5. La Junta Eclesiástica de 1537

En 1537 se reunieron Ramírez de Fuenleal, los Obispos de México, Tlaxcala y Oaxaca. En esta junta, convocada por Zumárraga, tomaron la decisión de mandar al Emperador Carlos V una carta en la que insistían en la necesidad, deber y derecho que tienen los Obispos para asistir al Concilio de Trento, para el cual habían sido convocados por el Papa Paulo III;⁴⁸ trataron

⁴⁷ Cf. IB., 85.

⁴⁸ Al respecto, Llaguno afirma que los obispos expusieron al emperador *"los inconvenientes serios de abandonar sus diócesis para asistir al Concilio General de Trento"*, por lo cual pidieron que se les

también acerca del asunto de la conveniencia de congregar a los indígenas en poblados, con el fin de mejorar la evangelización y la promoción humana.⁴⁹

Por otro lado, los Prelados se ocuparon de los problemas sobre la idolatría en los naturales. Pidieron al monarca que mandara derrocar todos sus antiguos ídolos y lugares de culto. Los Obispos requirieron al Emperador que enviara más misioneros religiosos y del clero secular que destacaran en letras y virtudes. Volvieron a tratar el tema sobre las ceremonias de bautismo; también se discutió la problemática matrimonial, tanto de los indios que seguían siendo polígamos, como de los españoles.⁵⁰

Otro aspecto importante que se tocó en esta Junta eclesiástica de 1537 fue el de seguir con la formación de las estructuras necesarias para el desarrollo de la nueva Iglesia, es decir, la revisión de los límites de las dióce-

concediera licencia para no asistir (Cf. J. LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio*, 15).

⁴⁹ Cf. G. SÁNCHEZ ZULETA, *Juntas eclesiásticas*, 205; García y García, señala también la necesidad de aumentar el número de los religiosos y de reducir clérigos seculares, a causa de que era más difícil proporcionarles una congrua sustentación, y agrega la conveniencia de no exigir los diezmos a los indígenas (Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Las asambleas jerárquicas*, 178); Llaguno señala, además, la fundación del Colegio de Tlaltelolco para “*elevación del nivel cultural de los indígenas*”, así como la solicitud para que les fuera concedida la facultad para derribar templos y quemar ídolos, con la finalidad de hacer desaparecer completamente la idolatría (Cf. J. LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio*, 15-16).

⁵⁰ Cf. C. GUTIÉRREZ VEGA, *Las primeras Juntas eclesiásticas de México*, 100.

sis. Sobre este particular los Obispos pidieron al rey que concediera facultades al Virrey para resolver dicha problemática, lo cual ocurrió, pues el Rey delegó al Virrey para que lo declarara de acuerdo con lo que mejor conviniera al servicio de Dios y para el bien de estas tierras.⁵¹

3.6. La junta eclesiástica de 1538

Esta junta se celebró el 24 de octubre de 1538. Estuvieron reunidos los obispos de México (Zumárraga), Oaxaca (Zárate) y Guatemala (Marroquín). Se trató acerca de la organización de las prebendas y de las funciones del cabildo. Esta reunión supuso un paso más en la organización y la estructuración económica de los cargos eclesiásticos mexicanos.⁵²

3.7. La Junta eclesiástica de 1539

Esta fue una junta de gran importancia en el ámbito eclesiástico.⁵³ Fue celebrada por orden del Emperador, a la que asistieron los obispos Zumárraga, Vasco de Quiroga y Juan López de Zárate, junto con diversos religiosos. La finalidad principal de dicha asamblea fue reorganizar la vida de la Iglesia en Hispanoamérica,

⁵¹ Cf. IB., 101.

⁵² Cf. IB., 103.

⁵³ Gutiérrez Vega señala que esta Junta atravesó dos fases: «En primer lugar, hubo una reunión que culminó el 27 de abril de 1539. Se enviaron las resoluciones al rey. Pero, ante la falta de respuesta volvieron a reunirse para insistir sobre las mismas materias. Esta segunda reunión tuvo lugar con seguridad en el año de 1540, aunque no se sabe bien la fecha» (IB., 105).

pero trataron de nueva cuenta y de manera especial el problema de la idolatría, la enseñanza de la doctrina cristiana y la administración de los sacramentos.⁵⁴ Algunos otros aspectos sobre la vida parroquial y episcopal también fueron objeto de estudio en esta Junta, pero la problemática que quizás se abordó como urgente y central fue la relación entre Obispos y Religiosos. El marco de referencia de tales discusiones fue la bula del Papa Paulo III, *Altitudo divini consilii*, del 1 de junio de 1537,⁵⁵ mediante la cual concedía a los Obispos más amplias facultades que las que tenían los Prelados europeos, sobre todo en cuanto a la dispensa de ciertos impedimentos y la absolución de censuras eclesiásticas.

Otro tema importante estudiado en esta Junta fue el de la evolución y organización de las estructuras de la Iglesia naciente. Los preladados insistían en dar a las catedrales prestancia material y litúrgica, teniendo como referencia la catedral de Sevilla. Insistieron en que las parroquias debían desempeñar su función en la estructura de la diócesis. Para evitar futuros inconvenientes, sobre todo en relación con los bautismos y los matrimonios, se exigió formar y guardar puntualmente los libros parroquiales.⁵⁶

⁵⁴ J. LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio*, 16-22; A. GARCÍA Y GARCÍA, *Las asambleas jerárquicas*, 178.

⁵⁵ Esta bula está publicada en latín en: JOSEF METZLER, *America Pontificia primi saeculi evangelizationis, 1493-1592*. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, 361-364.

⁵⁶ Cf. C. GUTIERREZ VEGA, *Las primeras juntas*, 110.

3.8. La Junta eclesiástica de 1541

En 1541 el obispo Fray Juan de Zumárraga se reunió con representantes de los franciscanos, dominicos y agustinos. Esta junta fue denominada por el mismo Zumárraga como “Unión Santa”, pues el objetivo de la misma era oponerse al proyecto de la organización territorial de la secularización de las parroquias, afirmando que eran preferibles los clérigos religiosos en las parroquias de indios, así como su designación en las mismas encomiendas y no los clérigos seculares.⁵⁷

Los obispos querían dividir el Virreinato en parroquias confiadas al clero secular. Los religiosos protestaban. Así comenzó el largo y doloroso enfrentamiento del clero regular con la jerarquía diocesana, que adquirió gran virulencia en tiempos de Fray Alonso de Montufar, sucesor de Zumárraga.⁵⁸

3.9. La Junta eclesiástica de 1544

En 1544 se realizó otra importante junta con la finalidad de revisar las *Leyes Nuevas* emitidas por los Con-

⁵⁷ Cf. «Parecer del Dr. Alonso Zorita acerca de la doctrina y administración de los sacramentos a los naturales. Granada, 1^o marzo de 1584», en *Documentos inéditos para la historia de México del siglo XVI*, recopilados por M. CUEVAS, México 1975, 349; A. GARCÍA Y GARCÍA, *Las asambleas jerárquicas*, 179; G. SÁNCHEZ ZULETA, «*Juntas eclesiásticas*», 205.

⁵⁸ J. SARANYANA—C. J. ALEJOS-GRAU, «Las asambleas eclesiásticas anteriores a la recepción de Trento, 108. Sería muy simplista pensar que este enfrentamiento obedecía sólo a cuestiones económicas o a la pura rivalidad pastoral. Estaban en juego diversas concepciones organizativas de la Iglesia y en el fondo se discutía una cuestión eclesiológica de suma importancia.

sejos de Castilla y de Indias, en respuesta a la consulta hecha por el emperador Carlos V, pues al canónigo de Sevilla e inquisidor de Toledo, Francisco Tello de Sandoval, se le había encomendado promulgarlas en la Nueva España. A esta junta Francisco Tello convocó a representantes del clero secular y regular para consultar su parecer ante la ley, que había causado gran alboroto en México; asistieron los obispos de México y Oaxaca, así como los sacerdotes Pedro Gómez de Maraver, Martín de Hojacastro, Manuel Flores, Alvaro Treviño y otros.

En parecer unánime se oponen a dichas leyes que perjudicarían, según lo dicen, a los españoles y a los indígenas, pues al proclamar la independencia de los naturales se les expondría a volver a la idolatría, y los españoles tendrían que regresar a su patria, es decir, coinciden en la conveniencia de mantener las encomiendas para lograr la colonización y la evangelización.⁵⁹

3.10. La Junta eclesiástica de 1546

En 1546 el canónigo Tello de Sandoval convocó otra junta en la que participaron los Obispos Zumárraga (de México), Juan López de Zárate (de Oaxaca), Vasco de Quiroga (de Michoacán) y Bartolomé de las Casas (de Chiapas), así como representantes de los clérigos religiosos y seculares. Entre las conclusiones positivas de dicha junta se encuentran: la legitimidad de los reinos

⁵⁹ J. LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio*, 22-26; A. GARCÍA Y GARCÍA, *Las asambleas jerárquicas*, 179; L. MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia en la primera evangelización*, 121.

indígenas que, bajo el poder del Emperador, debían conservar a sus jefes naturales; también se trató acerca de la legitimidad de la misma evangelización y de la obligación de los reyes de Castilla de sostenerla económicamente; de la obligación de restitución por parte de los encomenderos y conquistadores; asimismo, se acordó la redacción de un catecismo para los indígenas y se discutió acerca de la ilegitimidad de la guerra contra los indígenas;⁶⁰ también se retomó el problema de una buena instrucción para los indígenas, para lo cual propusieron lo ya tratado en la junta de 1537: hacer que los indígenas vivieran congregados en pueblos y evitar que estuvieran dispersos por doquier.⁶¹

⁶⁰ Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Las asambleas jerárquicas*, 179. Para Llaguno dichas conclusiones no fueron de la Junta Oficial, sino de una junta realizada por Fr. Bartolomé de las Casas, que buscaba que la Junta Oficial se pronunciara sobre algunas cuestiones delicadas y, al no obtenerlo, realizó su propia Junta en el Convento de Santo Domingo donde expuso los puntos ya mencionados. (Cf. J. LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio*, 28); respecto a la realización de la Junta presidida por Fr. Bartolomé De las Casas, ver también M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, I, 437; y L. MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia en la primera evangelización*, 121).

⁶¹ Cf. J. LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio*, 26. Sánchez Zuleta agrega un punto que considera negativo: la conveniencia de conservar las encomiendas, contraviniendo lo prescrito por las *Leyes Nuevas* de 1542, donde se pedía que quedaran suprimidas (Cf. G. SÁNCHEZ ZULETA, «*Juntas eclesiásticas*», 206). Hay que señalar, sin embargo, que este autor no considera la realización de la Junta de 1542, convocada por Tello de Sandoval, en la cual la reacción hacia las mencionadas *Leyes Nuevas*, fue contraria y fueron promulgadas.

CONCLUSIÓN

En este breve ensayo he fijado como límite el estudio de las Juntas eclesiásticas que se realizaron en Hispanoamérica durante un poco más de dos décadas (1524 a 1546). Consideraré que acercarnos a conocer al menos de modo general estas asambleas era necesario para entender el inicio, el desarrollo y la consolidación de la Iglesia en las nuevas tierras, de una manera especial en la Provincia mexicana. Podemos ver a través de ellas cómo se fueron dando paulatinamente diversos cambios positivos en la praxis de la evangelización y de la catequesis; en la formación de las estructuras de organización y gobierno de la Iglesia; la presencia de una generación de Obispos dedicados por completo a la misión y a la ayuda de los habitantes del nuevo mundo descubierto; el sentido de comunión –no exento de graves problemas– entre las distintas órdenes religiosas que habían llegado a tierras americanas, entre los religiosos, el clero secular y los Obispos, y entre la Iglesia europea y la iglesia hispanoamericana naciente.

UNA APROXIMACIÓN AL DERECHO NATURAL Y ALGUNOS ASPECTOS BASILARES DESDE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Marco Antonio Hernández H.

SUMARIO

La reflexión filosófico-jurídica en el mundo contemporáneo, se encuentra de frente a la necesidad de repensar sus fundamentos. Venidas a menos las aparentes certezas del positivismo jurídico y la simplificación de un cierto realismo desanclado de referencias ontológicas, es evidente que el sentido del fenómeno jurídico y de la experiencia humana que lo expresa no puede prescindir de la recuperación de la gran tradición iusnaturalista. Es necesario que derecho y ley sean repensados por aquello que ontológicamente son, es decir, instrumentos humanos de realización de la justicia, impensables fuera de un horizonte ético. El iusnaturalismo ha sido siempre, desde sus orígenes, reflexión radical sobre la justicia. En el derecho, la dimensión antropológica debe encontrar respuesta y tutela, y en este sentido es posible hablar de ley natural también hoy, sobre todo hoy, época de teorías ilusorias e inconsistentes. En este sentido, el futuro del Derecho Natural y, por ende, de la Filosofía del Derecho está en primer lugar en la recuperación de los valores fundantes de su luminoso pasado.

ABSTRACT

Philosophical-juridical reflection in the contemporary world, is faced with the need to rethink its foundations. Having come to terms with the apparent certainties of legal positivism and the simplification of a certain unrealized realism of ontological references, it is evident that the sense of the legal phenomenon and the human experience that expresses it can not do without the recovery of the great natural law tradition. It is necessary that right and law be rethought for what they are ontologically, that is, human instruments for the realization of justice, unthinkable outside of an ethical horizon. The

REVISTA MEXICANA DE DERECHO CANÓNICO

Iusnaturalis has always been, from its origins, a radical reflection on justice. In law, the anthropological dimension must find a response and protection, and in this sense it is possible to speak of natural law also today, especially today, the era of illusory and inconsistent theories. In this sense, the future of Natural Law and, therefore, of the Philosophy of Law is in the first place in the recovery of the founding values of its luminous past.

Palabras clave: *derecho natural, iusnaturalismo, positivismo, filosofía del derecho, realismo jurídico, ley natural.*

PREÁMBULO

La historia de la Filosofía del Derecho nos hace remontar al prolongado hecho especulativo que, desde los primeros desarrollos del pensamiento occidental, ha tenido como objeto la ley y la justicia,¹ cuyos contenidos de dicha reflexión siempre han estado unidos a las teorías éticas y políticas. Y es este hecho el que, sin duda alguna, es el principal enfoque del estudio filosófico-jurídico, a decir, el derecho natural, llamado *Iusnaturalismo* que, en el transcurso del tiempo, con variedad de soluciones, se han buscado las justificaciones de la experiencia jurídica del hombre y se ha indagado su sentido y su valor.²

Cuando se discute sobre el Iusnaturalismo, a menudo entre sus estudiosos se distingue entre un Iusna-

¹ Para un estudio más profundo en: Cf. J. HERVADA, *Introducción crítica al Derecho Natural*, EUNSA, Pamplona 2011; S. COTTA, *Perché il diritto*, ELS La Scuola, Brescia 2017, 87-114.

² Cf. G. MAGLIO, *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, Edizioni Messaggero, Padova 2011, 15-49.

turalismo antiguo y medieval, uno moderno y otro contemporáneo. Dicha distinción responder a la necesidad de subrayar cómo, al interior de un cuadro común de referencia constituida por la afirmación teórica de la supremacía del derecho y de la ley natural³ sobre el derecho positivo, las diversas épocas históricas que han privilegiado algunos aspectos sobre otros. Estos aspectos son los que analizaremos a continuación.

Las más antiguas reflexiones sobre el valor de la ley y de la justicia las encontramos en el pensamiento griego. La obra *Antígona* de Sófocles representa un ejemplo emblemático de contraste entre el derecho positivo (los decretos del rey Creonte) y las leyes no escritas de los dioses que tienen valor eterno y universal; en nombre de estas últimas y de una justicia que supera la humana, las leyes de la ciudad pueden ser desatendidas y *Antígona* provee la sepultura del hermano Polinices que, traicionando su ciudad, Tebas, había combatido contra ella encontrando la muerte.⁴

Así, en la *Antígona* de Sófocles el concepto de natural es reconducido a la voluntad divina (iusnaturalismo voluntarista), la sofística prevalente se orientaba o por unas soluciones propiamente naturalistas, como sucede por la tesis, sostenida por Calicles,⁵ de la ley natural como instinto común de todos los seres animados (iusnaturalismo naturalista) o bien por una consideración

³ J. HERVADA, *Escritos de Derecho Natural*, EUNSA, Pamplona 2013.

⁴ SÓFOCLES, *Antígona*, Pehuén Editores, Santiago de Chile 2001.

⁵ Personaje de Platón en su diálogo *Gorgias*.

particular de la naturaleza humana en su especificidad racional, como aparece en las tesis sostenidas por Hipias (la ley positiva puede violentar a los hombres) o Antifonte (por naturaleza, los hombre son iguales). Este iusnaturalismo ha sido definido como racionalista porque refleja la consideración de la naturaleza racional del hombre. Y aun, es más justo hablar de iusnaturalismo "racional" y no racionalista si se considera que este último término aparece conectado a una concepción del hombre que es más moderna que clásica. Además, cabe señalar que el racionalismo de los griegos, pero también el de los romanos y medievales, es muy diferente al que aparece en la filosofía moderna.

La necesidad de que la ley sea racional emerge en las *Leyes* de Platón,⁶ donde aparece la concepción del *Orthós lógos* (la recta razón) que tanta suerte tendrá en el estoicismo y en Cicerón. Aristóteles acepta, en la *Ética a Nicómaco*, de lo justo *per natura*, pero considera que solo una parte de ello es inmutable: consigue que la ley natural debe de cualquier modo tener en cuenta la historia de los hombres.⁷

Durante el periodo helénico y luego en el romano, sobre todo, por influencia del estoicismo, la idea de la ley natural como recta razón, no entendida en sentido subjetivista sino universal y cósmico, reviste una gran importancia. La ley así considerada asume un signifi-

⁶ PLATÓN, *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo 9, Madrid 1872.

⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V,5-6; introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Alianza Editorial, Madrid 2005.

cado esencialmente ontológico, las normas que deben regular la vida de los hombres son parte de un orden objetivo inmodificable y eterno. Así, se reafirma un principio ya presente en un texto, por algunos en el pasado, atribuido a Platón, el *Minos*: «La ley es definida como el descubrimiento del ser»⁸ y la conciencia de este último es condición de toda correcta actividad legislativa. Sobre este camino, se mueve la filosofía de Cicerón, seguidor y divulgador del estoicismo de Roma; sea en el *De Legibus* como en el *De re publica*,⁹ la ley es definida como recta razón, constante y eterna, acorde a la natural y regla segura en el mandar al hombre aquello que es justo hacer, disuadiéndolo de la acción injusta.

Por ello, la ley positiva, expresión de una voluntad normativa humana y en cuanto tal, podría ordenar también cosas injustas e ilícitas: entonces, la garantía de su validez es dada por la conformidad en cuanto prescribe la ley natural.

Es importante, también señalar, el notable paso adelante en la comprensión de la especificidad de lo jurídico que es llevado a cabo por el pensamiento romano: por un lado, se da la introducción de los términos acuñados en el uso común como *ius* (derecho) y *iustitia* (justicia), además hay una clarificación y, precisamente, una especificación, respecto al concepto de ley utilizado en clave omnicomprendensiva por el mundo griego y helé-

⁸ PLATÓN, *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo 11, Madrid 1872.

⁹ MARCO TULLIO CICERÓN, *Obras completas*, versión castellana de D. Pedro Simón Abril, Luis Navarro Editor, Madrid 1884.

nico; por otro lado, en la especulación filosófica se agrega una tradición poderosa jurisprudencial capaz de afrontar con equilibrio y sabiduría los diversos problemas jurídicos que la sociedad romana planteaba. Si el iusnaturalismo ciceroniano de origen estoico valorizaba, como se ha visto, el concepto de recta razón, la jurisprudencia no presentaba una solución unívoca admitiendo, como aparece claramente en la primera sección del *Digesto Justiniano* (con el título significativo: *De iustitia e iure*), varias definiciones que ahora están en la tradición de iusnaturalismo naturalista, como por el fragmento célebre del jurista Ulpiano que retoma la idea del derecho natural como conjunto de principios que la naturaleza enseña a todos los seres animados; o en la línea voluntarista con referencia expresa a la providencia divina (influencia estoica y cristiana), o en el surco de una valoración racional de la naturaleza humana capaz de comprender *quod semper bonum et iustum est*.

La difusión del cristianismo determina nuevas e importantes reflexiones. Si en los primeros tiempos no surge una consideración particular sobre el derecho, dado que se privilegia la fe como la condición única de salvación desvalorando la dimensión política y los problemas organizativos de esta última, no obstante, por obra de los Padres influenciados por la filosofía helénica y romana, las temáticas del derecho natural reaparecen y se reafirma, con diversidad de planteamientos, el principio de prevalencia de una ley superior sobre las leyes humanas. Si Lactancio retoma con convicción las tesis de Cicerón y sobre dicho camino enseguida se pondrá san Juan Crisóstomo; otros Padres preferirán adherirse a una concepción voluntarista del derecho

natural identificado con la voluntad divina. Un punto de encuentro de tales actitudes, por otro lado, complejo y problemático, lo encontramos en el pensamiento de san Agustín.

1. UNA CLÁSICA TRADICIÓN JURÍDICA

Cerca de dos milenios y medio, podemos decir que el desarrollo jurídico del Derecho natural tiene de existencia.¹⁰ Ya desde la cultura helénica, con Aristóteles y en los propios juristas romanos encontramos en ellos su presencia. Después de la decadencia cultural y del vulgarismo jurídico acaecido después del debilitamiento del Imperio romano debido a las invasiones (aunque persistió con san Isidoro de Sevilla), reaparece dicha tradición clásica a partir del siglo XI, de modo pujante con la recepción del derecho romano y el nacimiento de la ciencia canónica.

Esta tradición jurídica clásica, compuesta por legalistas y canonistas, que durante muchos siglos formaron una única ciencia jurídica (las dos ramas), llega hasta el siglo XVIII en relación con los legalistas o juristas seculares, aunque en el contexto de la filosofía del derecho nunca se perdió; mientras que fue y ha sido tradición viva en la otra rama de la ciencia jurídica, los canonistas hasta hoy. De ahí que tengamos que hacer referencia necesaria a estos últimos en las ideas a exponer enseguida.

¹⁰ Cf. J. HERVADA, *Síntesis de historia de la ciencia del Derecho Natural*, EUNSA, Pamplona 2006.

Así, como se ha señalado, desde los albores de la ciencia jurídica en Europa, surgida por la Recepción, debido a las figuras de Irnerio y Graciano,¹¹ legistas y canonistas formaron la única ciencia jurídica, la del *utrumque ius*; a la unidad de supuestos ideológicos se fue dando la unidad de método y evolucionaron a la par. Esta ciencia jurídica unitaria, que con los juristas romanos forma lo que llamamos la tradición jurídica clásica, empezó su declive hacia el siglo XVIII debido a que la ciencia jurídica secular se vio invadida por presupuestos ideológicos no compatibles con el pensamiento cristiano. Además, coincidentemente, se da la supresión de las Facultades de Cánones y la supresión de las disciplinas canónicas de las Facultades de Leyes, de modo especial en Europa; por lo que la ciencia canónica tuvo su historia propia, independiente de la ciencia jurídica secular.

Así, la ciencia jurídica secular sufrió la influencia de Kant, quien transformó el derecho natural en formas *a priori*, y sobre todo la divulgación del positivismo que pasó a ser «el imaginario común de los juristas, casi como una segunda naturaleza»; con ello rompió con la tradición clásica. En cambio, la ciencia canónica siguió fiel a su tradición.

Respecto al derecho natural, se puede afirmar que la ciencia canónica fue y ha sido la que sirvió de vehículo a la concepción clásica hasta nuestros días; así, es sobre el derecho natural que los canonistas han edificado

¹¹ Cf. *Decreto de Graciano*, en A. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici*, editio Lipsiensis secunda, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1995.

Una aproximación al Derecho Natural

«una de las más brillantes páginas de la ciencia jurídica»;¹² esto se ve palpable en el derecho matrimonial canónico, cuya superioridad de fundamento, doctrina y técnica jurídica sobre el derecho matrimonial civil es bastante notable.

El Derecho Canónico no ha probado la experiencia positivista. La aceptación del derecho natural ha constituido una constante, sin polémicas y sin discusiones. Así, la existencia del derecho natural y su operatividad en el ordenamiento canónico en ningún momento han sido objeto de dudas o negaciones. Por tanto, sin duda alguna, ha sido esto fruto de la fidelidad del pensamiento e ideario cristiano.

Hay que señalar, que la existencia de la ley natural no es, propiamente, una verdad que forme parte de los misterios del cristianismo. Más bien, constituye una verdad natural, cognoscible por la razón natural. Como se ha dicho anteriormente, la idea de lo justo natural aparece con el nacimiento del pensamiento filosófico en Grecia. Aunque los sofistas, de modo no muy aceptable, menciona la distinción entre *physis* y *nómos*, entre lo justo natural y lo justo positivo, distinción que toma Aristóteles, se puede decir, que éste último es el padre del derecho natural.

Como también ya se ha mencionado, la ley natural fue pieza clave de la teoría moral de los estoicos (con presencia por más de 5 siglos en la historia de la filosofía) y de autores influidos como Cicerón. Además, es bastante notable cómo el derecho natural desempeñó

¹² J. HERVADA, *Síntesis de historia de la ciencia...*, 14.

un papel de suma importancia en el derecho romano, que debe al iusnaturalismo gran parte de su perfección y armonía.

Pero, también es cierto que la ley natural forma parte del pensamiento cristiano, o más exactamente, es parte del depósito revelado. En el texto de la *Carta a los Romanos* 2, 14-16 aparece la ley natural, como ley divina grabada por Dios en el corazón del hombre, de la cual es testigo la conciencia.¹³ Así, esta ley natural es proyecto divino para la sociedad humana. Gracias a este pasaje neotestamentario, la teoría de la ley natural pudo pasar a la Patrística, y por medio de ella, al magisterio de la Iglesia, constituyéndose así, en pieza basilar del pensamiento social católico. Por tanto, suena lógico que el ordenamiento canónico plenamente acepte el derecho natural y que la canonística, desde Graciano, asumiera una teoría del derecho, que tenga como fundamento las tesis iusnaturalistas.

También hay que decir que la teoría del derecho natural no se limita solamente a afirmar la existencia de derecho naturales y sobre los principios de la ley natural, sino que va más allá. Además, todo ordenamiento jurídico está edificado sobre un fundamento que es de derecho natural, por lo cual dicho derecho es base y

¹³ Texto epistolar paulino: «Cuando los paganos, que no tienen ley, cumplen naturalmente lo que manda la Ley, están escribiendo ellos mismos esa ley que no tienen, y así demuestran que las exigencias de la Ley están grabadas en sus corazones. Serán juzgados por su propia conciencia, y los acusará o los aprobará su propia razón el día en que Dios juzgue lo más íntimo de las personas por medio de Jesucristo. Es lo que dice mi Evangelio».

Una aproximación al Derecho Natural

principio informador de cualquier ordenamiento jurídico; es decir, la estructura jurídica de la sociedad civil se fundamenta en una estructura natural. La sociedad es un fenómeno natural que obedece a una ley natural. Y en este contexto, la tradición jurídica clásica siempre ha rechazado la tesis del origen humano de la sociedad, la cual pone en el pacto o contrato social el origen de la sociedad, afirmaciones defendidas por el “iusnaturalismo racionalista” y el liberalismo decimonónico. Así, el poder político y la soberanía son situaciones jurídicas de derecho natural; por tanto, no nacen del *pactum subiectionis* como lo presenta la tesis del contrato social,¹⁴ sino que surge de la ley natural. La soberanía y el poder tiene entonces un origen natural, ciertamente con concreciones históricas. Consecuentemente, el derecho positivo no encuentra su raíz en el poder humano, sino que es concreción y derivación del derecho natural, de acuerdo a la fórmula tomista.

Dentro de la tradición jurídica clásica, la teoría del derecho natural tuvo dos vías de transmisión: por un lado, la vía filosófica (a través de los filósofos) y por otro la vía jurídica (a través de los juristas). En el caso

¹⁴ Hacemos alusión a la obra de libro escrito por Jean-Jacques Rousseau y publicado en 1762. Es una obra sobre filosofía política y trata principalmente sobre la libertad e igualdad de los hombres bajo un Estado instituido por medio de un contrato social. Bajo la teoría del contrato social se fundamenta buena parte de la filosofía liberal, en especial el liberalismo clásico por su visión filosófica del individuo como fundamental, que luego decide vivir en sociedad por lo que necesita del Estado de Derecho que asegure las libertades para poder convivir. Cf. J. ROUSSEAU, *El contrato social o principios de derecho político*, Porrúa, México 2010.

de esta última, fue hasta la Codificación del siglo XIX que se transmitió por medio de los comentarios a los primeros pasajes del *Digesto*, incluido en el *Corpus Iuris Civilis*, y a la distinción primera del Decreto de Graciano, parte del *Corpus Iuris Canonici*. En cuanto a la vía filosófica, solo diremos que la elaboración aristotélico-tomista tuvo su influjo en los canonistas.¹⁵

Ahora es importante hacer algunas afirmaciones que nos ayuden a sustentar esta tradición jurídica clásica en relación al derecho natural:

En primer lugar, «el derecho natural es verdadero derecho», esta es la primera y fundamental afirmación. Y con ello, no solo se afirma que existe el derecho natural, sino que se tiene también por innegable, que posee naturaleza específicamente jurídica. Hay que decir que el derecho natural se ha enfrentado a dos clases de negación, debido a la corriente positivista, pues se niega la existencia misma de un orden moral o jurídico natural que de alguna manera limite o condicione al mismo derecho positivo (el positivismo extremo); además, se niega el derecho natural como una clase o tipo de derecho vigente, unida a la afirmación de la existencia de un algún factor de tipo moral, ontológico, axiológico o gnoseológico condicionador del derecho al que se ha llamado derecho natural (positivismo moderado u objetivismo jurídico). El objetivismo jurídico está influenciado por corrientes kantianas y neokatánicas que ha-

¹⁵ Para mayores referencias y profundidad, véase: Cf. G. MARGLIO, *Lineamenti di Filosofia...*, 20-25; Cf. J. HERVADA, *Síntesis de historia de la ciencia...*, 27-45.

Una aproximación al Derecho Natural

blan del derecho natural como forma *a priori* del derecho, es decir, como idea o ideal formales del derecho.

En cambio, para la ciencia jurídica es derecho vigente. Ya que cuando se habla de derechos naturales se refiere a verdaderos derechos del hombre, que son defendibles en el foro; así, al hablar de ley natural se hace referencia a preceptos prohibiciones y permisiones de origen natural, que son parte del derecho vigente en la sociedad. Por tanto, son verdaderos derecho y verdaderas leyes, dados por la misma naturaleza, y cuyo origen último, para los creyentes, se remonta a Dios.

La concepción del derecho natural como derecho vigente la encontramos en Aristóteles en su pasaje de la *Ética a Nicómaco* libro V, c.7 1134 b: «En el derecho político –esto es en el derecho vigente de una sociedad perfecta o *polis*– una parte es natural y la otra legal. Es natural lo que, en todas partes, tiene la misma fuerza y no depende de las diversas opiniones de los hombres; es legal todo lo que, en principio, puede ser indiferentemente de tal modo o del modo contrario, pero que cesa de ser indiferente desde que la ley lo ha resuelto».¹⁶

Otro pasaje, perteneciente al derecho romano, de las *Institutiones* de Gayo (I, 1), menciona: «Todos los pueblos que se gobiernan por leyes y costumbres, usan en parte su derecho peculiar, en parte el común de todos los hombres; pues el derecho que cada pueblo estableció para sí, es propio de la ciudad y se llama derecho civil, como derecho propio que es de la misma ciudad;

¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez..., 168-169.

en cambio, el que la razón natural establece entre todos los hombres, es observado por todos los pueblos y se denomina derecho de gentes, como derecho que usan todos los pueblos. Así, pues, el pueblo romano unas en parte de su propio derecho, y en parte del común de todos los hombres». ¹⁷ Otros juristas romanos emplearon una terminología distinta: es un derecho que *se usa*, un derecho vivo, que se aplica en la vida y en el foro.

Por tanto, el derecho natural es una parte del derecho vigente. Ni Aristóteles ni Gayo teorizan en esos pasajes, pues el filósofo griego expuso lo que observó en la realidad y Gayo describió la *praxis* jurídica romana. Es muy relevante el papel del derecho natural en Roma, pues era el derecho que regulaba las relaciones entre los ciudadanos romanos y extranjeros, a las que no era aplicable el *ius civile*.

Así, el derecho natural ha tenido en la tradición clásica la consideración de un derecho vigente. Así, en algunos casos, se estableció la bipartición: derecho natural y derecho humano; en otras se utiliza la tripartición: el derecho natural (o divino), el derecho de gentes y el derecho civil. Así aparece en san Isidoro de Sevilla y en Graciano, quien al inicio de su Decreto afirma: «el género humano se rige por dos derechos, a saber, por el derecho natural y por las costumbres (derecho positivo)». ¹⁸

¹⁷ GAYO, *Instituta*, traducción y notas en castellano, Imprenta de la sociedad literaria y tipográfica, Madrid 1845, 10-11.

