Javier Escrivá Ivars

RELECTURA DE LA OBRA CIENTÍFICA DE JAVIER HERVADA

Preguntas, diálogos y comentarios entre el autor y Javier Hervada

Parte I

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

© Javier Escrivá Ivars y Javier Hervada

ISBN: 84-8081-042-4

Depósito Legal:

Imprime :

Gráficas Egúzkiza
Pamplona

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra S.A.

31080 Pamplona. Teléfono 948 425 600 Fax: 948 425 636

Printed in Spain – Impreso en España

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Arts. 270 y ss. del Código Penal).

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

JAVIER ESCRIVÁ IVARS

RELECTURA DE LA OBRA CIENTÍFICA DE JAVIER HERVADA

Preguntas, diálogos y comentarios entre el autor y Javier Hervada

Parte I

Pamplona, 2008

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Índice

Presentación 9

I. ASPECTOS INTRODUCTORIOS

1. Caracteriología 17
2. Actividad académica 57

II. LOS AÑOS DE PREHISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

1. Preliminares. Docencia 93
2. Primeros años de investigación, 1958-1959 99
   a) Primeras publicaciones 100
   b) La monografía sobre la impotencia del varón 121

III. PRIMER PERÍODO DE CONSTRUCCIÓN TÉCNICO-JURÍDICA

1. Ciencia jurídica secular y ciencia canónica 147
2. Realismo y nivel científico o fenoménico 157
3. La monografía sobre los fines del matrimonio 163
4. La estructura jurídica del matrimonio 179
5. La memoria de cátedra de 1960 189
6. Tres estudios teoréticos 199
   a) La prudencia jurídica 200
   b) El derecho como orden humano 204
   c) Los componentes del derecho 208
7. El ordenamiento canónico 213

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

IV. ULTERIOR PERIODO DE CONSTRUCCIÓN TÉCNICO-JURÍDICA

1. Introducción 247
2. El abandono malicioso 255
página 6 3. La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico 263
4. La simulación total 275
5. La "ordinatio ad fines" en el matrimonio canónico 281

V. ESTUDIOS Y REFLEXIONES CONCILIARES (1965–1974)

1. Introducción 287
2. La incardinación en la perspectiva conciliar 295
3. El Derecho del Pueblo de Dios, volumen I 303
a) Introducción al Derecho Canónico 304
1. El Pueblo de Dios 306
2. Vínculos sociales 312
3. Institución y comunidad 314
4. La necesidad del derecho en el Pueblo de Dios 321
5. El derecho como estructura de la Iglesia 324
6. Bases sacramentales del derecho canónico 328
7. Derecho divino y derecho humano 330
8. Gnoseología 340
9. Los niveles del conocimiento jurídico 341
10. El método jurídico 349
b) La Constitución de la Iglesia 355
4. Estructura y principios constitucionales del gobierno central de la Iglesia 361
5. El romano pontífice (cánones 34 al 36 del proyecto de LEF de 1970) 365
6. Tres estudios sobre el uso del término laico 371

VI. DEL CONCILIO AL NUEVO CÓDIGO. DERECHO MATRIMONIAL

1. Introducción 401
2. Sagrada escritura 411

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

3. Magisterio eclesiástico. Concilios ecuménicos 427
4. Teoría jurídica sobre el matrimonio 451
a) Perspectiva de conceptualización.....451
b) El "nomen matrimonii" 453
5. Sociedad y comunidad 455
6. La unidad en la naturaleza.....461
7. El principio de finalidad 469
8. Derechos y deberes conyugales. Los "iura conjugalia".....477
9. El amor conyugal.....491
10. El pacto conyugal.....513
11. La revocación del consentimiento 521
12. La sacramentalidad del matrimonio 527
13. Obligaciones esenciales del matrimonio.....531

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Presentación

Quia si quis auditor est verbi et non factor,
hic comparabitur viro consideranti
vultum nativitatis suae in speculo;
consideravit enim se et abiit,
et statim oblitus est qualis fuerit.
(St 1, 23-24)

El origen de esta *Relectura de la obra científica de Javier Hervada* se remonta a finales del año 2004, cuando, aprovechando las vacaciones de Navidad, visité a Javier Hervada con una doble motivación. Por un lado, para conversar un rato (como tantas otras veces habíamos hecho), y por otro, para plantearle una idea que hacía tiempo me rondaba la cabeza, y que no era otra que la de elaborar este libro que ahora presento. Un libro a través del cual poder *releer* la abundante producción científica del Prof. Hervada –publicada en miles de páginas de libros y artículos científicos de gran relevancia–, así como conocer su incesante trabajo docente y la dedicación generosa al fomento de la investigación y de la formación de investigadores –con casi setenta tesis doctorales dirigidas personalmente–. Pero, para ello, iba a ser fundamental contar con su colaboración. Sobre todo, porque lo que, a mí, me interesaba esencialmente era conocer con sus propias palabras cuál había sido la evolución de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

su pensamiento y lo que él entendía como resultados de su tarea investigadora.

En un primer momento –mirándome fijamente, mientras daba una larga calada a su cigarrillo–, puso cara de no recibir la idea demasiado bien... Sin embargo, la explicación del método de trabajo y dos preguntas mías muy retadoras fueron suficientes para que Javier Hervada, gran maestro y mejor amigo, se decidiera finalmente a entrar de lleno en una aventura intelectual y científica, que, como le expliqué, no buscaba atraer el pasado, sino, todo lo contrario, abrirse al futuro.

página 10

Esta obra nace, por tanto, de una propuesta muy osada por mi parte, pero también muy comprometida, y de una aceptación muy valiente y generosa por parte del Prof. Hervada. Era evidente que la idea de esa *relectura* me iba a exigir una dedicación considerable de tiempo y de esfuerzo, y aceptarla iba a implicar que el Prof. Hervada se pusiera ante el espejo de su propia trayectoria científica y universitaria, y analizara la semejanza entre el semblante reflejado y su semblante real. No se trataba de reescribir lo ya escrito, sino de recuperarlo, *releyéndolo*, con la perspectiva de serena *posesión* que el tiempo otorga al autor de la obra científica seriamente construida. Se trataba más bien de ofrecer una obra completamente nueva. La osadía de la propuesta residía en el hecho de que el discípulo se ofrecía como guía y compañía del maestro en ese reto intelectual y científico. Por ello, aceptar dicha propuesta suponía un compromiso que solamente la generosidad de un maestro podía explicar.

En plena sintonía con lo que acabo de decir, los objetivos que, desde el principio, marcaron el desarrollo de este libro fueron tres:

1. *Relectura de la obra científica de Javier Hervada*. Es decir, realizar un repaso de la obra científica completa de uno de los más grandes canonistas de nuestro tiempo, así como de su plena y constante dedicación a la universidad, donde ha ocupado puestos de alta res-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ponsabilidad académica, y a la Iglesia, a la que ha servido fielmente desde su especialidad.

2. *Relectura de la obra científica por el propio Javier Hervada*. Es el propio autor quien, desde la seguridad que le dan la experiencia y los conocimientos adquiridos durante años, examina su particular aportación al panorama doctrinal. Pero no se trata de un examen acrítico o neutro, sino que Javier Hervada entra en debate consigo mismo, matizando alguna afirmación más convenientemente o desarrollando el argumento que considera insuficiente. Aquí radica lo novedoso de esta publicación.

3. *Relectura con Javier Hervada*. El sustrato material de este libro lo constituyen los numerosos diálogos, comentarios y preguntas que se fueron generando a lo largo de muchas entrevistas y horas de conversación entre los autores de este volumen. De ahí el subtítulo que se le ha añadido. Al respecto, cabe esperar que, al lector habitual de los escritos de Hervada, no le sorprenda el estilo dialogístico utilizado en esta obra, pues ha sido habitual en algunas publicaciones de este autor el recurso a un interlocutor no real con el que interactuar a través del diálogo, con el fin de hacer más comprensibles y directas las ideas que quería transmitir. Sin embargo, el lector debe saber que, en el presente volumen, el diálogo es real; y, del mismo modo, también son reales quienes dialogan, y reales son también sus nombres y apellidos.

La edición de los resultados de nuestras entrevistas se diseñó inicialmente como una publicación electrónica[1], lo que nos permitía "colgar" el texto en la red conforme se iban desarrollando las conversaciones. Finalizada la *relectura* de la obra canónica de Hervada y dado el interés mostrado por diferentes colegas que iban teniendo acceso a los materiales electrónicos según se iban elaborando, fue tomando cuerpo la idea de promover una edición clásica, en papel, de esos materiales, con una tirada limitada, destinada a especialis-

1. Vid. *Relectura de la obra científica de Javier Hervada. Preguntas, diálogos y comentarios entre el autor y Javier Hervada (Parte I),* en: http://www.javierescriva.com

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tas y bibliotecas. Es precisamente esta edición la que presento en este volumen.

El libro se abre con un breve, aunque detallado, repaso de la vida académica de Hervada: desde sus primeros días como estudiante de Derecho en la Universidad de Barcelona, y las sucesivas plazas docentes que ha ido ocupando, hasta los cargos académicos desde los que ha servido a la Universidad de Navarra. Sin embargo, el centro de interés de la obra radica fundamentalmente en su actividad investigadora. De este modo, de una forma clara y organizada, siguiendo un criterio cronológico, se ofrecen al lector las diferentes materias sobre las que Hervada ha investigado, enseñado y escrito a lo largo de su trayectoria profesional. Sobre este soporte cronológico, he tratado de repasar detenidamente las obras fundamentales de cada época, planteando a Javier Hervada las preguntas precisas para comprender mejor, o matizar convenientemente a la luz de otros escritos posteriores o de las críticas realizadas por otros autores, lo afirmado en dichas obras. En este sentido, se repasa básicamente la vida de Hervada como canonista y sus importantes aportaciones al Derecho constitucional canónico, a la metodología y la gnoseología canónicas, a la Teoría Fundamental del Derecho canónico y al Derecho matrimonial.

Los autores seguimos encontrándonos, conversando y dialogando sobre los temas relativos al derecho natural y a la filosofía del derecho, así como sobre los años de culminación de la carrera universitaria del Prof. Hervada y los múltiples reconocimientos estatales, universitarios y pontificios que ha recibido por ella, a fin de completar el repaso de toda su obra.

La clásica advertencia délfica «*nosce te ipsum!*» significa, para los grandes maestros universitarios, un grave criterio de autenticidad y congruencia. Todo autor evoluciona con el paso del tiempo y el incremento de conocimientos, pero debe tener presente, a la vez, que lo que es en el presente es debido, en cualquier caso, a lo que ha sido en el pasado. Aplicando esta observación a la obra del Prof.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Hervada, no cabe duda de que en ella puede trazarse una línea evolutiva y clara de su pensamiento, sin lagunas, sin rupturas, sin infidelidades. De ahí, el gran interés que, a mi juicio, esta obra puede suscitar en la doctrina española y extranjera, pues, a la novedad de su contenido, se añade el nada frecuente juicio que un autor realiza sobre su propia obra. De su lectura, el lector podrá concluir que la obra científica de este profesor universitario, además de ser extremadamente congruente, es honesta y sincera con las circunstancias que época tras época la rodearon.

En definitiva, Javier Hervada puede afirmar rotundamente que, habiéndose visto reflejado en el espejo que le presentaba el autor de estas páginas, no ha olvidado quién es realmente. Y yo, en tanto que discípulo, no puedo sino confirmar su personalidad como científico y, muy particularmente, como maestro y canonista, siempre atento, siempre inquieto y profundamente comprometido con la renovación del Derecho de la Iglesia desde una exquisita articulación entre la lealtad al Magisterio y la rigurosa modernización científica hecha desde la más culta formación de jurista y universitario.

Y, subrayada su vertiente científica, no quiero finalizar esta presentación sin hacer necesariamente referencia a una faceta de la personalidad del Prof. Hervada que me es especialmente grata, y que se fundamenta en las entrañables relaciones de amistad que nos unen desde hace ya muchos años: la atenta, generosa e ilusionada compañía personal y científica que siempre me ha brindado, desde nuestros primeros encuentros cuando yo era solamente un estudiante de último curso de Licenciatura. Afecto y compañía que, con toda naturalidad, se ha trasladado a mi familia, afianzándose mutuamente con el paso de los años.

En el tramo final, sólo me queda agradecer muy sinceramente el trabajo y la colaboración de algunas personas que nos han ayudado en la elaboración de este libro. A Marta, mi esposa, por su paciencia y compañía. A José Landete, por su disposición y ayuda en la

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

lectura de los primeros borradores. A Mariano Bailly-Baillière, por su generoso apoyo en los trabajos informáticos. Y, especialmente, a Rosa Azparren, por su organizada, cálida y paciente dedicación a la corrección de estilo y al archivo de los diversos documentos resultado de los trabajos de los autores.

Javier Escrivá Ivars
Pamplona, 7 de febrero de 2008

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

I. ASPECTOS INTRODUCTORIOS

página 15

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

1. Caracteriología

Diciembre de 2004-Enero de 2005

Aprovechando las vacaciones de Navidad, he visitado a Javier Hervada, para recordar viejos tiempos y para plantearle la idea de elaborar este libro. Es fundamental contar con su colaboración, pues lo que interesa es saber por sus propias palabras cuál ha sido la evolución de su pensamiento y lo que él entiende como resultados de su tarea investigadora. Se lo explico, me mira mientras da una larga calada al cigarrillo y pone cara de no recibir la idea demasiado bien.

—Te agradezco mucho tu interés, Javier, pero no deseo hablar de mí mismo. Esto podría suponer algo así como revolver en mis recuerdos y nada más alejado de mi gusto y de mis capacidades que tal cosa. Yo he mirado siempre al futuro, no al pasado, y sigo igual. Claro que ahora ese futuro es ya necesariamente corto –el cuánto de la cortedad sólo Dios lo sabe– y mi mirada se orienta más al horizonte de la otra vida que a las preocupaciones *huius saeculi*.

—Muy trascendente te veo. Es más: no te reconozco en ese desinterés por lo que pasa en el mundo.

—No me interpretes mal. Yo he aprendido –no es ningún secreto que lo he hecho de San Josemaría Escrivá de Balaguer– a amar apasionadamente al mundo y lo sigo amando. Me interesa vivamente cuanto él es y en él sucede, lo bueno y lo malo. Pero, así como ese amor se ha plasmado en una intensa vida profesional durante 50

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

años, ahora que el médico ya ha clausurado definitivamente lo profesional de mi vida, mis intereses mundanos tienen otros derroteros.

página 18

—Permíteme que te diga que, a pesar del dictamen médico, yo veo que sigues produciendo; lo cual demuestra que no has conseguido olvidarte por completo de esa vida profesional intensa que tan acorde me resulta con ese amor al mundo que proclamas. Pero aunque es sabido que tu vida profesional la has desarrollado en gran parte como canonista un tanto original, rompedor, casi subversivo… ¿cuál sería tu propia caracterización como canonista?

—¿Mi caracterización? La misma que cuando me dediqué a los derechos humanos, al derecho natural o a la filosofía del derecho. La de un académico del ámbito de las Universidades más propiamente dichas, las que enlazan y son desarrollo del fenómeno universitario tal como nació en la Edad Media en Europa. O sea, las que –tras unos largos y en tantos casos lamentables sucesos históricos– ahora en el lenguaje eclesiástico se llaman Universidades *civiles*; en concreto, soy y me siento un profesor e investigador propio de una Facultad *civil* de Derecho, primero estatal (o pública como se llama ahora) y luego civil no estatal que fue la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra. Soy, pues, un canonista *secular*, o como he indicado en otra ocasión, un jurista canonista.

—Me parece que lo que acabas de decir tiene un trasfondo que no has explicitado y, además, no responde del todo a mi pregunta.

—Me explicaré más. Mi formación en el ámbito del derecho me viene de la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona, entonces estatal y ahora publica, es decir, civil. Allí cursé la carrera o licenciatura en Derecho, y de allí salí como jurista novel e inexperto: un jurista *secular*. El derecho que yo estudié fue el conjunto del derecho español, junto con una serie de asignaturas formativas como el Derecho Romano, la Historia del Derecho, el Derecho Natural, el Derecho Canónico, la Economía y la Filosofía del Derecho. Así pues, me formé como jurista, en un sector (el español,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

común y foral) de lo que suele llamarse el sistema jurídico *continental europeo* para distinguirlo del sistema anglosajón.

Este sistema jurídico continental, aunque muy evolucionado, tiene una raíz o fundamento ahora poco perceptible, pero innegable, que es el sistema del *utrumque ius* romano-canónico. Pues bien, entre estos juristas continentales, a partir del siglo XIX unos pocos se dedicaron y se dedican al derecho romano: son los romanistas. Y otros pocos, se dedicaron y se dedican al derecho canónico. Yo estoy entre estos últimos. Soy, pues, un jurista *secular, civil*, que en el seno de la Facultad de Derecho de una Universidad secular y civil se ha dedicado a estudiar, enseñar e investigar el derecho canónico. Y en esta misma condición fui profesor de derecho natural, derechos humanos y filosofía del derecho. Hay quien se especializa en una sola cosa; a mí, en cambio, la vida me ha llevado a especializarme en dos.

Como el derecho canónico es el derecho de la Iglesia Católica y hay canonistas clérigos que asumen su dedicación al derecho canónico como un ministerio eclesial, me parece que he de referirme a mi posición en la Iglesia para destacar claramente que mi oficio de canonista es un *officium saeculare*, una profesión secular, como la de mis colegas de Universidad y Facultad civiles que se especializan en otros sectores de la ciencia jurídica secular. Nada tiene que ver con un ministerio eclesial.

Soy un cristiano común y corriente, un simple fiel, un laico de la tripartición, es decir, un seglar (como decimos en español) o *saecularis*. A estos laicos se referían algunos Santos Padres o escritores eclesiásticos, cuando todavía no estaba del todo fijada la terminología, llamándoles *mundani* en latín, o *biotikós* y *kosmikós* en griego. En suma, hombres del mundo, hombres del siglo. Este modo de hablar o escribir –mundanos– no tenía sentido peyorativo (como cuando se dice que el cristiano "debe ser hombre del mundo, pero no mundano"), sino que se refería a la situación del fiel, como hombre inmerso en los *negotia saecularia*, en los asuntos seculares.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

página 20

¿A qué se debe esta situación de los laicos o cristianos comunes y corrientes, de los simples fieles? Viene de dos cosas: primero del *ordo creationis* –la voluntad de Dios sobre el hombre al crearlo– y segundo, del hecho de que Cristo no vino a alterar ese *ordo*, sino a ratificarlo, santificarlo –repristinarlo– y por consiguiente los fieles cristianos siguen inmersos y vinculados a ese *ordo creationis*, que no es otra cosa que el *saeculum*, los *negotia saecularia*. Sólo, por voluntad de Cristo y la acción del Espíritu Santo, una minoría debe dedicarse en exclusiva a los *negotia ecclesiastica* (los clérigos) o practicar el *contemptus saeculi* (los religiosos).

Columna vertebral del *ordo creationis* es el trabajo, *munus saeculare*, porque uno de los fines naturales fundamentales por los que fue creado el hombre es *ut operaretur*, para qe trabajase, deber de ley natural que sólo la incapacidad por lesiones, enfermedad o vejez, puede dispensar. Dentro de este trabajo –que es una continuación de la obra creadora de Dios– está sin duda el esfuerzo docente e investigador de los universitarios, la dedicación a las distintas ciencias. También la dedicación universitaria al derecho canónico en el seno de las Facultades y Universidades civiles. Con ella se sirve al mundo, a la sociedad civil, sin olvidar que también se sirve a la Iglesia. En todo caso, estamos en presencia de un trabajo profesional secular, un *officium saeculare*, armónicamente integrado en el conjunto de esfuerzos por construir un mundo mejor y más justo –más divino y cristiforme– que conocemos con el nombre genérico de trabajo.

Así es como entiendo mi dedicación al derecho canónico, como un trabajo profesional, secular, civil, como quiera llamarse. En todo caso, yo soy sobre todo un catedrático de Universidad estatal, que he desarrollado mi trabajo como canonista en calidad de tal en Universidades civiles, estatales o no.

—Prosigamos con el tema de la secularidad que tan importante parece en tu caracterización profesional. Hablas de Facultades civiles; sin embargo, tú tam-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

bién has enseñado en una Facultad de Derecho Canónico, que no es un Centro civil sino eclesiástico.

—Si, pero siempre con esta mentalidad; nunca he tenido otra. Además fueron relativamente pocos años y en ningún caso perdí mi identidad de canonista *secular*. Yo tengo una profesión secular, un trabajo profesional, que he desarrollado allí donde me han llamado. Te cuento un detalle que, a mi juicio, es revelador. Cuando en 1965 me reincorporé ya definitivamente a la Universidad de Navarra, el contrato que suscribí fue como Profesor Ordinario de Derecho Canónico de la Facultad de Derecho; este contrato, por razones jurídicas y administrativas internas de la Universidad, fue ratificado en 1969, fecha en que hubo una reordenación del Profesorado. En este contrato definitivo –y ya no temporal, sino de duración indefinida– vuelve a constar que se me contrata "en la categoría académica de Profesor Ordinario de Derecho Canónico de la Facultad de Derecho". Como en dicha Facultad no había más que una plaza de esta asignatura, que ocupaba Pedro Lombardía, al contrato se adjuntó una carta del Secretario General de la Universidad, en la que se me ofrecía "el desempeño en comisión de servicio de una cátedra de la Facultad de Derecho Canónico"; y, además, se añadía que, en caso de aceptar –y acepté– "se te mantendrían todos los honores correspondientes a los Profesores Ordinarios de la Facultad de Derecho". Como ves, yo siempre fui Profesor Ordinario –Catedrático– de la Facultad de Derecho. En la Facultad de Derecho canónico sólo estuve en comisión de servicio. Por razones jurídicas, eso llevaba consigo el nombramiento –que no se confunde con el contrato– de Profesor Ordinario de la Facultad de Derecho Canónico, con el *nihil obstat* de la Santa Sede. Pero para mí lo fundamental era el contrato y la estancia en la Facultad de Derecho Canónico en comisión de servicio.

—Desde luego, por lo que insistes en la secularidad de tu profesión se deduce que es una cuestión que te preocupa mucho.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Si, insisto porque soy secular por los cuatro costados. Soy un fiel común y corriente, integrado por vocación humana y divina en el *ordo creationis*, dedicado a los *negotia saecularia* y, por lo tanto, mi profesión de canonista es secular; estoy inmerso en el mundo, en el siglo, y todo lo que he hecho en mi vida es *in saeculo* y *ex saeculo.* Y lo mismo que he estudiado, enseñado e investigado el derecho canónico, uno de los fundamentos del derecho secular continental, he estudiado, enseñado e investigado el derecho natural, los derechos humanos y, en menor medida, la filosofía del derecho.

página 22

—*En este caso, tu arquetipo o ejemplar de canonista es, entre los clásicos, Juan Andrés, laico, el cual, además de canonista, parece que también se consideraba romanista, según he leído en la biografía suya que aparece en esa magnífica obra que se titula "Juristas universales", de reciente publicación.*

—Estoy de acuerdo, aunque he tenido ejemplos más cercanos. Son aquellos catedráticos o "professori ordinari", como dicen en Italia, que en y desde las Universidades estatales, siendo profesores de derecho eclesiástico del Estado, fueron también canonistas. Por nombrarte algunos: Del Giudice, d'Avack, Giacchi, Gismondi, Petroncelli, Fedele, y muchos otros. En España, Maldonado por ejemplo. Y de modo directísimo Pedro Lombardía. Con Pedro he tenido muchas conversaciones y conozco bien cómo pensaba y cómo se sentía en cuanto canonista; primero fue profesor de derecho canónico en la entonces Escuela de Derecho del Estudio General de Navarra, después catedrático de la Universidad de Zaragoza, luego –siendo profesor también del Instituto de Derecho Canónico, al año convertido en la Facultad de Derecho Canónico– siguió siendo profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra hasta su marcha a la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid. Lombardía siempre fue y se sintió un canonista *secular*, en el sentido que ya he explicado. No es, pues, extraño que terminase su currículum universitario como catedrático de una Universidad *civil* estatal.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Cerrado el tema de la secularidad queda pendiente de aclarar el porqué de ese halo de canonista original, casi subversivo...

—¿Original? No sé, nunca lo he pretendido, pero si otros así lo juzgan será resultado de cómo he entendido mi tarea investigadora. Juntamente con Pedro Lombardía he intentado introducir el método sistemático frente al viejo y para mí desacreditado método exegético; con todo, en esto también se distinguió la Escuela Italiana. Después, tanto en derecho constitucional como en materia matrimonial y otros temas ciertamente he dicho muchas cosas nuevas; ocurre que nunca he querido escribir sin investigar, que es siempre camino de progresivos conocimientos. Ciertamente en todos mis trabajos he dicho cosas nuevas, quizás esto aclare tu pregunta. Dices "subversivo". No sé. Yo me he calificado, en la 2ª edición de *Pensamientos*, como canonista insatisfecho e inconformista; pero subversivo... Si con eso te refieres al método exegético y, sobre todo, a la concepción estamental de la Iglesia, sí entonces acepto lo de subversivo. Pero siempre anclado en la roca firme de la fe cristiana y la obediencia al Magisterio de la Iglesia; por eso, tantos tejieron y tejen hacia Lombardía y hacia mí un manto de silencio.

—Como profesor universitario, además de a la docencia, has tenido una importante dedicación a la investigación, tarea en la que has destacado especialmente. ¿Cómo caracterizarías esa tarea investigadora?

—Dice el Evangelio que todo escriba bien instruido sabe sacar de su tesoro cosas viejas y cosas nuevas. Las circunstancias de mi vida –está claro que movidas por la Providencia– me han llevado por ese camino, pero en general he sido un investigador de vanguardia, siempre a la búsqueda de nuevas perspectivas, de ahondar en las verdades conocidas para encontrar destellos nuevos. Una investigación de punta, en suma.

—Conozco bien ese "tesoro". Me viene a la memoria aquello que medio en broma medio en serio se decía de ti: tenías un baúl en el que guardabas artículos, recensiones, incluso libros escritos o casi terminados; así, cuando alguien te solicitaba un trabajo sobre algún tema concreto, casi siempre aparecías son-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

riente a los pocos días con el original en la mano. Quizá ahora, que ya ha pasado tanto tiempo, ¿nos puedes aclarar si de verdad había un baúl o es que trabajabas mucho y rápido?

—No sabía de esa anécdota. ¿Baúl dices? Ya en mi adolescencia los baúles no se usaban. No, no he tenido ningún baúl, más que mi menguado cerebro. Que he trabajado no sólo mucho, sino con imprudente exceso lo puede certificar mi médico. Lo de trabajar rápido lo certifico yo y lo pueden certificar los protagonistas de la anécdota. Sí, siempre he sido rápido; es un don que tengo que agradecer a Dios.

página 24

—Siguiendo con el símil del tesoro; tengo la impresión de que tú sacabas muchas cosas nuevas, a veces complejas y que resultan cuando menos sorprendentes para otros muchos canonistas; cuestiones que has debido explicar repetidamente para que otros te comprendieran. Sin embargo, este tipo de investigación es de alto riesgo, tratándose de una ciencia tan íntimamente relacionada con el Misterio de la Iglesia y, por tanto, con el depósito de la fe y las verdades católicas próximas a ella, en general con el Magisterio eclesiástico. La prueba la tenemos en los tiempos posteriores al Concilio Vaticano II, en los cuales tantos, llevados de novedades, han terminado en la heterodoxia.

—Sí, no se me oculta el riesgo, mas para evitar caer en él hay medios de sobra, unos humanos y otros sobrenaturales.

—Y tú ¿qué medios humanos has puesto?

—Uno de ellos es estudiar a fondo el Magisterio y leer habitualmente la Sagrada Escritura. Otro, no separarme de Tomás de Aquino. Otro, el consejo, es decir, no publicar nada sin que antes lo hubiesen leído personas de toda confianza, de modo particular Pedro Lombardía, a cuyo criterio sometí todos mis trabajos canónicos mientras vivió. Por último, no considerarse nunca bastante formado, no tenerse por autosuficiente y, por tanto, no dejar de poner los medios de una continua y progresiva formación.

Ah, y no sentir curiosidad por leer los libros "teológicos" de los nuevos heterodoxos. Estos libros no me interesan, ¿para qué leer-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

los si su lectura es una pérdida de tiempo? Además tuve una experiencia, que me curó para siempre de esa curiosidad. Sucedió que, cuando Schillebeeckx todavía no había errado tanto como lo hizo después, salió su libro sobre el matrimonio como realidad terrena. Lo leí y de momento me deslumbró, a la vez que en el fondo de mi mente notaba que algo no estaba correcto en este libro. Así pasé seis meses debatiéndome, hasta que al fin vi claramente que era un libro heterodoxo. Me había salvado por los pelos; si llego a dejarme seducir y embaucar, no sé la de dislates que habría dicho sobre la sacramentalidad del matrimonio. Nunca más; había experimentado mi propia debilidad.

—*También me dices que empleaste medios sobrenaturales; ¿por qué razón? ¿Es que la investigación científica requiere esos medios?*

—Todo cristiano, que debe trabajar para cumplir la Voluntad de Dios respecto al *ordo creationis*, debe poner medios sobrenaturales en su trabajo profesional; la investigación científica en general –que es como planteas tu pregunta– no es excepción, tampoco la que se refiere al derecho canónico.

Sin embargo, respecto de esta última –lo mismo diría de la teología– hay que alegar que –según lo veo– necesita de esos medios especialmente. Como se trata de *sentire cum Ecclesia*, de aproximarse al *Mysterium Ecclesiae*, de ser fiel al Magisterio, etc., creo que el investigador precisa de una particular luz del Espíritu Santo, sobre todo de los dones de sabiduría, entendimiento y de ciencia. Si un canonista no pone en su trabajo los medios sobrenaturales, ¡qué fácil es que se esterilice o se desvíe! Valga aquí la inscripción que se lee en el escudo de la Universidad de Oxford: "Dominus illuminatio mea".

—*¿Y de qué medios sobrenaturales te has valido?*

—Hombre, esta pregunta me parece un tanto indiscreta. No voy a revelarte los secretos de mi intimidad en lo que a esto se refiere.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Lo comprendo; así que permíteme que modifique la pregunta ¿podrías decirme qué medios sobrenaturales aconsejarías tú a quienes se dedican a la investigación de la Ciencia canónica?