¹⁸ Texto latino: «*Diuinæ leges natura, humanæ moribus constant. Omnes leges aut diuinæ sunt, aut humanæ. Diuinæ natura, humanæ moribus constant*» (Decr. 1, D. 1, C. 1).

Una aproximación al Derecho Natural

Ahora, la cuestión del derecho natural no es otra cosa que el problema de si existe un núcleo natural de juridicidad, es decir ¿es el derecho un producto cultural o es también una realidad natural? Ciertamente el derecho positivo representa la mayor parte del fenómeno jurídico, es una realidad cultural, obra del hombre; pero ¿es totalmente el fenómeno jurídico totalmente un invento humano, un hecho cultural, o realmente existe un núcleo natural de juridicidad en el cual se asiente el derecho positivo como fenómeno cultural? El positivismo sólo ha dado una respuesta indirectamente. Por ejemplo, la Escuela moderna del Derecho Natural, por medio de su teoría del pacto social, entendió el poder y la sociedad como fenómenos culturales, partiendo de un estado natural asocial, pero el derecho no era concebido de la misma manera, ya que se partió de la base de que en el estado natural, existía un *ius naturae*. No era la concepción de un estado ajurídico. Quienes hablaron de un estado natural ajurídico fueron algunos clásicos romanos como Ovidio y Tácito, los cuales supusieron un primer estado de la humanidad en el que el ser humano actuaba virtuosamente *sponte sua*, sin que hubiera necesidad de leyes ni de coacción. Podemos decir, que no hay un hecho cultural que no tenga una base natural. De ahí que resulte de elemental sentido común que, al existir el fenómeno jurídico, deba existir un núcleo natural de juridicidad.

Entonces, cabe preguntarse cuál es ese núcleo natural de juridicidad. Se puede decir que ese núcleo natural de juridicidad reside en la existencia de una dimensión jurídica de la persona humana, por la cual tiene la potencia natural necesaria para ser titular de derechos. Esto, solo es posible si el ser humano está constitutiva-

mente estructurado como ser dominador de su propio ser y de su entorno, ya que el ser humano es persona y ser persona implica poseer el dominio sobre el propio ser, es titular de algún derecho: el derecho al propio ser. También, el núcleo natural de juridicidad supone la natural estructura de la persona humana como ser regulado por leyes sociales, lo cual implica alguna ley natural. Y así, como afirma Javier Hervada: «en razón de lo dicho puede establecerse la que podemos llamar la insalvable aporía del positivismo: si no existe derecho natural, no puede existir derecho positivo; y si existe derecho positivo, necesariamente existe derecho natural».¹⁹

Una segunda afirmación que podemos hacer es que «el derecho natural y el derecho positivo forman un único ordenamiento jurídico», según la concepción clásica. No forma cada uno un ordenamiento por separado; esa fue una visión distorsionada introducida por la Escuela moderna del Derecho Natural. El iusnaturalismo racionalista del siglo XVIII presentaba la idea de que el derecho natural y el derecho positivo eran dos sistemas de normas u órdenes jurídicos.²⁰ Esta idea dejó

¹⁹J. HERVADA, *Síntesis de historia de la ciencia...*, 19.

²⁰ El iusnaturalismo racionalista concebía el derecho natural como el conjunto de leyes racionales que su entender, regula la sociedad humana, por virtud de la Naturaleza. Lo mismo que el Universo tiene unas leyes físicas perpetuas, universales e inmutables, ajenas a cualquier cambio histórico; así la sociedad humana poseería también unas leyes naturales ajenas a la historia y al tiempo. Pues esas leyes naturales (rationales) formarían un sistema completa de normas reguladoras de la realidad social, las cuales se opondrían al derecho hasta entonces vigente, es decir, el de-

Una aproximación al Derecho Natural

un rastro tan fuerte, que inclusive algunos neoescolásticos la hicieron propia.²¹ Y es así, que ese iusnaturalismo de los dos órdenes o sistemas condujo a la negación del derecho natural como derecho vigente.²²

El derecho vigente consta de muchos factores divididos en dos grupos: una parte natural y otra parte positiva. Aquí el vocablo importante es “parte”. Así, una parte del derecho vigente es natural y una parte es positiva. Y como ya se ha dicho anteriormente, esto se comprueba en Aristóteles, en Gayo, en la tradición jurídica, filosófica-teológica hasta el siglo XVIII como en los canonistas hasta nuestros días.

Por tanto, no hay más que un sistema jurídico vigente, el cual está dotado de garantías judiciales y de ejecución coactiva. Y este único sistema en parte es natural y en parte es positivo. Esto puede resultar difícil de captar en el ambiente de la sociedad civil, ya que el

recho del Antiguo Régimen, que sería un derecho oscurantista. Así el derecho natural que el racionalismo ofrecía representaba para ellos el nuevo derecho, el cual debía sustituir al viejo derecho de raíces medievales. Por ello, el derecho natural y el derecho positivo se presentaban como dos sistemas de normas u órdenes jurídicos.

²¹ Cf. G. ALPA, *Giuristi e interpretazioni: il ruolo del Diritto nella società postmoderna*, Marieti, Genova 2017, 26-49.

²² Tanto Hobbes como Thomasio llegan a la afirmación de que el derecho natural tendría rasgos característicos diferentes de los propios del derecho positivo, de manera que no sería propiamente derecho. El derecho natural sería ética o moral, conclusión racionalista que algunos neoescolásticos y neotomistas han aceptado, pese a que no concuerda con la Escolástica en general, ni con Tomás de Aquino.

positivismo reinante ha desterrado la mención del derecho natural en las sentencias de los jueces y en los alegatos de los abogados; pero sigue siendo un hecho, ya que el derecho natural no puede ser desterrado de la vida jurídica y está presente, aunque de modo disfrazado con otros apelativos: principios informadores, principios de justicia, derechos humanos, naturaleza de las cosas, por mencionar algunos.

Por el contrario, en el ámbito del ordenamiento canónico, esta experiencia está más que viva y presente, la cual se puede comprobar por ejemplo en la jurisprudencia matrimonial, que conoce cualquier canonista y cualquier jurista familiarizado con ello. La construcción legislativa, jurisprudencial y doctrinal del matrimonio canónico es una articulación admirable de lo que se da entre el derecho natural y el derecho positivo en un único sistema jurídico, y esto constituye el mejor testimonio contemporáneo de la tradición clásica.

Ahora bien, resulta complicado para un jurista iusnaturalista hablar de una solución de derecho natural y una solución de derecho positivo aplicada a una misma cuestión; pues podría decir que, en tal caso concreto, habría una solución de derecho natural y otra solución de derecho positivo. Se puede decir que esto, más bien, sería una "inconsecuencia" de seguir un método positivista para interpretar el derecho positivo, o es una mala interpretación. Porque, como se dijo anteriormente, si el derecho natural y el derecho positivo son partes del derecho vigente, en cada caso concreto solo podrá haber una sola solución, que es la solución de derecho, en las que se deberán conjugar de modo armónico los factores naturales y los factores positivos. Resultará tam-

Una aproximación al Derecho Natural

bién equívoco pretender hacer la distinción entre el derecho natural y el derecho positivo, diciendo que el primero es el derecho que debe ser, mientras que el segundo es el derecho que es. Y más extraño aún resultaría decir que el derecho natural es el derecho ideal, mientras que el derecho positivo es el derecho real. Dicha afirmación es ajena a la tradición jurídica clásica, pues el derecho natural es derecho vigente, y por lo tanto real.

Tampoco es propio para la tradición jurídica clásica considerar el derecho natural como orden ético social, como idea de derecho o ideal de justicia, como derecho que debiera ser o como un conjunto de principios abstractos. La concepción clásica responde a la experiencia de la canonística, acostumbrada a ver el derecho natural como un verdadera ley y verdadero derecho, articulado perfecta y plenamente con el derecho positivo. Algunos ejemplos tomados del Código de Derecho Canónico de 1983 pueden clarificar mejor lo dicho:

Por ejemplo, el canon 98, §2 dice: «La persona menor está sujeta a la potestad de los padres o tutores en el ejercicio de sus derechos, excepto en aquello en que, por ley divina [por derecho natural o divino positivo] o por el derecho canónico, los menores están exentos de aquella potestad». Una consecuencia de ello, por ejemplo, es que el menor de edad es apto para contraer matrimonio, y puede ejercer su derecho natural a casarse a tenor del canon 1071, §1, 6° incluso si hay ignorancia u oposición razonable de parte de los padres o tutores. Aquí estamos ante la presencia de un verdadero derecho y de una verdadera ley que limita la potestad jurídica.

El canon 199, 1º aclara que no están sujetos a prescripción los derechos y obligaciones que son de ley natural. Por tanto, esos derechos y obligaciones en cuanto que son de derecho natural son imprescriptibles. No se habla de ideales, ni de normas morales, sino de verdaderos *iura et obligationes* jurídicos.

Otros ejemplos, son las causas de nulidad matrimonial de derecho natural o divino positivo que tiene que ver con los impedimentos dirimentes o vicios de consentimiento, referidos en los cánones 1075, §1, 1163, §2 y 1165, §2. Además, el canon 1084 declara que la impotencia es impedimento de derecho natural bajo la fórmula “por su misma naturaleza”.

Por último, consideramos el derecho natural y el derecho positivo en la interpretación del derecho. Sabiendo que la interpretación del derecho es la función esencial del jurista, cuya misión u oficio es “decir derecho”, estableciendo en cada caso concreto, la solución de derecho. Javier Hervada,²³ en relación a lo dicho, haciendo alusión a esta operación esencial del jurista, nos dice que la concepción clásica da una serie de reglas (implícita y explícitas):

²³ Durante estas reflexiones hemos seguido muy puntualmente el pensamiento de este gran impulsor del Derecho natural en la Escuela de Navarra en nuestros días, haciendo referencia a sus obras; pero para un acercamiento más puntual de la incidencia de sus aportaciones en este sentido puede consultarse la siguiente obra: C. HERRERA PARDO, *Aproximación a los fundamentos científicos y filosóficos del iusnaturalismo realista en Javier Hervada*, EUNSA, Pamplona 2016.

Una aproximación al Derecho Natural

Primera: el derecho natural mantiene siempre su índole natural, aun en el supuesto de encontrarse asumido por el derecho positivo. Así, las normas y derechos naturales positivados no deben interpretarse como derecho positivo sino como derecho natural, según su propia índole.

Segunda: el derecho positivo debe interpretarse conforme al derecho natural, en relación a la función propia de éste: ser base, cláusula-límite y principio informador del ordenamiento jurídico.

Tercera: el derecho positivo no puede prevalecer sobre el derecho natural. Si hubiera conflicto entre uno y otro derecho, el derecho positivo debe reconducirse a los términos del derecho natural.²⁴ Vemos aquí el principio de prevalencia del derecho natural, que es el motivo de escándalo para los positivistas, donde se rasgan sus vestiduras; porque, según su parecer, los principios de certeza y de seguridad se verían gravemente lesionados y se introduciría la más absoluta arbitrariedad y temblarían los fundamentos del Estado y del Derecho. Esta reacción exagerada es más producto del desconocimiento del principio y es más una excusa que una razón. El principio de prevalencia fue aplicado por los juristas romanos, se aplicó en la Edad Media y se ha aplicado en el Derecho Canónico a lo largo de toda su historia sin que exista un síntoma de cataclismo como lo perciben los positivistas, pues el ordenamiento canónico siempre ha gozado y goza de buena salud, gracias precisamente a este principio.

²⁴ Cf. J. HERVADA, *Síntesis de historia de la ciencia...*, 23-24.

Sin embargo, no se debe pensar que el principio de prevalencia ha de conducir necesariamente a actitudes extremas como la objeción de conciencia, la desobediencia civil, la resistencia pasiva o activa. Es cierto que dichas actitudes pueden ser la única solución justa y honrada en ciertas prescripciones de la ley positiva, pero se trataría de casos raros. Lo ordinario o normal es que el principio de prevalencia lleve a una tarea interpretativa que pueda reconducir al derecho positivo a ser coherente con el derecho natural.²⁵

Así, con facilidad se advierte que la regla de la prevalencia no origina ningún cataclismo en el ordenamiento jurídico, ni ataca los principios de seguridad y certeza. Más bien, es un principio de humanización del derecho, de implantación de la justicia y de reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona

²⁵ Dos ejemplos los encontramos en el *Digesto*. Uno de ellos es el usufructo de cantidad, que los juristas entendieron contrario a la razón natural. La solución que dieron fue entenderlo como cuasiusufructo y en ese sentido interpretaron el senadoconsulto: «por este senadoconsulto no se dio vida a un propio usufructo de cantidad, ya que la autoridad del senado no pudo cambiar la razón natural, pero, introducido el remedio comenzó a admitirse un cuasiusufructo (D. 7,5,2). El otro caso se refiere a la capitidisminución: aunque el derecho civil consideraba incapaz al capitidisminuido, los juristas romanos declararon subsistentes las prestaciones naturales: «Es evidente que aquellas obligaciones que contienen una prestación natural no se extinguen por la capitidisminución, porque el derecho civil no puede alterar los derechos naturales; así la acción de dote subsiste aún después de la capitidisminución, porque está referida a lo que es bueno y justo» (D. 4,5,8). Cf. I. GARCÍA DEL CORRAL, *Cuerpo del Derecho Civil Romano: primera parte Instituta - Digesto*, Vol I, Jaime Molinas Editor, Barcelona 1889, 518 y 380).

humana. Por tanto, no se debe olvidar que lo que es contrario al derecho natural es injusto, representa una injusticia, y la misión propia del jurista no es tanto decir lo legal sino decir lo justo.

Dando por sentado los aspectos del Derecho Natural, ahora se harán algunas consideraciones que ayuden a reflejar mejor los aspectos señalados, pero desde el pensamiento filosófico realista del Derecho, desde la cultura en general, desde la experiencia social y práctica del derecho, así como ver la relación persona-derecho.

2. ASPECTOS RELEVANTES DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

«¿Es posible hablar de derecho como valor en el contexto de nuestra cultura?» La cultura contemporánea presenta relativamente al problema de los valores como una instancia radicalmente negativa, que no solo abraza acríticamente el relativismo introducido por el historicismo idealista, sino que pone sobre todo en discusión toda interpretación metafísica de la realidad, y la legitimidad misma del problema del valor en la vida de la consciencia. Esta lucha de la cultura contemporánea contra la metafísica es conducida bajo el signo cientifista de neopositivismo y de la filosofía analítica:²⁶ el problema de los valores es presentado como un problema «privado de sentido». Atacando la metafísica, estas filosofías intentan así golpear toda *Weltanschauung* (visión del mundo) que ofrezca la pretensión de una

²⁶ Cf. S. COTTA, *Perché il Diritto...*, 65-80.

llave de solución a los “problemas últimos” como el del fundamento absoluto de los valores, terminando por negar en el campo ético-jurídico la existencia de cualquier norma absoluta del actuar, dotada de validez perenne.

La lógica consecuencia de todo aquello que la historia contemporánea, sobre el plano de la praxis, nos presenta con fuerza una ulterior instancia. En efecto, si la conciencia rechaza atender un problema declarado explícitamente “privado de sentido”, como sería precisamente lo del valor, luego, no está en grado de sustraerse a experimentar hasta el fondo, en el fluido mundo de la historia al cual parece abandonarse, con las consecuencias dramáticas de su negación. Puesto que esta negación implica no sólo las élites, sino también las masas y su estilo de vida, cada uno puede como hoy las diversas sociedades no logran a regirse si estas masas, atraídas por la fascinación de la inmediata o aparente libertad que se pueda ejercitar, no sienten más los “valores” y si muchos corren, bajo el peso de la violencia o de la droga, empujados por el espejismo puramente nihilista, al encuentro con la muerte. De aquí nace el afanoso intento de recuperar, sobre el plano de la organización político-social, cuanto se ha perdido sobre el plano de la conciencia, desplazando el problema de los valores del plano autónomo de la conciencia y de la verdadera libertad al heterónimo del “control social” y por tanto del condicionamiento político en función de las elecciones operadas de quienes detentan el poder. Tal fenómeno se ha manifestado en nuestro tiempo con particular intensidad en el campo de la experiencia jurídica y de la reflexión sobre ella: el derecho apareció entonces como el pensamiento jurídico tanto de cuño

“formalista” (Kelsen) como “realista” (Olivecrona, Alf Ross) como el más típico e importante instrumento de “control social”. Sin embargo, es bajo los ojos de todos, el cotidiano espectáculo de una “voluntad política” que desesperadamente (y patéticamente) recurre a la fuerza de la ley para buscar remodelar, según las indicaciones de las fuerzas sociales que poco a poco se alternan al poder y de las respectivas ideologías, una conciencia moral ampliamente devastada de la permisividad.

Y ¿entonces? responde Gianfranco Maglio, «la reflexión filosófico-jurídica en el mundo contemporáneo se encuentra de frente a la necesidad de repensar sus fundamentos. Venidas a menos, las aparentes certezas del positivismo jurídico y las simplificaciones de un cierto realismo desanclado de las referencias ontológicas, es evidente que el sentido del fenómeno jurídico y de la experiencia humana que lo expresa no puede prescindir de la recuperación de la gran tradición iusnaturalista. No se trata de proponer esquemas del pasado de modo acrítico, como la idea de un derecho natural racionalmente dado y cumplido de una vez por todas; se necesita un fuerte pensamiento fundante capaz de iluminar la experiencia práctica del hombre en su acontecer histórico sin perder contacto de una esencial metafísica del hombre».²⁷ Las grandes preguntas sobre el fundamento del derecho y sobre la realización de la justicia permanecen firmes para toda conciencia pensativa y representa siempre el terreno privilegiado de una reflexión filosófico-jurídica metafísica y axiológica, en diálogo constante con la historia del hombre en

²⁷ G. MAGLIO, *Lineamenti di filosofia...*, 8 y 147.

su proceder entre entusiastas impulsos y dolorosas desilusiones. La ética, la política, la concepción misma del hombre rectamente entendida y de su extraordinaria aventura en la historia se entrelazan en las perspectivas de la filosofía del derecho, proponiendo significados del vivir, valores y fines que se mueven a lo largo del horizonte de la socialidad originaria, tematizada por Aristóteles, de la cual y en fuerza de la cual aquellas grandes preguntas llevan su perenne legitimidad.

2.1. Experiencia social y derecho

El derecho es un fenómeno puramente humano: Aristóteles observaba como ni las bestias ni los dioses tienen necesidad del derecho, mientras el hombre sí, por su posición de justo medio en la escala de los seres.²⁸ A la raíz de la praxis humana hay una indiscutible ambivalencia: el comportamiento del animal es necesario para sobrevivir, el hipotético ser divino se coloca en un ámbito de absoluta libertad; no así el hombre caracterizado por una ambigüedad ontológica de fondo que lo lleva a relacionarse con los otros positivamente, aunque también negativamente. Por lo tanto, hay una necesidad de coexistencia entre los hombres que hacen vivible la sociabilidad: a esta necesidad responde el derecho. El derecho se resuelve (decide) en reglas de convivencia y estas últimas pueden convertirse en normas, o sea actos de voluntad prescriptibles. No siempre las reglas se convierten en normas: lo hacen en el momento

²⁸ ARISTÓTELES, *Política* Lib. I, 253a, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Editorial Gredos, Madrid 1988, 50-51.

Una aproximación al Derecho Natural

en el cual una voluntad autoritativa las asume como contenido de una norma.

La experiencia jurídica no se agota, sin embargo, en las normas, sino que posee una más vasta apertura. El legislador consecuentemente debe moverse con la máxima atención en la realidad histórico-social donde siempre se producen reglas de convivencia, se debe valorar el problema de la sensatez de la norma que intenta introducir y de su finalidad en términos del bien común.²⁹

La norma debe dar sentido a la relación intersubjetiva, si no es así, se convierte en un mero acto de voluntad que impone un comportamiento, en último término, en un mero acto de fuerza; la norma absurda e insensata no puede ser considerada derecho, la cual no puede renunciar en último término a la racionalidad de su contenido. Ahí se observa el problema de la justicia y, por tanto, en último término, el contenido ético del derecho.

La justicia es el valor social por excelencia como bien observaban los medievales con la célebre expresión *Iustitia est ad alterum*: es en este cuadro que se juega el sentido de las relaciones intersubjetivas y, por tanto, más en general, el valor completivo de la sociabilidad humana.

²⁹ Cf. F. D'AGOSTINO, *Lezioni di filosofia di diritto*, Giappichelli, Torino 2016, 11-18.

2.2. El derecho en la experiencia práctica del hombre

La experiencia práctica del hombre, que se sustancia en aquella dimensión ético-social al interior de la cual se desarrolla su existencia, reconoce en el derecho una esencial y no eliminable función. La primera pregunta es entonces la siguiente: ¿qué función desarrolla en concreto el derecho en la sociedad humana? Ya hemos visto que el derecho responde, a nivel ontológico, a una profunda y connatural exigencia de tutela a nivel de las relaciones intersubjetivas y el problema es entonces comprender con qué modalidad se realiza tal tutela.

En este sentido, el derecho responde a varias necesidades humanas: permitir una eficaz y equilibrada organización social, realizar un sistema de justicia en las relaciones entre personas, también a través de mecanismos de penas de los ilícitos, resolver controversias y conflictos.

Y ¿de qué modo, de hecho, tales finalidades puedan ser alcanzadas? ¿Qué rol juega el derecho? La respuesta a dicha pregunta pasa necesariamente a través de la reflexión sobre la posibilidad al menos de reconocer al derecho un rol autónomo, sea desde la política, sea desde otros sectores de reglamentación de la actividad práctica del hombre. En este sentido, el derecho puede tener dos fundamentales funciones: constituir la forma técnica mediante la cual se realiza la organización externa de la sociedad o bien actuar estructuralmente, y por tanto sustancialmente, en la vida y en la evolución de una comunidad humana.

El primer caso configura la así dicha tesis formalista de la función del derecho, típica del positivismo jurídico-

co en su tendencia a identificar Estado y derecho o, también podría decirse, derecho con ordenamiento estatal. Esta concepción del carácter puramente formal del derecho es evidente en el pensamiento de Kelsen:³⁰ se trata de dar forma a los varios contenidos sociales, permitiéndoles tener efectividad mediante un sistema de garantías y sanciones. Así, el derecho no asume un valor sustancial sino solo formal. Pero el problema del vacío de la función autónoma del derecho se mete también dentro de las concepciones anti-positivistas, en particular allá donde (pensemos en el institucionalismo) es desarrollada una coincidencia sustancial entre derecho y organización social. El resultado último de tal perspectiva es la identificación del derecho con la comunidad política y sus fines: en este sentido se puede decir, como observa Sergio Cotta, que el derecho es reducido a la esencia de la política.³¹ Desde un punto de vista estrictamente filosófico este pasaje es muy claro en la filosofía del derecho de Hegel: si el Estado representa la suprema realización de la autoconciencia de un pueblo, su moralidad concretizada, el derecho es absorbido dentro del Estado y por ello depende en todo y para todo. Se puede decir también, desde tal punto de vista, que el derecho es mera forma de una sustancia ética, expresada por la comunidad política organizada. En este modo era frustrada la tradición milenaria del iusnaturalismo que, efectivamente en su esfuerzo por ela-

³⁰ Cf. H. KELSEN, *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires 1960.

³¹ Cf. S. COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2014, 123.

borar un derecho capaz de ponerse como límite ante el poder soberano, había construido la noción de derechos naturales (como la vida, la libertad y la propiedad), luego precisados con la categoría de los derechos subjetivos, capaces de autonomía propia y en grado de ponerse como fundamental instrumento de tutela del hombre en las relaciones sociales.

Al contrario, las diversas posiciones de pensamiento que culmina en la idea de la naturaleza formal del derecho finalizan por negar a este último una propia autónoma función sustancial capaz, de hecho, de hacerse portadora de instancias propias de tutela del hombre, también frente a la política y al Estado.³² Ahora, la reflexión sobre el fundamento ontológico del derecho, en el ponerse como valoración de un principio perenne de protección y tutela del hombre, permite ver todos los límites y los peligros de una concepción sólo formalista del derecho. Si es verdad que la forma es el instrumento de la libertad, esto ocurre solo si la misma se pone al servicio de los valores sustanciales del hombre; al contrario, ella se transformaría en un medio de potencial sumisión. No es difícil comprender, refiriéndonos por ejemplo a la atormentada historia del último siglo, como a menudo, una forma legítima había elaborado contenidos contrarios a la libertad y dignidad de del hombre.

La función sustancial (o estructural) del derecho está sin duda ligada a la idea de justicia. El derecho y la justicia son siempre estados pensados en estrecha cone-

³² Cf. IDEM, *Perché il diritto...*, 47-64.

xión y, según las varias épocas históricas, el concepto de justicia ha asumido varios contenidos. No es este el momento para profundizar las varias ideas que han tenido como objeto la justicia: recordemos tan solo que dentro de la gran tradición iusnaturalista se ha intentado, con varias modalidades, la identificación entre derecho y justicia, considerando el derecho en sí y en cuanto justo. El problema es que la realización de la justicia en las cosas humanas permanece, sustancialmente, un fin y una meta más esperada que actuada, y muchas veces la pretensión de decir una palabra definitiva sobre la justicia termina por caer víctima de las insuperables contradicciones. Estos límites nos orientan hacia una concepción de la justicia abierta sobre el plano del Ser: en este sentido el justo está ligado al Verdadero y por tanto la justicia para el hombre se hace expresión de la verdad del mismo hombre. El derecho, en su esfuerzo de ponerse como valor fundante de la sociabilidad humana, recuerda su arraigo metafísico que es luego, en última instancia, el significado profundo de la ley natural. Es sobre este aspecto, que son entendidas las cifras de la función estructural del derecho: la medida, la proporción, la reciprocidad, la imparcialidad, el respeto de la dignidad humana. Se trata de modalidades expresivas de un derecho que intenta ser justo en cuanto que quiere ser humano.

2.3. Persona y Derecho

La utilización del concepto de “persona” en el ámbito jurídico, sobre todo en relación a la proclamación de los derechos fundamentales del hombre en el constitucionalismo contemporáneo, es relativamente reciente y se une a la reelaboración de un tema exquisitamente

antropológico que, paradójicamente, tiene una historia rica y antigua. Es complicado contestar desde el origen cristiano del concepto y su ligamen con las especulaciones teológicas de los primeros siglos cuando, en la primera fase de desarrollo del pensamiento patrístico,³³ se trataba de explicar y definir la relación entre las tres personas divinas de la Trinidad. El evento de la Encarnación que representaba el punto de partida de la nueva historia cristiana había modificado radicalmente la relación entre el hombre y Dios como también el sentido mismo, profundo y misterioso, de la vida humana individual y colectiva.

Así, una concepción diferente del hombre tomaba los movimientos de aquel evento, caracterizada por la dignidad creatural y de una intrínseca sociabilidad: si Dios había querido hacerse hombre era también para introducir una relación diferente con sus creaturas, una relación de intimidad antes desconocida. Cristo había afirmado ser, al mismo tiempo, el Hijo Unigénito del Padre y el Hijo del Hombre: esto significaba la individualización de dos naturalezas (humana y divina) en un único sujeto y por tanto la necesidad de recurrir a un concepto diverso de "individuo", así como provenía de la tradición filosófica griega.

En un primer momento fue utilizada la palabra griega *pròspon* que se refería al ámbito teatral y a las máscaras que los actores usaban para representar los varios personajes. Sin embargo, la idea de una máscara que se pone y se quita era insuficiente para expresar

³³ Cf. C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patrística*, Morcelliana, Brescia 2004, 181ss.

contenidos de espiritualidad íntima, se quedaba en una simple representación exterior.

Se necesitaba valorizar por un lado una con-presencia y por otro lado la idea de un contenido presupuesto, sobre un plano ontológico. Entonces, se hace persona con *upòstasis* y las tres personas de la Trinidad fueron consideradas consecuentemente tres *upòstasis* de una única sustancia divina. Pasando del ambiente patrístico griego al latino, fue introducida la expresión una sustancia-tres *personae* tomada también, más tarde por san Agustín y san Ambrosio. En particular, san Agustín utiliza ampliamente el esquema trinitario en su antropología: pensemos ante todo en el análisis de la interioridad a través de sus momentos de *intentio-extensio-distensio*, suprema expresión del hombre-persona en su conocerse y en su trascender a Dios. Fundado teológicamente, el concepto de persona en seguida es precisado, en términos más estrictamente filosóficos, por Severino Boecio a principios del siglo VI. Utilizando el rico equipaje especulativo que le provenía del pensamiento clásico, Boecio define la persona sustancia individual de naturaleza racional, y de tal modo expresa plenamente el sentido profundo de la dignidad humana.

Si el medioevo no conoce una filosofía de los derechos del hombre en el sentido moderno del término, porque esta última es fundamentalmente individualista (el medioevo no se mueve de tal presupuesto), en cambio desarrolla en diferente modo una filosofía de la dignidad humana que es conectada a la persona humana, imagen de Dios. Esto es evidente en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino que reconoce la estrecha

relación entre el concepto de persona y la libertad espiritual del hombre. La definición que Tomás nos propone es espléndida: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*³⁴ y por esto consigue que la persona humana, aunque siendo parte de la sociedad, es un todo que no se agota en cuanto a valor y dignidad en la misma, sino la trasciende y la supera. Ninguna organización política, cualquiera que sea, puede arrogarse la pretensión de agotar el valor de la persona y mucho menos de someterla: el hombre, escribe Tomás, no está ordenado a la sociedad política totalmente (*secundum se totum*), sino que hay en él una esfera de autonomía incoercible, expresión ineludible de su naturaleza espiritual. Todo esto permite también distinguir el concepto de individuo del de persona: si el primero conserva un valor más biológico y/o estático (referido a una unidad humana), el segundo permite apreciar la concreta e irreductibilidad de cada hombre en el considerase como creatura espiritual, intencionalmente abierta al otro y al mundo.

El iusnaturalismo moderno, en su esfuerzo vuelto a "desteologizar" y secularizar la política y el derecho, ha privilegiado, en su construcción de categoría de los derechos naturales, el concepto de individuo, asignando la riqueza de la idea de persona por motivos teoréticos (individuo es un dato neutro, naturalista) sean prácticos (la absoluta de derecho como la libertad y la propiedad). Para encarnar las proclamaciones abstractas de los derechos humanos, necesitaba recuperar plenamente aquel concepto de dignidad siempre unido a la idea

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.29, a.3.

Una aproximación al Derecho Natural

que el hombre es un ser moral y, por lo tanto, como advertía Kant, un fin en sí. En la práctica, se trataba de revalorar la noción de persona como destinataria fundamental de derechos, pero también de deberes: está aquí contenida la identificación entre persona y la esencia misma del derecho, como quería Rosmini cuando escribía que la persona del hombre es el derecho humano subsistente: por tanto, también la esencia del derecho.³⁵ Es aun una llamada al hombre concreto en su singular e irrepetible experiencia existencial, es este el terreno que los derechos humanos deben roturar, fertilizar y cultivar, y yendo en seguida a las enunciaciones solemnes de principio.

La sensibilidad jurídica de los últimos decenios, sea incluso entre contrastes y conflictos, valoriza siempre más frecuentemente el concepto de persona y de dignidad humana: de derechos de la persona hablan expresamente, por dar algunos ejemplos, los diversos documentos de la ONU y de algunas regiones de mundo (Convenio para la salvaguarda de los derechos humanos en Europa).³⁶

También, es interesante observar la falta de una referencia en cartas que se recogen de tradiciones culturales diversas (convenciones de Asia, África). Esta es la comprobación de que el concepto de persona es el fruto de una tradición, típicamente occidental, fundada e

³⁵ Cf. ROSMINI, *Filosofía del diritto*, Tipografia e Libreria Boniard-Pogliani, Milano 1841, 191.

³⁶ Pueden verse algunos documentos al respecto en: Cf. R. BERMEJO GARCÍA, *Textos de derecho internacional público y tratado de la Unión europea*, EUNSA, Pamplona 1996.

inspirada por los valores cristianos. Sin embargo, los contenidos de un concepto pueden ser compartidos independientemente de la adopción formal del mismo y entonces, si consideramos que, en nuestro caso, los valores en juego son aquellos del respeto, de la libertad y dignidad de cada hombre como exigencias universales, es posible realizar un implícito reconocimiento del hombre-persona también allá donde la tradición cultural lo ignora como tal.

No hay duda, como recordaba Guardini, que esto que de hecho existe es el sujeto concreto, el hombre viviente que es ideal al mismo tiempo y dicho hombre, con su irrepetible personalidad, debe mirar al derecho realizando, en cuanto sea posible, una relación equilibrada y armónica entre el orden social y el orden personal.³⁷

CONCLUSIÓN

La reflexión filosófico-jurídica en el mundo contemporáneo, como hemos visto, se encuentra de frente a la necesidad de repensar sus fundamentos. Venidas a menos las aparentes certezas del positivismo jurídico y la simplificación de un cierto realismo desanclado de referencias ontológicas, es evidente que el sentido del fenómeno jurídico y de la experiencia humana que lo expresa no puede prescindir de la recuperación de la gran tradición iusnaturalista. No se trata de proponerse esquemas del pasado en modo acrítico, como la idea de

³⁷ Cf. R. GUARDINI, *Persona e personalità*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, 54.