—Mira, lo primero es el trato con Dios: ser hombre de oración continua. Al respecto, puedo contarte una anécdota, que mi memoria no acaba de situar ni en el lugar y en el tiempo. En 1970 había salido el volumen I de *El Derecho de Pueblo de Dios*; pues bien, antes de que saliese el volumen dedicado al matrimonio, me encontré con Pietro Gismondi en un Congreso Internacional de Derecho Canónico (que por las fechas debió ser el II de la Consociatio celebrado en Milán en 1973), hablando en un pasillo durante un descanso; mientras charlábamos, no sé cómo salió a relucir el citado volumen I de *El Derecho del Pueblo de Dios*; entonces Gismondi se puso serio un momento y me dijo: "Una cosa que se nota es que quien ha escrito este libro es un hombre que reza". Me quedé cortado y asombrado porque no se me alcanzaba –ni todavía se me alcanza– cómo había podido llegar a esta conclusión sobre un libro escrito en el más estricto y árido lenguaje científico, sin concesiones a lo que no fuera la pura técnica jurídica. El caso es que desvié la conversación enseguida y aquí terminó la anécdota.

página 26

Si lo primero es la oración, la actitud de base es la propia de los *anawim* o pobres de Yahvé, los pobres de espíritu del evangelio, que yo traduzco para el caso en dos dimensiones. Una, es la humildad intelectual y de espíritu frente a la soberbia intelectual, que es el gran peligro de los investigadores, sobre todo, de los que se dedican a las que podríamos llamar las ciencias del espíritu. Un peligro que nos acecha a todos. La segunda dimensión es ponerse bajo la guía del Señor y abandonarse a la confianza en Él. Al respecto a mí siempre me ha gustado releer el oráculo de Jeremías, 17, 5-8:

"Esto dice el Señor:
[...] Bendito el varón que confía en el Señor,
y el Señor es su confianza.
Será como árbol plantado junto al agua,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que extiende sus raíces a la corriente,
no teme que llegue el calor,
y sus hojas permanecerán lozanas,
no se inquietará en año de sequía,
ni dejará de dar frutos."

En cuanto a otros medios sobrenaturales, dependen de la espiritualidad y la devoción de cada uno. Lombardía y yo pusimos los medios que se recomiendan en el Opus Dei.

—*Me pregunto si ese conjunto de medios humanos y sobrenaturales no frenarán de algún modo la investigación de vanguardia.*

—Oh, no, todo lo contrario. Lo que lleva es a vivir la virtud de la prudencia. Y si has leído el libro de *La Prudencia,* de Pieper, queda claro que se trata de la virtud del bien obrar, pero el bien obrar a veces lleva –lo dice bien claro el autor– al riesgo y a la audacia. La audacia es una dimensión de la prudencia; el vicio es la temeridad, lanzarse a lo nuevo sin estar bien pertrechado por los medios humanos y sobrenaturales o sin el necesario estudio. Pero ser audaz e intentar descubrir nuevos aspectos de la verdad es en sí mismo prudente y por lo tanto virtuoso. Como escribió San Josemaría: "Por la prudencia el hombre es audaz, sin insensatez".

—*Hemos hablado de ser audaces y me pregunto si, además de la audacia, la investigación de vanguardia no pondrá por obra otra virtud, que es la magnanimidad, o virtud de las cosas grandes.*

—Eso ya depende de las personas y de sus circunstancias. Estando, como he estado tantos años, en la Universidad de Navarra, he visto muchos ejemplos de magnanimidad –tú podrías ser uno de ellos–, porque llevarla, desde el cero a lo que es hoy, qué duda cabe que sólo ha podido ser realidad a golpe de magnanimidad. El ejemplo más reciente es el CIMA, y el anuncio de un centro similar para la investigación en las humanidades. Sólo el fundar el Estudio General de Navarra –con la intencionalidad de hacer de él una prestigiosa Universidad– ya fue un rasgo más de la extraordinaria magnanimidad de su fundador, San Josemaría Escrivá de Balaguer.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Recuerdo que en los primerizos tiempos, cuando necesariamente todo era modesto, San Josemaría comentó alguna vez a los primeros responsables: "Hacedme un aguilucho, pero no me hagáis un pajarito frito". Hacer un aguilucho, una cría de águila, destinada a crecer y, ya madura, remontar el vuelo a grandes alturas.

página 28

—Viniendo a ejemplos más directamente relacionados con nosotros, pienso que Lombardía fue también un ejemplo de magnanimidad. La puesta en marcha de "Ius Canonicum", el Instituto "Martín de Azpilcueta", sus numerosos discípulos, etc., así lo manifiestan.

—Sin duda alguna. Pero en el campo del derecho canónico hay otros ejemplos. Así Mörsdorf, promoviendo el Instituto Canonista de la Universidad de Munich, o Corecco, fundando una Facultad teológica en Lugano.

—Estoy de acuerdo en lo que has dicho. Pero al hablar de magnanimidad yo quisiera referirme sobre todo a la labor investigadora en sí. Pienso al respecto en Tomás de Aquino. Se propuso nada menos que elaborar un sistema completo de teología católica sobre el fundamento de lo aprovechable –que para él era mucho– del sistema filosófico de Aristóteles, aunque tomando algunos aspectos de otros filósofos, como la teoría de la participación de raíces platónicas, esto último según el ejemplo de algunos Santos Padres. Eso en aquel momento histórico era verdaderamente revolucionario y completamente nuevo. Ahora quizás no nos demos cuenta, pero así fue; y por ello le criticaron no pocos teólogos contemporáneos suyos; e incluso le condenó el obispo de París. Eso sí que era audacia y al mismo tiempo magnanimidad, pienso yo. En este mismo sentido –y no sólo por lo que he comentado antes– entiendo que Pedro Lombardía estuvo, sin duda, dotado de audacia y magnanimidad. Su idea era la de conseguir una renovación metodológica completa de la ciencia canónica y a ello dedicó sus escritos y, sobre todo, su fecundo magisterio.

Si no te importa, volvamos a los que nos interesa ahora: tu caracterización científica. Quisiera que me describieras, en cuanto intelectual y profesor universitario, la mentalidad con que has emprendido tu tarea como pensador inmerso en el mundo secular y, por lo tanto, en la cultura de nuestro tiempo.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Insisto en que no deseo hablar de mí y, por otra parte, me resultaría difícil exponer algo que supondría una labor de introspección que no estoy dispuesto a hacer. Pero te voy a contestar a tu interpelación de otro modo. En 1986 tuve ocasión de leer el punto 428 de *Surco*, uno de los libros póstumos de San Josemaría Escrivá. Yo estaba entonces en el ocaso de mi vida profesional y ya no podía aplicarme lo que dice ese punto, pues, para mí era tarde. Pero me llamó la atención particularmente, porque por fortuna me sentí retratado en él y también a Pedro Lombardía. Lo que allí se dice plasma nuestra mentalidad de intelectuales y muestra nuestra posición dentro de la cultura contemporánea. Con sus palabras te lo digo:

1º) "Amplitud de horizontes, y una profundización enérgica, en lo permanentemente vivo de la ortodoxia católica". Eso es lo que he llamado investigación de vanguardia. Además, subrayo lo de *permanentemente* viva. Hay algo permanente y a veces trazos culturales caducos. Esta perspicacia nos sirvió en su momento para enfrentarnos con la concepción estamental de la Iglesia y otras muchas cosas.

2º) "Afán recto y sano –nunca frivolidad– de renovar las doctrinas típicas del pensamiento tradicional, en la filosofía y en la interpretación de la historia..." Para mí esto se extendía a la concepción del derecho (filosofía del derecho) y al derecho canónico. ¿Renovar? justamente eso era lo pretendido.

3º) "Una cuidadosa atención a las orientaciones de la ciencia y del pensamiento contemporáneo". Yo me he quemado las cejas y he gastado muchas horas en estudiar las modernas tendencias filosóficas y metodológicas de los saberes jurídicos modernos y contemporáneos. También para enfrentarme con ellas en lo que son incompatibles con un pensamiento de fondo cristiano, pero no para anclarme en el pasado, sino para superarlas por elevación.

4º) "Y una actitud positiva y abierta, ante la transformación actual de las estructuras sociales y de las formas de vida". En lo que a los canonistas interesa, esto se resuelve en las novedades eclesiológi-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

cas aportadas por el Concilio Vaticano II, aunque no en la línea de la transformación –que en la Iglesia no cabe– sino de la profundización.

En todo el número 428 me siento afortunadamente retratado. Con ello respondo a tu requerimiento.

página 30

—*Hemos hablado de un riesgo, el de la desviación doctrinal, y de cómo superarlo. Pero se me ocurre otro riesgo que, aunque de menor entidad y trascendencia, no deja de resultar incómodo; me refiero a la incomprensión de los propios colegas; ¿cómo te ha ido a ti en ese terreno?*

—Creo que ha habido de todo. Tengo –por las noticias que me llegan– una minoría de lectores, canonistas o no, que han encontrado en mis libros luz e inspiración. De la mayoría de canonistas no sé nada, porque silencian mis trabajos. Pero no me siento incómodo. Alabanzas o silencios me salen por una friolera. No he trabajado para hacerme un nombre en este mundo.

He hablado de minoría y, efectivamente, mis trabajos de investigación en general han tenido escaso eco en la canonísitica. No lo digo yo, puede verse en una recensión a la 2ª ed. a mi libro *Vetera et Nova*: "Le soluzioni additate dal maestro di Navarra, non sempre pienamente accolte e seguite dalla dottrina, anzi sovente ignorate o trascurate, appaiono peraltro tuttora largamente innovative e suscettibili di notevoli sviluppi e approfondimento".

—*Has dicho –y se constata con las fechas– que el número 428 de* Surco *lo leíste cuando la mayoría de tu mejor y más amplia investigación estaba ya hecha. Tú habías vivido los rasgos allí descritos y de allí desde luego no los tomaste. ¿Cómo te explicas esa coincidencia?*

—Sobre esos rasgos vivenciales y orientadores de mi investigación nunca tuve una referencia de nadie, ni escrita ni oral. Ni siquiera fue objeto de comentario con Pedro Lombardía. Fue algo que viví espontáneamente. ¿Cómo explicar esa coincidencia? Sinceramente no lo sé, sólo puedo hacer conjeturas. San Josemaría, desde el 2 de octubre de 1928, se dedicó con todas las veras de su ser, a predi-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

car y proclamar todo lo que constituye el espíritu y el mensaje del Opus Dei. Pienso, pues, que posiblemente el número 428 de *Surco* exprese unos rasgos que están implícitos en el espíritu de la Obra. Y como yo he procurado –con tantos defectos y errores– vivir el espíritu del Opus Dei, seguramente fui movido por la silenciosa acción del Espíritu Santo en mi alma a vivir esos rasgos, sin ser consciente de su origen. Otra explicación no se me ocurre.

—*Mucho se podría profundizar en lo que antes has dicho. Pero de momento, prefiero comentar contigo un punto que en cierto sentido me llama la atención. Repasando el conjunto de tu producción científica, Tomás de Aquino resulta un autor poco evocado, y en muchos de tus trabajos ni siquiera merece una cita. Sin embargo, en los últimos años has hecho profesión pública de tomista. Recuerdo el acto de imposición de la Cruz de Honor de la Orden de San Raimundo de Peñafort, al que asistí, y te oí por primera vez proclamar públicamente tu tomismo. Después, cuando te hicieron Doctor* honoris causa *por la Università della Santa Croce, evento al que también asistí y oí y he leído tu discurso, dijiste que eras un tomista puro "hasta la médula"* –fino al midollo–*, expresión que vuelves a usar en la nota del autor de la edición colombiana de ¿*Qué es el derecho? *En todos los casos dices que tu Maestro por excelencia ha sido el Aquinate. Todo lo cual, sea dicho de paso, en nuestro ambiente cultural actual, que es el secular o mundano, resulta, como se dice ahora, "políticamente incorrecto" o mejor en este caso como "culturalmente incorrecto". Más produce aversión que otra cosa. Y aún en ambientes eclesiales las profesiones de tomismo a algunos les dan, por decirlo así, dentera o prevención. Sin embargo, tú has tenido la valentía de declararte públicamente tomista, a pesar de que en buena parte –hay excepciones– de tu producción científica Santo Tomás parece el gran ausente dada la escasez de referencias. Permíteme, por tanto, la pregunta: ¿En qué consiste tu tomismo?*

—Antes de responder a tu demanda, déjame que aclare lo de la escasez de citas en bastantes de mis trabajos (en algunos abundan esas citas). Tomás de Aquino fue un teólogo y yo soy un jurista, preocupado durante muchos años por la construcción técnica del sistema jurídico-canónico; en estas condiciones mis escritos no se prestaban a citar al Aquinate. Sin embargo, en aquellos casos en

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que recibí una luz especial de él siempre le cito, aunque quizás a muchos lectores les pueda pasar inadvertida toda la potencialidad de la influencia tomista en mi pensamiento. Si no le cito más es porque no había lugar a ello; no le iba a citar "a propósito de cañones". Nos movemos en universos distintos: él en el de la teología; yo en el ámbito jurídico.

página 32

—*Bien, pero entonces ¿dónde reside tu tomismo?*

—No te impacientes. Ocurre que todo sistema o teoría del derecho se asienta necesariamente en un sistema filosófico, especialmente la antropología y la teoría del conocimiento. Es algo necesario e inevitable. En muchos casos la filiación de una concepción del derecho, de la hermenéutica jurídica, etc., es bien conocida; en otros no es tan manifiesta, pero no menos verdadera. Y a veces el jurista es consciente de ello; en cambio otras veces no, porque en la Facultad ha aprendido un modo de entender el derecho y de ser jurista, sin que le hayan enseñado el trasfondo filosófico subyacente. Pero lo mismo da: el trasfondo filosófico existe, en todo caso.

—*Sin embargo, no han faltado intentos de construir sistemas de derecho despojados de toda influencia filosófica. Quizás el más conocido sea el de Kelsen con su teoría pura del derecho; es el mismo designio que está presente en los iniciadores de la Teoría del Derecho (aunque luego bajo ese nombre se han cobijado diversos sistemas que poco o nada tienen que ver con el ideario originario).*

—Proyectos desde luego fallidos en todos los casos, al menos en cuanto a su raíz filosófica. Es bien sabido, por ejemplo, que la teoría pura del derecho kelseniana –con su fundamental distinción en el *sein* y el *sollen*– sólo es comprensible desde los supuestos filosóficos del neokantismo de la Escuela de Viena. No hay que darle más vueltas, es sencillamente imposible un sistema o teoría del derecho que no se asiente en un sistema filosófico. Pues bien, el sistema filosófico en el que se funda mi concepción del derecho es el tomista, que permea todo mi pensamiento jurídico. Y en cuanto canonista, también el sistema teológico de Santo Tomás es mi principio informador.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Creo que esto está claro para cualquiera que te lea. Sin embargo has aludido antes, como de pasada, a algunos aspectos de la filosofía de Tomás de Aquino, o afirmaciones contenidas en sus obras que de un modo u otro te han dado una especial luz.

página 33

—Ante todo una precisión. Dices que está claro mi tomismo para quien me lea. Quizás eso sea verdad para mis escritos de madurez; pero en relación a mis escritos de juventud se han dicho cosas peregrinas. Por ejemplo, alguien comentó que mi monografía sobre los fines del matrimonio era kantiana y también se me ha acusado de formalismo y otras cosas. Ya ves que de claridad, nada.

Pero vayamos a tu pregunta, a qué aspectos del tomismo me han influido más. La respuesta la resumiría así: El principio de participación, el principio de finalidad, su idea de la dignidad de la persona, su noción de amor y su concepción realista del derecho. Los dos primeros principios me inspiraron desde los inicios de mi tarea investigadora; sus ideas sobre el amor incidieron decisivamente en mis estudios sobre el matrimonio y el amor conyugal; y su concepción de la dignidad de la persona me llevó a entender la libertad religiosa y, con ella, la raíz cristiana de los derechos humanos y la posibilidad de una teoría de tales derechos liberada de los errores y deformaciones procedentes de la Ilustración. Y más aún que esto, pude entender la *dignitas filiorum Dei* de la que habla el número 9 de la const. *Lumen gentium* y la existencia de verdaderos derechos fundamentales del fiel. En cuanto a la noción de derecho, ello me llevó a desarrollar el realismo jurídico clásico.

—Disculpa que te recuerde que tienes la mala costumbre de decir tanto en tan pocas palabras que el lector puede trivializar lo que dices o si está sobre aviso le obligas a leerte y releerte varias veces, como ya he visto escrito. Esas cinco cuestiones tienen mucho calado y explican no pocos aspectos importantes de tu investigación. Creo que merecen una explicación mucho mayor.

—No sé si mi forma de lenguaje es mala costumbre; no niego que pueda ser un defecto, mas éste es mi modo constante de hablar o escribir. Quizás use, sin proponérmelo, un estilo de castellano a lo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Baltasar Gracián: decir lo más, con las menos palabras posibles. Lo que ocurre es que es algo que me sale espontáneamente, no sé hacerlo de otro modo. En todo caso, prefiero este defecto al contrario, que he notado en algunos colegas: ser caudalosos de palabras para decir poco o nada sustancial. De todos modos no creo que sea ahora el momento de extenderme más. Si acaso lo dejaremos para más adelante.

página 34

—Como quieras. Sigamos con tu tomismo y la escasez de citas. Aparte de lo que ya has dicho, ¿qué han representado para ti las enseñanzas de Santo Tomás?

—Para mí Tomás de Aquino ha representado siempre un apreciable punto de partida, nunca de llegada. Por eso he hecho investigación de vanguardia. Desde el fundamento de las enseñanzas del Aquinate, yo luego he construido –si se me permite el símil– mi propio edificio, bajo mi exclusiva autoría y, por lo tanto, bajo mi plena y total responsabilidad. En este sentido yo no soy un autor tomista, ni un jurista tomista, como puede serlo, por ejemplo, Joseph Pieper en sus libros sobre las virtudes, o como tantos autores que se inscriben en el neotomismo, los cuales se limitan a exponer de modo más o menos afortunado lo dicho por Santo Tomás. Soy singularmente yo mismo y sólo a mí se pueden atribuir mis desarrollos doctrinales y construcciones científicas con sus aciertos y errores; son de mi exclusiva responsabilidad. Y todo ello lo digo por el gran respeto que me merece Santo Tomás y por el profundo sentido de la propia responsabilidad que me han enseñado a vivir. ¿Cómo voy a atribuir a Tomás de Aquino, que es un gigante, lo que es fruto de mi menguado intelecto? Así, pues, yo no soy un tomista en el sentido en que habitualmente se atribuye –y se atribuyen– este apelativo a muchos filósofos o teólogos llamados tomistas o neotomistas.

Pienso que mi posición se expresa muy bien en lo que antes he dicho. Para mí Tomás de Aquino ha sido un punto de partida,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

nunca de llegada; o dicho de otro modo, ha representado el fundamento, la base de mis construcciones jurídicas.

—Te agradezco mucho la calidad de tu respuesta. Yendo a otro aspecto de tu personalidad científica ¿Cuál fue tu relación con Pedro Lombardía?

—Mi relación con Pedro Lombardía fue siempre la de Maestro y discípulo. Yo en todo tiempo me consideré un discípulo de Pedro, aunque también fui colaborador suyo; pero nunca intenté ponerme a su nivel: en todos los sentidos era superior a mí; todo lo más que procuré fue imitarle en lo que me era posible, sin perder mi propia personalidad. Fuimos dos personalidades muy distintas, pero nos complementamos bien, no sin algún sufrimiento por mi parte.

Pedro Lombardía tuvo todas las cualidades para ejercer un verdadero magisterio. En primer lugar, estaba dotado de una inteligencia privilegiada, que le daba una extraordinaria lucidez para comprender la disciplina y sus problemas (en su caso, las disciplinas, si al derecho canónico añadimos el derecho eclesiástico del Estado). En segundo término, hay que señalar su gran capacidad de acogida hacia las personas que a él acudían y con ella la entrega incondicionada al servicio de sus discípulos. ¡Cuántos escritos suyos fueron fruto de las horas nocturnas, robadas al sueño, porque había dedicado el día a atender a los demás y le urgía terminar un original! En tercer lugar, se debe añadir su intuición para comprender a las personas, sus estados de ánimo, sus dificultades y sus alegrías.

Y a esto, hay que agregar también la virtud de saber esperar, cuando alguno de sus discípulos no parecía de momento dar la talla. Lo digo, entre otros, por mí. Como me contó algunos años después, cuando en 1957 empecé mi trabajo en el entonces Estudio General de Navarra, al cabo de un mes –sería, pues, en noviembre de ese año– Pedro Lombardía llegó a la conclusión de que yo no servía ni para el derecho canónico ni para la Universidad; estuvo, pues, pensando en despedirme y devolverme a mi ciudad natal. Sin embargo, supo esperar –para suerte mía– y muy poco tiempo des-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

pués, no sólo rectificó su opinión, sino que me convertí en su colaborador más asiduo y científicamente más íntimo.

Lo que sí me interesa dejar claro es que, cualquiera que haya sido mi colaboración científica con Lombardía, no se nos puede poner en el mismo plano ni yo me puse nunca; él fue el Maestro, y yo su discípulo, siempre en un peldaño inferior. La Escuela de Lombardía es única y exclusivamente la Escuela de Lombardía.

página 36

—Has hablado de colaboración y ello me parece interesante; pero antes quisiera que ampliaras más hasta dónde se extendió el magisterio que Lombardía ejerció para ti.

—En cierto sentido se extendió a toda mi vida de académico. Él me enseñó a serlo y me guió como docente e investigador. De él aprendí lo que son las líneas que definen la figura de un universitario: ilusión por la docencia y ser trasmisor de saberes –sin guardarse nada– a alumnos y discípulos; pasión por la investigación, pues sin investigación las enseñanzas se anquilosan; búsqueda incansable de la verdad, con humildad intelectual, capacidad para rectificar errores siempre posibles y respeto sincero y hondo por las opiniones de los demás; la acribia científica; espíritu de acogida, del que ya he hablado; y tantas cosas más.

De un modo históricamente irrepetible y referido en concreto a nuestra condición de pioneros de una naciente Universidad, entonces apenas conocida y muy incipiente, destinada por deseo expreso de su Fundador a ser la prestigiosa Universidad que ya es ahora –aunque en continuo crecimiento–, Lombardía me enseñó a intentar volar alto, a tener sentido emprendedor y de magnanimidad ante los grandes retos que a aquellos primeros se nos presentaban.

Todo esto, en definitiva, es propio del espíritu del Opus Dei, que ambos hemos procurado encarnar y que el ejemplo de Lombardía me ha ayudado tanto a seguir.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Esto supuesto, y yendo más en concreto a las ciencias que he cultivado, Pedro Lombardía fue mi maestro en derecho canónico. Toda mi faceta de canonista está marcada por el magisterio de Lombardía. Podría haber sido mi maestro en derecho eclesiástico del Estado, pero a mí esta ciencia no me ha tentado y como eclesiascista me he quedado en informado espectador. En cambio, en lo que se refiere al derecho natural, los derechos humanos y la filosofía del derecho no lo tuve por maestro; eso fue un vuelo propio, claro que con la formación de universitario, que, como ya he dicho antes, recibí de Pedro Lombardía.

—*Es un hecho conocido, que yo he visto destacado en algunos artículos canonicos, y tú mismo has declarado antes, que además de ser discípulo de Lombardía fuiste su colaborador. ¿Hasta dónde se extendió esa colaboración?*

—En el tiempo se extendió desde fines de 1957 hasta más o menos 1970. En el ámbito científico abarcó sobre todo la concepción del derecho canónico, la metodología y la técnica jurídica, y el derecho constitucional.

Si dejamos de lado el momento de desconfianza sobre mi capacidad del primer mes, enseguida se produjo un entendimiento científico entre los dos, un fenómeno, creo que poco habitual, de conformidad o concordancia de pensamiento entre los dos, que nos llevó a largas y dilatadas conversaciones. Nunca hubo discrepancias ni discusiones; simplemente conversábamos con una afinidad tal de pensamiento, que concordábamos en la detección de los problemas científicos y en su posible solución. Es difícil expresar esta experiencia, quizás la palabra sinergia pueda indicarlo. Lo cierto es que nuestro pensamiento científico fue madurando conjuntamente y coincidiendo en los nuevos caminos que había que seguir y las nuevas teorías, conceptualizaciones, visión de la estructura constitucional de la Iglesia, etc., que había que ofrecer. Naturalmente en los campos doctrinales indicados resulta imposible saber y, por lo tanto, discernir lo que es aportación de uno o aportación del otro. Fue un pensamiento conjunto, que luego cada uno fue plasmando

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

según su propia personalidad y estilo en los escritos que publicó. Además, nuestras conversaciones eran de lo más informales; podían tener lugar tomando un café, o en un paseo, o en charlas de pasillo, de modo que apenas tuvimos conciencia de lo que realmente estaba sucediendo: una investigación conjunta de envergadura y mucha hondura.

página 38

Por ello, no se nos ocurrió nunca escribir un trabajo conjunto. Lo más parecido a ello fue el libro *El Derecho del Pueblo de Dios*, vol. I, y aún así en la presentación se indicó qué partes había redactado cada autor, aunque mostrando cada uno la conformidad o concordancia con lo escrito por el otro, si bien conservando cada cual la personalidad propia de lo escrito por él. Esto respondía a un rasgo muy propio del temperamento de Pedro Lombardía, que era tan delicado con los demás, que no toleraba ni dar la apariencia de que se apropiaba de algo ajeno. También fue empeño suyo que la autoría del libro apareciese por orden alfabético como Hervada-Lombardía, en lugar de Lombardía-Hervada, que era lo lógico; siempre me he arrepentido de haber cedido en esto. En fin, de momento no se me ocurre qué más decir sobre tu interpelación.

Ya digo, una experiencia muy difícil de comunicar y creo que bastante singular; en todo caso, muy enriquecedora. Eso sí, repito que siempre Pedro Lombardía fue el maestro y yo el discípulo.

—*Aclarado este punto y para ir ya concluyendo la caracteriología de tu personalidad científica, quisiera plantearte otra pregunta. Corecco ha dejado escrito que la Escuela de Navarra o Escuela de Lombardía –en la que te incluyes tú– era "iusnaturalista", o sea, que fundabais el derecho canónico en el derecho natural, de modo más o menos similar a como los tratadistas del* Ius Publicum Ecclesiasticum *lo fundamentaban en la noción de* societas perfecta. *Sinceramente, por lo que conozco de tus escritos, esto me parece cuando menos dudoso. Por ello desearía conocer de tus propios labios qué opinión te merece el dicho de Corecco.*

—Bueno, la opinión de Corecco era más profunda y compleja. En todo caso la duda ofende. ¿Cómo puedes albergar alguna duda al

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

respecto? No, la opinión de Corecco carece de cualquier base. Yo solamente me la explico –aparte de su noción del derecho canónico como *ordinatio fidei*– por la barrera del idioma, que tanto nos perjudica a los canonistas que escribimos en castellano. Corecco debía conocer muy rudimentariamente la lengua de Cervantes y creo que escribió eso del "iusnaturalismo" por una falseada impresión general sin base en los textos, que son tan claros que hacen incomprensible lo que dijo de nosotros.

Para Lombardía y para mí, el número 16 del decr. conciliar *Optatam totius*, que postula que el derecho canónico se estudie a la luz del Misterio de la Iglesia, no resultó una novedad, cosa que otros muchos no pueden decir. Para nosotros el fundamento del derecho canónico debía buscarse en la Voluntad fundacional de Cristo y, por consiguiente, en la naturaleza de la Iglesia como "misterio", en el sentido de una realidad única con una dimensión interna y otra externa. También es cierto que este "misterio" es inabarcable en toda su intensidad por la razón, siendo tal su riqueza que el lenguaje humano necesita de distintas *figuras* para expresarlo. Pues bien, ya en su mismo título, *El Derecho del Pueblo de Dios* indica que, en aquella ocasión, partimos de la figura de la Iglesia como Pueblo de Dios, para fundamentar el derecho canónico y desarrollar el derecho constitucional. Yo antes lo había basado en la figura de Cuerpo Místico de Cristo y posteriormente acudí a la de la Iglesia como sacramento radical. Nunca partimos del derecho natural ni nada parecido. Es más, yo he tratado de la ley natural y de la ley de la gracia en el derecho canónico en dos artículos y en ambos coloco el fundamento de éste en el *lex gratiae*. Lo de Corecco sobre nosotros es sencillamente un desliz inducido posiblemente por su rechazo a la fórmula *ordinatio rationis*, aunque se diga *fidei illuminata*; en todo caso, afirmarse de esto que es iusnaturalismo no puede admitirse.

—Sigamos con la Escuela de Lombardía. Una cosa que se ha comentado respecto de vosotros, es que, al igual que la Escuela Italiana pretendíais introducir en el derecho canónico el método y los esquemas de la ciencia jurídica secular. ¿Qué hay de ello?

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Esto es algo que se comentó en los primeros tiempos, hasta antes del Concilio Vaticano II. Después, ahí está todo lo escrito por Pedro Lombardía, por mí y por sus otros discípulos y es claro que una afirmación así, tan genérica, carece de sustentación. ¿Por qué en lugar de preguntarme no ofreces tu opinión?

página 40

—*Tú quieres cambiar los papeles y de entrevistador quieres convertirme en entrevistado y eso no es lo acordado.*

—Lo que yo deseo es saber qué hay detrás de esa pregunta. ¿Es una demanda *inocente* o, como vulgarmente se dice, posee *retranca*? Con sinceridad, ¿tienes ya un parecer formado sobre ese comentario?

—*Bien, responderé a tus inquietudes. En efecto, tengo una opinión formada.*

—Pues dame tu parecer.