Una aproximación al Derecho Natural

un derecho natural racionalmente dado y cumplido de una vez por todas; se necesita un fuerte pensamiento fundante capaz de iluminar la experiencia práctica del hombre en su acontecer histórico sin perder contacto con una esencial metafísica del hombre. Es necesario que derecho y ley sean repensados por aquello que ontológicamente son, es decir, instrumentos humanos de realización de la justicia, impensables fuera de un horizonte ético. La justicia es siempre valor fundante de la sociabilidad humana, es exigencia imprescindible para toda comunidad organizada, es el respiro universal del derecho.

El iusnaturalismo ha sido siempre, desde sus orígenes, reflexión radical sobre la justicia: pensemos en la tradición clásica y la sucesiva grandiosa construcción del derecho natural cristiano, como lo definía Giovanni Ambrosetti, hablando de un criterio de justicia o de una humanidad fundamental que no es solo abierto hacia la sociedad y la historia, sino principio necesario para entenderle, con la constante y mediata referencia a la concepción metafísica y finalista del hombre.³⁸

La reflexión actual sobre la persona humana y la necesidad de salvaguardar la dignidad requieren precisamente dicho criterio esencial: la persona es realmente tutelada por el derecho si es reconocida como tal, si se evitan reducciones naturalistas como también cautivadoras pero apresuradas éticas utilitaristas. La centralidad de una ontología de la persona en la reflexión filosófico-jurídica tiene un efecto revitalizante: el hombre

³⁸ Cf. G. AMBROSETTI, *Diritto naturale cristiano*, Studium, Roma 1964, 14.

que torna a su sociabilidad originaria, a su ser con los otros en una dimensión de diálogo y búsqueda.

Una persona que, como se decía, es objeto de reconocimiento y no de manipulación: ninguna ciencia humana puede crear la persona o presumir de determinarla; si el derecho es justicia es también, según el valor antiguo bien presente en la filosofía griega, reconocimiento del límite y de la dimensión sacra de la existencia. En el debate actual tal idea de omnipotencia humana está a menudo presente y en la violación del límite se individua un signo de grandeza y de progreso civil: en cambio, nosotros consideramos que se trata de soberbia acompañada a veces de prepotencia; una *hybris* de nuestros días, más peligrosa incluso que aquella que condenaban los griegos por el impresionante aparato tecnológico capaz de influir radicalmente sobre la biología y la psicología humana. El límite, en cambio, es connatural a la naturaleza del hombre y no necesita de deducciones racionales en cuanto que es un dato de experiencia común: es aquella tensión existencial que anima la vida y la proyecta en su hacerse, es el deseo de una felicidad satisfecha que las cosas que nos rodean no satisfacen ni placen. Esta condición ontológica se traduce en búsqueda y en interrogante con sentido, abre la vida personal a la trascendencia. Tal naturaleza de la experiencia existencial representa, en último término, el fundamento mismo del derecho que dicho límite, entendido como imperfección e inseguridad, se propone exorcizar. El derecho como fenómeno puramente humano y respuesta a las exigencias de una sociabilidad ineludible, pero no libre de riesgos, es instrumento de una intrínseca eticidad, trayecto de realización del hombre en la constante necesidad de tutelar su digni-

Una aproximación al Derecho Natural

dad. Una tutela que en tanto es posible en cuanto el derecho sepa hacerse guiar de la razón y la conciencia, recordando que su objeto, como precisaba santo Tomás, es la justicia misma.³⁹

En el derecho, la dimensión antropológica debe encontrar respuesta y tutela, y en este sentido es posible hablar de ley natural también hoy, sobre todo hoy, época de teorías ilusorias e inconsistentes. Un iusnaturalismo capaz de dar valor y fuerza a la persona humana, en diálogo con la historia, pero también con la teología y, por tanto, que sea respetuoso del misterio del hombre y de su destino: en síntesis, un derecho natural que revele la esencia de la persona, una aplicación, si queremos, del extraordinario concepto rosmिनiano de la persona como expresión de derecho humano subsistente.

En este sentido, el futuro del Derecho Natural y, por ende, de la Filosofía del Derecho está en primer lugar en la recuperación de los valores fundantes de su luminoso pasado.

³⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 57, a. 1.

INVESTIGACIÓN PREJUDICIAL Y ANTROPOLOGÍA DEL MATRIMONIO

Hna. Ana Isabel Romero U.

SUMARIO

La investigación prejudicial, en cuanto mecanismo jurídico pastoral introducido por el motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* con la finalidad de contribuir a que los fieles católicos que se encuentran en una situación especial matrimonial sean asesorados oportuna y convenientemente para introducir su causa en el tribunal eclesiástico, es enfatizada en este artículo ante la constatación de que en la mayoría de las Iglesias particulares, al menos de México, no se han creado las estructuras adecuadas sugeridas por el Papa Francisco para mostrar el rostro maternal de la Iglesia y su vocación de servicio desde la justicia y la caridad que exige el Evangelio.

La autora responde a una serie de planteamientos que surgen en torno a la implementación de este servicio eclesial, específicamente sobre sus objetivos, criterios de acción, los responsables y los destinatarios.

ABSTRACT

The pretrial investigation, as a pastoral legal mechanism introduced by the motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* with the purpose of contributing to the Catholic faithful who find themselves in a special marital situation to be advised opportunely and conveniently to introduce their cause in the ecclesiastical tribunal, is emphasized in this article before the confirmation that in most of the particular Churches, at least in Mexico, the adequate structures suggested by Pope Francis have not been created to show the maternal face of the Church and its vocation of service from the justice and charity that the Gospel demands.

The author responds to a series of approaches that arise around the implementation of this ecclesial service, specifically on its objectives, criteria of action, those responsible and the recipients.

Palabras clave: *Investigación, Prejudicial, Pastoral, Obispo, Pastoral familiar, MIDI, Nulidad, Matrimonio, Cónyuges, Subsidio aplicativo, Ordinario del lugar, Párroco, Laicos, Tribunal eclesiástico.*

INTRODUCCIÓN

La intención de tratar este tema es motivado, en parte, por el gran número de personas protagonistas de un deterioro del ideal conyugal o bien de la falta de presupuestos para celebrar matrimonio válido, y que acuden al tribunal eclesiástico para solicitar la nulidad matrimonial y, por otra parte, por la realidad ineludible que estas personas concretas han vivido durante el tiempo de ese deterioro de su ideal conyugal, y que hace conectar de inmediato con la investigación prejudicial o pastoral, que luego de la reforma del proceso declarativo de nulidad matrimonial introducida por el m. pr. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, viene establecida por las Reglas de Procedimiento en los arts. 2° al 5°.

La relevancia otorgada a este servicio de indagación obedece a esa solicitud pastoral en la que se pone de manifiesto el rostro cercano y materno de la Iglesia para salir al encuentro de los fieles que necesitan clarificar su estado de vida, sanar sus heridas abiertas y acompañarlos hacia una fe cada vez más madura.¹

¹ Cf. FRANCISCO, Exhort Ap. *Evangelii Gaudium*, n. 169: «En este contexto la Iglesia siente la necesidad de decir una palabra de verdad y de esperanza. Es preciso partir de la convicción de que el hombre viene de Dios y, por tanto, de que una reflexión capaz de volver a proponer las grandes preguntas acerca del significado del ser hombres, encontrará un terreno fértil en las expectativas más profundas de la humanidad. Los grandes valores del matrimonio y

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

Este servicio jurídico-pastoral viene presentado por el subsidio aplicativo, dado por el Tribunal de la Rota Romana en enero de 2016, como una de las medidas inmediatas que tiene que tomar el obispo diocesano en su servicio a la justicia.² Todavía, no se puede negar que una de las novedades introducidas por el MIDI es el establecimiento de esta investigación prejudicial o pastoral, lo cual permite afirmar que dentro del proceso de nulidad matrimonial se insiste en una primacía de lo pastoral sobre lo legal, enfatizando con ello que el Derecho es un instrumento para una eficaz acción pastoral porque la norma no nace al margen de las necesidades de la Iglesia, y el Derecho canónico está al servicio de la propia sociedad, de la persona y de los fines específicos de una y otra. De modo que si por pastoral se puede entender el arte de aplicar los medios más adecuados para la consecución de los fines de la sociedad eclesial, el Derecho no puede considerarse como un ele-

de la familia cristiana corresponden a la búsqueda que impregna la existencia humana también en este tiempo marcado por el individualismo y el hedonismo. Hay que acoger a las personas con su existencia concreta, saber sostener su búsqueda, alentar el deseo de Dios y la voluntad de sentirse plenamente parte de la Iglesia, incluso en quien ha experimentado el fracaso o se encuentra en las situaciones más disparatadas. El mensaje cristiano siempre lleva en sí mismo la realidad y la dinámica de la misericordia y de la verdad, que en Cristo convergen»: *Relatio Synodi*, III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, 18 octubre 2014, n. 11.

² TRIBUNAL APOSTÓLICO DE LA ROTA ROMANA, *Subsidio aplicativo del Motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus*, Ciudad del Vaticano, enero 2016, 13-15.

mento obstaculizador de lo pastoral sino como un medio a su servicio.³

Ahora bien ¿cuál es el sentido jurídico de esta investigación? ¿Se puede comparar con las indagaciones previas a la admisión de la demanda de nulidad matrimonial contempladas en la instrucción *Dignitas conubii*, art. 120 o con la tarea que se realiza en las curias diocesanas de servicio de asesoramiento art. 113 de la misma instrucción? ¿quién debe encargarse de realizarla? ¿a quiénes va dirigida? Estas y otras cuestiones pueden surgir de inmediato con respecto a este servicio jurídico-pastoral, por ello intentaré en este caso, responder a tales cuestiones, sin olvidar resaltar la finalidad que puede tener esta investigación como un servicio que comprende actividades de mediación, el cual no descarta la reconciliación, que puede incluir actividades de acompañamiento psicológico o familiar para todas estas personas que acuden al tribunal con la intención de que sea estudiado su matrimonio y así poner bases serias antes de afrontar el proceso.⁴

³ A. BERNÁRDEZ CANTÓN, *Parte General de Derecho Canónico*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 1998, 37; cf. P. GHERRI, *Introduzione al diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano 2015, 58.

⁴ Cfr. M. J. ARROBA CONDE, *La Norma Missionis en la reforma del proceso matrimonial*, 25, en URL:<http://www.dirittocanonico.net/normamissionis/ARROBA_ReformaProceso.pdf>(30/octubre/2018).

FRANCISCO, *saludo a los participantes al curso "Super Rato" organizado por la Rota Romana*, Aula Pablo VI, 5 de noviembre de 2014: «Hay mucha gente que tiene necesidad de una palabra de la Iglesia sobre su situación matrimonial, para el sí y para el no, pero que sea

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

Por otra parte, este argumento de la investigación prejudicial o pastoral nos pone también en contexto con el deseo que el Papa Francisco ha venido manifestando desde el inicio de su pontificado: presentar de la forma más adecuada la naturaleza misionera de la Iglesia, lo cual implica entender o recuperar la importancia de la fidelidad a esta misión, y además subrayar que toda renovación en la Iglesia debe tener como último criterio esa fidelidad, de lo contrario cualquier reforma o actuación en la Iglesia puede correr el riesgo de tomarse meramente superficial.⁵

justa. [...] Y la madre Iglesia debe hacer justicia y decir: "Sí, es verdad, tu matrimonio es nulo; no, tu matrimonio es válido».

⁵ Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, nn. 25-31; M. J. ARROBA CONDE, *Basi ecclesiológicas e limiti intrinsecchi di una nuova rinnovata produzione normativa locale*, en *Folia Canonica* 10 (2007), 159-160: «È necessario rivalutare il concetto di missione come fondamento radicale del Diritto della Chiesa che si è strutturata in funzione della costruzione del Regno nel mondo e della possibilità di far presente, in modo efficace, l'evento salvifico di cui è portatrice. [...] La realtà giuridica della Chiesa, sin dalle origini (nel mandato prepasquale e postpasquale), possa essere intesa come una "norma missionis" [...]. La "norma missionis" è, allo stesso tempo un parametro autorevole per valutare gli sviluppi successivi, con le eventuali disfunzioni o contaminazioni che abbiano potuto caratterizzare la normatività canonica [...] La "norma missionis" avverte sull' insufficienza di assumere soltanto una posizione soggettiva aperta e rispettosa della libera azione dello Spirito. Ci vuole al contrario che la suddetta apertura si traduca istituzionalmente, sfoci cioè in una reale inculturazione delle strutture ecclesiali e del diritto canonico».

1. INVESTIGACIÓN PREJUDICIAL PREVIA AL PROCESO DE NULIDAD

En el art. 2 de las Reglas de Procedimiento (en adelante =RP), este servicio viene denominado con la expresión: *investigatio praeiudicialis seu pastoralis*. Ahora bien, si por "**pastoral**" se puede entender aquella actividad que tiene que ver con la misión salvífica de Cristo Buen Pastor, que da la vida por sus ovejas, entonces se podría decir que toda la actividad jurídica en la Iglesia es pastoral porque está orientada a ese fin último o ley suprema de todo el ordenamiento canónico: la *salus animarum* (c. 1752). Por otra parte, calificar este servicio de indagación como "**prejudicial**" precisa con más claridad su naturaleza: ser previa al juicio y, por tanto, con la finalidad de recabar los elementos que permitan discernir si existe o no el legítimo fundamento para iniciar un proceso de nulidad matrimonial (cc. 1505, §2, n. 4 y 1675).

Así pues elegimos utilizar el adjetivo "**prejudicial**", pero subrayando que no es a causa de que exista una contraposición entre pastoral y derecho, como ya lo he advertido anteriormente en la introducción.⁶

1.1. Finalidad de la investigación

Las reglas de procedimiento (arts. 2-5), al presentar esta investigación prejudicial o pastoral de inmediato puntualizan que *se orienta a conocer* la condición de fie-

⁶ Cf. P. A. MORENO GARCÍA, «El servicio de indagación prejudicial: aspectos jurídico-pastorales», en *Ius Canonicum* 56 (2016), 67-68.

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

les separados o divorciados que dudan sobre la validez del propio matrimonio o están convencidos de su nulidad, pero *también a recoger elementos útiles* para la eventual celebración del proceso judicial, sea el ordinario, el más breve o el documental. Todavía, precisan que su realización sea dentro del ámbito de una pastoral matrimonial diocesana y unitaria.

A este respecto, es importante señalar que el subsidio aplicativo dado por la Rota Romana en el 2016, establece tres líneas de actuación siguiendo un orden lógico de sucesión en el tiempo:⁷

1. Ayudar a superar las crisis conyugales
2. Recoger elementos útiles para las causas de nulidad matrimonial
3. Elaborar el libelo de demanda a presentar ante el tribunal competente

Esto pudiera suponer que la primera necesidad presentada por la reforma es la de hacer más ágiles y accesibles los procesos de nulidad matrimonial, sin embargo la doctrina ha remarcado que la finalidad de la reforma no se agota simplemente en eso, sino que debe incidir en la conversión pastoral de las estructuras judiciales así como en la necesidad de integración de éstas en la pastoral familiar diocesana.⁸ Es decir, esta conver-

⁷ Cf. *Subsidio aplicativo*, 16.

⁸ «Esta oportuna "llamada a la conversión" –con su insistencia en la intrínseca dimensión pastoral del proceso y del mismo tribunal eclesiástico, y en la conveniencia de una mayor implicación y coordinación entre la actuación del tribunal eclesiástico y las estructuras de la pastoral familiar diocesana– constituye, a mi juicio, la aportación fundamental, de fondo, de esta reforma procesal, y la

sión pasa por poner a la familia en el centro de la pastoral de la Iglesia e incorporar a esta pastoral familiar una serie de criterios-principios renovados, también desde un punto de vista jurídico.⁹

Todo esto ayuda a no limitar la acción jurídica-pastoral a la sola certificación de la existencia o no de la validez de los matrimonios, lo cual significaría reducir su potencialidad y, al mismo tiempo, se desperdiciaría una oportunidad para proyectar y llegar a concretizar una verdadera renovación en la pastoral del sacramento del matrimonio.

1.2. ¿Quién debe llevar a cabo este servicio de investigación?

El art. 3 de las RP, especifican que esta investigación se confía de antemano al Ordinario del lugar, quien a su vez la confiará a personas idóneas, dotadas de competencias no sólo jurídico canónicas, entre ellas: el párroco propio, los clérigos, los consagrados o laicos, pero siempre aprobados por él.

clave para comprender el espíritu que la inspira, espíritu que deberá actuar como criterio general de interpretación de las novedades legislativas positivas» (C. PEÑA, «Agilización de los procesos canónicos de nulidad matrimonial: de las propuestas presinodales al motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* y retos pendientes tras la reforma», en *Ius Canonicum* 56 [2016], 49-50).

⁹ Cf. G. NÚÑEZ, «La fase preliminar del nuevo proceso de nulidad» en *Ius Canonicum* 57 (2017), 11.

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

A. Personas idóneas y su competencia

En cuanto a la persona del Párroco, bien sea el del lugar donde vive el solicitante en el momento en el que requiere de la investigación, o bien el del lugar donde vivía en la época en la que se preparaba para el matrimonio, se deduce que éste goza de la confianza del Obispo diocesano para llevar a cabo tal servicio; por tanto, siempre que actúe como tal, no necesitará una autorización previa y específica para realizar esta investigación.¹⁰

Por otra parte, aún y cuando a estos párrocos les corresponde en primera instancia asistir a quienes quieran clarificar la situación de su matrimonio, pudieran no contar con el tiempo, ni con las herramientas necesarias, por ello podrán ponerlos en contacto con quienes en un segundo momento puedan asesorarlos, según atendiendo a las circunstancias, o bien de cara a plantear la nulidad.

Por lo que se refiere a las otras personas idóneas para esta indagación, se considera que la idea que subyace en estas disposiciones es para que las personas tengan otra opción diferente a la de acudir al tribunal eclesiástico, ya que no siempre plantear la causa de nulidad será la solución, pues en caso de que no haya indicios que aconsejen introducir la causa matrimonial, sólo en el ámbito de la pastoral se podrá llevar a cabo con estas

¹⁰ Cf. C. M. FABRIS, «Indagine pregiudiziale o indagine pastorale nel Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Novità normative e profili problematici», en *Ius Ecclesiae* 28 (2016), 492-493.

personas un acompañamiento que les ayude a comprender y aceptar su situación en la Iglesia.¹¹

Es importante recordar que el hecho de que el Obispo diocesano no realice este servicio de investigación por sí mismo, es porque si ejerciera personalmente esa labor de acompañamiento ayudando a sus fieles a considerar la viabilidad de una demanda de nulidad matrimonial y a recabar elementos útiles para ello, podría quedar comprometida su actuación judicial y debería inhibirse en ese caso (o podría ser recusado) si fuese requerida su intervención como juez (cc. 383, §1; 1448, §1; 1449, §1).

Al mismo tiempo, la Instrucción *Dignitas Connubii*, para salvaguardar la independencia del juez y la del defensor del vínculo en el ejercicio de sus respectivas funciones, indica expresamente su inhabilitación en caso de haber desempeñado en esa misma causa el servicio de consulta previa (DC art. 113, §2). Todavía, conviene advertir que el vigente art. 120 de la DC autoriza al presidente del Tribunal, a disponer de una investigación previa sobre la sustancia de la causa en orden a admitir la demanda o rechazarla, si pareciera carecer de todo fundamento, incluso solamente para valorar si durante el proceso pudiera aparecer algún fundamento. Esta investigación no puede confundirse con la investigación prejudicial de la que tratan las Reglas de proce-

¹¹ Cf. A. MA. LÓPEZ MEDINA, «El Motu Proprio *Mitis Iudex* dos años después. Experiencias de su aplicación en España en materia de la investigación prejudicial o pastoral previa al proceso de nulidad matrimonial y la práctica del proceso brevior», en *Ius Canonicum* 58 (2018), 201.

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

dimiento; la DC ubica la investigación a la que se refiere el art. 120, §2 en el marco judicial, por tanto, es ordenada por el Tribunal eclesiástico, en cuanto órgano dotado de potestad judicial, y da por supuesta la introducción de la demanda; mientras que la investigación-previa presentada por las Reglas de procedimiento es ordenada por un órgano de potestad administrativa,¹² "a instancia de parte y tiene por finalidad concluir, o no, con un hipotético escrito de demanda".¹³

Por otra parte, aunque las Reglas de procedimiento guardan silencio en relación a los abogados estables o a los admitidos en el elenco del tribunal (DC art. 113, §3), sin embargo, puesto que es una investigación prejudicial, cabe la posibilidad de que se trate de expertos en Derecho canónico y de abogados que tengan en perspectiva un posible un procedimiento judicial (c. 1490).¹⁴

Por cuanto se refiere a la competencia de personas cualificadas, las disposiciones de esta norma especifican que deben estar dotadas no sólo de competencias

¹² Teniendo como premisa que la investigación se encuentra fuera del proceso judicial, la autoridad concedente no está actuando como potestad judicial, ni legislativa, de lo que se concluye que cuando concede la apertura de una investigación prejudicial lo hace con potestad ejecutiva o administrativa.

¹³ F. J. REGORDÁN BARBERO, «La investigación preliminar en las nuevas normas procesales del m. p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*», en *Anuario de derecho canónico* 5 Supl. (2016), 45.

¹⁴ Cf. A. MA. LÓPEZ MEDINA, «El Motu Proprio *Mitis Iudex* dos años después», 202; cf. P. A. MORENO GARCÍA, «El servicio de indagación», 72.

jurídico-canónicas (art. 3 RP).¹⁵ En este contexto se entiende por competencia no sólo la capacidad jurídica para intervenir en este ámbito prejudicial, reconocida por el mandato o la aprobación del Obispo diocesano, sino también la idoneidad o habilidad necesaria para llevar a cabo esa función específica, en base a la propia ciencia y experiencia. Esto supone la necesidad de personal cualificado y un esfuerzo en el trabajo formativo, para que todos los agentes que intervengan en la fase prejudicial gocen de la idoneidad necesaria para ello, así lo expresa P. Gherri:

[...] ché si tratti di potestà, facoltà, o altro, non ha nessuna importanza sostanziale poichè ciò che conta è l'effetiva possibilità che il conferimento di un incarico di rilievo istituzionale (=ministerium/Officium) sia funzionale all'efficace conseguimento dei suoi "fini" istituzionali.¹⁶

Así pues, desde esta perspectiva sobre los agentes que deberán prestar dicho servicio de investigación, se puede pensar en un equipo multidisciplinar de modo que la realidad matrimonial sea contemplada globalmente en toda su riqueza.¹⁷

En este contexto, sin olvidar la finalidad de esta investigación, concretamente la primera línea de acción presentada por el subsidio aplicativo, sin duda una la-

¹⁵ El Subsidio Aplicativo dice: «dotadas de competencias incluso no exclusivamente jurídico-canónicas», 15.

¹⁶ P. GHERRI, «Introduzione al diritto amministrativo canonico...», 58.

¹⁷ Cf. P.A. MORENO GARCÍA, «El servicio de indagación», 73.

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

bor invaluable e interdisciplinar puede ser ofrecida por la pastoral familiar, como estructura estable para proveer este servicio de indagación (art. 3 RP),¹⁸ desde donde se puede ofrecer la orientación familiar de forma terapéutica, en relación a la superación de una crisis conyugal o la probable viabilidad de un posible proceso de nulidad, pero no sólo eso, sino también una aplicación preventiva que favorezca un adecuado desarrollo de comunicación en la pareja o en otras relaciones familiares.¹⁹ Para ello, dicha pastoral familiar debe constar de un equipo de profesionales de los distintos ámbitos que afectan al matrimonio y la familia: orientadores familiares, psicólogos, pedagogos, trabajadores sociales, sexólogos, médicos, juristas, moralistas, sacerdotes, etc.

Por tanto, es posible indicar que este servicio de pastoral familiar pudiera ser coordinado entre la pastoral familiar y el tribunal eclesiástico, cuya aplicación no sólo se vería concretizada en la fase prejudicial sino también en la concreta instrucción del proceso.

En definitiva, se puede deducir que la intención del motu proprio *Mitis Iudex* ha sido ampliar este servicio de orientación o indagación –ya previsto en la DC– otorgándolo e involucrando a más personas y organis-

¹⁸ Cf. *Subsidio aplicativo*, 13.

¹⁹ «Será, por tanto, necesario poner a disposición de las personas separadas o de las parejas en crisis, un servicio de información, de consejo, de mediación, ligado a la pastoral familiar, que podrá también acoger a las personas de cara a la investigación previa al proceso matrimonial» (*Relatio Finalis* aprobada por la Asamblea Ordinaria del Sínodo, el 24 de octubre de 2015, n. 82).

mos, no sólo a nivel diocesano sino también a nivel parroquial.²⁰

1.3. ¿A quién va dirigido este servicio de investigación?

El art. 3 de las RP expresa claramente que este servicio es un servicio de consulta (*munus consulendi*), que va dirigido a los fieles separados o divorciados que dudan sobre la validez del propio matrimonio o están convencidos de su nulidad (art. 2 RP).

Se trata de casos de fieles ya separados o divorciados, no se trata de matrimonios en los que se detectan problemas, sino casos en los que ya se ha interrumpido la convivencia matrimonial, sin olvidar que muchos de ellos no están dispuestos a abandonar su fe y práctica religiosa y otros cuya situación les ha alejado de la Iglesia, pero que tiempo después pretenden contraer matrimonio de nuevo y eligen para ello a una persona católica para la cual sí es importante contraer matrimonio ante la Iglesia.

La misma experiencia muestra gran variedad entre las personas divorciadas que solicitan investigación de su matrimonio, ante la sospecha de que al contraerlo se hubiese dado una causa de nulidad. Con frecuencia se trata de matrimonios rotos hace muchos años; a menudo, fueron matrimonios breves, algunos celebrados en lugares distantes de la residencia actual de la persona. También es frecuente que la otra persona no quiera recordar nada de lo sucedido y, por tanto, que no desee

²⁰ Cf. P. A. MORENO GARCÍA, «El servicio de indagación», 74.

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

participar en el proceso declarativo de nulidad matrimonial.²¹

Con todo esto, la puesta en marcha de la reforma y concretamente de este servicio de investigación, dependerá de las circunstancias concretas en cada diócesis y, todo ello, se podrá desplegar en el ámbito de la pastoral ordinaria, de la pastoral familiar y de la pastoral judicial. En resumidas cuentas, como se ha dicho, la idea de fondo es conseguir una mayor presencia del servicio especializado que ofrecen los tribunales, no sólo informando y orientando a los que vienen a pedirlo, sino saliendo al encuentro de aquellos fieles que pudieran necesitar la atención del servicio judicial especializado; por otra parte, también se requerirá una mayor presencia de los operadores de la justicia en la pastoral diocesana de ámbito familiar: no puede ser que no se tenga en cuenta en la pastoral familiar a los especialistas en esta actividad jurídico-matrimonial.

Ahora bien, como es lógico, al tratarse de unas normas que regulan las causas matrimoniales, las Reglas de procedimiento del motu proprio *Mitis Iudex* se centran en algunos aspectos jurídicos y más próximos al proceso matrimonial, dando una serie de indicaciones a tener en cuenta por los Obispos. Por eso el hilo de la investigación prejudicial que se pretende presentar es con vistas a iniciar el proceso de nulidad matrimonial, dejando aparte otras muchas acciones o planteamientos pastorales que deben darse contemporáneamente en el tiempo, y no por ello menos importantes,

²¹ Cf. A. MA. LÓPEZ MEDINA, «El Motu Proprio *Mitis Iudex* dos años después», 206.

pero también acentuando que en este servicio prejudicial especializado, con miras a un posible proceso de nulidad, se requiere de personas especializadas para poder informar adecuadamente, de modo que los fieles tengan noticia y conocimiento fundados de la realidad de los procesos de nulidad, de su naturaleza declarativa, de las condiciones de acceso a los tribunales de la Iglesia.

Este servicio también consiste en acompañar como una ayuda al discernimiento jurídico-pastoral del verdadero estado personal.²² El motu proprio *Mitis Iudex*, en el Proemio, justifica el recurso al proceso y la reforma del mismo en estos términos: «la caridad y la misericordia exigen, por tanto, que la propia Iglesia, como madre, se acerque a estos hijos suyos que se consideran separados de ella».

2. LINEAMIENTOS PARA LA INDAGACIÓN PREJUDICIAL

Situándonos concretamente en este servicio de investigación y concretamente en las líneas de actuación que el Subsidio aplicativo presenta, esto es: Ayudar a superar las crisis conyugales, recoger elementos útiles para un eventual proceso de nulidad matrimonial, elaborar el libelo de demanda a presentar ante el tribunal competente,²³ si como puede suceder, hubiera indicios de nulidad, deberán recogerse los elementos de dichos indicios y ponerse en manos de quienes tienen la legi-

²² Cf. G. NÚÑEZ, «La fase preliminar del nuevo proceso de nulidad», 12-13.

²³ Cf. *Subsidio Aplicativo*, 16.

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

timidad para interponer la nulidad (RP art. 4), para que ellos directamente, o como será más frecuente, como sus representantes legales, planteen la causa de nulidad;²⁴ todo esto indica también excluir el sentido profundamente pastoral de una estructura judicial y, por tanto, la indagación prejudicial hasta este momento resalta ese sentido, es decir, goza de lógica jurídica, tanto por los derechos subjetivos que deban tutelarse como por la necesaria lógica procesalista que exige la seguridad de toda conclusión,²⁵ de modo que la investigación prejudicial, en sentido general, podría definirse *in prima sede*, como:

Aquellas cuestiones preliminares, actos prejudiciales o cuestiones pre-procesales, trámites, diligencias, gestiones que se desenvuelven ante los propios tribunales o ante autoridades de otro tipo, y que los sistemas procesales legales consideran convenientes o, a veces, necesarios o indispensables para dar, posteriormente, lugar al inicio de un proceso, no solamente válido, sino también eficaz y trascendente.²⁶

Todavía, es necesario decir que esta investigación prejudicial es una labor facultativa, es un trámite que no forma parte del proceso matrimonial, y que es potestativo para las partes observarlo o no; pero habiéndolo

²⁴ Cf. A. MA. LÓPEZ MEDINA, «El Motu Proprio Mitis Iudex dos años después», 207.

²⁵ Cf. F. J. REGORDÁN BARBERO, «La investigación preliminar en las nuevas normas procesales», 42.

²⁶ O. AGUIRRE GUZMÁN, «Prejudicialidad», 2, en URL:<<http://www.buenastareas.com/ensayos/Prejudicialidad/1979036.html>>(30/octubre/2018).

observado, se debe considerar, como ya se ha dicho, que del resultado de esta investigación puede derivarse la apertura de un proceso judicial y que, como tal, ésta debe entenderse en el marco del respeto de los derechos subjetivos, reconocidos por nuestro ordenamiento canónico. A este respecto la segunda línea de actuación del subsidio aplicativo: *colligantur*, indica recopilar los elementos de juicio que permitan efectuar o desestimar una intimación clara, precisa y circunstanciada, para determinar si existe mérito suficiente para incoar un procedimiento matrimonial útil.²⁷

Ante todo, hay que recordar que el punto de partida de la reforma procesal es una mayor solicitud pastoral frente a aquellos que necesitan la cercanía y el auxilio de la Iglesia para clarificar su estado de vida, sanar sus heridas abiertas y acompañarles hacia una fe cada vez más madura, es decir, una invitación a crecer en el "arte de acompañamiento", como diría el Papa Francisco en su Exh. Ap. *Evangelii Gaudium*, para que los fieles separados o divorciados puedan experimentar la cercanía de la Iglesia que sale a su encuentro y hallen la ayuda que necesitan (EG 169).

Dentro de la investigación prejudicial, como medio para lograr esta solicitud pastoral, un papel importante lo juega el abogado (c. 1490, art. 113, 3 DC), cuya idea sobre su configuración teórica viene reforzada por las nuevas disposiciones sobre la preparación de la causa, como ya se ha expuesto anteriormente; por ello se con-

²⁷ Cf. E. JINESTA, L., «La investigación preliminar en el procedimiento administrativo», en *Iustitia*, 21 (2007), 2. También puede consultarse en URL:<<http://www.ernestojinesta.com>>.

sidera relevante hacer mención de él en esta tarea pastoral de la investigación prejudicial.

2.1. La importancia de la actuación del abogado canónico en la investigación prejudicial y preparación remota de la causa.