—*A mi juicio esa afirmación es "sospechosa" y aún me atrevería a decir que más que sospechosa. Y añadiría más: revela una acusada ignorancia sobre la ciencia jurídica secular. No existen tal método o tales esquemas así dichos, de forma unitaria. En este sentido unitario pudo hablarse hasta el siglo XVII; es más, hasta este siglo ciencia jurídica secular y ciencia canónica formaban una unidad de método: los glosadores, los postglosadores, comentadores, autores de* summae, *etc., lo que se llamó el* mos italicus*; después, con el Renacimiento, vino el* mos gallicus*, el humanismo jurídico, que también fue común a juristas seculares y canonistas. En el siglo XVIII, con la Revolución Francesa, las desamortizaciones y las persecuciones a la Iglesia la ciencia canónica cayó en una acusada decadencia, de la que sólo se levantaría hacia la segunda mitad del siglo XIX. Pero para entonces la ciencia jurídica secular, imbuida primero por las ideas de la Ilustración, luego, a partir sobre todo de Kant, influida por diversas corrientes filosóficas, no aceptables para una concepción cristiana del derecho –salvo excepciones–, ya había tomado rumbos propios, con desconocimiento absoluto –en muchos casos no admitiéndolo– del derecho canónico.*

Ahora bien, la ciencia jurídica secular de los siglos XIX y XX estuvo –y está– muy lejos de ser una ciencia unitaria, con unidad de método o esquemas. Forma un caleidoscopio tan variado y aun contradictorio, que resulta prácticamente imposible –salvo en un volumen amplio– hacerse eco completo de las

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

distintas corrientes y autores singulares que la componen. Las propuestas metodológicas se multiplicaron y no menos lo hicieron los llamados "esquemas" de esa pretendida ciencia. Primero, por empezar en el siglo XIX, vino, con el Code Napoléon*, la Escuela francesa de la Exégesis ("yo no enseño derecho civil, yo enseño el Code Napoléon" es frase célebre de un ilustre civilista de la época), pronto sustituida por el formalismo. Y aquí me detendría brevemente. Por formalismo hay que entender una actitud o postura* genérica *–que subsistirá hasta hoy– y el formalismo en sentido estricto que es el que históricamente se dio. En sentido lato o genérico, el formalismo concibe el derecho como un conjunto de enunciados normativos que deben ser objeto de una elaboración lógica y sistemática: de ahí deriva el método sistemático que ha terminado por imponerse. En cambio, en sentido propio es de raíz kantiana, que distingue entre sustancia y forma, siendo lo jurídico* forma *en clave kantiana (el formalismo más radical –ya salió antes– es el de Kelsen). Apareció luego el dogmatismo jurídico o dogmática jurídica –que no debe confundirse con el método sistemático–, la jurisprudencia de conceptos (Windscheid), defendida en su primera época por Jhering, que pasó a partir de su célebre monografía* Der zweck im Recht *a la jurisprudencia de intereses, desarrollada, ya en el siglo XX por el* Freirechtsbewegung *o movimiento del derecho libre propugnado entre otros por Kantorowicz. Reseño hasta aquí sólo algunos ejemplos significativos; pero habría que añadir otros; así, las concepciones institucionistas propugnadas, entre otros, por Gurvitch, Hauriou, Renard y Santi Romano (este último de cierta influencia en la Escuela Italiana, sobre todo Del Giudice). Y varios más. Tampoco puede olvidarse el realismo escandinavo (Olivecrona, Ross), ni el realismo norteamericano (Holmes, Cardozo, Lewellyn).*

Insisto en que me he limitado a unos ejemplos significativos, ceñidos a la época anterior al Concilio, porque después la multiplicación de posturas diferentes ha seguido (marxistas, neomarxistas, estructuralismo, analíticos, hermenéuticos, etc.). En este caleidoscópico panorama, ¿qué supone eso del método y los esquemas de la ciencia jurídica secular? ¿Qué método, si hay decenas de propuestas metodológicas? ¿Qué conceptos o esquemas, si los hay de lo más variado y contradictorio? Lo dicho, es una afirmación sin sustancia ni verosimilitud. Además, detrás de cada corriente de la ciencia jurídica secular hay una concepción filosófica, que en la mayoría de los casos –existen excepciones especialmente en

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

algunas de las teorías institucionistas– era o es incompatible con una concepción cristiana del derecho; cuánto más son inaceptables para el canonista.

Una cosa sí es innegable. En medio y a través de esas fluctuaciones se ha conseguido elevar notablemente la calidad científica de la ciencia jurídica secular. página 42 *Hay, como es lógico, de todo, pero abundan las obras –tratados, manuales, artículos...– de excelente calidad, que contrasta vivamente con la pobreza científica de los canonistas de la época, anclados en el vetusto y anticuado método exegético. Después que haber leído a Chiovenda, Carnelutti o Calamandrei, por ejemplo, qué duda cabe que cualquier* de processibus *exegético canónico se cae de las manos y desilusiona profundamente. En la ciencia jurídica secular han abundado grandes y aun geniales juristas, de mucha mayor categoría científica que los canonistas. Si no me engaño, ésta es la situación con la que os encontrasteis Pedro y tú cuando iniciasteis vuestra andadura por el derecho canónico.*

—Así es. Y por lo que muy bien has dicho no hace falta que responda a tu pregunta. Eso de aplicar el método y los esquemas de los juristas seculares –así dicho en general– carece de sentido. Se trataba de otra cosa: de una labor *original* –no mimética– de renovar, desde dentro, la ciencia canónica y elevar su calidad científica hasta ponerla al nivel de la ciencia jurídica secular. O sea, lo que se veía necesario era una renovación metodológica de la ciencia canónica según fórmulas originales, propias de ella misma. Una labor naturalmente de altos vuelos. Otra cosa es aprovechar lo aprovechable de la ciencia jurídica secular. Todo ello sin hacerme ilusiones sobre su influencia inmediata; yo le solía comentar a Pedro que nuestra labor daría sus frutos –si los daba– al cabo de un siglo, a más no llegaba mi optimismo. Aunque tengo que dar gracias a Dios, porque en mi ancianidad me ha permitido ver un germinar, todavía pequeño, de esa labor nuestra; Pedro no tuvo esta suerte.

—Aclarado este punto, que juzgo importante para comprender tu pensamiento y, sobre todo, tu obra científica pasemos, si te parece, a un último punto de tu caracteriología. ¿Cuáles fueron las bases de tu formación?

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—¿Formación? Supongo que te referirás a una época concreta, pues, como ya he dicho, nunca he dado por terminada mi formación. Todavía ahora, ya jubilado, y retirado por incapacidad de toda tarea investigadora, recibo dos revistas canónicas internacionales, conozco bien la nueva manualística y recibo con frecuencia monografías, que van saliendo: estoy bien informado de las novedades. En cuanto a una formación de fondo, cada año dedico al menos dos semanas para repasar teología dogmática, moral, historia de la Iglesia, etc. Aparte de eso, estoy al día de los documentos magisteriales. ¿Qué más quieres?

—*Pues, la verdad, para estar jubilado y retirado por incapacidad, como tú dices, no está nada mal. En mi anterior pregunta yo me refería a tu formación primeriza, antes de comenzar a volar por cuenta propia. Cuál ha sido tu formación de fondo, que te ha permitido ser el canonista que has sido, sin olvidar tus incursiones en otra disciplina.*

—Entiendo; en términos temporales, desde 1953 en que me decidí a dedicarme al derecho canónico, hasta aproximadamente 1960 ó 1961. Para responder con propiedad a tu pregunta tengo que remontarme al bachillerato. En mi época el bachillerato se extendía desde los 10 años a los 17; en mi caso, desde 1944 a 1951, lo cursé en el Colegio de San Antonio Abad de los P.P. Escolapios de Barcelona. Era un bachillerato "fuerte", no fácil, que daba en cambio una formación y una enseñanza muy completas. Terminaba con un temido Examen de Estado ante los catedráticos de los Institutos estatales, en mi caso el Instituto "Ausías March". Este tipo de bachillerato poco tiene que ver con los posteriores bachilleratos de tres años, unos bachilleratos "débiles" o, como dicen ahora, "light".

—*Muy crítico te veo con los modernos métodos de enseñanza.*

—Claro, he comprobado esa degradación en mis años activos; por ejemplo, los estudiantes que se incorporan a la Universidad, no saben historia –son capaces de confundir los Reyes Católicos con Franco– ni casi nada, no saben redacción y, sobre todo, no saben ortografía. ¿No has visto cómo se publican libros con pretensiones

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

científicas o literarias y que tienen faltas de ortografía? No erratas, que de eso no nos libramos nadie, sino verdaderos errores ortográficos. Son faltas de ortografía, que por los modernos métodos de impresión –del ordenador del autor a la imprenta, pasando o no por la fotocomposición– sólo pueden imputarse al autor, y que he observado con frecuencia, como, por ejemplo, escribir "revelar" por "rebelar" –confundiendo dos verbos distintos– o "absorver" en lugar de "absorber". En fin, un desastre.

página 44

—*Bueno, dejemos esto y prosigamos con tu formación.*

—El bachillerato que yo estudié comprendía siete años de latín: comenzábamos con el *rosa, -ae* y terminábamos leyendo y traduciendo a Julio César y a Cicerón. Esto para mí fue providencial, pues me dio un buen conocimiento del latín, que me fue utilísimo para entender el latín eclesiástico, más fácil que el clásico que estudié. Con todo, en 1954 durante un año tomé clases particulares que, para familiarizarme con el latín eclesiástico, di teniendo como base de lectura y traducción el libro sobre el matrimonio de Vlaming-Bender.

También en ese bachillerato se dedicaban varios años al estudio de la filosofía, que comprendía sus tratados centrales. Recuerdo especialmente la metafísica, la lógica y la ética. La filosofía que estudié fue la tomista, no sin referencias a otros sistemas (todavía recuerdo los esfuerzos del profesor por hacernos entender que eso de los juicios sintéticos a priori de Kant era, según él, una contradicción). O sea que filosóficamente, ya desde los años juveniles, me formé en el sistema tomista. Como se ve, mi tomismo viene de lejos.

Durante dos cursos se estudiaba griego; poco para desenvolverse más allá del alfabeto y de las declinaciones.

No hablo de las otras asignaturas (historia, geografía, ciencias naturales, matemáticas, física, química, etc.), porque tienen que ver con mi cultura general, pero no con mi oficio de canonista. En cambio, no puedo dejar de aludir a la asignatura de Religión (por supuesto, obligatoria y católica sin fisuras; estábamos aún en la época dura

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

de la dictablanda del Generalísimo Franco), que los P.P. Escolapios que me enseñaron daban con bastante altura; duraba siete años y lo que nos ofrecían era una especie de cursos de Teología adaptados a nuestra edad. Estas clases de Religión no eran cursos de formación cristiana –que se nos daban aparte–, sino una verdadera asignatura en la que –de modo similar a la filosofía– se nos ofrecía un sistema de teología elemental. Ya he dicho que el nuestro era un bachillerato "fuerte", exigente.

—*Ciertamente era un bachillerato exigente y muy completo. Pero, ya sabes, lo reformaron por considerarlo "memorístico".*

—No es el momento, me parece, de hablar de estos asuntos educativos. Lo que te puedo decir es que, ciertamente había que ejercitar la memoria, entre otras cosas por los exámenes. Sin embargo, me parece injusto tacharlo de "memorístico". Al menos en mi época, los profesores se preocupaban, naturalmente, de que supiésemos la asignatura, pero en sus explicaciones incidían mucho en el aspecto formativo de cada una de ellas, según su índole propia. Así, al estudiar latín o griego no todo era memorizar declinaciones, vocabulario o sintaxis; a la vez, se nos daba una visión del mundo clásico antiguo de inapreciable valor. Pero, en fin, dejemos esto y prosigamos con lo que me habías preguntado.

—*Eres tú el que has querido empezar por el bachillerato. La conclusión a que pretendías llegar, me parece, es que cuando empezaste a interesarte por el derecho canónico, tenías una formación, desde luego juvenil, pero bastante completa, tanto en latín, como en filosofía y teología. Buenos cimientos, sin duda, pero –fuera del latín– me parece que insuficientes. Volvamos, pues, al período entre mediados de 1953 y los años 1960 ó 1961.*

—Estaba yo entonces cursando la licenciatura en Derecho. Así que lo primero fue formarme como jurista, estudiando lo mejor posible la carrera. ¿Qué mejor formación jurídica que dicha licenciatura? Además, lo que siempre he querido ser es un jurista canonista. Francamente estoy contento con la formación y mentalidad jurídicas que recibí de mis maestros de la Facultad de Derecho de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

la Universidad de Barcelona (entonces no existían otra u otras, en esa ciudad, ni públicas ni privadas). En aquel momento había un plantel de excelentes catedráticos y profesores: Luño Peña, Bonet, Fenech, Sureda, Mans, García de Valdeavellano, Carreras, Trías de Bes, Latorre, Agustín de Semir, Pérez Vitoria, Font Rius, Pi Suñer, Iglesias, y otros más, no menos prestigiosos.

página 46

—*Supongo que la asignatura de Derecho Canónico la pasarías brillantemente.*

—Nada de eso. Las únicas asignaturas que pasé con algo más que un simple *aprobado* fueron Derecho Natural y Filosofía del Derecho. Cuando estudié Derecho Canónico en el curso 1952-53 apenas me interesó y confieso que en el examen final sólo conseguí sacar un simple *aprobado* sin más.

—*Resulta un poco sorprendente lo que dices sobre tu calificación en Derecho Canónico, y, además, no entiendo que el Derecho Canónico apenas te interesara; porque acabaste el segundo año de carrera, donde cursaste dicha asignatura, hacia junio o julio de 1953. Y tú sitúas tu decisión de dedicarte al derecho canónico justo en esas fechas. ¿Cómo se entiende? ¿Qué te ocurrió?*

—Pues me pasó lo mismo que otras decisiones trascendentales de mi vida. No sé a qué ha sido debido –Dios lo sabe–, el caso es que en las decisiones más importantes, las que han configurado mi personalidad y mi vida entera, he pasado –por decirlo así– del cero al infinito, o si quieres, de las tinieblas a la luz, de modo instantáneo. Han sido decisiones tomadas al momento, pero lúcidas, firmes e inamovibles.

En el caso de mi orientación profesional, de la elección de mi profesión para toda la vida, pasé de la desorientación más absoluta –de la tiniebla total–, a la claridad plena y, en consecuencia, a la decisión enteramente firme en un instante. Fue a la salida del Edificio de la Universidad (no tenía otro aparte de la Facultad de Medicina), acabando de recoger la última papeleta de examen; iba hablando con un compañero, José Mª Ribas Bracons, cuando al cruzar el umbral, me comentó que pensaba dedicarse al derecho canónico; al punto

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tomé la decisión y le dije: "Pues yo también" (en realidad: "Doncs jo també"). Y hasta hoy. He dicho en un instante y efectivamente en un momento se me hizo luz sobre mi verdadera vocación profesional y, además, en el sentido preciso que la ha orientado. Ya he dicho que el Derecho Canónico –la asignatura– no me interesó especialmente, pero con su estudio capté dos cosas, pues siempre he sido, por don de Dios, muy intuitivo: que era un tipo de derecho interesante y que los canonistas estaban metodológicamente anticuados. Por consiguiente, esa decisión, tan lúcida como instantánea, comprendía tanto dedicarme académicamente al derecho canónico –en cuanto salida profesional de mi carrera de Derecho y sin salirme de ella– como renovar metodológicamente la ciencia canónica. Parece imposible que en un instante pueda modelarse una vocación profesional tan inesperada como lúcida y completa. Pero así fue y repito que no es en mí algo insólito: otras decisiones vitales que han configurado toda mi vida las tomé así.

—*Es obvio que entonces te plantearías la necesidad de formarte con una orientación acorde con esa decisión. ¿Qué medidas tomaste? ¿Quién te orientó?*

—Es lógico que preguntes quién me orientó, porque lo congruente es ponerse bajo la dirección de un maestro, en la mayoría de los casos el profesor que te ha enseñado la asignatura. Pues bien, a tu pregunta tengo que contestar que nadie me orientó. Con Ribas acudimos al profesor de la asignatura, pidiéndole ayuda y que dirigiese nuestra tesis doctoral –pues, aún sin haber terminado la carrera, nos planteamos hacer la tesis, de momento combinándolo con el estudio del resto de asignaturas que nos quedaban–; nos despachó con la excusa de que no podía acogernos, porque era muy propenso a coger resfriados, lo que le obligaba a quedarse en casa.