Lo primero que hay que decir, es que la actuación del abogado en esta investigación prejudicial debe realizarse dentro de una misión pastoral desde su especialización, reafirmandose, por tanto, la especificidad canónica de su deontología profesional pero también conectándose con el derecho a la asistencia técnica y el ideal de gratuidad de los procesos de los que se hace mención en los textos sinodales, los cuales están en relación con los servicios de información y consulta anteriores al proceso.²⁸

Ahora bien, llamar misión pastoral a la función del abogado significa referirse a una relación jurídica de colaboración compleja, que no puede reducirse a la cooperación entre el defensor y la parte para obtener fines compartidos sino que incluye la consecución de los valores últimos del ordenamiento a cuyo servicio están también los conocimientos técnicos del profesional. Por eso, esta actuación del abogado como misión pastoral desde su especialización merece también una renovación interpretativa y aplicativa para defender adecuada y constructivamente el derecho de defensa, al punto que, detrás de cualquier actuación, así como el de agilizar y simplificar el proceso, el abogado sienta la necesidad de verlo como una cuestión antropológica en

²⁸ M. J. ARROBA CONDE, *La Norma Missionis*, 25.

el sentido de que los problemas y las cuestiones jurídicas matrimoniales vayan interpretadas a partir de una mayor comprensión de la relación entre proceso de nulidad y antropología, por una parte, y una mayor comprensión de la relación entre proceso de nulidad matrimonial y pastoral familiar, por otro lado.²⁹ Esta comprensión deberá girar sobre cuatro parámetros: *conversión, acompañamiento, discernimiento e integración*, que no son nuevos o desconocidos, porque ya han sido propuestos por el papa Francisco en la Exhortación Apostólica *Evangelium gaudium* y también en la Exhortación postsinodal *Amoris laetitia*; ciertamente son nuevos para las estructuras judiciales e inusuales en la praxis canónica, pero por ello mismo son medios para emprender la conversión pastoral de la actividad judicial para la pastoral ordinaria, especialmente en lo que se refiere a la preparación de la causa de la que puede depender la efectiva consecución de los objetivos, la celeridad y la simplificación del procedimiento.³⁰

Así pues, el abogado canónico no podría recurrir a los esquemas de siempre; su actividad pastoral se debe plantear desde la "cultura del encuentro", por tanto ya desde la investigación prejudicial, y habiendo encontrado indicios de nulidad, deberá situar las áreas antropológicas del proceso y convencerse de que la dinámica procesal ha cambiado y por eso el derecho de defensa también deberá hacerlo. De este modo la identidad del abogado quedará redefina, pudiéndose configurar la

²⁹ Cf. P. BUSELLI MONDIN, «L'avvocato come accompagnatore», en *Apollinaris* 90 (2017/1), 89- 113.

³⁰ M. J. ARROBA CONDE, *La Norma Missionis*, 25.

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

asistencia forense canónica como una especie de acompañamiento y la actuación del abogado como un auténtico objeto de la pastoral familiar.³¹

A este punto, el abogado canónico deberá interrogarse, de frente a la investigación prejudicial y el posible proceso judicial, sobre qué conflicto debe afrontar o resolver hoy en cada controversia matrimonial, conectándose así con un área antropológica del proceso y, en consecuencia, de su propio asistido, esto es, del conocimiento de sí mismo; pero no sólo eso, sino también con tres niveles que deberá coordinar entre sí e individuar en ellos el bien que se pone en circulación y en conjunto, estos son: 1) *el jurídico*, que mira a la certeza del derecho; 2) *el terapéutico*, que mira a la certeza de ¿quién soy, por qué se sufre, por qué el matrimonio ha fallado, cómo afrontar el fracaso, cuáles problemas o faltas están detrás de cada fracaso?; y, 3) *el pastoral*, que mira a la certeza de ¿quién debo ser? como valoración del fracaso respecto a la comunión con Cristo; sin pretender tener respuestas standard a los problemas de las personas, cuya irrepetibilidad hay que saber captar penetrando en sus experiencias de dolor, verdaderas periferias existenciales desde las que se debe iniciar este tipo de encuentro pastoral.³²

Así, posteriormente, el proceso se podrá poner también hoy como el lugar de conversión pastoral, porque se deberá asegurar no sólo un proceso que tenga

³¹ *IB.*, 21, 25.

³² M. J. ARROBA CONDE, *La Norma Missionis*, 25; cf. P. BUSELLI MONDIN, «*L'avvocato come accompagnatore*», 89-113.

una estructura más ágil, más simplificada sino también un servicio pastoralmente más adecuado y esto puede iniciarse desde la investigación prejudicial.

La Iglesia hoy no se puede conformar solo con un proceso jurídicamente eficaz o con la eficacia de abogados canónicos que hagan buen uso del procedimiento, sino un proceso que sea más cercano a la interioridad y al corazón de las personas. La cuestión, por tanto, no es solamente jurídica sino antropológica; lo cual significa comprender en la relación jurídico procesal un conjunto de actos cuyo orden va también antropológicamente entendido y no sólo procesalmente puesto porque, mientras el orden procesalmente puesto asegura la eficacia jurídica del proceso, el orden antropológicamente entendido asegura la eficacia pastoral del proceso, estimulando así el interior de los hechos envueltos; mientras el horizonte de la eficacia es delimitado del proceso judicial, el horizonte de la eficacia está delimitado por el proceso de conversión interior de los cónyuges en causa, cumpliéndose así un cambio de perspectiva porque la conversión llama directamente en causa a cada cónyuge y no la *res matrimoialis*, dicha conversión llama directamente en causa la vida eclesial de las personas y no sólo su *status ecclesialis*.³³

Por tanto, el abogado no puede olvidar que la finalidad de un proceso hoy, es la de perfeccionarlo, transformarlo de ser instrumento para regular un estado de vida matrimonial a un instrumento que acompaña la conversión de un estado interior de vida, porque

³³ Cf. P. BUSELLI MONDIN, «L'avvocato come accompagnatore», 89-113.

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

la responsabilidad del abogado no puede ir encaminada solamente a la certeza del derecho sino también, como ya se ha dicho, a la certeza de ¿quién soy yo y quién debo ser?, en relación a su asistido, porque su responsabilidad también es su bien. Así pues, acompañar para el abogado canónico, además de recordar su función social ya desde la investigación prejudicial, pone también a la luz el hecho de que desde ese momento no se trata sólo de contribuir a la buena administración de la justicia sino contribuir a la buena administración de lo que se debe ser, estimulando así una pertenencia eclesial más auténtica de su asistido.

A. El abogado canónico como ayuda antropológica

Todavía, en esta misma línea de dimensión pastoral del ministerio del abogado canónico, pero también de la conversión de las estructuras jurídicas, surge la pregunta sobre el significado antropológico de la ayuda del abogado a su asistido, porque esto también se refiere a cada controversia canónica. Y lo primero que se puede decir es que, es necesaria una mayor comprensión de los niveles jurídico, terapéutico y pastoral anteriormente mencionados, por parte del abogado canónico y una clara comprensión de la diferencia entre deontología y estilo procesal, que ayudarán a que no pierda su identidad y su peculiaridad; porque mientras la deontología mira a la relación entre el sujeto procesal y lo que debe ser una norma procesal, el estilo procesal mira a la antropología de la relación entre los sujetos procesales: cómo ellos se ven, cómo se perciben, cómo se reciben.

De este modo, la relación jurídico-procesal no es sólo un impacto ordenado a los actos, sino sobre todo un

conjunto ordenado de personas que entre ellas se comunican, interactúan, se relacionan; de modo que, se puede decir que un comportamiento deontológicamente correcto no siempre es también antropológicamente adecuado, porque existen tantos modos de actuar deontológicamente correctos, pero no todos conservan el mismo significado antropológico. Esto se puede constatar aún en la misma investigación prejudicial, una persona interrogada con las mismas preguntas pero por diferentes abogados canónicos pueden dar unas respuestas totalmente diferentes y lo mismo sucede en el proceso judicial; es claro que esta diversidad no se refiere sólo a una diferente técnica de quien formula una pregunta y de quien responde, sino también se refiere a un diferente nivel relacional antropológico entre quien interroga y quien es interrogado; por tanto, la humanidad del jurista no es jurídicamente indiferente porque en realidad influencia la entera dinámica de la investigación prejudicial, del proceso y, por tanto, el contenido de todos los actos procesales.³⁴

El estilo que puede seguir el abogado canónico dentro de la investigación prejudicial para percibir, acoger, interpretar un conjunto de situaciones, circunstancias, modos de ser de la persona investigada con miras a identificar un capítulo de nulidad con la posibilidad o no de introducir una causa de nulidad, deberá ser un

³⁴ Cf. J. M. MARTÍ SÁNCHEZ, «El abogado ante las causas matrimoniales canónicas. Ciertas cuestiones deontológicas», en *Ius Canonicum* 57 (2017), 259; M. J. ARROBA CONDE, La Norma Missionis, 19-20; cf. P. BUSELLI MONDIN, «L'avvocato come accompagnatore», 89-113.

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

estilo en el que él no se preocupe sólo si el matrimonio es nulo o no, sino por qué el matrimonio ha fracasado; un estilo que le permita ver y analizar con madurez objetiva, donde él se mueva en el punto de vista del estilo de la familia del asistido, de su entera familia involucrada y del punto de vista del bien del propio asistido.

Así pues, los criterios interpretativos a los que deberá recurrir el abogado no pueden ser sólo jurídicos sino antropológicos; buscando focalizar cuál es el estilo familiar del asistido; si ha asumido, conocido o instrumentalizado y, hasta qué punto, los valores recibidos; si asume y hasta qué punto, una función defensiva y autoritaria; si se puede individuar, y hasta qué punto, un estilo familiar antropológicamente maduro, inmaduro o patológico. Todo esto con la finalidad de que este mismo estilo se use o ayude a individualizar, como se ha dicho, un capítulo de nulidad matrimonial, si es el caso.³⁵

Este estilo, ayudará al abogado a no reducir la persona a un mero aspecto jurídico, sino que le servirá para acogerlo en su interioridad, intimidad, identidad, su biografía; ayudará a realizar el objetivo de acompañar, discernir, integrar al asistido; igualmente se utilizará para identificar qué tipo de relación se desarrolló en la pareja, pues solo un cierto tipo de relación intersubjetiva puede medir el grado de autenticidad y madurez

³⁵ Cf. P. BUSELLI MONDIN, «L'avvocato come accompagnatore», 89-113; cf. C. J. Errázuriz M., «La problematica giuridico-canonica sul matrimonio e sulla famiglia nell'orizzonte della giustizia della misericordia. Aspetti fondamentali, en *Ius Ecclesiae* 29/3 (2017), 553-573.

antropológica de ella;³⁶ asimismo, este estilo le permitirá no defender una posición procesal o una necesidad inmediata como el casarse, sino que tendrá como horizonte la dignidad de la persona, aquello que le hace digna de frente a sí misma o en relación con los demás, de la comunidad donde viven, de la fe que profesa, el bien de sus hijos, si los tiene.

Acompañar por tanto, significa no sólo integrar sino significar, es decir, no solo resolver un conflicto o defender un juicio de hechos sino también de valores, porque detrás de una petición de escucha y, en este caso de duda sobre su nulidad matrimonial o no, están otras peticiones, de modo que la investigación prejudicial y mucho menos el proceso, no están solo llamados a dar una respuesta inmediata sino a ofrecerse como una oportunidad a resolver otras peticiones que se refieren más al sentido de la vida: quién soy, dónde voy, qué significa amar.

Las razones por las que hoy se desea introducir una causa de nulidad son diversas, hoy se puede hacer uso de la investigación prejudicial y del proceso judicial de maneras diversas, porque hoy se tiene una percepción más afectiva del matrimonio aún y cuando viene celebrado muy mal, hoy las personas buscan en las estructuras judiciales o prejudiciales regular no solo su estado de vida sino sus afectos pasados, presentes y hasta futuros. Por ello, al abogado canónico se le presenta el reto de hacer uso de la investigación prejudicial y del proceso como una ocasión de ayudar a los cónyuges a

³⁶ Cf. F. CATOZZELLA, «Performatività del Consenso matrimoniale e identità coniugale», en *Apollinaris* 90/1 (2017), 115-131.

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

comprender las razones de su fracaso conyugal y el sentido que deben darle a su vida; y es que ellos ponen en manos del abogado canónico su situación actual o su necesidad inmediata, confiándole sus sentimientos más profundos: si se han enamorado nuevamente de otra persona, si viven con dificultad su estado de vida actual en la Iglesia, su deseo de vivir una fe más profunda, etc., y es el abogado canónico quien acoge esas situaciones y las lleva a exigencias más altas.³⁷

B. La analogía como elemento argumentativo y antropológico

Con todo esto se presenta otra exigencia, la cual se coloca dentro de este estilo que debe seguir el abogado canónico, y es el área de la negociación, es decir, de la prueba. ¿Qué puede significar para el abogado probar, sin perder su identidad, pero también sin olvidar su misión pastoral? ¿Qué significado asume el procedimiento argumentativo dentro de este mismo estilo?

Si se toma en cuenta que probar lleva consigo tres elementos: convencer de la existencia de los hechos; demostrar coherentemente la existencia de los hechos y dar determinado valor a los hechos, entonces se puede concluir que es necesario coordinar estos tres puntos para lograr que ya la misma investigación prejudicial, y claramente el proceso judicial, se conviertan en un lugar de conversión, en instrumentos institucionales pastoralmente eficaces y no sólo jurídicamente eficientes; se trata pues de integrar los tres a fin de que la prueba,

³⁷ Cf. F. CATOZZELLA, «Performatività del Consenso matrimoniale e identità coniugale», 115-131.

en un hecho jurídico dudoso, pueda perfeccionarse y transformarse de un medio para demostrar, a un medio para discernir.³⁸

Es cierto que cada uno de esos elementos que componen la prueba posee un específico procedimiento argumentativo, sin embargo, la analogía asume un rol preminente sobre los otros porque este procedimiento argumentativo se vincula a realidades diferentes mediante un elemento común. Estas realidades comprenden todos los eventos narrados, no necesariamente verificados y, el elemento en común, es dado de la relación entre el jurista que escucha y el observado que narra, pero en particular de la capacidad del observador que acoge el estilo defensivo del observado: valores, necesidades, comportamientos, mecanismos de defensa, es decir, entra en juego su capacidad de acoger del abogado canónico, para saber quién es la persona que tiene de frente y no simplemente la que ha mostrado una identificación, buscando así acoger su antropología.

Esta capacidad del abogado deberá ser la del observador, es decir, la de darse cuenta no sólo de los acontecimientos históricos de los hechos sino también de su resonancia afectiva, como el sentido de culpa al interno de la vivencia conyugal,³⁹ la capacidad de distinguir la diferencia de un hecho y un evento, ya que el hecho es

³⁸ Cf. P. BUSELLI MONDIN, «L'avvocato come accompagnatore», 89-113.

³⁹ Cf. F. CATOZZELLA, «Performatività del Consenso matrimoniale e identità coniugale», 115-131.

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

algo que ha sucedido y el evento es aquel hecho dotado de un determinado significado elegido y valor múltiple que puede tener; la capacidad de poner atención a los valores, afectos, a la religiosidad de la persona; capacidad de acoger un enfoque completo, con un punto de partida no sólo sobre los bienes, obligaciones y la específica relación de los esposos.

La analogía, pues, ayudará también al abogado a no restringir la persona a un capítulo de nulidad sino a tener en cuenta su peculiaridad afectiva, sus elecciones, su comportamiento.⁴⁰ Por otra parte, acompañar no significa una obligación más que se agrega a las propias obligaciones del abogado canónico sino más bien a una relación, una modalidad relacional. La visión personal e interpersonal del matrimonio comienza a desarrollarse a partir de la sensibilidad de observador que posea el abogado canónico. La objetividad del jurista en la investigación prejudicial, como hemos dicho, luego de encontrar indicios para presentar una causa de nulidad, depende de la sensibilidad de tener en cuenta la complejidad de la realidad que está llamado a valorar; es muy frecuente notar que lo que hace la diferencia es la cualidad relacional entre quien es observado y el observante. La identidad narrativa, como arte a través del cual se hace cargo de sí mismo, es un arte que llama a otro arte, el de ayudar a las personas que se tienen de frente en las condiciones de hacerse responsables de sí mismas, y esto puede depender de la relación, no es cuestión de simpatía sino de método.

⁴⁰ Cf. P. BUSELLI MONDIN, «*L'avvocato come accompagnatore*», 89-113.

Por último, es muy importante tener en cuenta, que se trata de una causa de nulidad matrimonial, por tanto, de la relación entre fracaso, crisis conyugal y nulidad de matrimonio. ¿Qué es lo que se puede entregar o evitar o hasta hacer morir en y a las partes o a la parte mediante una investigación prejudicial de la nulidad de su matrimonio? Con todo lo que se ha expuesto, se puede decir que no se trata sólo de investigar sobre un hecho jurídico dudoso sino más bien transformar la investigación de un hecho jurídico dudoso en una oportunidad para reconocerse en la Iglesia, y no simplemente para casarse o para regularizarse en ella; en la nulidad matrimonial también está presente la exigencia de salvación, ésta, la salvación también está comprometida.

Ya desde la investigación prejudicial, y por su puesto en el proceso matrimonial, existen personas a las que hay que responsabilizar mediante la verdad objetiva de su caso matrimonial; y la verdad siempre provoca responsabilidad. Así, no sólo la investigación prejudicial sino también el proceso matrimonial cumple con el propósito de ser un instrumento en la pastoral familiar: preparar, acompañar para una elección trascendental y no solo autorreferencial.

La eficacia pastoral de la investigación prejudicial y del proceso matrimonial no está en la disposición final que haya satisfecho a las partes sino de cuánto y cómo esa investigación, y sobre todo ese proceso matrimonial, haya estimulado la humanidad de las personas, ayudándoles a adquirir o solo consolidar sucesivas elecciones vocacionales maduras, inspiradas en ideales reales, porque no serviría de nada el casarse en la Igle-

Investigación prejudicial y Antropología del matrimonio

sia y recibir la comunión si eso no indica un cambio de mentalidad y del corazón de las personas, que es la finalidad también de la investigación prejudicial, ciertamente no del proceso, pero sí puede estimularlo.⁴¹

Por tanto, acompañar por parte del abogado es asistir no solo a una parte sino a la entera familia, porque el asistido del abogado es siempre una familia y el *fumus boni iuris* depende también de un criterio antropológico; los cónyuges no enfrentan su crisis matrimonial en el mismo modo y tiempo de valoración y es deber del abogado interpretarlos y respetarlos. El éxito de una causa depende siempre de la capacidad del abogado canónico de cumplir un previo discernimiento de la dinámica de la entera vida de la pareja y familiar.⁴²

Así pues, un proceso que se considera completo, formado, bueno, sólo en cuanto capaz de garantizar un significado externo, objetivo, respecto a la ley, sin la capacidad de humanizar a las personas, estimulándoles a transformar su vida, su mentalidad, su corazón, sería un proceso incompleto, no formado, pastoralmente ineficaz.

⁴¹ Cf. P. BUSELLI MONDIN, «L'avvocato come accompagnatore», 89-113; cf. C. J. ERRÁZURIZ M., «La problematica giurido-canonica sul matrimonio e sulla familia, 553-573; Cf. F. CATOZZELLA, «Performatività del Consenso matrimoniale e identità coniugale», 115-131.

⁴² Cf. P. BUSELLI MONDIN, «L'avvocato come accompagnatore», 89-113; cf. C. J. ERRÁZURIZ M., «La problematica giurido-canonica sul matrimonio e sulla familia, 553-573.

JURISPRUDENCIA

R. P. D. MAURITIO MONIER*

NULIDAD DE MATRIMONIO

GEDANENSE

Impotencia relativa

SUMARIO

1.2. Resumen de los hechos. -3. El impedimento de impotencia dirime el matrimonio. -4. Impotencia funcional y orgánica. -5. Qué se entiende por vaginismo. -6. Las pruebas. -7. 8. Discrepancia entre las partes sobre la impotencia de la mujer. -9. Comparecencia y declaraciones de las partes y de los testigos acerca de la vida matrimonial. -10. Valoración del certificado médico y de la pericia que han sido aportados para la causa. -11. El perito sugirió a los cónyuges trabajar en su aceptación mutua para superar la aversión entre ellos y consecuentemente la impotencia relativa de la mujer. -12. Decisión a favor de la nulidad.

Sentencia definitiva del 22 de mayo de 2009

1.- **Facti species.** Enzo y Elvira se conocieron en el año 1967 con ocasión de los estudios. Posteriormente se interrumpió la amistad entre las partes, sin embargo, en el año 1976 los jóvenes iniciaron una relación prematrimonial. El matrimonio canónico fue celebrado el 22 de abril de 1976 en la iglesia parroquial de la Santísima Trinidad, en la ciudad de Gdansk.

* RRTDec 101 (2016), 119-126, 418-433.

Los cónyuges realizaron un viaje nupcial, aunque desde el inicio la joven expresaba un rechazo hacia el varón, y manifestó las dificultades en la consumación del matrimonio. Por esta razón, los cónyuges acudieron a un médico ginecólogo, el cual diagnosticó vaginismo en la mujer.

La convivencia conyugal resultó infeliz debido a los enfrentamientos entre los cónyuges. Posteriormente la esposa quedó embarazada, sin embargo, el embarazo fue interrumpido, por motivo de estudios, mediante un aborto voluntario. Con el transcurso del tiempo la vida conyugal resultó intolerable, y los cónyuges llegaron a la separación definitiva; sancionada por la Magistratura Civil mediante divorcio civil en el año 1978.

2. En razón de conciencia, el día 25 de noviembre de 1985, el actor varón presenta el escrito de demanda al Tribunal Eclesiástico Gadanensi, solicitando la declaración de nulidad de su matrimonio con Elvira por simulación de la parte demandada, e incapacidad sexual por parte de la misma mujer.

Admitida la demanda y constituido el Colegio, el día 6 de mayo de 1986 se concuerda la fórmula de dudas bajo la siguiente fórmula: «Si el matrimonio de las partes, Enzo-Elvira, se ha de reconocer como inválidamente contraído por el capítulo: 1) Simulación de la parte Demandada; 2) Incapacidad sexual por parte de la Demandada».

Realizada la instrucción mediante la deposición de las partes y de los testigos, así como mediante una relación pericial, e se tribunal, el día 8 de septiembre de 1988, emitió sentencia negativa respecto a ambos capítulos.

Jurisprudencia

Posteriormente, nueve años más tarde, el esposo interpuso apelación, y la causa fue transmitida al Tribunal de Apelación Warnien.

En esta sede, se realizó la instrucción únicamente con la deposición del esposo actor. El día 1 de diciembre de 1998 los jueces emitieron sentencia afirmativa solamente por impotencia de la mujer.

El día 7 de agosto de 1999, el esposo actor presentó instancia al Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica para que la causa fuera tratada y definida en tercer grado de jurisdicción por algún tribunal de Polonia. Ese Supremo Foro rechazó la instancia del esposo, y la causa, en virtud del Decreto del 31 de mayo de 2000, fue transmitida a Nuestro Tribunal Apostólico.

En este grado, Constituido correctamente el Turno, el día 17 de mayo de 2003 fue concordada la fórmula de dudas: *Sí consta la nulidad del matrimonio, en este caso, por impotencia relativa de la esposa demandada.*

Fue realizada una instrucción complementaria mediante un nuevo examen judicial de la esposa demandada.

Todo ello considerado, recibidos los escritos de defensa del Patrono de la parte actora, así como las animadversiones del Defensor del vínculo sustituto, ahora Nosotros debemos responder a la fórmula de dudas correctamente concordada.

3. **In iure.** Para contraer un matrimonio válido no es suficiente que el consentimiento sea manifestado legítimamente, sino que el derecho requiere que el contratante no presente algún impedimento para cumplir los derechos y las obligaciones que mutuamente se han de

entregar y aceptar, tanto en orden al bien de los cónyuges como a la generación y educación de la prole.

A este respecto enseñaba el Divino Tomás «por eso, como en otros contratos, en que la obligación no es conveniente en el caso de que alguien se obligue a aquello que no puede dar o hacer, así también no es conveniente el contrato matrimonial si lo hace alguien que no puede pagar el débito conyugal. Y este impedimento se designa con el nombre genérico de impotencia para el coito» (*Summa theol., Suppl. q. 58, a. 1, sed contra 2*).

El Código de Derecho Canónico Pío Benedictino, en el can. 1068 expresamente afirmaba: «§ 1. La impotencia antecedente y perpetua, tanto si es impotente el varón como si lo es la mujer, lo mismo si es conocida por el otro cónyuge como si no lo es, ya sea absoluta, ya relativa, dirime el matrimonio por derecho natural; §2. Si el impedimento de impotencia es dudoso, con duda de derecho o con duda de hecho, no puede impedirse el matrimonio». El Código vigente, en esta materia, nada diferente establece en el canon 1084.

4. Las condiciones para que la impotencia constituya un impedimento dirimente son la antecedencia y la perpetuidad. En efecto, la impotencia debe subsistir en el momento de la celebración del matrimonio, aunque fuera desconocida, de ahí que la impotencia que puede surgir por varias causas como, por ejemplo, de un evento traumático o de una grave anomalía, si no contiene la nota de la antecedencia, consiguientemente no influye en la validez del matrimonio.

En cuanto a la nota de perpetuidad, en sentido jurídico, esto se verifica cuando la impotencia no puede desaparecer de ningún modo, o se considera insanable.

En cambio, la distinción se realiza entre impotencia orgánica y funcional. «No importa que sea absoluta, es decir hacia cualquier persona del sexo opuesto, o relativa, es decir, solo presente hacia la pareja» (coram Bottone, sent, diei 4 iunni 1999, RRDec., XCI, p. 441, n. 4).

5. Entre los distintos tipos de impotencia se encuentra el vaginismo, que con frecuencia proviene de una hiperestesia de la matriz, la experiencia del primer coito, o por otras causas especialmente de orden psíquico. El vaginismo del que aquí se trata es descrito por el Prof. P.: «Una mórbida hipersensibilidad de la vulva y del canal vaginal, que al mínimo estímulo se contraen espasmódicamente, haciendo inaccesibles los conductos genitales. En la contracción intervienen los músculos del perineo, de la cadera y de la espalda [...] tentativas de superar esta condición provocan contracciones todavía más fuertes [...]. A la hipersensibilidad local usualmente se acompaña una neurosis angustiosa, de donde la simple representación de los sufrimientos al que la cópula (o incluso los simples tocamientos) la expondría, provoca a veces en la mujer crisis convulsivas; no faltan los casos en que hasta aterrorizadas por tales ideas, estas desafortunadas mujeres son impulsadas a cometer actos desesperados de violencia contra sí misma o contra el cónyuge. En substancia, el vaginismo esencial es considerado (Walthard) como un complejo de defensa causado por una fobia» (*Medicina Forense*, 1965, p. 58).

Respecto a la antecedencia y perpetuidad de esta anomalía enseña un caso de Buenos Aires: «En orden a determinar la antecedencia del vaginismo, uno no puede exigir, con desdén de la ley moral, una prueba directa a través de la experiencia prematrimonial; es suficiente conocer las causas que provocan la repetición del vaginismo y aplicarlas retroactivamente, si es posible, al periodo prematrimonial, porque al menos el efecto perdura mientras la causa subsista. Un juicio suficientemente fácil para un vaginismo secundario presenta mayor dificultad donde el vaginismo primario está en cuestión. Y, de hecho, en el vaginismo secundario pueden detectarse causas anatómicas mediante examen médico, las cuales sostienen la enfermedad, y de una cuidadosa evaluación de las causas uno puede concluir con facilidad la antecedencia de la enfermedad... Sin embargo, si no hay suficientes causas anatómicas y estamos tratando de un vaginismo primario, la repulsión psicogénica que explota durante el primer intento de cópula sexual, deberá ser considerado antecedente, porque uno ha de buscar una causa enraizada en la misma naturaleza psíquica de la mujer [...] En lo que respecta a la perpetuidad, el vaginismo debe ser considerado *per se* meramente temporal; esto es evidente por su propia naturaleza, porque generalmente es curable mediante un tratamiento apropiado; de hecho su incurabilidad se verifica solo cuando las bases orgánicas no pueden removerse por ningún medio. El vaginismo primario en el cual la causa emerge de la mera repulsión psicogénica, se presume perpetua, porque la ciencia médica no la puede curar en circunstancias ordinarias [...] Sin embargo, en la práctica, la siguiente norma debe tomarse en cuenta: siempre que el vaginismo sea

Jurisprudencia

cierto y no pueda obtenerse su cura mediante medios legítimos y ordinarios basados en la ciencia, o difícilmente se prevea en circunstancias ordinarias, debe considerarse perpetuo» (coram Bruno, sent. diei 3 aprilis 1987, RRDec., vol. LXXIX, pp. 215-216, nn. 7-8).

6. En la fase de pruebas se atribuye el máximo valor a las deposiciones de las partes y su credibilidad. A este respecto, observa la jurisprudencia de Nuestro Foro: «En causas de impotencia, especialmente los esposos deben ser escuchados muy atentamente; porque uno está tratando con actos que por su propia naturaleza son realizados o, al menos, intentados en lo secreto del lecho matrimonial, entonces conocido, además de Dios, por los esposos. Por esta razón, en casos relacionados con la impotencia, la deposición de los esposos, reforzada por el peso del juramento, debe ser considerado como el primer argumento. Pero esta de ordinario tiene la fuerza de prueba plena solo si es corroborado por otras circunstancias y argumentos. El juez, sin embargo, llegará a la certeza moral en base al conjunto de actas» (coram Ewers, sent. diei 16 novembris 1974, RRDec., vol. LXVI, p. 744, n. 5).

No faltan causas donde aquello que es afirmado tenazmente, por una parte, es negado por la otra parte simplemente por venganza, o porque se considera ofendida en su dignidad, teniendo presente que se trata de una materia especialmente personal. En todos estos casos el juez debe verificar con prudencia la credibilidad de las partes respecto a los hechos narrados.

Una gran importancia «debe concederse al expediente clínico y cualquier declaración de los médicos o de los obstetras que hayan tratado a la contrayente, es-

pecialmente en tiempo no sospechoso» (coram Pinto, sent. diei 27 octobris 1995, RRDec., vol. LXXXVII, p. 591, n. 6).

Además, en el ámbito de la impotencia es necesaria una correcta relación pericial, como expresamente lo establece el can. 1680: «En las causas sobre impotencia o falta de consentimiento por enfermedad mental, el juez se servirá de uno o varios peritos, a no ser que, por las circunstancias, conste con evidencia que esa pericia resultará inútil; en las demás causas, debe observarse lo que indica el can. 1574».

En cuanto a la función del perito, corresponde al juez valorar las anomalías ginecológicas de la mujer, su naturaleza, gravedad, antecedencia, así como su reversibilidad o no.

Respecto a la aceptación de las conclusiones del perito por parte del juez, correctamente enseña una Uritana: «Sin embargo, debido a que el experto es nombrado, sea por su específica autoridad en ginecología, sea por total honestidad, o por su familiaridad con las causas juzgadas en tribunales eclesiásticos, difícilmente puede suceder que un juez pronuncie un juicio contrario a sus conclusiones, al menos si ha alcanzado certeza moral» (coram Defilippi, sent. diei 17 februarii 1995, RRDec., vol. LXXXVII, p. 141, n. 10).

Por consiguiente, para establecer claramente la impotencia, como constantemente sostiene Nuestra jurisprudencia, no es suficiente presentar las dificultades en el cumplimiento de los actos conyugales, «es necesario tener una prueba jurídica de su perpetuidad, que se da solo si de acuerdo con los argumentos convincentes y la opinión cierta de expertos ningún remedio pudo ser o

pudo haber sido usado, durante todo el tiempo que va desde la celebración del matrimonio, para superar dicha impotencia» (cf. Di Felice, sent. diei 31 octobris 1983, RRDec., vol. LXXV. P. 566)» (coram Boccafolo, sent. diei 27 februarii 1989, RRDec., vol. LXXXI, p. 153, n. 5).

7. In Facto. Como correctamente indica también la Patrona de la parte Actora, la causa resulta compleja tanto por las discrepancias entre las partes, como por el desconocimiento de los testigos. En efecto, esta última afirmación es comprensible debido a la materia, la cual corresponde a la intimidad de los cónyuges, y permanece reservada.

De las actas procesales queda patente que el esposo no conocía las dificultades de la mujer en materia sexual, dado que los jóvenes nunca tuvieron intimidad completa. Sobre ese aspecto el Actor afirma: «En el periodo prematrimonial se dieron entre nosotros relaciones íntimas, pero nunca llegamos a las relaciones sexuales».

Inmediatamente después de las nupcias surgieron las dificultades entre los cónyuges ante la imposibilidad de consumar el matrimonio, debido a los dolores experimentados por la esposa, impidiendo la penetración en la vagina. El hombre declara: «Nuestro matrimonio nunca fue consumado a causa de las contracciones espásmicas y dolorosas [de la vagina] que tenía la Convenida. Hubieron varios intentos de consumar nuestro matrimonio por iniciativa mía pero, en un cierto momento, la Convenida me amenazó de que llamaría a la policía [...] en aquella ocasión me enfrenté por primera vez con el problema del vaginismo que tenía

mi mujer [...] he constatado la impotencia de mi mujer cerca de dos semanas después de las nupcias».

Según el hombre, esta situación permaneció durante el transcurso de la breve vida conyugal: «de cualquier modo, mi mujer no ha procurado tratar este mal por lo cual no ha desaparecido durante nuestras relaciones sexuales». En la segunda declaración el esposo nada refiere.

8. Por su parte, la mujer demandada reconoce su vaginismo sólo durante el inicio de la vida conyugal. En efecto, la mujer declara: «Al inicio habíamos tenido dificultades para tener relaciones normales, porque me causaba unos dolores tales que no podíamos consumir el acto matrimonial».