—*No puede ser, parece una contestación de Groucho Marx. ¿Qué tienen que ver los resfriados con orientar a un discípulo académicamente?*

—No me preguntes; eso es textualmente lo que nos dijo y como tal lo cuento. El caso es que no quiso atendernos. Entonces acudimos al Dr. Narciso Jubany (quien llegaría a cardenal), el profesor de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

derecho canónico del Seminario. Él nos acogió y conversábamos, paseando, una vez por semana; mas a los pocos meses le hicieron Obispo Auxiliar de Barcelona y concluyeron nuestras conversaciones. En fin, que nadie nos orientó. Entretanto, yo elegí tema para mi tesis doctoral, aunque no recuerdo quien me lo sugirió, y comencé a recoger materiales en lo que me era posible. En 1954 conocí en Granada a Pedro Lombardía, que me acogió con su gran humanidad, pero hasta que a fines de septiembre de 1957 no fui a Pamplona, no pudo dirigirme, como desde entonces lo hizo con su magistral competencia.

página 48

—*Nos hemos desviado. Volvamos a tu formación durante el período 1953 a 1960 ó 1961.*

—Empezaba a decirte que lo primero era completar mi formación de jurista, terminando la licenciatura en Derecho. Sin embargo, no me conformé con esto. A partir de 1957 realicé, ya por mi cuenta, ampliaciones de estudios de la hermenéutica y la metodología jurídicas. Como puedes suponer no me acuerdo de cuántos y cuáles libros leí; recuerdo, eso sí, algunos autores que me interesaron especialmente: Larenz, Coing, Gény, Hernández Gil (autor de una obra de historia de la metodología jurídica en varios volúmenes, lo que me dio una visión bastante completa de ésta), Martínez Doral y varios más. Naturalmente leí a autores de diversas tendencias, como Kelsen, Ross, Betti, Federico de Castro, Hauriou, Radbruch, Albaladejo, Sancho Rebullida, Balladore-Palieri, Guasp, Verdoss, etc. En lo que más amplié estudios fue en metodología, pero también en la Parte General del Derecho Civil (y en contratos y obligaciones) y en Derecho Internacional (teoría de los Tratados internacionales sobre todo). También me interesó y leí la Parte General de tratados de Derecho Constitucional, Derecho Administrativo y Derecho Penal. El Derecho Procesal, lo siento, pero nunca me llamó la atención.

—*¿Y con tu tomismo del bachillerato te conformaste?*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—¡Cómo me iba a conformar! Era consciente de que para ser canonista había que tener una buena formación filosófica y teológica y que la recibida en el bachillerato era insuficiente. Por eso dediqué bastantes horas a completar esa formación. Una de las primeras cosas que hice –aunque esto unía filosofía y teología– fue leerme, estudiando, las dos sumas de Tomás de Aquino, la *Suma Teológica* y la *Suma contra Gentiles*; ambas me encandilaron, pero no sé por qué me resultó especialmente grata la segunda. También hice incursiones a las obras de Duns Scoto y de Suárez, sin que consiguieran convencerme.

Consciente de que lo que necesitaba para mi formación era un sistema completo y sistemático de filosofía de orientación tomista, estudié diversos manuales y tratados, aunque naturalmente a cuarenta años de distancia no recuerdo autores, salvo unos pocos que me fueron especialmente útiles: los diversos manuales de Jolivet, las obras de Vernaux y el grueso manual de Millán Puelles. Para la historia de los sistemas filosóficos, leí los volúmenes de Copleston que habían salido por aquella época (los restantes los leí después, a medida que se fueron publicando). Estudié también los libros de Pieper, deliciosos, recogidos luego en *Las virtudes fundamentales*. En fin, mi memoria no da para más.

—Supongo que no olvidarías tu formación teológica, en un momento en que ya las aguas estaban algo revueltas y surgía el movimiento de la "nueva teología", con nombres como Congar, Ratzinger, Rahner, von Balthasar, Semmelroth, Phillips, etc.

—Por supuesto que no olvidé mi formación teológica; siempre he estado convencido de que sin un buen conocimiento de la teología no se puede ser canonista, *canonista sine theologus nullum*. Aquí se ha producido con la Escuela de Lombardía un equívoco frecuente, fruto a mi juicio de la ignorancia sobre la gnoseología y la metodología de la que adolecen tantos canonistas. Lo que hemos atacado alguna vez desde la Escuela de Lombardía es la mezcolanza de métodos y de ciencias; hemos defendido la pureza metódica, pero *for-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

mal, es decir, que son imprescindibles al canonista los *datos* de la teología, mas siguiendo con pureza el método jurídico.

Como te he dicho, puse especial empeño en formarme bien en las ciencias teológicas. Ya la lectura de las Sumas de Santo Tomás eran un buen punto de partida. Claro que no me conformé con ello; lo primero –al igual que en la filosofía– que procuré fue estudiar un sistema completo. Me basé sobre todo –de otros manuales leídos no me acuerdo– en la colección de libros manualísticos editados por Herder bajo el título general de "El misterio cristiano", traducción del francés, que era entonces lo más actualizado; eran sustancialmente tradicionales, pero con repuntes modernos. Bastantes más libros de teología leí, especialmente de teología moral; de los que han quedado grabados en mi memoria recuerdo con especial agrado *Los misterios del cristianismo* de Scheeben, *L'Église du Verbe Incarné* de Journet y *El Cuerpo Místico de Cristo* de Sauras. No faltó naturalmente la lectura árida y difícil de los varios volúmenes de la *Teología Dogmática* de Schmaus. De teología moral también estudié varios manuales, de diversa calidad y entidad; recuerdo el imprescindible Prümmer, el libro de Royo Marín y *La Ley de Cristo* de Häring en su primera edición todavía ortodoxa. En cuanto a historia de la Iglesia no me faltaron buenas lecturas, aparte del monumental Fliche-Martín, más de consulta que para leérselo entero (no habría hecho otra cosa y el tiempo escaseaba); me vienen a la memoria los libros de Daniel Rops, Lorz y Llorca-García-Villoslada.

página 50

¿La "nueva teología"? Claro que presté atención a ella. Leí varios escritos de Rahner, que no acabaron de convencerme, de Urs von Balthasar, que me gustaron menos (sobre todo me parecieron muy equivocadas sus apreciaciones sobre los laicos), los *Jalons pour une théologie du laïcat* de Congar (libro a mi juicio entonces insuficiente y desde luego ya superado), y también Romano Guardini, que tampoco acabó de complacerme. Y otros más que he olvidado o los leí con posterioridad como Phillips o Ratzinger.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Un libro que me interesó mucho, aunque no es teológico, si bien alguna relación con los conocimientos teológicos sí tiene, es el de Lagarde sobre el nacimiento del espíritu laico en la Edad Media.

En cuanto a la Patrística y los escritores eclesiásticos primitivos, me sirvieron de mucho los clásicos tratados de Quasten y Althaner para una visión general. Durante esos años conseguí leer una serie de obras de los Padres y escritores eclesiásticos; no mucho, es la verdad, pues no tuve posibilidad, ni de tiempo, ni de bibliografía a mi alcance. Entre los leídos puedo citar los padres apostólicos –*Pastor de Hermas, Epístola a Diogneto,* las varias apologías, etc.– San Ambrosio, San Agustín, San Juan Crisóstomo, San Vicente de Lerins y Tertuliano. Posteriormente leí a San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio Niseno, San Gregorio Magno, etc., lo cual escapa de la etapa temporal que me has fijado. De la época tardía de la Patrística conseguí leer por aquel tiempo las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla y sermones y cartas de San Bernardo. Eso es todo.

Durante mi primera estancia en la Universidad de Zaragoza, el curso 1960-61, como Encargado de Cátedra de Derecho Canónico, tuve una experiencia interesante de enero a julio. No teniendo apenas libros a mi alcance para investigar, observé que alguno de los Encargados o Catedráticos anteriores había comprado para lo que entonces se llamaba Seminario de la Cátedra y luego Departamento o Área de un Departamento, una serie de manuales de Teología sacramentaria, los clásicos tratados teológicos –no canónicos– *de sacramentis*. No pudiendo hacer otra cosa de más provecho, durante esos seis meses, de enero a julio, dediqué varias horas diarias a leerlos y estudiarlos; eran casi todos relativamente recientes incluido el que en aquella época era considerado el más moderno: el de Van Roo. Comprenderás que terminé siendo casi un especialista en teología de los sacramentos. Allí recibí toda la luz posible sobre la doctrina común y constante de la Iglesia acerca de los sacramentos y entre otras cosas la necesidad o no y la influencia de la fe en los ministros y los sujetos. Por eso luego toda la serie de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

opiniones contemporáneas sobre la influencia de la fe en el matrimonio (y en otros sacramentos) me cogieron curado de espantos y bien blindado en teología sacramentaria: por eso puedo decir con cierta autoridad que no pocos de esos autores han olvidado cosas fundamentales –casi de catecismo– de las tesis católicas sobre los sacramentos. Y naturalmente este amplio estudio de los sacramentos, me sirvió de mucho cuando escribí mi trabajo *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, así como para comprender a fondo la Iglesia como sacramento radical.

página 52

—*Esto que me dices concuerda perfectamente con lo que leí recientemente en una tesis doctoral. El doctorando, en un momento de su tesis, se refería a ese trabajo tuyo sobre las raíces sacramentales del derecho canónico y escribía que revelaba un excelente conocimiento sobre la teología sacramentaria. No puede ser menos. Pero, si te parece, volvamos al período 1953-1961. Hablemos de tu formación específicamente canónica.*

—Esta formación me vino por tres vías. La primera, por el trabajo de investigación que lleva consigo la tesis doctoral. A través de ese trabajo me puse en contacto con los clásicos, tuve que leer la doctrina matrimonialista desde Tomás Sánchez hasta aquellos años, lo que me llevó a relacionarme con la canonística tradicional y la Escuela Italiana. Por lo demás, es experiencia contrastada que al hacer una tesis doctoral es preciso ampliar conocimientos y llegar a lecturas que luego no se incluirán en la redacción de la tesis, pero que son necesarias para hacerse una idea cabal del tema desarrollado. Así yo tuve que llegar a conocer toda la doctrina sobre el matrimonio, profundizar en el principio de finalidad, ampliar en el tema de las relaciones entre derecho natural y positivo tal como lo veía en los autores, etc. Ésta fue una primera vía.

La segunda vía fue la necesidad en que me encontré, si quería ser canonista, de tener un conocimiento general del derecho canónico; para ello lo primero que hice fue una lectura pausada de todo el Código; la edición que utilicé –la que los canonistas españoles solían usar por aquellos años– iba acompañada, además de la traduc-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ción, de unos breves comentarios de Miguélez, Alonso y Cabreros. Y enseguida el estudio más a fondo, primero con manuales y muy pronto con tratados más extensos. Dentro de la doctrina tradicional quizás el más famoso era el Wernz-Vidal (a mi juicio un excelente tratado exegético, pero un estropicio del magnífico tratado sistemático de Wernz), al que seguí con Cappello, Conte a Coronata, Blat, Berutti, Bouscaren-Ellis, Eichmann-Mörsdorf, Ferreres, Holböck, Jone, Maroto, Martins Gigante, Ojetti, Postius, Toso, Regatillo, Sipos-Gálos, Vermeersch-Creusen, Naz, Prümmer, etc.

A éstos habría que añadir los manuales de la Escuela Italiana: Del Giudice, Bertola, Ciprotti, d'Avack, Della Rocca, Gismondi, Petroncelli y no recuerdo si alguno más. Asimismo, había excelentes –dentro de los baremos de la doctrina tradicional– manuales o tratados parciales, como los *Prolegomena* de Van Hove y otras obras suyas, que junto con los de Michiels tanto me gustaron e influyeron (Michiels era suareciano y en esto no lo seguí).

Me olvidaba de señalar las lecturas que realicé de historia del derecho canónico y del *Ius Publicum Ecclesiasticum*, asignatura esta última que siempre me pareció antipática y poco creíble. De historia recuerdo con especial agrado el *Medio Evo del diritto* de Calasso y me sirvieron, a su nivel, las obras de Kurtscheid y Stickler. De Plöchl apenas alcancé el primer volumen, único publicado en esa época. Más especializados, recuerdo con simpatía el Smein-Génestal y el artículo de Le Bras sobre el matrimonio; de Gaudemet he leído bastante, pero no sé si en esta época, aunque sí alcancé a los primeros volúmenes de la magna obra dirigida por Le Bras y Gaudemet, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église*. Del *Ius Publicum Ecclesiasticum* leí a Cavagnis y sobre todo a Ottaviani, y la verdad es que pronto me desentendí de esta disciplina.

Por fin, la tercera vía fue la académica. En 1959 se instauró en el Estudio General de Navarra –creo que ya lo he dicho, mas como viejo que soy me repito– el Instituto Canonístico, que al año siguiente se transformó en la Facultad de Derecho Canónico de la

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Universidad de Navarra. Allí me matriculé, asistí a las clases y en los dos cursos 1959-60 y 1960-61 cursé la licenciatura en Derecho Canónico. Eso me sirvió como repaso general de la asignatura; y digo repaso, porque por aquella época ya había estudiado por mi cuenta manuales y tratados y conocía bastante bien las distintas materias; no quiero decir con eso que no aprendí de mis profesores, no, claro que aprendí, sobre todo de Pedro Lombardía, Carmelo de Diego-Lora, Orlandis y Amadeo de Fuenmayor. Sencillamente no partí de cero.

página 54

En fin, con el expuesto núcleo de formación filosófica, teológica y canónica emprendí mi tarea académica de docencia e investigación como canonista secular, como jurista canonista; esos fueron mis comienzos.

—*Este período de formación lo coronaste con el doble doctorado ¿no es eso?*

—Efectivamente. El día 31 de octubre de 1958 obtuve el grado de Doctor en Derecho por la Universidad de Madrid, en un acto de defensa de la tesis del que no guardo buen recuerdo, con la calificación de *sobresaliente*; figuraba como director D. Lamberto de Echeverría, aunque el director real fue Pedro Lombardía, porque no siendo éste todavía catedrático de Universidad le pareció mejor que fuese un catedrático quien me apadrinase la tesis. Hice el doctorado en la Universidad de Madrid porque por aquella época era la única Universidad española autorizada por el Estado Español para otorgar el grado de doctor, situación anómala que desapareció poco después.

Lo importante para mí fue que a Pedro Lombardía le pareció bien la tesis y enseguida se publicó, inaugurando la Colección Canónica del Estudio General de Navarra, eso sí añadiendo el último capítulo. Un dato anecdótico de esta publicación es que, no estando todavía ducho en lo concerniente a redactar prólogos y similares, al final la Nota Preliminar me la redactó Pedro –a mí no me salía–, salvo los dos últimos párrafos. No añadí un último párrafo de agradecimientos, al menos a D. Lamberto y a Pedro, y de eso en todo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tiempo me he arrepentido; aunque nunca me dijo nada, siempre he tenido la sensación de que ese detalle debió molestar a D. Lamberto. De esto es algo de lo que más tarde me he corregido.