En la misma declaración la mujer recuerda el recurso al médico ginecólogo, el cual reconoció que la mujer tenía una estructura anatómica normal; sobre las dificultades en las relaciones íntimas señala las razones aducidas por el médico: «resultado de la imposibilidad o tal vez del miedo al coito».

La mujer declara también que este tipo de dificultades fueron superadas dos meses después de la celebración del matrimonio, de manera que resultaba posible tener «relaciones sexuales normales con recíproca satisfacción». Posteriormente la esposa quedó embarazada, sin embargo, por razones de estudios, los cónyuges optaron por el aborto.

Una vez más, en esta sede, la mujer confirma que las relaciones íntimas eran normales y completas: «Por cuanto me acuerdo, cuando estábamos de acuerdo y

cuando él estaba en casa, teníamos relaciones sexuales normales completas».

Por su parte, el Defensor del vínculo sustituto observa que: «las partes coinciden en las descripciones sexuales, pero disienten respecto a la perpetuidad de sus dificultades, ya que el Actor afirma que el matrimonio permaneció inconsumado mientras que la Demandada dice que sólo durante algún tiempo». De ahí que el Defensor del vínculo sustituto, que no niega la antecendencia del vaginismo de la mujer, admite las afirmaciones de la mujer la cual manifestó que las dificultades en materia sexual fueron superadas. ¿Quién goza de credibilidad, el Actor, o la esposa demandada?

9. En cuanto a la vida conyugal, la mujer afirma que fue infeliz debido a las infidelidades del hombre: «Se interesaba en otras mujeres, vivía como una persona libre, como si no hubiese asumido obligación alguna conmigo como su mujer». Posteriormente, en la misma sede atribuye la ruptura de los cónyuges tanto al modo de actuar libre del esposo y sus infidelidades, así como por sus excesos de consumo de alcohol. La esposa también añade que: «El segundo matrimonio civil del Actor ha tenido lugar durante el divorcio, supongo que terminó con el divorcio. Esto es una confirmación del hecho de que este hombre no es apto para vivir en un matrimonio normal».

A nuestro juicio, la conclusión de la mujer resulta ilógica, y mínimamente congruente con la verdad de los hechos. En efecto, el actual modo de comportarse del hombre demuestra que condujo una vida conyugal feliz y estable con el hijo, como puede deducirse del testimonio de credibilidad en el que puede leerse:

«Considero que externamente su conducta moral es irreprochable [...]. Goza de buena opinión entre sus vecinos». Ciertamente, el juicio de la mujer respecto a la imposibilidad de vivir con el esposo en un consorcio normal parece falso, y cuestiona la credibilidad de la mujer.

Así mismo, en el caso concreto han sido examinados dos testigos, si bien nada saben acerca de la intimidad de las partes, ni de la ruptura de los cónyuges.

10. No obstante, se encuentra en las actas procesales una certificación referente a la condición de la mujer; en efecto el médico ginecólogo examinó a la mujer el 26 de abril de 1976, cuatro días después de la celebración del matrimonio, y en aquel momento diagnosticó: «A la persona arriba indicada le ha sido diagnosticado manifestaciones de *vaginismo* lo cual hace imposible tener relaciones sexuales».

En primera instancia también ha sido elaborada una relación pericial por el doct. L. "sexólogo" quien valoró y examinó a la mujer.

El perito habla de la impotencia de la mujer por *vaginismo* en el tiempo de las nupcias, y considera, de este modo, que la anomalía es sanable «a condición de que los dos se acepten afectivamente».

El perito también añade: «Los datos sobre los cuales estoy basando mi opinión no aportan pruebas suficientes sobre cómo se ha desarrollado la vida sexual de las partes después de los primeros fracasos. De hecho, los informes aportados por las partes son controvertidas y la variante de cada una de las partes parece verosímil. La Conventa, en su versión, hace referencia a su emba-

razo, pero el embarazo es posible aún en el caso de vaginismo».

Sin embargo la esposa demandada confió a la mujer las razones que nunca ofreció en las diversas declaraciones, de ahí que el Perito llegara a la conclusión de que «La Convenida afirma entretanto que, desde el tiempo de las nupcias, aumentaba en ella una aversión hacia el marido y por eso mismo desaparecieron las condiciones para poder liberarse del vaginismo».

De las conclusiones del Perito, como rectamente escribe la Patrona de la parte actora, puede deducirse que el rechazo hacia el esposo nunca fue superado por parte de la mujer; ciertamente el esposo declara: «Las incomprendiones entre las partes aparecieron cerca de un mes después de las nupcias a causa no solo de la no curación por parte de la Convenida sino también debido a las intromisiones de la madre de la Convenida en nuestras cosas privadas». También el esposo, cuando la esposa demandada quedó embarazada, se sorprendió de tal modo que consideró que la esposa le había sido infiel.

En efecto, en el caso concreto, los hechos presentados son muy válidos; aunque la esposa en su deposición niega las dificultades que ella misma padeció para realizar la cópula, sin embargo, es del todo evidente que los cónyuges solicitaron la ayuda de algunos médicos, teniendo presente la imposibilidad de la consumación; a este hecho favorece lo que el médico respondió, es decir, el vaginismo es sanable con la condición de que haya cooperación afectiva entre los cónyuges, la cual, de hecho no aparece en la causa, como los demuestran claramente las actas de la causa. Por otra par-

te, en cuanto al inesperado embarazo, que, si se admite que el semen pertenece al marido, lo que ha de ser probado, teniendo presente la infidelidad de la mujer, sucedió incidentalmente, o por introducción externa seminal, lo cual finalmente se ha producido sin penetración.

11. Como vemos, la mujer no niega las incompreensiones entre los cónyuges, y en esta sede, queda patente que la mujer no superó el rechazo hacia el marido: «El Actor es un hombre que no se compromete con el matrimonio ni con ninguna otra mujer».

A Nuestro juicio, faltó entre los cónyuges la mutua aceptación, y consiguientemente nunca alcanzó la condición puesta por el Perito para superar la aversión, así como la impotencia de la mujer. Por esta razón, rectamente sentenciaron los jueces de segundo grado: «Después de las nupcias no ha habido nunca esta recíproca aceptación entre las partes, sino al contrario, cada día que pasaba las partes se distanciaban entre sí y asumían actitudes siempre más hostiles acusándose mutuamente. En esta concreta situación no se puede decir que las partes hayan cumplido la susodicha condición (puesta por el Perito) y por medio de la cual la curación del vaginismo de la Convenida hubiera sido posible».

12. Por lo que, todo ello, tanto en el derecho como en los hechos, rectamente expuesto y maduramente ponderado, Nosotros, los abajo firmantes Prelados Auditores de Turno, decidimos, declaramos y definitivamente pronunciamos, respondiendo a la duda propuesta: *Afirmativamente, es decir, consta la nulidad del matrimonio, en este caso, por impotencia relativa de la esposa demandada.*

Jurisprudencia

Roma, en la sede del Tribunal de la Rota Romana, a
22 de mayo de 2009.

Mauricio Monier, *Ponente*
K. E. Boccafolo
P. V. Pinto

La Sentencia se ha hecho ejecutiva.

DOCUMENTOS

DISCURSO DEL SANTO PADRE FRANCISCO

CON OCASIÓN DE LA INAUGURACIÓN DEL AÑO JUDICIAL
DEL TRIBUNAL DE LA ROTA ROMANA

Viernes 29 de enero de 2018*

*LA CONCIENCIA DE LOS JUECES ECLESIAÍSTICOS
Y LA CONCIENCIA CRISTIANA DE LOS FIELES,
ILUMINADAS POR LA FE*

Queridos Prelados Auditores:

Los saludo cordialmente, comenzando por el Decano, a quien agradezco sus palabras. Junto con ustedes, saludo a los funcionarios, a los abogados y a todos los colaboradores del Tribunal Apostólico de la Rota romana. Les deseo lo mejor para el año judicial que hoy inauguramos. Hoy quisiera reflexionar con ustedes sobre un aspecto significativo de su servicio judicial, es decir, sobre la centralidad de la conciencia, que es al mismo tiempo la de cada uno de ustedes y la de las personas de cuyos casos se ocupan. De hecho, su actividad se expresa también como ministerio de la paz de las conciencias y pide ser ejercitada en toda conciencia, como bien expresa la fórmula con la que se emanan sus sentencias *ad consulendum conscientiae o ut consulatur conscientiae*.

*L'Osservatore Romano 50, n. 5 (2018), 2 de febrero, p. 10.

Con respecto a la declaración de nulidad o validez del vínculo matrimonial, se colocan, de alguna manera, como expertos en la conciencia de los fieles cristianos. En este papel, están llamados a invocar incesantemente la ayuda divina para llevar a cabo con humildad y medida la grave tarea confiada a la Iglesia, manifestando así la conexión entre la certeza moral, que el juez debe alcanzar *ex actis et probatis*, y el ámbito de su conciencia, conocido únicamente por el Espíritu Santo y asistido por Él. De hecho, gracias a la luz del Espíritu, se les permite entrar en el área sagrada de la conciencia de los fieles. Es significativo que la antigua oración del *Adsumus*, que se proclamaba al comienzo de cada sesión del Concilio Vaticano II, se rece con tanta frecuencia en su Tribunal. El ámbito de la conciencia ha sido muy importante para los Padres de los dos últimos Sínodos de los obispos, y ha resonado de manera significativa en la exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia*. Esto se deriva de la toma de conciencia del Sucesor de Pedro y de los padres sinodales sobre la urgente necesidad de escuchar, por parte de los pastores de la Iglesia, las instancias y las expectativas de aquellos fieles cuya conciencia se ha vuelto muda y ausente durante muchos años y después han sido ayudados por Dios y por la vida a recuperar algo de luz, dirigiéndose a la Iglesia para tener la paz de sus conciencias.

La conciencia asume un papel decisivo en las decisiones arduas que los novios deben afrontar para acoger y construir la unión conyugal y después la familia, según el diseño de Dios. La Iglesia, madre tierna, *ut consulatur conscientiae* de los fieles necesitados de verdad, ha notado la necesidad de invitar a cuantos trabajan en la pastoral matrimonial y familiar a una renova-

da sensibilización a la hora de ayudar a construir y cuidar el santuario íntimo de sus conciencias cristianas. En este sentido, me gusta destacar que en los dos documentos en forma de *motu proprio*, emanados de la reforma del procedimiento matrimonial, he exhortado a instituir la encuesta pastoral diocesana para que el proceso fuera no solamente más diligente, sino también más justo, en el debido conocimiento de las causas y motivos que están en los orígenes del fracaso matrimonial. Por otro lado, en la exhortación apostólica *Amoris laetitia*, se indicaban itinerarios pastorales para ayudar a los novios a entrar sin temor en el discernimiento y la consiguiente elección del estado futuro de vida conyugal y familiar, y se describía en los primeros cinco capítulos la extraordinaria riqueza de la alianza conyugal diseñada por Dios en las Escrituras y vivida por la Iglesia en el curso de la historia.

Es, cuanto menos, necesaria una continua experiencia de fe, esperanza y caridad, para que los jóvenes vuelvan a decidir, con conciencia segura y serena que la unión conyugal abierta al don de los hijos es alegría grande para Dios, para la Iglesia, para la humanidad. El camino sinodal de reflexión sobre el matrimonio y la familia y la sucesiva exhortación apostólica *Amoris laetitia* han tenido un recorrido y un objetivo obligados: cómo salvar a los jóvenes del bullicio y del ruido ensordecedor de lo efímero, que les lleva a renunciar a asumir compromisos estables y positivos y por el bien individual y colectivo. Un condicionamiento que silencia la voz de su libertad, de esa célula íntima –la conciencia, de hecho– que Dios solo ilumina y abre a la vida, si se le permite entrar.

¡Qué valiosa y urgente es la acción pastoral de toda la Iglesia por la recuperación, la salvaguardia, la custodia de una conciencia cristiana, iluminada por los valores evangélicos! Será una empresa larga y no fácil, que requiere a los obispos y sacerdotes un trabajo incansable para iluminar, defender y sostener la conciencia cristiana de nuestro pueblo. La voz sinodal de los Padres obispos y la sucesiva exhortación apostólica *Amoris laetitia* han asegurado así un punto primordial: la relación necesaria entre la *regula fidei*, es decir, la fidelidad de la Iglesia al magisterio intocable sobre el matrimonio, así como sobre la Eucaristía, y la atención urgente de la Iglesia misma a los procesos psicológicos y religiosos de todas las personas llamadas a la elección del matrimonio y la familia. Recogiendo los deseos de los padres sinodales, ya he tenido ocasión de recomendar el esfuerzo de un catecumenado matrimonial, entendido como itinerario indispensable de los jóvenes y de las parejas destinado a hacer revivir su conciencia cristiana, sostenida por la gracia de los dos sacramentos, el bautismo y el matrimonio. Como he reafirmado otras veces, el catecumenado es en sí único, en cuanto bautismal, es decir, radicado en el bautismo y al mismo tiempo en la vida; necesita el carácter permanente, siendo permanente la gracia del sacramento matrimonial, que precisamente porque la gracia es fruto del misterio, cuya riqueza no puede ser custodiada y asistida en la conciencia de los cónyuges como individuos y como pareja. Se trata, en realidad, de figuras peculiares de esa incesante *cura animarum* que es la razón de ser de la Iglesia, y de nosotros pastores en primer lugar.

Sin embargo, el cuidado de las conciencias no puede ser un compromiso exclusivo de los pastores, sino,

con diferentes responsabilidades y modalidades, es la misión de todos, ministros y fieles bautizados. El beato Pablo VI exhortaba a la «fidelidad absoluta para salvaguardar la *regula fidei*» (*Enseñanzas XV* [1977], 663), que ilumina la conciencia y no puede ser ofuscada o disgregada. Para hacer esto –dice Pablo VI– «hay que evitar los extremismos opuestos, tanto por parte de los que apelan a la tradición para justificar su desobediencia al supremo Magisterio y al Concilio ecuménico, como por parte de aquellos que se desenraízan del *humus* eclesial corrompiendo la doctrina verdadera de la Iglesia; ambas actitudes son un signo de subjetivismo indebido y tal vez inconsciente, cuando no desafortunadamente de obstinación, de testarudez, de desequilibrio; posturas que hieren en el corazón a la Iglesia, Madre y Maestra» (*Enseñanzas XIV* [1976], 500).

La fe es luz que ilumina no solo el presente sino también el futuro: el matrimonio y la familia son el futuro de la Iglesia y de la sociedad. Por lo tanto, es necesario promover un estado de catecumenado permanente para que la conciencia de los bautizados esté abierta a la luz del Espíritu. La intención sacramental nunca es el resultado de un automatismo, sino siempre de una conciencia iluminada por la fe, como resultado de una combinación de lo humano y lo divino. En este sentido, se puede decir que la unión conyugal es verdadera solo si la intención humana de los cónyuges está orientada según lo que desean Cristo y la Iglesia. Para hacer cada vez más conscientes de ello a los futuros esposos es necesaria la aportación, además de la de los obispos y sacerdotes, la de otras personas involucradas en la pastoral, religiosos y fieles laicos corresponsables en la misión de la Iglesia.

Estimados jueces de la Rota Romana, la estrecha conexión entre la esfera de la conciencia y la de los procesos matrimoniales de los que se ocupan diariamente requiere que se evite que el ejercicio de la justicia se reduzca a un mero trabajo burocrático. Si los tribunales eclesiásticos cayeran en esta tentación, traicionarían la conciencia cristiana. Por eso, en el procedimiento del *processus brevior*, he establecido no solo que el papel de vigilancia del obispo diocesano sea más evidente, sino también que él mismo, juez nativo en la Iglesia que le fue confiada, juzgue en primera instancia los posibles casos de nulidad matrimonial. Debemos impedir que la conciencia de los fieles en dificultad con respecto a su matrimonio se cierre a un camino de gracia. Este objetivo se logra mediante el acompañamiento pastoral, el discernimiento de las conciencias (véase la exhortación apostólica *Amoris laetitia*, 242) y con el trabajo de nuestros tribunales. Este trabajo debe llevarse a cabo con sabiduría y en la búsqueda de la verdad: solo de esta manera la declaración de nulidad produce una liberación de las conciencias.

Renuevo mi gratitud a cada uno por el bien que hacen al pueblo de Dios, sirviendo a la justicia. Invoco la asistencia divina en su trabajo y les imparto de todo corazón la bendición apostólica.

COMENTARIO

El Papa Francisco toca ahora en su discurso un asunto álgido para valorar la veracidad del matrimonio y, consecuentemente, la existencia del vínculo sagrado. Se trata del ámbito de la conciencia de los fieles cristianos, pero también la de los jueces porque a ellos co-

rresponde –en conciencia– pronunciar su sentencia pro vínculo o pro nullitate.

El tema de la conciencia ha sido muy recurrente en los discursos que los Papas, desde Pío XII hasta Benedicto XVI, han dirigido a los Auditores rotales.

Sobre la conciencia con la que los fieles han de llegar a la comprensión del matrimonio y realizarlo, podemos citar los discursos de Pío XII (1941, 1946, 1949); Juan XXIII (1960, 1961,); Pablo VI (1963, 1967, 1970); Juan Pablo II (1982, 1986, 1989, 1991, 1994, 1995, 1997, 2002, 2003 y 2005); y Benedicto XVI (2006).

Por lo que se refiere al quehacer de los jueces, quienes sobre sí pesa la grave responsabilidad de juzgar en conciencia acerca de la veracidad o inexistencia del vínculo matrimonial, citamos los discursos de Pío XII (1941, 1942, 1944, 1946, 1947); Juan XXIII (1961), Pablo VI (1965, 1966, 1967, 1970, 1971, 1974, 1978); Juan Pablo II (1979, 1980, 1983, 1986, 1994, 1995, 1996); y Benedicto XVI (2007).

En el discurso de 1944 Pío XII extendió la obligación de actuar en conciencia a todos los demás participantes en el proceso. En este mismo tenor se pronunció Juan XXIII en su discurso de 1963, y Juan Pablo II, en sus discursos de 1980 y 1995.

Tanto los fieles como los jueces no deben olvidar que en el decurso de la preparación del matrimonio y de la celebración misma de las nupcias la pretensión obvia consistió en querer entrar a ese estado de vida. Al menos se debe partir de esta presunción. Por tanto, durante el proceso declarativo de nulidad matrimonial se ha de actuar buscando aquello que realmente estuvo en

la conciencia de los pretendientes y contrayentes, es decir, lo que se pretendía y lo que en efecto se quiso cuando delante del testigo cualificado, de los otros dos testigos comunes (padrinos) y delante de Dios y de la comunidad cristiana –que representó a la Iglesia– al manifestar el consentimiento matrimonial: «*La conciencia asume un papel decisivo en las decisiones arduas que los novios deben afrontar para acoger y construir la unión conyugal y después la familia, según el diseño de Dios*».

Hacia esta verdad habrán de dirigir los jueces todas sus capacidades para descubrirla y pronunciarse a favor de la validez del matrimonio, o de lo contrario para manifestar que no se encontraron las pruebas suficientes que demuestren lo contrario y, en consecuencia declarar la nulidad.

El Papa Francisco insiste que en este difícil quehacer los jueces deben abrir su inteligencia a luz del Espíritu de verdad y no dejarse guiar por criterios meramente humanos, tales como la falsa caridad y compasión, pues al dictar la sentencia lo hacen en el nombre de Dios y bajo la asistencia de su Santo Espíritu.

Por otro lado, el Papa vuelve a recordar la doctrina de su última exhortación postsinodal *Amoris laetitia*, indicando que la Iglesia debe trabajar para que los futuros esposos abran su conciencia a Dios *durante todo el proceso psicológico de construcción de su consentimiento matrimonial*, de modo que elijan y vayan al matrimonio con la clara intención y deseo de ser colaboradores en la obra creadora de Dios y asuman con verdad el proyecto al que consideran que han sido llamados: ser imagen de Cristo y de la Iglesia. A esto es a lo que el Papa denomina «catecumenado matrimonial», *entendido como iti-*

Documentos

nerario indispensable de los jóvenes y de las parejas destinado a hacer revivir su conciencia cristiana, sostenida por la gracia de los dos sacramentos, el bautismo y el matrimonio.

Por último, el Papa exhorta a los jueces a evitar la tentación de reducir su trabajo a mero quehacer burocrático, que a la postre traería como consecuencia olvidar que en sus manos está la tranquilidad y liberación de las conciencias de los fieles que confían sus causas a la Iglesia, cerrándoles de ese modo el camino de la gracia.

Luis de Jesús Hernández M.

LETTERA APOSTOLICA
IN FORMA DI «MOTU PROPRIO»

DEL SOMMO PONTEFICE
FRANCESCO

"IMPARARE A CONGEDARSI"

CON CUI SI REGOLA LA RINUNCIA, A MOTIVO DELL'ETÀ,
DEI TITOLARI DI ALCUNI UFFICI DI NOMINA PONTIFICIA

"Imparare a congedarsi", è quello che ho chiesto, commentando una lettura degli Atti degli Apostoli (cfr. 20,17-27), in una preghiera per i Pastori (cfr Omelia nella Messa a S. Marta, 30 maggio 2017). La conclusione di un ufficio ecclesiale deve essere considerata parte integrante del servizio stesso, in quanto richiede una nuova forma di disponibilità.

Questo atteggiamento interiore è necessario sia quando, per ragioni di età, ci si deve preparare a lasciare il proprio incarico, sia quando venga chiesto di continuare quel servizio per un periodo più lungo, pur essendo stata raggiunta l'età di settantacinque anni (cfr. Discorso ai Rettori e agli Alunni dei Pontifici Collegi e Convitti di Roma, 12 maggio 2014).

Chi si prepara a presentare la rinuncia ha bisogno di prepararsi adeguatamente davanti a Dio, spogliandosi dei desideri di potere e della pretesa di essere indispensabile. Questo permetterà di attraversare con pace e fiducia tale momento, che altrimenti potrebbe essere doloroso e conflittuale. Allo stesso tempo, chi assume nella verità questa necessità di congedarsi, deve discernere nella preghiera come vivere la tappa che sta

per iniziare, elaborando un nuovo progetto di vita, segnato per quanto è possibile da austerità, umiltà, preghiera di intercessione, tempo dedicato alla lettura e disponibilità a fornire semplici servizi pastorali.

D'altra parte, se eccezionalmente viene chiesto di continuare il servizio per un periodo più lungo, ciò implica abbandonare, con generosità, il proprio nuovo progetto personale. Questa situazione, però, non dev'essere considerata un privilegio, o un trionfo personale, o un favore dovuto a presunti obblighi derivati dall'amicizia o dalla vicinanza, né come gratitudine per l'efficacia dei servizi forniti. Ogni eventuale proroga si può comprendere solo per taluni motivi sempre legati al bene comune ecclesiale. Questa decisione pontificia non è un atto automatico ma un atto di governo; di conseguenza implica la virtù della prudenza che aiuterà, attraverso un adeguato discernimento, a prendere la decisione appropriata.

Cito solo come esempio alcune delle possibili ragioni: l'importanza di completare adeguatamente un progetto molto proficuo per la Chiesa; la convenienza di assicurare la continuità di opere importanti; alcune difficoltà legate alla composizione del Dicastero in un periodo di transizione; l'importanza del contributo che tale persona può apportare all'applicazione di direttive recentemente emesse dalla Santa Sede oppure alla recezione di nuovi orientamenti magisteriali.

Con le disposizioni sulla rinuncia dei Vescovi diocesani e dei titolari degli uffici di nomina pontificia, contenute nel Rescriptum ex audientia del 3 novembre 2014, concesso al Segretario di Stato, Cardinale Pietro Parolin, ho voluto integrare la legislazione canonica e

predisporre alcune modifiche, che confermo integralmente, ad eccezione delle parti che sono esplicitamente riformate dalle seguenti disposizioni.

Dato il generoso impegno dimostrato e la preziosa esperienza accumulata da coloro che hanno esercitato per diversi anni alcuni incarichi di particolare responsabilità, sia nelle Chiese particolari che nella Curia Romana o nelle Rappresentanze Pontificie, mi sono reso conto della necessità di un'attualizzazione delle norme circa i tempi e le modalità di rinuncia all'ufficio per raggiunti limiti d'età. Dopo aver effettuato le necessarie consultazioni, ritengo necessario procedere in questo senso:

a. stabilire qualche chiarificazione dell'art. 2 del citato Rescriptum, relativo ai Vescovi diocesani, ai Vescovi Coadiutori e Ausiliari (cfr. cc. 401-402 e 411 CIC e 210-211, 218, 213 CCEO);

b. modificare le norme canoniche riguardanti la rinuncia all'ufficio per motivi di età, da parte dei Capi Dicastero non Cardinali e dei Prelati Superiori della Curia Romana (cfr. Cost. ap. Pastor Bonus, 28 giugno 1980, art. 5, §2: AAS 80 [1988], 860; Regolamento Generale della Curia Romana, 1999, art. 3; Rescriptum ex audientia, 3 novembre 2014, art. 7), dei Vescovi che svolgono altri uffici di nomina pontificia (cfr. Rescriptum ex audientia, 3 novembre 2014, art. 7) e dei Rappresentanti Pontifici (cfr. c. 367 CIC; Regolamento Generale della Curia Romana, 1999, art. 8, §2.; Regolamento per le Rappresentanze Pontificie, 2003, art 20, §1).

Con il presente Motu Proprio stabilisco:

Art. 1. Al compimento dei settantacinque anni di età, i Vescovi diocesani ed eparchiali, e quanti sono loro equiparati dai canoni 381, §2 CIC e 313 CCEO, come pure i Vescovi coadiutori e ausiliari o titolari con speciali incarichi pastorali, sono invitati a presentare al Sommo Pontefice la rinuncia al loro ufficio pastorale.

Art. 2. Compiuti i settantacinque anni, i Capi Dicastero della Curia Romana non Cardinali, i Prelati Superiori della Curia Romana e i Vescovi che svolgono altri uffici alle dipendenze della Santa Sede, non cessano ipso facto dal loro ufficio, ma devono presentare la rinuncia al Sommo Pontefice.

Art. 3. Allo stesso modo, i Rappresentanti Pontifici non cessano ipso facto dal loro ufficio al compimento dei settantacinque anni di età, ma in tale circostanza devono presentare la rinuncia al Sommo Pontefice.

Art. 4. Per essere efficace, la rinuncia di cui agli articoli 1-3 dev'essere accettata dal Sommo Pontefice, che deciderà valutando le circostanze concrete.

Art. 5. Una volta presentata la rinuncia, l'ufficio di cui agli articoli 1-3 è considerato prorogato fino a quando non sia comunicata all'interessato l'accettazione della rinuncia o la proroga, per un tempo determinato o indeterminato, contrariamente a quanto in termini generali stabiliscono i canoni 189, §3 CIC e 970, §1 CCEO.

Tutto ciò che ho deliberato con questa Lettera apostolica in forma di Motu proprio, ordino che sia osservato in tutte le sue parti, nonostante qualsiasi cosa contraria, anche se degna di particolare menzione, e stabilisco che venga promulgato mediante la pubblicazione sul quotidiano "L'Osservatore Romano", entrando in vigore il giorno stesso della promulgazione e che, successivamente, sia pubblicata nel Commentario ufficiale Acta Apostolicae Sedis.

Dato a Roma, presso San Pietro, il 12 febbraio 2018, quinto del mio Pontificato.

Francesco

Traducción al español

CARTA APOSTÓLICA
EN FORMA DE «MOTU PROPRIO»
DEL SUMO PONTÍFICE
FRANCISCO

"APRENDER A DECIR ADIOS"

CON EL QUE SE REGULA LA RENUNCIA, POR MOTIVO DE
LA EDAD, DE LOS TITULARES DE ALGUNOS OFICIOS
DE NOMBRAMIENTO PONTIFICIO

"Aprender a decir adios", es aquello que me pregunto, comentando una lectura de los Hechos de los Apóstoles (cfr. 20,17-27), y en una oración por los Pastores (cf. Homilía en la Misa de Santa Martha, 30 de mayo de 2017). La culminación de un oficio eclesial debe ser considerada como algo inherente al servicio mismo, en cuanto que requiere asumir un modo nuevo de disponibilidad.

Esta actitud interior es necesaria cuando, por razones de edad, uno debe prepararse para dejar el propio cargo, o cuando le sea solicitado a uno continuar tal servicio por un período más largo, aún cuando se haya alcanzado la edad de setenta y cinco años (cfr. Discurso a los Rectores y a los Alumnos del Pontificio Colegio de un Internado de Roma, 12 de mayo de 2014).

Quien se prepara para presentar la renuncia necesita considerarlo serenamente delante de Dios, despojándose de cualquier deseo de poder y de toda pretensión

de sentirse indispensable. Esto le permitirá afrontar con paz y fe dicho momento, que por otra parte podría ser doloroso y conflictivo. Al mismo tiempo, que asume verdaderamente la necesidad de despedirse, debe discernir en oración cómo habrá de vivir una nueva etapa, trabajando en un nuevo proyecto de vida, marcado, en cuanto sea posible, por la austeridad, humildad, oración de intercesión, o dedicándose a la lectura y con estando siempre dispuesto a prestar cualesquiera servicios pastorales.

Por otra parte, si excepcionalmente se le pidiera continuar en su cargo por un período más largo, esto implica abandonar, con generosidad, tal proyecto personal. Esta situación, sin embargo, no debe ser considerada como un privilegio, o un triunfo personal, ni mucho menos como un favor pagado presumiblemente por obligaciones derivadas de la amistad o la cercanía, ni como agradecimiento por determinados servicios prestado con eficacia. Cualquier eventual prórroga es comprensible sólo por tales motivos, siempre vinculados al bien común de la Iglesia. Esta decisión pontificia no es un acto de ocurrencia personal sino un acto de gobierno; en consecuencia implica la virtud de la prudencia que ayudará, mediante un sereno discernimiento, a tomar la decisión más apropiada.

Cito sólo como ejemplo algunas de las posibles razones: la importancia de culminar de la mejor manera un proyecto altamente favorable para la Iglesia; la conveniencia de asegurar la continuidad de obras importantes; algunas dificultades relativas a la estructura del Dicasterio en un período de transición; la importancia de cierta contribución que tal persona pueda aportar en

la aplicación de directrices recientemente emitidas por la Santa Sede o bien en la recepción de nuevas orientaciones magisteriales.

Juntamente con las disposiciones que se refieren a la renuncia de los Obispos diocesanos y a la de los titulares de oficios de nombramiento pontificio, contenidos en el Rescripto de la audiencia concedida al Secretario de Estado, Cardenal Pietro Parolín, el 3 de noviembre de 2014, he querido integrar en la legislación canónica e introducir algunas modificaciones, que confirmo íntegramente, excepto aquellas partes que han sido explícitamente reformadas en las siguientes disposiciones.

Teniendo en cuenta el generoso empeño demostrado, así como la preciada experiencia acumulada por aquellos que han trabajado por muchos años en algunas encomiendas de particular responsabilidad, ya sea en las Iglesias particulares, en la Curia Romana o en las Legaciones pontificias, me di cuenta de la necesidad de la actualización de las normas relativas a los tiempos y a la modalidad de la renuncia al oficio por llegar al límite de edad. Después de haber realizado las necesarias consultas, considero necesario proceder al respecto:

a. Establecer algunas aclaraciones sobre el art. 2 del mencionado Rescripto, respecto a los Obispos diocesanos, a los Obispos Coadjutores y Auxiliares (cfr. cc. 401-402 e 411 CIC e 210-211, 218, 213 CCEO);

b. modificar las normas canónicas que se refieren a la renuncia del oficio por motivos de edad, de parte de los Jefes de Dicasterio no Cardenales y de los Prelados Superiores de la Curia Romana (cfr. Cost. ap. Pastor Bonus, 28 de junio de 1980, art. 5, §2: AAS 80 [1988], 860; Reglamento General de la Curia Romana, 1999, art.

3; Rescripto ex audientia, del 3 de noviembre de 2014, art. 7), de los Obispos que desempeñan otros oficios de nombramiento pontificio (cfr. Rescripto ex audientia, del 3 de noviembre de 2014, art. 7) y de los Legados Pontificios (cfr. c. 367 CIC; Reglamento General de la Curia Romana, 1999, art. 8, §2.; Reglamento para las Legaciones Pontificia, 2003, art 20, §1).

Con el presente Motu Proprio establezco:

Art. 1. Al llegar a los setenta y cinco años de edad, los Obispos diocesanos y eparquiales, y cuantos se equiparan a ellos según los cánones 381, §2 del CIC y 313 del CCEO, así como los Obispos coadjutores y auxiliares o titulares con especiales encomiendas pastorales, son invitados a presentar al Sumo Pontífice la renuncia a su oficio pastoral.

Art. 2. Cumplidos los setenta y cinco años, los Jefes de Dicasterio de la Curia Romana no Cardenales, los Prelados Superiores de la Curia Romana y los Obispos que desempeñan otros oficios dependientes de la Santa Sede, no cesan ipso facto de su oficio, sino que deben presentar la renuncia al Sumo Pontífice.

Art. 3. Del mismo modo, los Legados Pontificios no cesan ipso facto de su oficio al llegar a los setenta y cinco años de edad, sino que en tal circunstancia deben presentar la renuncia al Sumo Pontífice.

Documentos

Art. 4. Para que la renuncia a la que se refieren los artículos 1-3 surta efecto, debe ser aceptada por el Sumo Pontífice, quien así lo decidirá tomando en cuenta las circunstancias concretas.

Art. 5. Una vez presentada la renuncia, el oficio del que tratan los artículos 1-3 ha de considerarse prorrogado hasta el momento en que sea comunicada al interesado la aceptación de la renuncia o la concesión de una prórroga, ya sea por tiempo determinado o indefinido, contrariamente a lo que en términos generales se establece en los cánones 189, §3 del CIC y 970, §1 del CCEO.

Todo lo que he deliberado con esta Carta apostólica en forma de *Motu proprio*, ordeno que sea observado en todas sus partes, sin que obste nada en contrario, aunque sea digno de particular mención, y establezco que sea promulgado mediante su publicación en el diario "L'Osservatore Romano", entrando en vigor el mismo día de su promulgación, y en lo sucesivo, sea publicada en el Comentario oficial *Acta Apostolicae Sedis*.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el día 12 de febrero de 2018, año quinto de mi Pontificado.

Francisco

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA
(de los Institutos de Estudios)

INSTRUCCIÓN

Los estudios de Derecho Canónico
a la luz de la reforma del proceso matrimonial

Para responder a las nuevas exigencias manifestadas en los *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*¹ y *Mitis et misericors Iesus*,² sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad del matrimonio, la Congregación para la Educación Católica, en cuanto posee la competencia sobre las Instituciones académicas de los estudios eclesiásticos, emana esta *Instrucción* con el objetivo de impulsar y de ofrecer orientaciones a los estudios de Derecho Canónico.

Esta *Instrucción* comienza, en su primer punto, con una consideración sobre la situación actual de las Instituciones que se ocupan de la enseñanza del Derecho Canónico en la Iglesia universal, para evidenciar los recursos y los puntos críticos y para subrayar la impor-

¹ Franciscus PP., Litterae Apostolicae Motu proprio datae *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15 augusti 2015, en *Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015) 958-967. La *Ratio procedendi* [=RP] se encuentra en las páginas 967-970.

² Franciscus PP., Litterae Apostolicae Motu proprio datae *Mitis et misericors Iesus*, 15 augusti 2015, en *Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015) 946-954. La *Ratio procedendi* [=RP] se encuentra en las páginas 954-957.

tancia que tiene garantizar la calidad académica de estas Instituciones que están al servicio de la Iglesia.

En la perspectiva de la reforma de los procesos indicados en los *Motu proprio*, el segundo punto señala, además de las figuras ya previstas por las normas del Derecho Canónico, las nuevas figuras implicadas en la mencionada reforma.

En el tercer punto, se proponen algunos posibles programas formativos según los diferentes niveles de competencia que son necesarios para desarrollar las diversas funciones.

El último punto de la *Instrucción* contiene las normas dirigidas a los respectivos Grandes Cancilleres y a las Autoridades académicas de las Instituciones de Derecho Canónico, de las Facultades de Teología y de las Universidades Católicas.

La presente *Instrucción* se emana luego de una consultación amplia y después de haber consultado, con resultado positivo, al Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica.

1. LA SITUACIÓN ACTUAL DE LAS INSTITUCIONES QUE SE OCUPAN DE LA ENSEÑANZA DEL DERECHO CANÓNICO

Las Instituciones que se ocupan de la enseñanza del Derecho Canónico en la Iglesia universal son las Facultades, los Institutos *ad instar Facultatis*, los Institutos *sui iuris* de I y II Ciclo y los Institutos agregados o incorporados a Facultades de Derecho Canónico, erigidas o aprobadas por la Santa Sede.

Estas Instituciones promueven desde hace tiempo un valioso servicio eclesial,³ respondiendo a las múltiples peticiones que últimamente han ido aumentando. Por ello, acogiendo las propuestas concretas contenidas en los *Motu proprio* arriba citados, se realizó una evaluación profunda sobre el número, la consistencia académica y las capacidades reales de tales Instituciones eclesiásticas para responder a las nuevas exigencias.⁴

En relación con la *naturaleza* y la *finalidad*, las Instituciones académicas eclesiásticas, que aún hoy no lo han hecho, deben actualizar los respectivos Estatutos, aplicando el Decreto *Novo Codice* y presentarlos para su aprobación ante la Congregación para la Educación Católica, que se garantiza la calidad y el reconocimiento de los títulos dentro y fuera de la realidad eclesial.

Los *profesores* constituyen la estructura principal de las Instituciones académicas. En general, en los últimos años, se registra no solo un descenso numérico sino también el aumento de las situaciones en las cuales muchos de ellos no logran la necesaria continuidad en la enseñanza porque están ocupados en otros oficios eclesiásticos exigentes o en actividades de asesoría externa (como, por ejemplo, en los Tribunales). Para superar esta dificultad y asegurar la presencia de profesores con

³ Cf. Ioannes Paulus PP. II, *Constitutio Apostolica Sacrae disciplinae leges*, 25 ianuarii 1983, en *Acta Apostolicae Sedis* 75 (1983) pars II, p. XI.

⁴ Cf. Congregación para la Educación Católica, Encuentro mundial con los Decanos de todas las Instituciones de Derecho Canónico, Roma 20-21 de octubre de 2016, en *Educatio Catholica* 2-3/4 (2016) 9-94.

dedicación plena, ha sido necesario pedir, en algunos casos, a los profesores que se trasladaran por períodos breves a otros Institutos.

Sobre los *estudiantes*, se nota un descenso de los inscritos que perjudica una equilibrada vida académica. El aumento de los estudiantes laicos es un elemento seguramente valioso y estimulante; sin embargo, en relación el pasado, este factor aumenta la complejidad en la orientación y la gestión –sobre todo porque los estudiantes no provienen de los estudios teológicos– y, por ello, se requiere una consideración más profunda.

También los *planes de estudios* (duración, orientación necesaria de los cursos preparatorios para cumplir los criterios que aseguren el acceso a los estudios de Derecho Canónico, orientación de los cursos del II Ciclo) deben ser reconsiderados, sobre todo en función de los estudiantes que no han recibido una adecuada formación filosófico-teológica. En este contexto, se deben regular también los cursos que se llevan a cabo mediante la metodología de enseñanza a distancia.

La Congregación para la Educación Católica acompaña y sostiene las Instituciones en su tarea primaria de garantizar la calidad de los estudios de Derecho Canónico, en la preparación de los futuros docentes, en el mayor impulso de la investigación, en el cuidado de las publicaciones y en la promoción de congresos y seminarios que cuenten con participación externa. Es deseable una mayor difusión para dar a conocer, en ámbitos externos a la Iglesia, el trabajo que cumplen las Instituciones eclesásticas y contribuir así en el debate cultural sobre los temas propios del Derecho Canónico.

Para lograr estos objetivos, es indispensable valorizar los instrumentos normativos existentes, es decir, la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium*,⁵ las *Ordinationes* anexadas⁶ y el Decreto *Novo Codice*,⁷ en los cuales han sido indicados los requisitos para garantizar la calidad de la enseñanza de Derecho Canónico, tanto en las Facultades y en los Institutos propios como también en las Facultades Teológicas. A estos instrumentos normativos se suman las disposiciones emanadas en la presente *Instrucción*.

2. PERSONAS QUE PARTICIPAN EN LA APLICACIÓN DE LA RECIENTE REFORMA DEL DERECHO PROCESAL

Las nuevas disposiciones de los *Motu proprio* exigen una preparación diferenciada de las diversas figuras que prestan servicio en los Tribunales eclesiásticos; a los oficios ya previstos por el Código de Derecho Canónico, la reforma introducida por el Papa Francisco añade, de hecho, otros recursos de personal que son necesarios para garantizar un adecuado servicio.

Se pueden mencionar personas que directa o indirectamente intervienen en el ámbito judicial eclesial, en

⁵ Franciscus PP., Constitutio Apostolica de studiorum Universitatibus et Facultatibus Ecclesiasticis *Veritatis gaudium*, 8 dicembris 2017 [= VG].

⁶ Congregatio de Institutione Catholica, *Ordinationes* ad Constitutionem Apostolicam "*Veritatis gaudium*" rite exsequendam, 27 dicembris 2017 [= OrdVG].

⁷ Congregatio de Institutione Catholica, Decretum quo ordo studiorum in Facultatibus Iuris Canonici innovatur *Novo Codice*, 2 septembris 2002, en *Acta Apostolicae Sedis* 95 (2003) 281-285.

los diferentes niveles de actividades relacionadas con los procesos canónicos para las causas de nulidad matrimonial:

– *El Obispo*, para quien el can. 378, §1, n. 5 exige que haya obtenido el grado de «doctor o al menos licenciado en sagrada Escritura, teología o derecho canónico, por un instituto de estudios superiores aprobado por la Sede Apostólica, o [sea] al menos verdaderamente experto en esas disciplinas».⁸ Tal conocimiento de las ciencias sagradas (inclusive sin grados académicos), junto con la gracia sacramental de la ordenación episcopal, es suficiente para hacer que cada Obispo por su naturaleza sea plenamente idóneo para instruir un proceso matrimonial, incluyendo el más breve.⁹ Esto no impide que la prudencia pueda aconsejar al Obispo de valerse de colaboradores muchos más expertos en Derecho Canónico; sin embargo, esto último se deja siempre a la plena discreción del mismo Obispo, de acuerdo con las circunstancias de cada uno de los casos;

– *El instructor o auditor*, para quien se prevé la aprobación del Obispo Moderador, que se destaque por su doctrina, sin requerir el grado académico (cf. can. 1428, §2 CIC; can. 1093, §2 CCEO);

⁸ Cf. can. 180, n. 6 CCEO.

⁹ Si esto es cierto a nivel de derecho formal, no se puede olvidar que el Obispo, en cuanto enviado por Dios para ser pastor de la grey que le ha sido confiada, posee mucho más de cualquier otro la gracia y el oficio de entender y de perseguir el verdadero bien de las ánimas y, por ello, es capaz de hacer justicia y caridad, verdad y misericordia, también en el campo matrimonial en donde muchos experimentan la fragilidad de la condición humana.

– El *asesor*, para quien la reciente reforma pide la pericia en las ciencias jurídicas o humanas (cf. can. 1673, §4 CIC; can. 1359, §4 CCEO);

– El *moderador* de la Cancillería del Tribunal, «quien debe ser persona de buena fama y por encima de toda sospecha» (cf. can. 483, §2 CIC; can. 253, §2 CCEO e art. 63 DC¹⁰);

– El *notario* (cf can. 483, §2 CIC; can. 253, §2 CCEO e art. 63 DC);

– Los *peritos*, para tratar las causas por incapacidad psíquica «maxime curandum est ut periti seligantur qui principiis anthropologiae christianae adhaereant» (art. 205, §2 DC);

– Los *abogados o los abogados estables*, para cada uno de los cuales se exige que sea «doctor in iure canonico, vel alioquin vere peritus» (can. 1483 CIC; cf. can. 1141 CCEO); no se excluye que la normativa que regula el acceso al elenco de los Abogados dentro de un Tribunal o incluso el acceso al patrocinio en un determinado Tribunal exija el grado académico del Doctorado o de la Licencia en Derecho Canónico; el can. 1483 CIC y el can. 1141 CCEO de hecho determinan solo el mínimo exigido para la calificación de Abogado. El Moderador del Tribunal deberá verificar cuidadosamente si el Abogado, en ausencia del grado académico, posee una

¹⁰ Pontificium Consilium de Legum Textibus, Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii *Dignitas connubii*, 25 ianuarii 2005, en *Communicationes* 37 (2005) 11-92 [= DC].

verdadera pericia forense, que ordinariamente solo se asegura con el grado académico;

– Los *consejeros*, de quienes el art. 113, §1 DC y los artículos 2-5 de la *Ratio procedendi* anexa al *Motu proprio*, relacionada con la investigación previa a la presentación del escrito de demanda de nulidad. Según el artículo 3, la investigación será «confiada por el Ordinario de lugar a personas consideradas idóneas, dotadas de competencias no sólo exclusivamente jurídico canónicas». Es oportuno que, al menos en la fase final de esta investigación, participe una persona verdaderamente experta en derecho matrimonial canónico, que pueda establecer si existen suficientes motivos de nulidad.

Los consejeros que participan con diferentes funciones en los procesos de declaración de nulidad del matrimonio pueden ser agrupados en tres categorías, según una correcta y realista imagen de círculos concéntricos para sucesivos y necesarios asesoramientos siempre más profundos:

– Los *párrocos u otros* «dotados de competencias no sólo exclusivamente jurídico-canónicas» (art. 3 RP, primera frase): se descubre en estos consejeros a aquellos que tienen la ocasión calificada de realizar un primer contacto con las personas potencialmente interesadas en la verificación de la nulidad de su matrimonio; ellos podrían ser denominados (las denominaciones tienen una cierta importancia) *consejeros del primer nivel*;

– Los *miembros de una «estructura estable»* (art. 3 RO, tercera frase): clérigos, religiosos o laicos que trabajan como consejeros familiares. Este nivel de asesoría y de acompañamiento pastoral-psicológico tiene también el objetivo de precisar si en una realidad aparecen moti-

vos y pruebas suficientes para introducir una causa de nulidad de manera que eviten comenzar de modo equivocado una causa de nulidad; se trata de los *consejeros del segundo nivel*;

– Los *abogados* (art. 4 RP): esta última fase de la asesoría, si es positiva, se concluye con la presentación de la demanda al Tribunal, para la cual el abogado ayuda a precisar los elementos sustanciales y probatorios útiles, a recoger las pruebas ya disponibles, a escuchar si es el caso el parecer de la otra parte y a predisponer todo para la introducción de la causa; estos son los *consejeros del tercer nivel*.

El elenco de los oficios no iguala en un mismo nivel el grado de preparación requerido de acuerdo a la variedad de las personas que los deben ocupar, pero la diversidad de funciones exige una diferenciación de los programas formativos para las varias categorías indicadas. El perfil pastoral y profesional debe ser garantizado sobre todo a través de una adecuada formación académica, que responda a las diversas tareas que deben ser desarrolladas.

3. PERSPECTIVAS Y PROGRAMAS FORMATIVOS

Esta Instrucción confirma la normativa canónica vigente (cf. art. 6 VG y art. 8 OrdVG), según la cual solo el grado académico de Licenciatura en Derecho Canónico, obtenido en una Institución de Derecho Canónico, erigida o aprobada por la Santa Sede, habilita para asumir los siguientes oficios: vicario judicial (can. 1420, §4 CIC; can. 1086, §4 CCEO), vicario judicial adjunto (can. 1420, §4 CIC; can. 1086, §4 CCEO), juez (can. 1421, §3 CIC; can. 1087, §3 CCEO), promotor de justicia (can. 1435

Documentos

CIC; can. 1099, §2 CCEO) y defensor del vínculo (can. 1435 CIC; can. 1099, §2 CCEO).¹¹ Por lo tanto, en esta Instrucción no se innova nada relacionado con esto.

La ley eclesiástica no pide obligatoriamente para todos los oficios el grado académico, pero esto no significa ni que esté prohibido ni que de hecho para algunos casos sea necesario o conveniente.

Se ha dejado a la responsabilidad del Obispo diocesano (y respectivamente al Obispo Moderador y, por su rol, al Vicario judicial) evaluar –en base a las circunstancias del lugar, del tiempo o de la causa concreta– si el titular de uno de los oficios judiciales pueda desarrollar la propia tarea sin tener el grado académico en Derecho Canónico, para los casos en los cuales no sea exigido por el derecho el grado académico obligatorio.

Por ejemplo, se debería distinguir entre los asesores del juez único, que el can. 1673, §4 CIC recomienda («ubi fieri possit»; cf. también can. 1359, §4 CCEO) y el instructor y el asesor en el *processus brevior* (cf. cann. 1685-1687, §1 CIC; 1371-1373 CCEO). Mientras los primeros podrían trabajar razonablemente sin el grado académico, por ser asesores del juez único sobre todo en lo que se refiere a los hechos; los segundos, en cambio, debido a que conducen la única sesión instructora y dan consejo al Obispo diocesano, difícilmente podrían desarrollar esta tarea en las causas, inclusive de mediana dificultad, sin tener el grado académico.

¹¹ Normalmente también el abogado deberá poseer el grado académico (cf. can. 1483 CIC; 1141 CCEO).

En este caso, corresponde a la prudencia del Obispo diocesano o, respectivamente, del Obispo Moderador y del Vicario judicial, ejercer un correcto discernimiento. Se trata de un aspecto de la *subsidiariedad* que la ley impone y que requiere ser responsables; los organismos competentes de la Santa Sede tienen el deber de promover y de apoyar esta responsabilidad.

A. Objetivos generales

Basados en la experiencia de los pasados decenios y considerando la realidad que vive hoy la Iglesia, la Congregación para la Educación Católica, en su competencia para la formación académica, y también por requerimiento del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, en estrecho acuerdo con el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, con esta *Instrucción* indica a los Obispos diocesanos, a los Obispos Moderadores de un Tribunal interdiocesano, y a las Iglesias particulares algunos *objetivos generales* que se deben tener bien presentes en la perspectiva de preparar el personal adecuado para la praxis judicial:

– Considerar las exigencias de una variada formación para la actividad judicial en los Tribunales eclesiásticos y para la actividad preparatoria, al menos en los consejeros del tercer nivel;

– Elaborar normas que ofrezcan a los Obispos, a los Tribunales y a las Instituciones académicas, indicaciones útiles para la formación de aquellos consejeros del primer y del segundo nivel;

– Fomentar que las Instituciones académicas propongan un modelo equilibrado de *curriculum studiorum* adecuado también a estas exigencias formativas;

– Establecer las denominaciones tanto de los cursos como de los diplomas de reconocimiento;

– Identificar formas de contacto entre los nuevos modelos formativos y los cursos académicos requeridos para la obtención de grados, de modo que los primeros estén destinados no para prescindir de los otros, sino en todo caso para incentivarlos y favorecerlos.

La tarea de asegurar la formación de quienes prestan servicio en los Tribunales eclesiásticos corresponde, en primer lugar, a quien por derecho es competente para otorgar títulos académicos para los diferentes oficios o tareas (vicario judicial, vicario judicial adjunto, juez, defensor del vínculo y promotor de justicia). Poseer Tribunales eclesiásticos dotados de personal suficiente y bien preparado no es un lujo. El bien de las almas exige una formación profunda, que es misión primordial de las instituciones académicas.

B. Programas formativos

Para responder a la urgente necesidad de tener un número mayor de clérigos, laicos y religiosos bien formados en Derecho Canónico, aunque no posean (todavía) un título de Licenciatura o Doctorado, que puedan cubrir la escasez de personal competente lamentada en tantísimas diócesis del mundo, se proponen algunos posibles programas formativos.

a) **Las Facultades de Derecho Canónico y las Instituciones equiparadas.** Además de los programas formativos para la Licenciatura y el Doctorado en Derecho Canónico, estas instituciones erigidas o aprobadas por la Santa Sede pueden programar cursos breves o también otros más consistentes (con la entrega de un di-

ploma) para los colaboradores pastorales, llamados a intervenir en la fase previa del proceso de la declaración de nulidad del matrimonio o para las figuras relacionadas en el proceso mismo, para los cuales no se requiere por la ley universal canónica el grado académico, o para quien colabora en otros sectores en los cuales es necesario el Derecho Canónico. La obtención de un Diploma puede constituir solo un título para que el Obispo Moderador del Tribunal pueda solicitar a la Santa Sede la dispensa para ejercitar los oficios, para los cuales está previsto el grado académico de Licencia en Derecho Canónico.

b) **Los Departamentos de Derecho Canónico.** Para responder a las exigencias arriba mencionadas, sobre todo para la formación de los consejeros del segundo nivel, es posible instituir en el seno de la Facultad de Teología un Departamento de Derecho Canónico, según las normas indicadas más adelante en esta Instrucción.

c) **Las Cátedras de Derecho Canónico.** En la Facultad de Teología existen ya las Cátedras de Derecho Canónico. También en las Facultades de Derecho de las Universidades Católicas pueden ser instituidas "Cátedras" de Derecho Canónico con el objetivo de ofrecer cursos de formación sobre todo para los consejeros del primer nivel. Se recomienda que las Cátedras de Derecho Canónico cooperen en el ámbito de la investigación científica con las Facultades civiles de Derecho de las Universidades estatales.

La Congregación para la Educación Católica considera necesario adecuar las Instituciones académicas eclesíásticas de Derecho Canónico a las nuevas exigen-

cias para garantizar la calidad profesional y la seriedad de aquellos que trabajan en los Tribunales eclesiásticos, asegurando un nivel adecuado de formación jurídica en la Iglesia. La necesidad de personal bien formado en los diversos ámbitos de las ciencias canónicas debe impulsar a los Obispos para que promocionen este servicio eclesial enviando clérigos y, si es posible también, laicos para que estudien Derecho Canónico.

La reforma procesal dictada por el Papa Francisco llama la atención sobre todo acerca del buen funcionamiento de los Tribunales en las Iglesias particulares y sobre la calidad del trabajo al cual se confía la comprobación de uno de los bienes más preciosos, referido a la realización de la vocación matrimonial.

Sin embargo se quiere subrayar que es extremadamente urgente contar con canonistas bien preparados no solo en el campo matrimonial, sino también en muchos otros sectores de la vida eclesial, entre los cuales se encuentra el servicio en la administración de las Curias diocesanas.

En líneas generales, es necesario recordar que para alcanzar la finalidad de preparar e «instruir a fondo en las mismas a los alumnos para que estén formados para la investigación y la enseñanza y estén también preparados para desempeñar especiales cargos eclesiásticos»,¹² se deben precisar opciones adecuadas que respondan a las nuevas y urgentes exigencias. En esta perspectiva, se establecen las normas abajo descritas.

¹² Art. 77 VG.

4. NORMAS

A. Principios generales

I. Criterios para un programa formativo académico

En respuesta a las nuevas exigencias y, a la luz de la reforma del proceso matrimonial, se deben emprender iniciativas tanto de carácter informativo como formativo, entre ellas distintas.

Con esta Instrucción, la Congregación para la Educación Católica invita a las respectivas Instituciones académicas eclesiásticas para que ofrezcan currículos de estudios para la formación académica de los cano-nistas y consejeros bien capacitados.

Los elementos esenciales para un programa formativo, que deben estar presentes en un currículo específico o en el Plan de estudios por parte de las instituciones competentes, son los siguientes:

1° criterios de acceso, como: el título requerido para la admisión en las Universidades civiles de la propia nación o de la región en la cual se encuentra la Facultad; eventuales títulos académicos que sean necesarios y algunos otros requisitos obligatorios para comenzar el propio currículo de estudio, inclusive lo relacionado con el conocimiento de las lenguas antiguas y modernas.¹³

¹³ Cf. art. 32 VG.

Documentos

2° modalidad de enseñanza o estudio definida en coherencia con el *Qualifications framework* (cuadro de calificación) de la Santa Sede;

3° currículos definidos con la descripción del curso según las figuras y las tareas profesionales y específicas, además de la información sobre el programa, con las indicaciones sobre los ECTS (la respectiva carga de trabajo de cada estudiante que corresponde a 30 ECTS, es decir a un semestre en su totalidad);

4° verificación de haber adquirido las competencias a través de pruebas idóneas, previamente descritas en el currículo;

5° certificación de los exámenes;

6° entrega a los estudiantes que han concluido el programa formativo del relativo comprobante o Diploma, acompañado del *Diploma supplement*.

II. La competencia de las Instituciones académicas para los cursos de formación

La competencia para la formación académica de los canonistas y de todos aquellos que desarrollan una actividad en el ámbito judicial (cf. los sucesivos artículos 9-19) y de los consejeros (cf. los sucesivos artículos 20-28) corresponde a las respectivas Instituciones académicas eclesíásticas y, salvo cuanto está establecido para los ministros de los Tribunales, a las Cátedras de Derecho Canónico, si existen, de las Facultades de Derecho de las Universidades Católicas.

Una Institución académica que quiera ofrecer los programas de nivel superior debe estar autorizada por la autoridad eclesiástica competente (cf. los sucesivos artículos 29-32).

Los simples cursos ofrecidos por una Institución no académica pueden ser reconocidos con la condición de que la respectiva Institución académica competente garantice y certifique el suficiente nivel de estudio superior.

B. Instituciones académicas

I. Facultad de Derecho Canónico e Instituciones equiparadas

Art. 1

La Facultad de Derecho Canónico, el Instituto *ad instar Facultatis*, el Instituto *sui iuris*, el Instituto agregado, el Instituto incorporado, canónicamente erigidos o aprobados por la Congregación para la Educación Católica tienen el derecho de conferir el grado académico de Licencia y/o Doctorado en Derecho Canónico.

Art. 2

Permaneciendo firme la normativa existente para los Institutos agregados e incorporados, un Instituto agregado debe tener al menos tres docentes estables con el grado académico de Doctor en Derecho Canónico; un Instituto incorporado debe tener al menos cuatro docentes estables con el grado académico de Doctor en Derecho Canónico. La Facultad de Derecho Canónico y el Instituto *ad instar Facultatis* deben tener un número mínimo de cinco docentes estables.

II. Departamento de Derecho Canónico

Art. 3

§1. En el seno de una Facultad de Teología puede estar instituido un Departamento de Derecho Canónico, con un congruo número de docentes, como estructura académica que desarrolla una específica área de docencia o de investigación y ofrece a los estudiantes una dedicación individual, sobre todo para la formación de los consejeros del segundo nivel.

§2. La erección de un Departamento de Derecho Canónico, que tenga al menos un docente estable además de un Director, exige la modificación de los Estatutos de la Facultad de Teología y de la relativa aprobación por parte de la Congregación para la Educación Católica.

Art. 4

§1. Preside el Departamento un Director.

§2. El Director del Departamento debe ser un docente estable ordinario o extraordinario de Derecho Canónico en la Facultad de Teología.

§3. Los otros requisitos y el procedimiento para el nombramiento del Director del Departamento serán regulados por los Estatutos.

§4. Al Director de un Departamento, en virtud de las facultades habituales delegadas por el Decano, según reza en los Estatutos, compete dirigir las actividades académicas del Departamento, promover la estrecha colaboración entre los docentes del Departamento y su interrelación tanto con la Facultad de Teología como

también con las estructuras académicas de la Universidad en donde enseñan.

§5. El Director del Departamento depende del Decano de la Facultad y a él responde en todo aquello que está relacionado con el ejercicio de sus funciones.

Art. 5

§1. Los otros docentes estables del Departamento son asignados por la Facultad de Teología.

§ 2. El Departamento puede tener también un número congruo de docentes encargados, asistentes y otros colaboradores necesarios.

§3. Para que un docente encargado pueda ser asumido establemente, se requiere asegurarse que él disponga de un tiempo suficiente para dedicarse al curso asignado.

§4. Un requisito necesario para un docente del Departamento de Derecho Canónico es el grado académico de Doctorado en Derecho Canónico.

§5. Un requisito necesario para un asistente del Departamento de Derecho Canónico es el grado académico de Licenciatura de Derecho Canónico.

III. Cátedra de Derecho Canónico

Art. 6

Con la expresión "Cátedra de Derecho Canónico" se entiende que un curso de tal disciplina es enseñado por un profesor estable ordinario o al menos extraordinario, con el grado académico de Doctor en Derecho Canónico.

Art. 7

En el primer ciclo de una Facultad de Teología se requiere que al menos un docente estable se dedique a la docencia y a la investigación del Derecho Canónico.

Art. 8

§1. El Derecho Canónico debería formar parte de la docencia y de la investigación en una Facultad de Derecho civil de toda Universidad Católica.

§2. En los términos que sea consentido por la relativa legislación estatal, debería estar incluido en el plan de estudios un curso de Derecho Canónico, al menos como materia opcional.

§3. Aquellos que enseñan disciplinas relacionadas con la fe y la moral deben recibir, después de haber emitido la profesión de fe (cf. can. 833, n. 7 CIC), la misión canónica por parte del Gran Canciller o su delegado; ellos, de hecho, no enseñan con autoridad propia, sino en virtud de la misión recibida de la Iglesia.¹⁴

§4. Todos los docentes, antes de recibir un encargo estable o antes de ser promovidos al orden didáctico más alto, o en ambos casos, según lo definan los estatutos, necesitan la declaración de *nihil obstat* de la Santa Sede.¹⁵

¹⁴ Art. 4, §3 Cost. Apost. *Ex corde Ecclesiae*; Art. 27, §1 VG.

¹⁵ Art. 4, §3 Cost. Apost. *Ex corde Ecclesiae*; Art. 27, §2 VG.

C. Programas de formación

I. Licenciatura y Doctorado en Derecho Canónico, Diploma en Derecho Matrimonial y Procesal, otros cursos académicos en Derecho Canónico

1. Formación para la obtención de la Licenciatura y del Doctorado en Derecho Canónico

Art. 9¹⁶

El currículo de estudios de una Facultad de derecho canónico comprende:

a) el primer ciclo, que debe durar cuatro semestres o un bienio (120 ECTS), para los que no tienen una formación filosófico-teológica, sin excepción alguna para los que ya tienen un título académico en derecho civil; en este ciclo se han de dedicar al estudio de las instituciones de derecho canónico y a las disciplinas filosóficas y teológicas que se requieren para una formación jurídica superior;

b) el segundo ciclo, que debe durar seis semestres o un trienio (180 ECTS), está dedicado a un estudio más profundo del Código en todas sus expresiones, normativas, de jurisprudencia, doctrinales y de praxis, y, principalmente de los Códigos de la Iglesia Latina o de las Iglesias Orientales, a través del estudio de sus fuentes, tanto magisteriales como disciplinares, añadiendo el estudio de materias afines;

¹⁶ Art. 78 VG.

c) el tercer ciclo, que abarca un período congruo de tiempo, en el que se perfecciona la formación jurídica necesaria para la investigación científica encaminada a la elaboración de la disertación doctoral.

Art. 10

§1. El plan de estudios para el segundo ciclo debe establecer cuáles disciplinas (principales y auxiliares) son obligatorias y por ende cursadas por todos, y cuales en cambio son libres u opcionales.

§2. Si las necesidades locales o personales lo aconsejan, entre los cursos opcionales se puede prever un programa que consienta a los estudiantes mayores habilidades en el campo judicial u otros programas, por ejemplo para la docencia.

Art. 11

El plan de estudios para el tercer ciclo prevé que el perfeccionamiento de la formación científica, además de la disertación doctoral, se desarrolle con un programa de estudios de especialización en Jurisprudencia (al menos 60 ECTS) para aquellos que están destinados a los Tribunales eclesiásticos o de especialización en otras disciplinas de Derecho Canónico, según la necesidad de la Iglesia particular o universal.

2. Formación para la obtención de un Diploma en Derecho Matrimonial y Procesal

Art. 12

§1. La Facultad de Derecho Canónico y las Instituciones equiparadas pueden prever un currículo de estudio para la obtención de un Diploma en Derecho Matrimonial y Procesal.

§2. Tal Diploma no es un título que habilita para los oficios que la normativa canónica reserva a aquellos que han obtenido el grado académico de Licenciatura en Derecho Canónico (vicario judicial, vicario judicial adjunto, juez, defensor del vínculo y promotor de justicia). El Diploma puede constituir solo un título para que el Obispo Moderador del Tribunal pueda solicitar al Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica la dispensa para asumir a quien ha obtenido el Diploma como ejercitante de los oficios antes nombrados, la cual será concedida o negada teniendo presente la normativa canónica, la situación del Tribunal y todas las circunstancias de hecho (cf. can. 90, §1 CIC; can. 1536, §1 CCEO).

Art. 13

§1. El plan de estudios prevé un curso dedicado al estudio del derecho matrimonial y del derecho procesal del Código de Derecho Canónico o del Código de los Cánones de las Iglesias Orientales mediante la profundización completa de sus fuentes tanto magisteriales como disciplinares, a los cuales se suma el estudio de las materias afines.

§2. El programa de estudios debe comprender, como mínimo, el libro I, el libro IV, parte I, título VII, y el libro VII del CIC o el título XVI, cap. VII, los títulos XIX-XXI, los títulos XXIV-XXVI, los títulos XXIX y XXX

del CCEO; además de todos los otros documentos relacionados con el matrimonio y los procesos

§3. La formación para la obtención de un Diploma dura al menos un año académico en su totalidad (60 ECTS)

Art. 14

El plan de estudios puede prever también otros cursos del ciclo de la Licenciatura en Derecho Canónico en modo de obtener una formación aún más completa.

Art. 15

Una parte de los cursos pueden ser impartidos en la modalidad de enseñanza a distancia, si el plan de estudios, aprobado por la Congregación para la Educación Católica, lo prevé y determina las condiciones, en modo particular lo relacionado con los exámenes.¹⁷

Art. 16

Aquellos que han iniciado esta formación pueden proseguir los estudios de Derecho Canónico inscribiéndose al segundo ciclo, salvaguardando cuanto está previsto en el art. 9, letra a). A ellos les serán reconocidos cada uno de los créditos de sus estudios canónicos precedentes.