Respecto a mi doctorado en Derecho Canónico poco se me ocurre comentar; lo cursé en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra. Defendí la tesis doctoral el 25 de junio de 1962, obteniendo la calificación de *summa cum laude* –con lo que me convertí en el primer doctor de la Universidad de Navarra–, y también se publicó. No sé qué más decir.

página 55

—*Pues pasemos a otra cuestión, la última de este ya largo apartado. He visto tus expedientes académicos y he observado algo que no sé a qué achacar. Hiciste el bachillerato con brillantez: aunque cayó algún* notable*, la mayoría de las notas fueron* sobresaliente *y no faltaron* matrículas de honor. *En cambio en tu carrera de Derecho parece que sufriste un bajón; fuiste un estudiante mediano, tuviste algún* suspenso *–aunque no llegaste a repetir curso–, y apenas alcanzaste unos pocos* notable. *Hiciste pues, la carrera sin pena ni gloria y no sé si calificarte de estudiante mediano o de mediocre. ¿No pudo esto influir en tu formación como jurista? Naturalmente tu expediente en la licenciatura en Derecho Canónico vuelve a ser brillante, pero esto, vistas tus circunstancias, carece de mérito o significación.*

—Nada carece de significación, pero no vamos a entrar en ello. Lo que has observado no responde a otra cosa que a un rasgo acusado de mi personalidad: por una parte, una memoria "débil", muy poco apta para lo que se llama "memorizar" y esto explica mis magros resultados en los exámenes de licenciatura en Derecho. Cómo conseguí tan buenas calificaciones en los exámenes de bachillerato (en el Examen de Estado saqué sólo un *notable*) fue ya entonces un misterio que no me explicaba y que aún hoy sigo sin explicármelo. Lo que corresponde a mi personalidad y a mi escasa aptitud memorística son los modestos resultados de mis exámenes en la Facultad de Derecho. Eso de tomar un libro o unos apuntes o un texto y memorizarlos, aprendiéndolos así, es algo fuera de mi alcance. Sinceramente, si a esto se le llama estudiar, declaro que no sirvo para

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

estudiar y soy un mal estudiante. Has dicho estudiante mediano o mediocre; me parece caritativo: yo soy un mal estudiante.

Por otra parte, después de observar la obra de mi vida profesional, creo que puedo decir sin jactancia y con verdad, que Dios me ha concedido ser un buen investigador. No sirvo para ser estudiante, pero sí he servido para ser investigador. ¿Por qué? Porque uno de los dones que he recibido de Dios es el tener un talento –si mucho o poco que lo digan mis lectores– penetrante, yo le llamo muy intuitivo, sé *ver* –no se me ocurre otra palabra– y *aprehender*, captar, no sólo lo esencial de lo que leo, sino el trasfondo ideológico, metodológico, filosófico y, en su caso, teológico de lo que estudio y leo. Ese *ver* o ese *captar* puede ser más o menos veloz, aunque la verdad es que soy más bien rápido. Eso explica que en mi paso por la Facultad de Derecho, al tiempo que rendía poco en los exámenes, adquiría una buena formación jurídica en cada una de las asignaturas, las asimilaba bien, a la vez que supe *aprehender* y explicitar aspectos de la ciencia jurídica secular sólo implícitos en el conjunto de asignaturas que estudiábamos. Sinceramente creo que la carrera de Derecho me dio una formación jurídica excelente. Al menos después, cuando ya me dediqué de lleno al derecho canónico, algunos colegas me han acusado –erróneamente– de "poco teológico"; ninguno, en cambio, ha mostrado la menor duda sobre mi técnica jurídica. Es más, sobre técnica y metodología jurídicas soy el que más ha escrito, por no decir el único.

página 56

—Eso resuelve mi perplejidad y hace que comprenda mejor tu personalidad científica. Yo creo que lo que pretendía, que era tu caracterización como académico –docente e investigador universitario– queda dicho. Así que cerremos este apartado y más adelante pasaremos a otras cuestiones.

A 28 de enero de 2005, fiesta de Santo Tomás de Aquino.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

2. Actividad académica

Febrero de 2005

Aunque mi principal interés sea la actividad investigadora del Prof. Hervada antes de entrar en ello, quisiera hacer un repaso a su otra faceta universitaria: la de las funciones administrativas, ejecutivas, o de gobierno que ha desempeñado, algunas quitándole tiempo para la investigación, otras, en cambio, íntimamente relacionadas con ella.

Pero antes, y a modo de introducción, me parece ilustrativo poner de relieve algunos datos iniciales, de su biografía, según me los cuenta. Nuestro autor, cuyo nombre completo es Francisco Javier Hervada Xiberta (sobrino, pues, del conocido teólogo carmelita Bartolomé F.Mª Xiberta), nació en Barcelona (España) a la una de la tarde del 7 de febrero de 1934, jornada clara y soleada, en el domicilio de sus padres, calle Rabasa 31, junto a la plaza Rovira en la ex-villa de Gracia. Año borrascoso en la historia de España, con la revolución de Asturias, y el país en plena II República española, dentro de un ambiente social, político y religioso convulso, agitado y con fuertes tensiones, tiempos crispados, que dieron lugar a la Guerra Civil 1936-39.

Sus padres, buenos cristianos, sin significación política, de posición económica y social muy modesta, le llevaron a bautizar el 17 de febrero, o sea, a los diez días del nacimiento, a la parroquia de San Juan de Gracia. Allí mismo, cuatro meses después, el nueve de junio, recibió el sacramento de la Confirmación, administrado por el entonces obispo de Barcelona, Dr. Manuel Irurita, que dos años después fue mártir, asesinado por los rojos (republicanos los llaman

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ahora). Su proceso sacramental de iniciación cristiana culminó con la Primera Comunión, el 25 de mayo de 1941 en la capilla del Colegio de San Antón de los P.P. Escolapios (junto con su hermano, José) donde cursaba la enseñanza primaria; ahora ya en los años de hambre y escasez posteriores a la Guerra Civil y bajo el Régimen de Franco, años de hambruna en los que faltaban incluso los alimentos más básicos.

página 58

Terminada esta breve introducción biográfica, volvemos a lo que nos interesa. Hoy, 2 de febrero de 2005, retomo mi conversación con el Prof. Hervada, y comenzamos con un dato curioso que él mismo relata.

—¿Sabías que mi apellido paterno, Hervada, es de antigua prosapia? Ya en tiempos de los Reyes Católicos estaban asentados en Valladolid, y un Hervada participó en la conquista de Granada. Los Hervada son castellanos viejos y de ahí proviene la rama gallega. Si por parte de padre procedo de Castilla la Vieja, por parte de madre mis ancestros se remontan a una muy antigua familia catalana. Así pues, por sangre soy castellano-catalán, soy catalán por nacimiento y después navarro de adopción, y al fin europeo por circunstancias políticas; una mezcla que me cura de todo nacionalismo. En todo caso, como científico y universitario me siento universal. Mas no nos entretengamos con curiosidades. Tú lo que querías era mi *iter* académico; pues adelante.

—Según has contado, tu aventura universitaria comenzó con tu traslado a Pamplona; saliste en tren de Barcelona el 27 de septiembre de 1957 por la noche y amaneciste en la capital navarra el día 28; te alojaste en la pensión, ya desaparecida, "La Barranquesa", en la Bajada de Javier. Oíste misa en la iglesia de San Agustín y a las 10 te encontraste con Pedro Lombardía con quien fuiste a dar un paseo –era domingo– y te enseñó lo poco que entonces había para enseñar del Estudio General de Navarra. ¿En qué condición te incorporaste a la Escuela de Derecho?

—Según el oficio, fechado el 1 de julio de 1957, que me envió el Secretario General accidental, que era el mismo Pedro Lombradía, se me nombraba Profesor Ayudante de Derecho Canónico para el curso 1957-58, desde octubre de 1957 a junio de 1958, ambos in-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

clusive. No podía ser un nombramiento más temporal –es lo que ahora suelen llamar contrato "basura"–. Pero no hubo problemas. Mi situación continuó sin contratiempo durante unos años –hasta mi primera ida a Zaragoza–, entre otras razones porque en 1958, me parece que fue en marzo, Pedro Lombardía hizo las oposiciones a cátedra y obtuvo la de Zaragoza, con lo cual yo me quedé como Encargado de la asignatura en la Escuela de Derecho de Navarra. A modo de curiosidad te cuento que en esta época fui durante unos meses Secretario General accidental; y durante un año al menos Bibliotecario. También otra curiosidad es que a fines de 1959 me llegó sin esperarlo el nombramiento de Colaborador Honorario (es decir, sin remuneración) del Instituto "San Raimundo de Peñafort" de derecho canónico; título fantasma; nada se me pidió, nada tuve que hacer y así como vino desapareció; sólo duró dos años. También desde 1959, en el Estudio General de Navarra me encargué de ser Director de la Colección Canónica, encargo que desempeñé hasta 1973.

—*¿Y cómo fue eso de irte a la Universidad de Zaragoza?*

—Como sabes, en 1959 se creó en el Estudio General de Navarra el Instituto Canonístico, y Pedro constituía una pieza fundamental. Así que sólo estuvo en Zaragoza un curso. Al pedir la excedencia o el pase a catedrático supernumerario –no recuerdo cuál era la legislación vigente– le dijeron que se la concedían con la condición de dejar a alguien que se ocupase de la asignatura y Pedro pensó en mí. Por otra parte, mi situación en el Estudio General de Navarra se había vuelto inestable: de un lado, Pedro volvía a hacerse cargo del Derecho Canónico en la Escuela de Derecho y para el Instituto Canonístico no contaban conmigo, porque todavía no era doctor en derecho canónico, aunque ya lo fuese en Derecho; razón a mi juicio débil, pero les debió parecer fuerte a los que entonces dirigían el Instituto.

—*Continúa, por favor, con tu paso por Zaragoza.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Siempre de las manos de Pedro Lombardía, hice en la Facultad de Derecho de Zaragoza las oposiciones a la plaza de Profesor Adjunto, como único opositor. Fueron unas oposiciones fáciles, todo hay que decirlo, y por Orden ministerial del 27 de junio de 1960 recibí el nombramiento correspondiente. Y en octubre, también por Orden ministerial, se me nombró Encargado de la Cátedra de Derecho Canónico. De la remuneración económica no digo nada, porque es algo que da pena. Me quedé en niveles de miseria; menos mal que mis padres, en lo poco que podían, me echaron una mano.

página 60

—*¿Cuánto duró esta situación?*

—En realidad sólo el curso 1960-61, porque ya ese verano me plantearon la posibilidad de volver a Pamplona, ahora a la recién erigida Facultad de Derecho Canónico; así pues, renuncié a la plaza de Profesor Adjunto de Zaragoza, renuncia aceptada por el Ministerio el 10 de octubre de 1961.

—*De modo que el curso 1961-62 te reincorporaste a la Universidad de Navarra como Profesor de la Facultad de Derecho Canónico.*

—A Dios gracias. Me asignaron la disciplina *De sacramentis*, que di con ilusión y deseos renovadores, pero con la perspectiva del tiempo pienso que quizás, no sé, no acerté siempre con las verdaderas necesidades de los alumnos; en todo caso ellos no manifestaron nada. Fruto de esas clases fue un largo artículo en el que desarrollaba la influencia y posición de los sacramentos en el ordenamiento canónico. Este escrito no lo publiqué y, además, perdí el original. En todo caso, fue un primerizo esbozo del escrito de muchos años después, sobre las raíces sacramentales del derecho canónico. No me pesa haberlo perdido, porque pienso que era inmaduro.

—*Poco tiempo fuiste profesor sin ser doctor en Derecho canónico porque, como vimos, obtuviste este grado al finalizar el primer curso, o sea, en junio de 1962. Esto supongo que contribuyó a tu estabilidad en la Facultad de Derecho Canónico.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—No olvides que ya era doctor en Derecho desde 1958; el doctorado en Derecho canónico representó más bien un requisito cara a la Santa Sede. En todo caso, sí contribuyó a mi estabilidad en la Facultad.

—*¿Y cuándo empezaste a recibir encargos directivos, o ejecutivos?*

—Pues la verdad es que muy pronto. El 16 de noviembre de 1962 el Gran Canciller me nombró Director de Estudios de la Facultad de Derecho Canónico, nombramiento que se me comunicó a fines de ese mes. Con ello entré a formar parte de Comisión Permanente de la Junta Directiva de la Facultad, con el peso y la responsabilidad que con ello caía sobre mis hombros, pues, como sabes, el gobierno de la Universidad es colegial a todos los niveles. No se trataba sólo de llevar la Dirección de Estudios, sino también de contribuir al buen gobierno y desarrollo de toda la Facultad. Mucho peso, para mis años, mas es verdad que Dios ayuda.

—*El Director de Estudios siempre me ha parecido una pieza clave en el adecuado desarrollo de las actividades de una Facultad. Como encargado especialmente de los contactos con los alumnos, de él depende en buena parte que existan relaciones fluidas entre los estudiantes y los órganos de gobierno; además ha de saber acogerlos con sus deseos, aspiraciones y problemas –que a veces traspasan lo académico para llegar a lo personal– así como orientarles en el estudio y en su futuro profesional. ¿Cómo te fue a ti como Director de Estudios?*

—En aquellos momentos la mayoría de los alumnos de la Facultad de Derecho Canónico eran sacerdotes diocesanos de cierta edad, con lo que la labor de Director de Estudios se reducía mucho respecto a lo que has dicho. Prácticamente me ocupaba de que se sintieran a gusto, las clases fueran adecuadas a sus necesidades y, como dato anecdótico, calmar el afán exigente de Alberto de la Hera –profesor de *Ius Publicum Ecclesiasticum* y Derecho Concordatorio– que los alumnos juzgaban excesivo.

De aquellos años recuerdo poco de mis relaciones con los alumnos, lo que significa que no se plantearon problemas de entidad. En todo caso, estoy convencido que no fui un buen Director de Estu-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

dios; simplemente hice lo que pude. Ni por carácter ni por temperamento doy el "perfil" (como se dice ahora) de un buen Director de Estudios; no es encargo a mi medida.

—*¿Y cuándo cesaste?*

página 62

—No se puede decir que haya una fecha fija. Sencillamente dejé de serlo a mediados de 1964, cuando, al ganar la cátedra de Derecho Canónico, me trasladé a la Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza.

—*Así, pues, el año 1964 fue un año importante en tu vida académica, el año que fuiste catedrático.*

—Sin duda alguna. La verdad es que mi deseo hubiese sido no hacer oposiciones y seguir mi carrera profesional en la Universidad de Navarra; pero Pedro Lombardía no fue de esta opinión desde el principio y ya a partir del comienzo, en 1957, me dijo que debía opositar y ganar una cátedra en las Universidades estatales. Me costó aceptarlo, pero nunca me he arrepentido, al contrario, sobre todo en los primeros decenios en que ser catedrático de Universidad representaba ser alguien, una cierta *dignitas* en el contexto social. Después, con la evolución de la Universidad española en general, cada vez a peor, ser catedrático se ha devaluado mucho. Pero en mis tiempos no era así. No puedo negar que en mí ha prendido el espíritu de Cuerpo –el Cuerpo de Catedráticos, entonces único y nacional– y siempre me he sentido profundamente catedrático de Universidad de los de entonces, con sus duras y difíciles oposiciones de seis ejercicios, no los de ahora, casi nombrados a dedo –con honrosas excepciones– y un concurso con dos ejercicios preparados de antemano; nuestro caso es muy distinto.