3. Formación para algunas actividades en el ámbito judicial

¹⁷ Art. 33, §2 OrdVG.

Art. 17

§1. La Facultad de Derecho Canónico y las Instituciones equiparadas tienen la competencia de formar también los otros responsables o colaboradores de los tribunales eclesiásticos, para los cuales el derecho no prevé como requisito el grado académico de Licenciatura en Derecho Canónico (Obispo, instructor/auditor, asesor, moderador de la Cancillería del Tribunal, notario, perito).

§2. La participación en este currículo habilita para asumir las funciones correspondientes según la normativa canónica particular.

Art. 18

El plan de estudios para este nivel debe prever un curso dedicado al estudio de los principios fundamentales del derecho matrimonial y del derecho procesal del Código de Derecho Canónico o del Código de los Cánones de las Iglesias Orientales.

Art. 19

El plan de estudios puede también prever otros cursos complementarios

II. Formación de los consejeros

1. Consejeros del primer nivel: párroco y otros en el ámbito parroquial

Art. 20

§1. La Cátedra de Derecho Canónico en la Facultad de Teología y en la Facultad de Derecho civil en la Universidad Católica tiene la competencia de formar los

Documentos

consejeros del primer nivel a los cuales los fieles pueden dirigirse para encontrar ayuda espiritual y jurídica, en relación con la validez del vínculo matrimonial.

§2. La participación en este currículo habilita para asumir las funciones correspondientes según la normativa canónica particular.

Art. 21

§1. Para asegurar que los estudiantes del primer ciclo en una Facultad de Teología y en un Instituto Teológico afiliado tengan un conocimiento suficiente del Derecho Canónico, se establecerá una duración mínima de al menos tres semestres (al menos 9 ECTS) de estudios de Derecho Canónico, dedicando al menos un semestre al Derecho Matrimonial y Procesal (al menos 3 ECTS). Con las adaptaciones del caso, los mismos criterios se deberán adoptar en el Instituto Teológico no afiliado de un Seminario mayor, el cual no otorga grados académicos.

§2. En esta perspectiva la Facultad de Teología, el Instituto Teológico afiliado y el Instituto Teológico no afiliado deben actualizar los propios planes de estudio.

Art. 22

§ 1. La Cátedra de Derecho Canónico ofrece para los consejeros del primer nivel también curso para la formación permanente, de modo que puedan aconsejar con eficacia, según las normas del Derecho Matrimonial y Procesal.

§2. En cooperación con otras Cátedras de Teología, el currículo puede prever también otros cursos complementarios.

2. Consejeros del segundo nivel: colaboradores en una estructura estable

Art. 23

§1. La Facultad de Teología, en la cual se encuentra un Departamento de Derecho Canónico, si no existe una Facultad de Derecho Canónico o una Institución equiparada en la misma Universidad, tiene la competencia de formar los consejeros del segundo nivel, hacia los cuales en una estructura estable pueden dirigirse los fieles para encontrar ayuda sobre todo pastoral, jurídica y psicológica, en los casos en los cuales los cónyuges se encuentren en dificultad o estén separados o divorciados y busquen la ayuda de la Iglesia.

§2. Para su formación se ofrece un Diploma de Consejero Matrimonial y Familiar como currículo de estudio, que ayudará en un acompañamiento y discernimiento pastoral.

§3. La participación en este currículo habilita para asumir las funciones correspondientes según la normativa canónica particular. No habilita para estar inscrito en el elenco de los abogados o en el patrocinio, quedando a salvo todas las normativas canónicas y los reglamentos universales, particulares y peculiares que rigen la inscripción al elenco de los abogados y al patrocinio en cada uno de los Tribunales.

Art. 24

§1. El plan de estudios debe prever cursos dedicados al estudio de los principios fundamentales del derecho matrimonial y del derecho procesal del Código de Derecho Canónico o del Código de los Cánones de

las Iglesias Orientales, no inferior a 12 ECTS, cursos dedicados al estudio de los principios de la Teología Matrimonial y cursos dedicados al estudio de los principios de la psicología sexual y familiar, fundada sobre la antropología cristiana.

§2. El plan de estudios puede prever otros cursos complementarios.

§3. El plan de estudios prevé también un trabajo final y un examen conclusivo del currículo.

Art. 25

La formación de los consejeros del segundo nivel dura al menos la totalidad de un año académico (60 ECTS).

Art. 26

Una parte de los cursos pueden ser desarrollados bajo la modalidad de enseñanza a distancia, si el plan de estudios, aprobado por la Congregación para la Educación Católica lo prevé y determina las condiciones, en modo particular en relación con los exámenes.¹⁸

3. Consejeros del tercer nivel: los abogados

Art. 27

La Facultad de Derecho Canónico y las Instituciones equiparadas tienen la competencia de formar los consejeros del tercer nivel, que son los abogados que

¹⁸ Art. 33, § 2 OrdVG.

ayudan, en la última fase de asesoría, para introducir la causa en el Tribunal competente.

Art. 28

§1. Para formar a los abogados que, debido a las situaciones locales, excepcionalmente no tienen un grado académico en Derecho Canónico, pero que deben adquirir una auténtica pericia forense (cf. can. 1483 CIC; 1141 CCEO), la Facultad de Derecho Canónico y las Instituciones equiparadas pueden ofrecer un Diploma en Derecho Matrimonial y Procesal.

§2. Tal Diploma no es un título que habilita para la inscripción en el elenco de los abogados que la normativa canónica reserva generalmente a aquellos que han obtenido el grado académico de Doctor en Derecho Canónico. El Diploma constituye más bien un título por el cual el Obispo Moderador del Tribunal podría evaluar adecuadamente si el candidato es un *vere peritus* para que pueda ser inscrito en el elenco de los abogados.

§3. El plan de estudios debe prever un curso dedicado al estudio de derecho matrimonial y de derecho procesal del Código de Derecho Canónico o del Código de los Cánones de las Iglesias Orientales a través del uso completo de sus fuentes tanto magisteriales como disciplinares, a las cuales se suma el estudio de materias afines.

§4. El programa de estudio debe comprender, *como mínimo*, el Libro I, el Libro IV, parte I, título VII, y el Libro VII del CIC o el título XVI, capítulo VII, los títulos XIX-XXI, los títulos XXIV-XXVI, los títulos XXIX y XXX del CCEO, además de todos los otros documentos relacionados con el matrimonio y los procesos

Documentos

§5. Para aquellos que ya poseen un grado académico en derecho civil, pero no tienen una formación filosófico-teológica, el plan de estudios debe prever al menos un curso de eclesiología y de teología sacramental general y matrimonial.

§6. El plan de estudios puede prever también otros cursos del ciclo de la Licenciatura en Derecho Canónico, hasta llegar a una formación más completa.

§7. Una parte de los cursos puede ser desarrollada bajo la modalidad de enseñanza a distancia, si el plan de estudios, aprobado por la Congregación para la Educación Católica lo prevé y determina las condiciones, en modo particular en relación con los exámenes.¹⁹

§8. La formación de los consejeros del tercer nivel dura al menos la totalidad de un año académico (60 ECTS).

§9. Aquellos que han asistido a este curso de consejero del tercer nivel, pueden proseguir los estudios del Derecho Canónico, inscribiéndose en el ciclo de la Licenciatura en Derecho Canónico, quedando a salvo cuanto está previsto en el artículo 9, letra a), sobre el reconocimiento de cada uno de los créditos de los estudios canónicos cursados en precedencia.

¹⁹ Art. 33, §2 OrdVG.

D. Autorización de los programas

I. La Licencia y el Doctorado en Derecho Canónico

Art. 29

En las Universidades o Facultades Eclesiásticas, canónicamente erigidas o aprobadas, los grados académicos son conferidos por autoridad de la Santa Sede.²⁰

Art. 30

El plan de estudios en la Facultad de Derecho Canónico debe definir los requisitos particulares para la obtención de cada uno de los grados académicos, teniendo en cuenta las prescripciones de la Congregación para la Educación Católica.²¹

II. Otros títulos, no conferidos por autoridad de la Santa Sede

Art. 31

§1. Además de los grados académicos canónicos, las Facultades pueden conferir otros títulos (por ejemplo: Diploma), según la diversidad de las Facultades y del plan de estudios en cada Facultad.

§2. Para tal fin es necesario:

1° que la Congregación para la Educación Católica haya dado el *nihil obstat* para conferir el título respectivo;

²⁰ Art. 35 OrdVG.

²¹ Art. 79, §3 VG.

Documentos

2° que el respectivo plan de estudios establezca la naturaleza del título, indicando expresamente que no se trata de un grado académico conferido por autoridad de la Santa Sede;

3° que en el mismo Diploma se declare que el título de grado académico no ha sido conferido por autoridad de la Santa Sede;

§3. El programa de estudio para un Diploma corresponde al menos a la totalidad de un año académico (60 ECTS).

III. Curso de formación con certificado

Art. 32

§1. Si una Facultad ofrece un curso, sin dar un título ni por autoridad de la Santa Sede ni por autoridad propia, debe garantizar con un certificado el desarrollo del programa formativo y la aprobación de los relativos exámenes.

§2. Para que una Institución académica pueda ofrecer un programa formativo, según el §1, se necesita la autorización previa del Gran Canciller, que la confiere por escrito e informa a la Congregación para la Educación Católica de este acto, anexando el currículo de estudios.

E. Calidad de las Instituciones académicas

Art. 33

Para responder a las nuevas exigencias de la formación de los canonistas y de los diferentes consejeros, las

Instituciones deben garantizar la calidad académica que ofrezca un verdadero servicio a la Iglesia.

Art. 34

Por lo tanto es necesario, que:

1° los respectivos Estatutos y Planes de estudios estén actualizados, aplicando la normativa eclesial de la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium*, de las *Ordinationes* anexadas, del Decreto *Novo Codice* y las disposiciones de la presente Instrucción;

2° los respectivos Estatutos y Planes de estudios hayan sido presentados ante la Congregación para la Educación Católica para su debida aprobación;

3° las Instituciones académicas aseguren la presencia de un número congruo de docentes, previsto por el derecho, que desarrollen su función con dedicación plena.

Art. 35

Corresponde a la Conferencia Episcopal u otra Asamblea de la Jerarquía competente planificar la presencia (número y distribución) de las Instituciones académicas en el territorio. Antes de una posible erección o aprobación de una nueva Facultad de Derecho Canónico o de una Institución equiparada, inclusive de una posible aprobación de agregación o de incorporación de un Instituto a una Facultad de Derecho Canónico, la

Congregación para la Educación Católica exige su parecer.²²

Art. 36

Cuando una Facultad de Derecho Canónico o una Institución equiparada no cumple con las condiciones exigidas para su erección u aprobación, corresponde a la Congregación para la Educación Católica, habiendo advertido al Gran Canciller y al Decano o Presidente, según las circunstancias y después de haber escuchado el parecer del Obispo diocesano o eparquial y de la Conferencia Episcopal o de otra Asamblea de la Jerarquía competente, tomar la decisión sobre la suspensión de los derechos académicos, la revocación de la aprobación como Facultad eclesiástica o Institución equiparada o la supresión de la misma Institución.

F. Normas finales

Art. 37

Las Facultades de Derecho Canónico y las Instituciones equiparadas, los Departamentos de Derecho Canónico y las Cátedras de Derecho Canónico en la Facultad de Teología y en las Universidades Católicas que quieran constituir una Cátedra de Derecho Canónico en la Facultad de Derecho se deben adecuar a la presente instrucción, con el inicio del año académico 2019-2020.

²² Cf. Art. 62, §1 VG.; Art. 48, §2 OrdVG.

El Sumo Pontífice Francisco ha aprobado la presente Instrucción el 27 de abril de 2018 y ha autorizado su publicación.

Roma, desde la Sede de la Congregación para la Educación Católica, el 29 de abril de 2018, V Domingo de Pascua, Fiesta de Santa Catalina de Siena, Patrona de Italia y de Europa.

Giuseppe Card. Versaldi
Prefecto

Angelo Vincenzo Zani
Arz. tit. de Volturmo
Secretario

Anexo

Orientaciones sobre los posibles contenidos para la formación de los consejeros del segundo nivel

FILOSOFÍA

- El paradigma de la naturaleza humana
- El paradigma de la relación: alteridad, reciprocidad y reconocimiento

CIENCIAS SOCIALES

- Modelos de familia y sociedad

Documentos

- Emancipación femenina
- Transformaciones de las relaciones conyugales, genitoriales y familiares

TEOLOGÍA BÍBLICA

- Símbolos nupciales en la Sagrada Escritura

TEOLOGÍA DOGMÁTICA

- Antropología teológica: creaturalidad en diálogo
- El sacramento del matrimonio
- La familia como Iglesia doméstica y la Iglesia como familia de familias

TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

- Persona, relación y vocación
- Primado del don: la lógica de la gratuidad
- Ética sexual y de las relaciones afectivas
- Acoger una nueva vida
- Discernimiento espiritual y moral
- Curar y acompañar las enfermedades
- Hacia la puesta del sol

DERECHO CANÓNICO (AL MENOS 12 ECTS)

- Derecho matrimonial sustantivo
 - inseparabilidad entre matrimonio natural y sacramento
 - las propiedades del matrimonio
 - los impedimentos
 - los vicios y defectos del consentimiento
 - la forma canónica

REVISTA MEXICANA DE DERECHO CANÓNICO

- Derecho matrimonial procesal
 - los Tribunales de la Iglesia
 - elementos de derecho procesal
 - el proceso para la declaración de nulidad del matrimonio
 - los casos de disolución del matrimonio

TEOLOGÍA PASTORAL FAMILIAR

- Noviazgo
- Preparación al matrimonio
- Vida conyugal y familiar
- Otras formas de unión y “familias heridas”

PSICOLOGÍA

- Psicodinámica de los lazos familiares
- Psicoterapia de la pareja y de la familia
- Psicología y moral sexual

**CARTA DEL SANTO PADRE FRANCISCO
A LOS SEÑORES OBISPOS DE CHILE TRAS EL INFORME DE
S.E. MONS. CHARLES J. SCICLUNA**

A los Señores Obispos de Chile

Queridos hermanos en el episcopado:

La recepción durante la semana pasada de los últimos documentos que completan el informe que me entregaron mis dos enviados especiales a Chile el 20 de marzo de 2018, con un total de más de 2.300 folios, me mueve a escribirles esta carta. Les aseguro mi oración y quiero compartir con ustedes la convicción de que las dificultades presentes son también una ocasión para restablecer la confianza en la Iglesia, confianza rota por nuestros errores y pecados y para sanar unas heridas que no dejan de sangrar en el conjunto de la sociedad chilena.

Sin la fe y sin la oración, la fraternidad es imposible. Por ello, en este segundo domingo de Pascua, en el día de la misericordia, les ofrezco esta reflexión con el deseo de que cada uno de ustedes me acompañe en el itinerario interior que estoy recorriendo en las últimas semanas, a fin de que sea el Espíritu quien nos guíe con su don y no nuestros intereses o, peor aún, nuestro orgullo herido.

A veces cuando tales males nos arrugan el alma y nos arrojan al mundo flojos, asustados y abroquelados en nuestros cómodos "palacios de invierno", el amor de

Dios sale a nuestro encuentro y purifica nuestras intenciones para amar como hombres libres, maduros y críticos. Cuando los medios de comunicación nos avergüenzan presentando una Iglesia casi siempre en novilunio, privada de la luz del Sol de justicia (S. Ambrosio, Hexameron IV, 8, 32) y tenemos la tentación de dudar de la victoria pascual del Resucitado, creo que como Santo Tomás no debemos temer la duda (Jn 20, 25), sino temer la pretensión de querer ver sin fiarnos del testimonio de aquellos que escucharon de los labios del Señor la promesa más hermosa (Mt 28, 20).

Hoy les quiero hablar no de seguridades, sino de lo único que el Señor nos ofrece experimentar cada día: la alegría, la paz el perdón de nuestros pecados y la acción de Su gracia.

Al respecto, quiero manifestar mi gratitud a S.E. Mons. Charles Scicluna, Arzobispo de Malta, y al Rev. Jordi Bertomeu Farnós, oficial de la Congregación para la Doctrina de la Fe, por su ingente labor de escucha serena y empática de los 64 testimonios que recogieron recientemente tanto en Nueva York como en Santiago de Chile. Les envié a escuchar desde el corazón y con humildad. Posteriormente, cuando me entregaron el informe y, en particular, su valoración jurídica y pastoral de la información recogida, reconocieron ante mí haberse sentido abrumados por el dolor de tantas víctimas de graves abusos de conciencia y de poder y, en particular, de los abusos sexuales cometidos por diversos consagrados de vuestro País contra menores de edad, aquellos a los que se les negó a destiempo e incluso les robaron la inocencia.

Documentos

El mismo más sentido y cordial agradecimiento lo debemos expresar como pastores a los que con honestidad, valentía y sentido de Iglesia solicitaron un encuentro con mis enviados y les mostraron las heridas de su alma. Mons. Scicluna y el Rev. Bertomeu me han referido cómo algunos obispos, sacerdotes, diáconos, laicos y laicas de Santiago y Osorno acudieron a la parroquia Holy Name de Nueva York o a la sede de Sotero Sanz, en Providencia, con una madurez, respeto y amabilidad que sobrecogían.

Por otra parte, los días posteriores a dicha misión especial han sido testigos de otro hecho meritorio que deberíamos tener bien presente para otras ocasiones, pues no solo se ha mantenido el clima de confidencialidad alcanzado durante la Visita, sino que en ningún momento se ha cedido a la tentación de convertir esta delicada misión en un circo mediático. Al respecto, quiero agradecer a las diferentes organizaciones y medios de comunicación su profesionalidad al tratar este caso tan delicado, respetando el derecho de los ciudadanos a la información y la buena fama de los declarantes.

Ahora, tras una lectura pausada de las actas de dicha "misión especial", creo poder afirmar que todos los testimonios recogidos en ellas hablan en modo descarnado, sin aditivos ni edulcorantes, de muchas vidas crucificadas y les confieso que ello me causa dolor y vergüenza.

Teniendo en cuenta todo esto les escribo a ustedes, reunidos en la 115ª asamblea plenaria, para solicitar humildemente Vuestra colaboración y asistencia en el discernimiento de las medidas que a corto, medio y

largo plazo deberán ser adoptadas para restablecer la comunión eclesial en Chile, con el objetivo de reparar en lo posible el escándalo y restablecer la justicia.

Pienso convocarlos a Roma para dialogar sobre las conclusiones de la mencionada visita y mis conclusiones. He pensado en dicho encuentro como en un momento fraternal, sin prejuicios ni ideas preconcebidas, con el solo objetivo de hacer resplandecer la verdad en nuestras vidas. Sobre la fecha encomiendo al Secretario de la Conferencia Episcopal hacerme llegar las posibilidades.

En lo que me toca, reconozco y así quiero que lo transmitan fielmente, que he incurrido en graves equivocaciones de valoración y percepción de la situación, especialmente por falta de información veraz y equilibrada. Ya desde ahora pido perdón a todos aquellos a los que ofendí y espero poder hacerlo personalmente, en las próximas semanas, en las reuniones que tendré con representantes de las personas entrevistadas.

Permaneced en mí (Jn 15,4): estas palabras del Señor resuenan una y otra vez en estos días. Hablan de relaciones personales, de comunión, de fraternidad que atrae y convoca. Unidos a Cristo como los sarmientos a la vid, los invito a injertar en vuestra oración de los próximos días una magnanimidad que nos prepare para el mencionado encuentro y que luego permita traducir en hechos concretos lo que habremos reflexionado. Quizás incluso también sería oportuno poner a la Iglesia de Chile en estado de oración. Ahora más que nunca no podemos volver a caer en la tentación de la verbosidad o de quedarnos en los "universales". Estos días, miremos a Cristo. Miremos su vida y sus gestos, espe-

Documentos

cialmente cuando se muestra compasivo y misericordioso con los que han errado. Amemos en la verdad, pidamos la sabiduría del corazón y dejémonos convertir.

A la espera de Vuestras noticias y rogando a S.E. Mons. Santiago Silva Retamales, Presidente de la Conferencia Episcopal de Chile, que publique la presente con la mayor celeridad posible, les imparto mi bendición y les pido por favor que no dejen de rezar por mí.

Vaticano, 8 de abril de 2018.

Francisco

Boletín de la Oficina de prensa de la Santa Sede, 11 de abril de 2018.

CARTA DEL SANTO PADRE FRANCISCO
A LOS OBISPOS DE CHILE AL FINAL DE LOS ENCUENTROS
CELEBRADOS EN EL VATICANO

A los Sres. Obispos de Chile

Queridos hermanos en el episcopado:

Les quiero agradecer que hayan acogido la invitación para que, juntos, hiciéramos un discernimiento franco frente a los graves hechos que han dañado la comunión eclesial y debilitado el trabajo de la Iglesia de Chile en los últimos años.

A la luz de estos acontecimientos dolorosos respecto a los abusos –de menores, de poder y de conciencia–, hemos profundizado en la gravedad de los mismos así como en las trágicas consecuencias que han tenido particularmente para las víctimas. A algunas de ellas yo mismo les he pedido perdón de corazón, al cual ustedes se han unido en una sola voluntad y con el firme propósito de reparar los daños causados.

Les agradezco la plena disponibilidad que cada uno ha manifestado para adherir y colaborar en todos aquellos cambios y resoluciones que tendremos que implementar en el corto, mediano y largo plazo, necesarias para restablecer la justicia y la comunión eclesial.

Después de estos días de oración y reflexión los envío a seguir construyendo una Iglesia profética, que sabe poner en el centro lo importante: el servicio a su

Documentos

Señor en el hambriento, en el preso, en el migrante, en el abusado.

Por favor, no se olviden de rezar por mí.

Que Jesús los bendiga y la Virgen Santa los cuide.
Fraternalmente.

Vaticano 17 de mayo de 2018.

Francisco

CARTA DEL SANTO PADRE FRANCISCO
AL PUEBLO DE DIOS QUE PEREGRINA EN CHILE

Al Pueblo de Dios que peregrina en Chile

Queridos hermanos y hermanas:

El pasado 8 de abril convocaba a mis hermanos obispos a Roma para buscar juntos en el corto, mediano y largo plazo caminos de verdad y vida ante una herida abierta, dolorosa, compleja que desde hace mucho tiempo no deja de sangrar.²³ Y les sugería que invitaran a todo el Santo Pueblo fiel de Dios a ponerse en estado de oración para que el Espíritu Santo nos diera la fuerza de no caer en la tentación de enroscarnos en vacíos juegos de palabras, en diagnósticos sofisticados o en vanos gestos que no nos permitiesen la valentía necesaria para mirar de frente el dolor causado, el rostro de sus víctimas, la magnitud de los acontecimientos. Los invitaba a mirar hacia donde el Espíritu Santo nos impulsa, ya que «cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también ciegos ante Dios».²⁴

Con alegría y esperanza recibí la noticia de que han sido muchas las comunidades, los pueblos y capillas

²³ Cfr. Carta del Santo Padre Francisco a los señores Obispos de Chile tras el informe de S.E. Mons. Charles J. Scicluna, 8 de abril de 2018.

²⁴ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 16.

donde el Pueblo de Dios estuvo rezando, especialmente los días que estábamos reunidos con los obispos: el Pueblo de Dios de rodillas que implora el don del Espíritu Santo para encontrar luz en la Iglesia «herida por su pecado, misericordiada por su Señor, y para que sea cada día convertida en profética por vocación».²⁵ Sabemos que la oración nunca es en vano y que «en medio de la oscuridad siempre comienza a brotar algo nuevo, que tarde o temprano produce fruto».²⁶

1. Apelar a Ustedes, pedirles oración no fue un recurso funcional como tampoco un simple gesto de buena voluntad. Por el contrario, quise enmarcar las cosas en su preciso y precioso lugar y poner el tema donde tiene que estar: la condición del Pueblo de Dios «es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo».²⁷ El Santo Pueblo fiel de Dios está ungido con la gracia del Espíritu Santo; por tanto, a la hora de reflexionar, pensar, evaluar, discernir, debemos estar muy atentos a esta unción. Cada vez que como Iglesia, como pastores, como consagrados, hemos olvidado esta certeza erramos el camino. Cada vez que intentamos suplantar, acallar, ningunear, ignorar o reducir a pequeñas elites al Pueblo de Dios en su totalidad y diferencias, construimos comunidades, planes pastorales, acentuaciones

²⁵ Cfr. Encuentro del Santo Padre Francisco con los sacerdotes, religiosas/as, consagrados/as y seminaristas, Catedral de Santiago de Chile, 16 de enero de 2018.

²⁶ Francisco, *Evangelii Gaudium*, 278.

²⁷ Cfr. Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 9.

teologías, espiritualidades, estructuras sin raíces, sin historia, sin rostros, sin memoria, sin cuerpo, en definitiva, sin vidas. Desenraizarnos de la vida del pueblo de Dios nos precipita a la desolación y perversión de la naturaleza eclesial; la lucha contra una cultura del abuso exige renovar esta certeza.

Como le dije a los jóvenes en Maipú quiero decirse-lo de manera especial a cada uno: «la Santa Madre Iglesia hoy necesita del Pueblo fiel de Dios, necesita que nos interpele [...] La Iglesia necesita que Ustedes saquen el carné de mayores de edad, espiritualmente mayores, y tengan el coraje de decirnos, ‘esto me gusta’, ‘este camino me parece que es el que hay que hacer’, ‘esto no va’... Que nos digan lo que sienten y piensan».²⁸ Esto es capaz de involucrarnos a todos en una Iglesia con aire sinodal que sabe poner a Jesús en el centro.

En el Pueblo de Dios no existen cristianos de primera, segunda o tercera categoría. Su participación activa no es cuestión de concesiones de buena voluntad, sino que es constitutiva de la naturaleza eclesial. Es imposible imaginar el futuro sin esta unción operante en cada uno de Ustedes que ciertamente reclama y exige renovadas formas de participación. Insto a todos los cristianos a no tener miedo de ser los protagonistas de la transformación que hoy se reclama y a impulsar y promover alternativas creativas en la búsqueda cotidiana de una Iglesia que quiere cada día poner lo im-

²⁸ Cfr. Encuentro del Santo Padre Francisco con los jóvenes, Santuario Nacional de Maipú, 17 de enero de 2018.

portante en el centro. Invito a todos los organismos diocesanos –sean del área que sean– a buscar consciente y lucidamente espacios de comunión y participación para que la Unción del Pueblo de Dios encuentre sus mediaciones concretas para manifestarse.

La renovación en la jerarquía eclesial por sí misma no genera la transformación a la que el Espíritu Santo nos impulsa. Se nos exige promover conjuntamente una transformación eclesial que nos involucre a todos.

Una Iglesia profética y, por tanto, esperanzadora reclama de todos una mística de ojos abiertos, cuestionadora y no adormecida.²⁹ No se dejen robar la unción del Espíritu.

2. «El viento sopla donde quiere: tú oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Lo mismo sucede con todo el que ha nacido del Espíritu» (Jn 3,8). Así respondía Jesús a Nicodemo ante el diálogo que tenían sobre la posibilidad de nacer de nuevo para entrar en el Reino de los Cielos.

En este tiempo a la luz de este pasaje nos hace bien volver a ver nuestra historia personal y comunitaria: el Espíritu Santo sopla donde quiere y como quiere con el único fin de ayudarnos a nacer de nuevo. Lejos de dejarse encerrar en esquemas, modalidades, estructuras fijas o caducas, lejos de resignarse o “bajar la guardia” ante los acontecimientos, el Espíritu está continuamente en movimiento para ensanchar las miradas estrechas,

²⁹ Cfr. Francisco, *Gaudete et Exsultate*, 96.

hacer soñar al que perdió la esperanza,³⁰ hacer justicia en la verdad y en la caridad, purificar del pecado y la corrupción e invitar siempre a la necesaria conversión. Sin esta mirada de fe todo lo que podamos decir y hacer caería en saco roto. Esta certeza es imprescindible para mirar el presente sin evasiones pero con valentía, con coraje pero sabiamente, con tenacidad pero sin violencia, con pasión pero sin fanatismo, con constancia pero sin ansiedad, y así cambiar todo aquello que hoy ponga en riesgo la integridad y la dignidad de cada persona; ya que las soluciones que se necesitan reclaman encarar los problemas sin quedar atrapados en ellos o, lo que sería peor, repetir los mismos mecanismos que queremos eliminar.³¹ Hoy somos retados a mirar de frente, asumir y sufrir el conflicto, y así poder resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo caminar.³²

3. En primer lugar, sería injusto atribuir este proceso solo a los últimos acontecimientos vividos. Todo el proceso de revisión y purificación que estamos viviendo es posible gracias al esfuerzo y perseverancia de personas concretas que, incluso contra toda esperanza o teñidas de descrédito, no se cansaron de buscar la ver-

³⁰ Cfr. Francisco, Homilía santa misa de la solemnidad de Pentecostés 2018.

³¹ Es bueno reconocer a algunas organizaciones y medios de comunicación que han asumido el tema de los abusos de una forma responsable, buscando siempre la verdad y no haciendo de esta dolorosa realidad un recurso mediático para el aumento del rating en su programación.

³² Cfr. Francisco, *Evangelii Gaudium*, 227.

dad; me refiero a las víctimas de los abusos sexuales, de poder, de autoridad y a aquellos que en su momento les creyeron y acompañaron. Víctimas cuyo clamor llegó al cielo.³³ Quisiera, una vez más, agradecer públicamente la valentía y la perseverancia de todos ellos.

Este último tiempo, es tiempo de escucha y discernimiento para llegar a las raíces que permitieron que tales atrocidades se produjeran y perpetuasen, y así encontrar soluciones al escándalo de los abusos no con estrategias meramente de contención –imprescindibles pero insuficientes– sino con todas las medidas necesarias para poder asumir el problema en su complejidad.

En este sentido, quisiera detenerme en la palabra "escucha", ya que discernir supone aprender a escuchar lo que el Espíritu quiere decirnos. Y sólo lo podremos hacer si somos capaces de escuchar la realidad de lo que pasa.³⁴

Creo que aquí reside una de nuestras principales faltas y omisión: el no saber escuchar a las víctimas. Así se construyeron conclusiones parciales a las que les faltaban elementos cruciales para un sano y claro discernimiento. Con vergüenza debo decir que no supimos escuchar y reaccionar a tiempo.

³³ El Señor dijo: «Yo he visto la opresión de mi pueblo, que está en Egipto, y he oído los gritos de dolor, provocados por sus capataces. Sí, conozco muy bien sus sufrimientos» (*Ex 3,7*).

³⁴ Recordemos que esta fue la primera palabra-mandato que recibió el pueblo de Israel por parte de Yahvé: «Escucha Israel» (*Dt6, 4*).

La visita de Mons. Scicluna y Mons. Bertomeu nace al constatar que existían situaciones que no sabíamos ver y escuchar. Como Iglesia no podíamos seguir caminando ignorando el dolor de nuestros hermanos. Luego de la lectura del informe quise encontrarme personalmente con algunas víctimas de abuso sexual, de poder y de conciencia, para escucharlos, y pedirles perdón por nuestros pecados y omisiones.

4. En estos encuentros constaté cómo la falta de reconocimiento/escucha de sus historias, como también del reconocimiento/aceptación de los errores y las omisiones en todo el proceso, nos impiden hacer camino. Un reconocimiento que quiere ser más que una expresión de buena voluntad hacia las víctimas, más bien quiere ser una nueva forma de pararnos frente a la vida, frente a los demás y frente a Dios. La esperanza en el mañana y la confianza en la Providencia nace y crece en asumir la fragilidad, los límites e incluso el pecado para ayudarnos a salir adelante.³⁵ El “nunca más” a la cultura del abuso, así como al sistema de encubrimiento que le permite perpetuarse, exige trabajar entre todos para generar una cultura del cuidado que impregne nuestras formas de relacionarnos, de rezar, de pensar, de vivir la autoridad; nuestras costumbres y lenguajes y nuestra relación con el poder y el dinero. Hoy sabemos que la mejor palabra que podamos dar frente al dolor causado es el compromiso para la conversión personal, comunitaria y social que aprenda a escuchar y cuidar especialmente a los más vulnerables. Urge, por tanto,

³⁵ Cfr. Visita del Santo Padre Francisco a Centro Penitenciario Femenino, Santiago de Chile, 16 de enero de 2018.

generar espacios donde la cultura del abuso y del encubrimiento no sea el esquema dominante; donde no se confunda una actitud crítica y cuestionadora con traición. Esto nos tiene que impulsar como Iglesia a buscar con humildad a todos los actores que configuran la realidad social y promover instancias de diálogo y constructiva confrontación para caminar hacia una cultura del cuidado y protección.

Pretender esta empresa solamente desde nosotros o con nuestras fuerzas y herramientas nos encerraría en peligrosas dinámicas voluntaristas que perecerían en el corto plazo.³⁶ Dejémonos ayudar y ayudemos a generar una sociedad donde la cultura del abuso no encuentre espacio para perpetuarse. Exhorto a todos los cristianos y especialmente a los responsables de Centros de formación educativa terciaria, de educación formal y no formal, Centros sanitarios, Institutos de formación y Universidades, a mancomunar esfuerzos en las diócesis y con la sociedad civil toda para promover lúcida y estratégicamente una cultura del cuidado y protección. Que cada uno de estos espacios promueva una nueva mentalidad.

5. La cultura del abuso y del encubrimiento es incompatible con la lógica del Evangelio ya que la salvación ofrecida por Cristo es siempre una oferta, un don que reclama y exige la libertad. Lavando los pies a los discípulos es como Cristo nos muestra el rostro de Dios. Nunca es por coacción ni obligación sino por servicio. Digámoslo claro, todos los medios que atenten contra la

³⁶ Cfr. Francisco, *Gaudete et Exsultate*, 47-59.

libertad e integridad de las personas son anti-evangélicos; por tanto es preciso también generar procesos de fe donde se aprenda a saber cuando es necesario dudar y cuando no. «La doctrina, o mejor, nuestra comprensión y expresión de ella, ‘no es un sistema cerrado, privado de dinámicas capaces de generar interrogantes, dudas, cuestionamientos’, ya que las preguntas de nuestro pueblo, sus angustias, sus peleas, sus sueños, sus luchas, sus preocupaciones, poseen valor hermenéutico que no podemos ignorar si queremos tomar en serio el principio de encarnación».³⁷ Invito a todos los Centros de formación religiosa, facultades teológicas, institutos terciarios, seminarios, casas de formación y de espiritualidad a promover una reflexión teológica que sea capaz de estar a la altura del tiempo presente, promover una fe madura, adulta y que asuma el humus vital del Pueblo de Dios con sus búsquedas y cuestionamientos. Y así, entonces, promover comunidades capaces de luchar contra situaciones abusivas, comunidades donde el intercambio, la discusión, la confrontación sean bienvenidas.³⁸ Seremos fecundos en

³⁷ Cfr. Francisco, *Gaudete et Exsultate*, 44.

³⁸ Es imprescindible llevar a cabo la tan necesaria renovación en los centros de formación impulsada por la reciente Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium*. A modo de ejemplo subrayo que «en efecto, la tarea urgente en nuestro tiempo consiste en que todo el Pueblo de Dios se prepare a emprender ‘con espíritu’ una nueva etapa de la evangelización. Esto requiere ‘un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma’. Y, dentro de ese proceso, la renovación adecuada del sistema de los estudios eclesiológicos está llamada a jugar un papel estratégico. De hecho, estos estudios no deben sólo ofrecer lugares e itinerarios para la formación cualificada de los presbíteros, de las personas consagradas y de laicos

la medida que potenciemos comunidades abiertas desde su interior y así se liberen de pensamientos cerrados y autoreferenciales llenos de promesas y espejismos que prometen vida pero que en definitiva favorecen la cultura del abuso.

Quisiera hacer una breve referencia a la pastoral popular que se vive en muchas de vuestras comunidades ya que es un tesoro invaluable y auténtica escuela donde aprender a escuchar el corazón de nuestro pueblo y en el mismo acto el corazón de Dios. En mi experiencia como pastor aprendí a descubrir que la pastoral popular es uno de los pocos espacios donde el Pueblo de Dios es soberano de la influencia de ese clericalismo que busca siempre controlar y frenar la unción de Dios sobre su pueblo. Aprender de la piedad popular es aprender a entablar un nuevo tipo de relación, de escucha y de espiritualidad que exige mucho respeto y no se presta a lecturas rápidas y simplistas, pues la piedad popular «refleja una sed de Dios que solamente los pobres y los sencillos pueden conocer».³⁹

Ser "Iglesia en salida" es también dejarse ayudar e interpelar. No nos olvidemos que «el viento sopla don-

comprometidos, sino que constituyen una especie de laboratorio cultural providencial, en el que la Iglesia se ejercita en la interpretación de la performance de la realidad que brota del acontecimiento de Jesucristo y que se alimenta de los dones de Sabiduría y de Ciencia, con los que el Espíritu Santo enriquece en diversas formas a todo el Pueblo de Dios: desde el *sensus fidei fidelium* hasta el magisterio de los Pastores, desde el carisma de los profetas hasta el de los doctores y teólogos». Francisco, *Veritatis Gaudium*, 3.

³⁹ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 48.

de quiere: tú oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Lo mismo sucede con todo el que ha nacido del Espíritu» (Jn 3,8).

6. Como les decía, en los encuentros con las víctimas pude constatar que la falta de reconocimiento nos impide caminar. Por eso creo necesario compartirles que me alegró y esperanzó mucho confirmar, en el diálogo con ellos, su reconocimiento de personas a las que me gusta llamar los «santos de la puerta de al lado».⁴⁰ Seríamos injustos si al lado de nuestro dolor y nuestra vergüenza por esas estructuras de abuso y encubrimiento que tanto se han perpetuado y tanto mal han hecho, no reconociéramos a muchos fieles laicos, consagrados, consagradas, sacerdotes, obispos que dan la vida por amor en las zonas más recónditas de la querida tierra chilena. Todos ellos son cristianos que saben llorar con lo demás, que buscan la justicia con hambre y sed, que miran y actúan con misericordia;⁴¹ cristianos que intentan cada día iluminar su vida a la luz del protocolo con el que seremos juzgados: «Vengan, benditos de mi Padre, y reciban en herencia el Reino que les fue preparado desde el comienzo del mundo, porque tuve hambre, y Ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; estaba de paso, y me alojaron; desnudo, y me vistieron; enfermo, y me visitaron; preso, y me vinieron a ver» (Mt 25, 34-36).

Reconozco y agradezco su valiente y constante ejemplo que en momentos de turbulencia, vergüenza y

⁴⁰ Cfr. Francisco, *Gaudete et Exsultate*, 6-9.

⁴¹ Cfr. Francisco, *Gaudete et Exsultate*, 76.79.82.

dolor siguen jugándose con alegría por el Evangelio. Ese testimonio me hace mucho bien y me sostiene en mi propio deseo de superar el egoísmo para entregarme más.⁴² Lejos de restarle importancia y seriedad al mal causado y buscar las raíces de los problemas, nos compromete también a reconocer la fuerza actuante y operante del Espíritu en tantas vidas. Sin esta mirada, quedaríamos a mitad de camino y podríamos ingresar en una lógica que lejos de buscar potenciar lo bueno y remediar lo equivocado, parcializaría la realidad cayendo en grave injusticia.

Aceptar los aciertos, así como los límites personales y comunitarios, lejos de ser una noticia más se vuelve el puntapié inicial de todo auténtico proceso de conversión y transformación. Nunca nos olvidemos que Jesucristo resucitado se presenta a los suyos con sus llagas. Es más, precisamente desde sus llagas es donde Tomás puede confesar la fe. Estamos invitados a no disimular, esconder o encubrir nuestras llagas.

Una Iglesia llagada es capaz de comprender y conmoverse por las llagas del mundo de hoy, hacerlas suyas, sufrirlas, acompañarlas y moverse para buscar sanarlas. Una Iglesia con llagas no se pone en el centro, no se cree perfecta, no busca encubrir y disimular su mal, sino que pone allí al único que puede sanar las heridas y tiene un nombre: Jesucristo.⁴³

⁴² Cfr. Francisco, *Gaudete et Exsultate*, 76.

⁴³ Cfr. Encuentro del Santo Padre Francisco con los sacerdotes, religiosas/as, consagrados/as y seminaristas, Catedral de Santiago de Chile, 16 de enero de 2018.

Esta certeza es la que nos moverá a buscar, a tiempo y destiempo, el compromiso por generar una cultura donde cada persona tenga derecho a respirar un aire libre de todo tipo de abusos. Una cultura libre de encubrimientos que terminan viciando todas nuestras relaciones. Una cultura que frente al pecado genere una dinámica de arrepentimiento, misericordia y perdón, y frente al delito, la denuncia, el juicio y la sanción.

7. Queridos hermanos, comenzaba esta carta diciéndoles que apelar a Ustedes no es un recurso funcional o un gesto de buena voluntad, por el contrario, es invocar la unción que como Pueblo de Dios poseen. Con Ustedes se podrán dar los pasos necesarios para una renovación y conversión eclesial que sea sana y a largo plazo. Con Ustedes se podrá generar la transformación necesaria que tanto se necesita. Sin Ustedes no se puede hacer nada. Exhorto a todo el Santo Pueblo fiel de Dios que vive en Chile a no tener miedo de involucrarse y caminar impulsado por el Espíritu en la búsqueda de una Iglesia cada día más sinodal, profética y esperanzadora; menos abusiva porque sabe poner a Jesús en el centro, en el hambriento, en el preso, en el migrante, en el abusado.

Les pido que no dejen de rezar por mí. Lo hago por Ustedes y pido a Jesús los bendiga y a la Virgen Santa los cuide.

Vaticano 31 de mayo de 2018, Fiesta de la Visitación de Nuestra Señora.

Francisco

CARTA DEL SANTO PADRE FRANCISCO
AL PUEBLO DE DIOS

«Si un miembro sufre, todos sufren con él» (1 Cor 12,26). Estas palabras de san Pablo resuenan con fuerza en mi corazón al constatar una vez más el sufrimiento vivido por muchos menores a causa de abusos sexuales, de poder y de conciencia cometidos por un notable número de clérigos y personas consagradas. Un crimen que genera hondas heridas de dolor e impotencia; en primer lugar, en las víctimas, pero también en sus familiares y en toda la comunidad, sean creyentes o no creyentes. Mirando hacia el pasado nunca será suficiente lo que se haga para pedir perdón y buscar reparar el daño causado. Mirando hacia el futuro 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. El dolor de las víctimas y sus familias es también nuestro dolor, por eso urge reafirmar una vez más nuestro compromiso para garantizar la protección de los menores y de los adultos en situación de vulnerabilidad.

1. *Si un miembro sufre*

En los últimos días se dio a conocer un informe donde se detalla lo vivido por al menos mil sobrevivientes, víctimas del abuso sexual, de poder y de conciencia en manos de sacerdotes durante aproximadamente setenta años. Si bien se pueda decir que la mayoría de los casos corresponden al pasado, sin embargo,

con el correr del tiempo hemos conocido el dolor de muchas de las víctimas y constatamos que las heridas nunca desaparecen y nos obligan a condenar con fuerza estas atrocidades, así como a unir esfuerzos para erradicar esta cultura de muerte; las heridas "nunca prescriben". El dolor de estas víctimas es un gemido que clama al cielo, que llega al alma y que durante mucho tiempo fue ignorado, callado o silenciado. Pero su grito fue más fuerte que todas las medidas que lo intentaron silenciar o, incluso, que pretendieron resolverlo con decisiones que aumentaron la gravedad cayendo en la complicidad. Clamor que el Señor escuchó demostrándonos, una vez más, de qué parte quiere estar. El cántico de María no se equivoca y sigue susurrándose a lo largo de la historia porque el Señor se acuerda de la promesa que hizo a nuestros padres: «Dispersa a los soberbios de corazón, derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos» (Lc 1,51-53), y sentimos vergüenza cuando constatamos que nuestro estilo de vida ha desmentido y desmiente lo que recitamos con nuestra voz.

Con vergüenza y arrepentimiento, como comunidad eclesial, asumimos que no supimos estar donde teníamos que estar, que no actuamos a tiempo reconociendo la magnitud y la gravedad del daño que se estaba causando en tantas vidas. Hemos descuidado y abandonado a los pequeños. Hago mías las palabras del entonces cardenal Ratzinger cuando, en el *Via Crucis* escrito para el Viernes Santo del 2005, se unió al grito de dolor de tantas víctimas y, clamando, decía: «¡Cuánta suciedad en la Iglesia y entre los que, por su sacerdocio, deberían estar completamente entregados a

él! ¡Cuánta soberbia, cuánta autosuficiencia! [...] La traición de los discípulos, la recepción indigna de su Cuerpo y de su Sangre, es ciertamente el mayor dolor del Redentor, el que le traspasa el corazón. No nos queda más que gritarle desde lo profundo del alma: *Kyrie, eleison* –Señor, sálvanos– (cf. Mt 8,25)» (Novena Estación).

2. Todos sufren con él

La magnitud y gravedad de los acontecimientos exige asumir este hecho de manera global y comunitaria. Si bien es importante y necesario en todo camino de conversión tomar conocimiento de lo sucedido, esto en sí mismo no basta. Hoy nos vemos desafiados como Pueblo de Dios a asumir el dolor de nuestros hermanos vulnerados en su carne y en su espíritu. Si en el pasado la omisión pudo convertirse en una forma de respuesta, hoy queremos que la solidaridad, entendida en su sentido más hondo y desafiante, se convierta en nuestro modo de hacer la historia presente y futura, en un ámbito donde los conflictos, las tensiones y especialmente las víctimas de todo tipo de abuso puedan encontrar una mano tendida que las proteja y rescate de su dolor (cf. Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, 228). Tal solidaridad nos exige, a su vez, denunciar todo aquello que ponga en peligro la integridad de cualquier persona. Solidaridad que reclama luchar contra todo tipo de corrupción, especialmente la espiritual, «porque se trata de una ceguera cómoda y autosuficiente donde todo termina pareciendo lícito: el engaño, la calumnia, el egoísmo y tantas formas sutiles de autorreferencialidad, ya que "el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz (2 Cor 11,14)"» (Exhort. ap. *Gaudete et exsultate*, 165). La llamada de san Pablo a sufrir con el que sufre es el me-

mejor antídoto contra cualquier intento de seguir reproduciendo entre nosotros las palabras de Caín: «¿Soy yo el guardián de mi hermano?» (Gn 4,9).

Soy consciente del esfuerzo y del trabajo que se realiza en distintas partes del mundo para garantizar y generar las mediaciones necesarias que den seguridad y protejan la integridad de niños y de adultos en estado de vulnerabilidad, así como de la implementación de la "tolerancia cero" y de los modos de rendir cuentas por parte de todos aquellos que realicen o encubran estos delitos. Nos hemos demorado en aplicar estas acciones y sanciones tan necesarias, pero confío en que ayudarán a garantizar una mayor cultura del cuidado en el presente y en el futuro.

Conjuntamente con esos esfuerzos, es necesario que cada uno de los bautizados se sienta involucrado en la transformación eclesial y social que tanto necesitamos. Tal transformación exige la conversión personal y comunitaria, y nos lleva a mirar en la misma dirección que el Señor mira. Así le gustaba decir a san Juan Pablo II: «Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse» (Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 49). Aprender a mirar donde el Señor mira, a estar donde el Señor quiere que estemos, a convertir el corazón ante su presencia. Para esto ayudará la oración y la penitencia. Invito a todo el santo Pueblo fiel de Dios al *ejercicio penitencial de la oración y el ayuno* siguiendo el

mandato del Señor,⁴⁴ que despierte nuestra conciencia, nuestra solidaridad y compromiso con una cultura del cuidado y el "nunca más" a todo tipo y forma de abuso.

Es imposible imaginar una conversión del accionar eclesial sin la participación activa de todos los integrantes del Pueblo de Dios. Es más, cada vez que hemos intentado suplantar, acallar, ignorar, reducir a pequeñas élites al Pueblo de Dios construimos comunidades, planes, acentuaciones teológicas, espiritualidades y estructuras sin raíces, sin memoria, sin rostro, sin cuerpo, en definitiva, sin vida.⁴⁵ Esto se manifiesta con claridad en una manera anómala de entender la autoridad en la Iglesia –tan común en muchas comunidades en las que se han dado las conductas de abuso sexual, de poder y de conciencia– como es el clericalismo, esa actitud que «no solo anula la personalidad de los cristianos, sino que tiene una tendencia a disminuir y desvalorizar la gracia bautismal que el Espíritu Santo puso en el corazón de nuestra gente».⁴⁶ El clericalismo, favorecido sea por los propios sacerdotes como por los laicos, genera una escisión en el cuerpo eclesial que beneficia y ayuda a perpetuar muchos de los males que hoy denunciamos. Decir no al abuso, es decir enérgicamente no a cualquier forma de clericalismo.

⁴⁴ «Esta clase de demonios solo se expulsa con la oración y el ayuno» (Mt 17,21).

⁴⁵ Cf. Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile (31 mayo 2018).

⁴⁶ Carta al Cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina (19 marzo 2016).

Siempre es bueno recordar que el Señor, «en la historia de la salvación, ha salvado a un pueblo. No existe identidad plena sin pertenencia a un pueblo. Nadie se salva solo, como individuo aislado, sino que Dios nos atrae tomando en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que se establecen en la comunidad humana: Dios quiso entrar en una dinámica popular, en la dinámica de un pueblo» (Exhort. ap. *Gaudete et exsultate*, 6). Por tanto, la única manera que tenemos para responder a este mal que viene cobrando tantas vidas es vivirlo como una tarea que nos involucra y compete a todos como Pueblo de Dios. Esta conciencia de sentirnos parte de un pueblo y de una historia común hará posible que reconozcamos nuestros pecados y errores del pasado con una apertura penitencial capaz de dejarse renovar desde dentro. Todo lo que se realice para erradicar la cultura del abuso de nuestras comunidades, sin una participación activa de todos los miembros de la Iglesia, no logrará generar las dinámicas necesarias para una sana y realista transformación. La dimensión penitencial de ayuno y oración nos ayudará como Pueblo de Dios a ponernos delante del Señor y de nuestros hermanos heridos, como pecadores que imploran el perdón y la gracia de la vergüenza y la conversión, y así elaborar acciones que generen dinamismos en sintonía con el Evangelio. Porque «cada vez que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura del Evangelio, brotan nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual» (Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, 11).

Es imprescindible que como Iglesia podamos reconocer y condenar con dolor y vergüenza las atrocidades

Documentos

cometidas por personas consagradas, clérigos e incluso por todos aquellos que tenían la misión de velar y cuidar a los más vulnerables. Pidamos perdón por los pecados propios y ajenos. La conciencia de pecado nos ayuda a reconocer los errores, los delitos y las heridas generadas en el pasado y nos permite abrirnos y comprometernos más con el presente en un camino de renovada conversión.

Asimismo, la penitencia y la oración nos ayudará a sensibilizar nuestros ojos y nuestro corazón ante el sufrimiento ajeno y a vencer el afán de dominio y posesión que muchas veces se vuelve raíz de estos males. Que el ayuno y la oración despierten nuestros oídos ante el dolor silenciado en niños, jóvenes y minusválidos. Ayuno que nos dé hambre y sed de justicia e impulse a caminar en la verdad apoyando todas las mediaciones judiciales que sean necesarias. Un ayuno que nos sacuda y nos lleve a comprometernos desde la verdad y la caridad con todos los hombres de buena voluntad y con la sociedad en general para luchar contra cualquier tipo de abuso sexual, de poder y de conciencia.

De esta forma podremos transparentar la vocación a la que hemos sido llamados de ser «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 1).

«Si un miembro sufre, todos sufren con él», nos decía san Pablo. Por medio de la actitud orante y penitencial podremos entrar en sintonía personal y comunitaria con esta exhortación para que crezca entre nosotros el don de la compasión, de la justicia, de la prevención

y reparación. María supo estar al pie de la cruz de su Hijo. No lo hizo de cualquier manera, sino que estuvo firmemente de pie y a su lado. Con esta postura manifiesta su modo de estar en la vida. Cuando experimentamos la desolación que nos produce estas llagas eclesiales, con María nos hará bien «instar más en la oración» (S. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, 319), buscando crecer más en amor y fidelidad a la Iglesia. Ella, la primera discípula, nos enseña a todos los discípulos cómo hemos de detenernos ante el sufrimiento del inocente, sin evasiones ni pusilanimidad. Mirar a María es aprender a descubrir dónde y cómo tiene que estar el discípulo de Cristo.

Que el Espíritu Santo nos dé la gracia de la conversión y la unción interior para poder expresar, ante estos crímenes de abuso, nuestra compunción y nuestra decisión de luchar con valentía.

Vaticano, 20 de agosto de 2018.

Francisco

RECENSIONES

ROBERTO SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU, *La nulidad del matrimonio canónico: un análisis desde la jurisprudencia*, [Studia Canonica Matritensia 4], Universidad de San Dámaso, Madrid 2017, 593 p. ISBN: 978-84-96318-19-9.

El libro *La nulidad del matrimonio canónico: un análisis desde la jurisprudencia*, es una obra realizada por Roberto Serres López de Guereñu, especialista en temas de derecho matrimonial y su jurisprudencia.

La obra es una segunda edición actualizada y aumentada en 2017, después de un decenio en que fue editada por primera vez (2006); y el motivo más que notorio es debido también a los cambios que se han dado a partir del año de 2015 con la reforma del proceso de nulidad matrimonial establecido en el motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* del papa Francisco.

Muchos motivos han impulsado al autor a presentar este estudio, pues menciona que en los últimos años ha aumentado de modo considerable el número de causas de nulidad matrimonial, las cuales son planteadas desde los diferentes capítulos de nulidad establecidos en el Código de Derecho Canónico, especialmente aquellas que versan sobre el defecto del consentimiento y que tocan la naturaleza misma del hombre y de la institución matrimonial. Además, las enseñanzas del Concilio Vaticano II acerca del matrimonio, así como el progreso de las ciencias, especialmente las que tienen que ver con la psicología y la psiquiatría, han hecho que la doctrina y la jurisprudencia matrimoniales hayan aportado novedades a los capítulos de nulidad, algunas de las cuales no han sido del todo bien recibidas. También la secularización del matrimonio ha tenido un

influjo considerable en las actitudes de los contrayentes al contraer matrimonio en cuanto a la sacramentalidad del mismo y sus propiedades. Considera también que ha orientado mucho este campo de la doctrina y jurisprudencia matrimonial las alocuciones papales de cada año a la Rota Romana, que han ido iluminando algunos principios relativos a la antropología y a la naturaleza de la institución matrimonial. También, resalta la función que el Tribunal de la Rota Romana tiene al ser unificador de la jurisprudencia matrimonial, como lo establece la constitución *Pastor Bonus*. Así, en los últimos tiempos, en planteamientos importantes de aplicación del derecho sobre todo en capítulos referentes al consentimiento matrimonial, la jurisprudencia rotal, guiada por las alocuciones pontificias ha ido iluminando estas cuestiones.

Roberto Serres nos dice que en este libro «se estudian los principales capítulos de nulidad por defecto de consentimiento desde el punto de vista de la interpretación que realiza la jurisprudencia del derecho sustantivo y de su aplicación a los casos concretos». Para cumplir con este objetivo, el autor ha seleccionado algunas sentencias del Tribunal Eclesiástico Metropolitano de Madrid, en las que él actuó como juez ponente, en las cuales se refleja la problemática que presenta en la actualidad la aplicación jurisprudencial de estos capítulos de nulidad. Las sentencias buscan aplicar los criterios que ha indicado el Papa en las Alocuciones al Tribunal de la Rota Romana e intentan mostrar cómo la jurisprudencia rotal analiza los diversos elementos que constituyen cada uno de los capítulos de nulidad y de qué medios se sirve para llegar a su verificación en el análisis de los hechos concretos que se plantean en cada

caso. Además, van precedidas de un breve estudio doctrinal sobre cada capítulo de nulidad, lo cual permite acercarse de modo sistemático al conjunto de cuestiones que se plantean y ayudan a situar mejor los aspectos concretos examinados en las sentencias. Además, incluye un estudio sobre el alcance y la aplicación de la reforma del proceso matrimonial canónico, donde resalta cómo los nuevos cánones han de ser comprendidos y aplicados, de manera que cumplan la finalidad que anima dicha reforma.

La publicación consta de 5 capítulos:

El primer capítulo estudia la causal sobre el Grave defecto de discreción de juicio, donde presenta 6 sentencias. El capítulo segundo trata sobre la causal de nulidad en relación a la Incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, analizando 9 sentencias. El capítulo 3 analiza la causal de nulidad referente al Error de hecho: en la persona, en una cualidad de la persona directa y principalmente pretendida, en una cualidad objeto de engaño, presentando 6 sentencias. El capítulo cuarto estudia la causal de la Simulación del consentimiento, el cual divide en 4 apartados: el primer apartado analiza la Simulación total, exponiendo 6 sentencias; el segundo apartado estudia la Exclusión de la indisolubilidad, presentando 9 sentencias; en el tercer apartado, analiza la Exclusión del bien de la prole, exponiendo 7 sentencias; y el cuarto apartado estudia la Exclusión de la unidad y de la fidelidad, presentando 3 sentencias. El capítulo 5 analiza la causal del Miedo invalidante, exponiendo para ello 4 sentencias. Y el capítulo 6 lo intitula La Reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad del ma-

trimonio, donde reflexiona sobre la *Mitis Iudex Dominus Iesus*.

La obra cumple con su cometido, ya que su autor desde su experiencia forense y análisis jurídico jurisprudencial acerca de manera clara y concisa a quien quiera tener más a la mano un instrumento que le ayude en su quehacer de jurista, especialmente si su oficio es ser juez en causas de nulidad matrimonial, abogado o defensor del vínculo. Creo que es un buen aporte para que los tribunales diocesanos pudieran contar con él como apoyo y guía que les ayude, especialmente a aquellos que apenas inician en esta encomienda en sus Iglesias particulares.

Marco Antonio Hernández H.

EDGAR C. FLORES CELDAS, *Libertad religiosa y enseñanza de la religión católica en el ordenamiento jurídico peruano y en el acuerdo con la Santa Sede de 1980*, [Dissertationes canonicae 8], Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2018, xii-577 p. ISBN: 978-84-16639-71-7.

Se trata de la Tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología "San Dámaso", el 30 de mayo de 2016, dividida en dos Partes, y cuyo objeto es el binomio libertad religiosa como derecho fundamental y enseñanza de la religión católica.

La Primera Parte, que contiene dos capítulos, aborda el tema del derecho fundamental de libertad religiosa, como está contenida en el Ordenamiento jurídico internacional y en las Constituciones y legislación del Perú, así como en la Ley de Libertad Religiosa (2010) y

Recensiones

su respectivo Reglamento (2011). La Segunda Parte con sus tres capítulos se centra en la enseñanza de la religión católica en el Ordenamiento jurídico peruano. Ambos temas están enmarcados en el Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú (1980).

En el desarrollo de los argumentos, el Autor sigue el método deductivo, pues va de lo universal a lo particular, y el método histórico comparativo, ya que examina las diversas leyes que a través de la historia han regulado la libertad religiosa y la educación religiosa católica en el Perú.

El primer capítulo analiza la libertad religiosa como derecho humano: su concepto, fundamento, contenido y límites; también expone el desarrollo del mismo a través de la historia, su regulación en el Ordenamiento jurídico internacional y su tratamiento en la doctrina del Vaticano II y en el Magisterio de los tres últimos Papas.

El segundo capítulo examina la libertad religiosa presente en el Ordenamiento legal peruano, en las doce Constituciones políticas que se han dado en la historia del país, incluyendo la última Constitución de 1993. El Autor se detiene en dos artículos de la actual Constitución (2º y 50º), ayudado por unos principios informadores del derecho eclesiástico español; analiza en detalle la Ley de Libertad Religiosa y su respectivo Reglamento; y termina con la presentación de unas sentencias del Tribunal Constitucional peruano referente a la misma materia.

La segunda parte de la Tesis está dedicada a la enseñanza de la religión católica en el Ordenamiento jurídico peruano y en el Acuerdo entre la Santa Sede y el

Estado peruano (1980). Así, el tercer capítulo se dedica al análisis de la libertad de enseñanza, la enseñanza de la religión y el derecho a la educación, sobre todo, educación católica. El mismo tema se examina en el Ordenamiento internacional y en la Doctrina de la Iglesia.

El cuarto capítulo se enfoca a la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas y privadas, tal como es regulado por el Ordenamiento jurídico peruano, incluyendo su origen, desarrollo hasta la actualidad. El Autor abunda en los pormenores de la educación religiosa, como son los programas, horario, evaluación, textos o libros, supervisión y exoneración de la asignatura de religión, y los Centros educativos de Acción conjunta entre la Iglesia y el Estado. También incluye el régimen jurídico de los profesores de Religión católica: su formación, titulación, nombramiento y contrato, plazas, régimen laboral, extinción del contrato, formación y capacitación.

El último capítulo está completamente dedicado al Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado peruano (julio 1980), con su respectiva referencia a la historia. Se hace una exégesis de cada artículo y al final se hace referencia a las leyes y normas derivadas de dicho Acuerdo.

El estudio está enriquecido con una amplia bibliografía y unos anexos sobre importantes documentos escogidos, que son de mucha utilidad para el lector. Desafortunadamente, el autor no aplica de modo uniforme un criterio metodológico para citar las fuentes y el resto de la bibliografía, omitiendo las fuentes externas de sus referencias y, en ciertos casos, las páginas.

Las diecinueve páginas de conclusiones generales reflejan lo extenso de la Tesis doctoral que, bajo la vi-

Recensiones

sión, sobre todo, de autores españoles, expone la regulación y aplicación de los dos derechos fundamentales, a la libertad religiosa y a la enseñanza de la religión católica en la República del Perú. Consideramos que la presente disertación doctoral es un referente importante sobre la concepción moderna del de Estado laico y el papel de éste en la tutela del derecho fundamental a la libertad religiosa, que no se limita solo a reconocer dicho derecho, sino también a garantizarlo y fomentarlo. Quizá el modo de regular estos derechos en el Perú no es aplicable íntegramente en los demás países latinoamericanos, pero puede servir de referencia para dar pasos concretos en la superación de una concepción más bien pasiva o agnóstica del Estado laico que tienen algunos países.

Mario Medina Balam

CARMEN PEÑA GARCÍA, *Matrimonio y Causas de Nulidad en el Derecho de la Iglesia. Segunda edición adaptada a los m.p. *Mitis Iudex* y *De concordia inter Codices*, (Biblioteca Comillas. Derecho Canónico 5), Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2018, 524 p. ISBN: 978-84-8468-760-3.*

Presentamos la segunda edición, actualizada y ampliada, de esta obra que constituye un verdadero manual de derecho matrimonial, cuya primera edición fue publicada en 2014.

En efecto, la Autora ha incorporado en su texto las más recientes reformas introducidas por el Papa Francisco, sobre todo todo con los motu propios *Mitis Iudex Dominus Iesus* y *Mitis et misericors Iesus* (2015), así como

De concordia inter Codices (2016) y la exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* (2016). También ha enriquecido su trabajo con bibliografía y jurisprudencia rotal reciente.

La obra se divide en trece capítulos, distribuidos en cinco partes, debidamente diferenciadas. La primera parte contiene la teoría general del matrimonio: la descripción del matrimonio y su dignidad de sacramento (capítulo 1); los requisitos y el derecho aplicable para la validez del matrimonio (capítulo 2); y las propiedades esenciales del matrimonio (capítulo 3).

La segunda parte, que es la más extensa, aborda todo lo relacionado con las causas de nulidad matrimonial provocadas sea por defecto o por vicios del consentimiento: incapacidad para prestar el consentimiento (capítulo 4), ignorancia y error (capítulo 5), la simulación (capítulo 6), y la condición y el miedo (capítulo 7). La tercera parte trata de las causas de nulidad matrimonial provocadas por impedimentos (capítulo 8) o defectos de forma (capítulo 9).

La cuarta parte, que es la más breve, se ocupa de lo relacionado con la preparación al matrimonio, prevención de los matrimonios ilícitos (capítulo 10) y la convalidación de los matrimonios nulos por la convalidación simple o la sanación de raíz (capítulo 11). La quinta parte, intitulada “respuestas canónicas al fracaso conyugal”, toca las materias de la disolución del vínculo matrimonial por inconsumación y en favor de la fe (capítulo 12), y la declaración de nulidad matrimonial, precedido por un apunte breve sobre la situación canónica de los divorciados vueltos a casar (capítulo 13).

Recensiones

De acuerdo con la Autora, el presente estudio sobre el matrimonio y las causas de nulidad matrimonial, se ha realizado desde la óptica de la dimensión personalista del matrimonio, enseñado por el Vaticano II; así lo deja entrever con frecuencia en el cuerpo de la obra.

Nos parece que hubiera sido útil ahondar en el tema de la separación de los cónyuges permaneciendo el vínculo, que solo se menciona marginalmente en las pp. 58, 499-500. Entendemos que se trata de una materia residual y prácticamente inexistente; sin embargo, los motivos que el Código establece para esta separación pueden servir de criterios orientadores para aquellos cónyuges, que por ignorancia permanecen en una situación de infidelidad o de violencia. De igual modo, aunque la distinción entre hijos legítimos e ilegítimos carece de efectos prácticos, hubiera sido útil incluir un comentario a los cánones acerca de los efectos del matrimonio (cc. 1134-1140).

Sin embargo, fuera de estos detalles, la presente obra es muy recomendable, no solo por su lenguaje claro y llano, sino por los elementos pedagógicos y subsidiarios que puede ofrecer a quienes enseñan derecho canónico o laboran en los tribunales eclesiásticos: abundante bibliografía que acompaña a cada capítulo, referencia a la jurisprudencia rotal reciente de cada capítulo de nulidad, referencias al derecho canónico oriental (similitudes y diferencias) y sus enriquecedoras valoraciones críticas, que plantean cuestiones interesantes para la reflexión o la investigación. Por todo lo cual, felicitamos a la Autora.

Mario Medina Balam