—*Muy elitistas y corporativistas me parecen esos comentarios.*

—Llámalo como quieras. Lo que me interesa poner de relieve, con lo dicho, es lo que antes ya comenté; soy y me siento en lo más hondo de mi ser un jurista secular dedicado al derecho canónico; un académico del ámbito intelectual y cultural del mundo; un ca-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tedrático de la Universidad estatal, que he servido donde me han contratado. Mi opción por el derecho canónico es una estricta opción profesional de un hombre del siglo, opción profesional libre. Nunca he enseñado o investigado el derecho canónico más que en mi nombre propio y bajo mi exclusiva responsabilidad de profesional secular, de ciudadano español, catedrático de Universidad estatal o civil.

—*Dejemos estas cuestiones y volvamos a tus oposiciones a cátedra de 1964.*

—Una primera cosa que quisiera comentar es que en algo se notó mi primerizo despego por las oposiciones. Era y sigue siendo frecuente que quien desease ser catedrático de Universidad, apenas terminada su tesis doctoral, dirigiese su mirada hacia la oposición y concentrase su afán en "hacerse el *curriculum*"; vivían sólo para eso. No fue éste el caso de Pedro Lombardía y desde luego no fue el mío; decidí desentenderme de las oposiciones y seguir mi tarea docente e investigadora en función de mis intereses personales o de la Universidad; ya caería la cátedra cuando fuese su tiempo. Sólo me ocupé de las oposiciones para preparar los tres primeros ejercicios: una preparación mínima. Además coincidió que durante los seis meses anteriores a ella pasé por uno de mis períodos de astenia, que me impedía el trabajo intelectual más allá de dos o tres horas diarias. Insisto, fui a la oposición con una preparación mínima respecto de ella. Si salí con bien fue por la preparación de fondo que poseía.

Fue una oposición de tres plazas, Zaragoza, Granada, con una tercera que he olvidado y una docena de aspirantes. El Tribunal lo constituían Lamas, Hernández Ascó, Tabera, Maldonado y Lombardía. Nada decidido de antemano; todo se resolvió en la oposición.

—*Para lo que suele ser habitual, llegaste a la cátedra muy joven.*

—Ciertamente, llegué a los treinta años, joven para lo acostumbrado en aquella época y aún ahora. De todos modos, también en esto me ganó Pedro Lombardía, que la obtuvo a los 28 años,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

algo realmente excepcional, pero es que Pedro fue excepcional en todo.

La oposición comenzó durante la segunda quincena de enero; recuerdo que mi 30 cumpleaños me llegó haciendo el tercer ejercicio. El caso es que la votación, con la que concluía el evento, tuvo lugar el día 22 de febrero y obtuve la primera plaza por unanimidad, con lo que elegí Zaragoza. Los otros dos opositores que obtuvieron plaza, también por unanimidad, fueron José de Salazar Abrisquieta y Alfonso Prieto. Una cosa que me satisfizo fue que Maldonado, a la salida de la votación, me saludó y me dijo que podía estar contento y tranquilo porque había ganado en buena lid.

página 64

El caso es que el nombramiento oficial por parte del Ministerio –entonces de Educación Nacional– fue de fecha del 20 de marzo, con lo que me apresuré a tomar posesión el 30 de ese mes ante el Rector de la Universidad de Zaragoza; y, así, a primeros de abril comencé mi andadura en la Cátedra de Derecho Canónico de la Facultad de Derecho de Zaragoza.

—*En esta nueva situación, ¿qué fue de tu relación con la Universidad de Navarra?*

—Volvió a repetirse la historia. Me dijeron (mejor, me lo anunció Pedro), que, al incorporarme a Zaragoza, no pensaban en mi regreso, sino que me estabilizase en la Universidad estatal. Era una despedida, en cierto sentido honrosa, pero definitiva. Tan es así que, cansado de vivir en pensiones, decidí poner casa en Zaragoza y pedir a mis padres que se viniesen a compartir hogar conmigo; sobre todo –egoísmo pienso que legítimo de hijo– quería que mi madre se hiciese cargo de la casa. Eso implicaba para mis padres, ya mayores y jubilados, una especie de operación de trasplante difícil y delicada, pues desde su adolescencia ambos habían arraigado en Barcelona, donde habían vivido más de cincuenta años. Como puede comprenderse, no se me hubiese ocurrido hacer tal cosa, si se me hubiese dejado una puerta abierta para regresar a Pamplona en un futuro más o menos próximo.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Con todo no perdí toda la colaboración con la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra. Con fecha de 29 de septiembre de ese fausto año 1964, se me comunicó desde Rectorado que el Gran Canciller había expedido mi nombramiento como Profesor Extraordinario de "Textus Codicis Iuris Canonici". Ya puedes suponer que eso de "Textus CIC" a mí, partidario del método sistemático y contrario a la "Schola textus", me supo a cuerno quemado, pero como los nombramientos dependían de la Santa Sede, en cuanto al "nihil obstat", había que sujetarse al régimen y al lenguaje oficiales.

El caso es que esto supuso que yo seguía encargado a todos los efectos de una asignatura estrictamente canónica y viajaba a Pamplona tres días cada quincena para dar las clases y, al final del curso, examinar a los alumnos. No me preguntes qué asignatura profesé, porque no me acuerdo, ni cuál era entonces el Plan de Estudios de la Facultad, que poco a poco, con la prudencia requerida, intentábamos renovar, pasando de la "Schola textus" al método sistemático. Lo que sí puedo decir es que las enseñanzas no se reducían al método exegético; eran de más altura científica y estaban impregnadas de las novedades metodológicas y de contenido, que en nuestra progresiva investigación íbamos alcanzando.

—Por lo que acabas de comentar parece que tu marcha de la Facultad de Pamplona no fue tan definitiva como tú la percibiste: el nombramiento de Profesor Extraordinario, como tú bien sabes, hace posible colaboraciones como la que has mencionado.

—Una vez más se cumplió aquello de que el hombre propone y Dios dispone. Yo me he sentido siempre llevado por las manos de la Providencia –se puede decir que lo he notado–, en mi vida profesional. Yo veo que hay personas que cambian de empresa con cierta facilidad, otros ora tienen una profesión ora desempeñan otra y en todo empleo son eficaces y se sienten a gusto. No es éste mi caso; yo soy hombre de la Universidad de Navarra, aquí me he formado, y aquí he podido desarrollar mi actividad académica a

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

plena satisfacción; en ella me siento centrado, en mi sitio, como pez en el agua y en su hábitat natural. En suma, sin que hayan faltado duelos y quebrantos, he sido feliz, y en cualquier otra Universidad me hubiese sentido descentrado. Y conste que en la Facultad de Derecho de Zaragoza –en la que contaba con la inapreciable ayuda y amistad de José Antonio Izuel y Jaime Pérez Llantada– me sentí muy contento, sinceramente lo pasé bien con mis colegas y alumnos y con el amable ambiente que entonces reinaba en ella. Eso sí, no investigué nada ni escribí una línea (profesionalmente, pues, lo pasé vacío) y no era eso ni mi deseo, ni, por lo visto, lo que Dios tenía previsto para mí.

página 66

—*Ya sabemos que, después de esta etapa viajera, regresaste a Pamplona para quedarte, ¿cómo se planteó tu vuelta?*

—En la Facultad de Zaragoza estuve –ya he dicho que muy a gusto– los cursos 1963-64 (a partir de abril de 1964) y 1964-65, éste completo, incluidos, pues, los exámenes de septiembre. A mediados de este segundo curso, Pedro Lombardía me planteó la vuelta a Pamplona como Profesor Ordinario –nomenclatura italiana que usan los Estatutos de la Universidad de Navarra para designar a los catedráticos o profesores del máximo nivel– de Derecho Canónico, pero ahora sin más veleidades, sino de modo definitivo. Ocurría, sin embargo, que esta vez la decisión no dependía sólo de mí; debía pensar en mis padres, apenas acomodados en Zaragoza y abocados a un segundo trasplante en un año, más difícil que su ida a Zaragoza por razones de clima (muy riguroso entonces en Pamplona; yo he conocido en invierno temperaturas de -13°), de hospitalidad y acogida por parte de la ciudad (Pamplona es una ciudad mediamente hopitalaria, no muy dada a la acogida) y otras razones (v.gr. mis padres estaban acostumbrados a una gran ciudad y Pamplona entonces no era lo que es ahora, sino que todavía seguía siendo una ciudad pequeña, más bien pueblerina). Sin embargo y gracias a Dios mis padres acogieron bien el nuevo traslado e incluso mi madre, con esa intuición que sólo tienen las madres, pues yo nunca había hecho el menor comentario al respecto, me dijo: "Sí,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

hijo mío, tu sitio y donde eres feliz es la Universidad de Navarra" (bueno, lo dijo en catalán).

Resuelto el asunto y estando yo totalmente dispuesto, le di a Pedro mi conformidad y, en cierto sentido, se precipitaron los acontecimientos. Firmado el contrato (con la novación que tuvo lugar en 1969, según indiqué) y sin esperar a mi nombramiento de Profesor Ordinario (ya he dicho que contrato y nombramiento son actos distintos), ni a que tuviese resuelta mi situación administrativa ante el Estado, el 16 de junio de 1965 el Gran Canciller me nombró Secretario de la Facultad de Derecho Canónico, nombramiento que se me comunicó el 24 de agosto. Así comenzó mi segunda etapa de miembro de la Comisión Permanente de Junta Directiva de la Facultad.

Entretanto, gestioné en la Facultad de Derecho de Zaragoza mi pase a la situación de catedrático supernumerario –Lombardía ya lo era–, de acuerdo con la nueva Ley de Funcionarios Civiles del Estado de 1964. Y efectivamente el 11 de octubre de 1965 me lo concedieron con efectos del 1º de octubre. Así acabó mi aventura cesaraugustana.

Poco después, el 23 de diciembre de 1965, el Gran Canciller de la Universidad de Navarra emitió mi nombramiento como Profesor Ordinario de "Textus C.I.C" en la Facultad de Derecho Canónico. Eso sí, por contrato, en comisión de servicios, pues, repito, se me contrató como Profesor Ordinario de la Facultad de Derecho.

—¿Y cómo te fue como Secretario de la Facultad? ¿Se repitió lo de tu anterior cargo como Director de Estudios?

—Yo creo que no se repitió mi anterior experiencia. Es más, tengo la impresión de haber sido un buen Secretario. En la vida de las instituciones, como en la vida de las personas, hay puntos de inflexión y fases de crecimiento. Con el Concilio Vaticano II recién terminado y con la evolución creciente de la Facultad, la Secretaría necesitaba una remodelación bastante a fondo y a mí me tocó ser el Secretario que realizase esa labor. Muchas horas dediqué en 1966 y

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

1967 a esta tarea y tengo la impresión de que conseguí los objetivos que me habían propuesto; lógicamente se resintió el tiempo dedicado a la investigación. De esto último se derivó en mí el convencimiento de que esa costumbre –propia de todas las Universidades del país– de que el Secretario de la Facultad fuese un profesor era un gasto inútil de energías.

página 68

Más importante si cabe fue mi participación en el gobierno colegial de la Facultad. Fueron años difíciles; por una parte, las aportaciones eclesiológicas del Vaticano II eran una llamada a profundizar en ellas, lo que implicaba, tanto una investigación de vanguardia, como seguir adelante –al menos Lombardía y yo, aunque nunca tuvimos en los demás dificultades– con la renovación de la ciencia canónica, que naturalmente había de reflejarse en la docencia. Por otra parte, el vendaval heterodoxo, que se desencadenó a raíz de la clausura del Concilio, obligaba a saber esperar y sobre todo a tener una gran prudencia para preservar la Facultad –profesores y alumnos– de ese vendaval. Afortunadamente, nunca tuvimos problemas de esa índole; ese huracán ni siquiera nos rozó –en gran parte debido a las cautelas prudenciales del Gran Canciller–, lo que nos valió no pocos dicterios de los "novadores". Lo dicho, fueron años difíciles.

—Por aquella época se puso en funcionamiento el Instituto "Martín de Azpilcueta", más conocido como el IMA. ¿Cómo y en que año se erigió?

—Es un dato conocido; se erigió por decreto del Gran Canciller de 28 de mayo de 1967. Y enseguida se nombró la primera Junta Directiva. Como ese Instituto era idea de Pedro Lombardía y mía, el primer Director fue Lombardía y a mí me nombraron Subdirector. Y aquí vaya una aclaración terminológica; he dicho Subdirector porque así se lee en el oficio de Rectorado, pero el caso es que este nombre no se usó nunca, sino el de Vicedirector, que enseguida se hizo oficial. Total que mi nombramiento como Vicedirector es del 21 de julio de 1967. Una nueva carga, porque del Instituto partíamos con pocos antecedentes aunque algunos importantes, como la

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

revista "Ius Canonicum" y la Colección Canónica. En todo caso, era preciso ponerlo en marcha y planificar sus actividades. Mucha carga para mí, siendo a la vez Secretario de la Facultad. Aún así no dejé de publicar, aunque poco. De todos modos la escasez de publicaciones de estos años no debe llevar a engaño; ejerciendo ambas funciones apareció el vol. I de *El Derecho del Pueblo de Dios* en 1970, cuya elaboración nos llevó a Pedro y a mí muchas horas, y en esa época escribí el vol. III sobre el derecho matrimonial. Y Pedro publicó también bastante.

—*Has dicho que a Pedro Lombardía le nombraron Director del Instituto; sin embargo, en 1972, el Director eras tú. ¿Cómo y cuándo fue el cambio?*

—El cambio se produjo porque hacia fines de 1969 Lombardía comenzó a tener achaques de salud –agotamiento–, hasta el punto de que tiempo después se tomó un año sabático, por consejo médico, y se ausentó a Bilbao. Así al menos el curso 1972-73 yo me encargué de la asignatura de Derecho Canónico de la Facultad de Derecho. Por cierto que para entonces ya se habían introducido novedades en el Plan de Estudios de la Facultad de Derecho Canónico como puede deducirse de que el citado curso 1972-73 profesé en esa Facultad las asignaturas de Derecho Constitucional y de Teoría Fundamental del Derecho Canónico.

Por la razón indicada Pedro Lombardía, terminados los tres años que es el plazo habitual de los nombramientos para cargos en la Universidad de Navarra, cesó y el 19 de mayo de 1970 me designaron Director del Instituto, cargo que desempeñé hasta julio de 1973.

A causa de los mismos motivos por los que dejó la dirección del Instituto, también Lombardía puso en mis manos la dirección de la revista "Ius Canonicum", que mantuve durante el mismo período. A pesar del angustiante clima antijuridista que se vivía entonces –la canonística sufrió una especie de *tsunami* y casi desapareció–, fueron años en los que nos mantuvimos firmes en nuestra condición de canonistas –con la consiguiente campaña de silencio y aún de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

desdén– y yo me atrevería a decir que fueron años florecientes y de expansión. Baste decir que "Ius Canonicum" salió puntualmente con trabajos de mucha altura y duplicó el número de suscriptores. Por su parte la Colección Canónica publicó 27 volúmenes, lo que no está nada mal para tres años. Eso sin contar con los dos volúmenes de *El Derecho del Pueblo de Dios*.

página 70

Una cosa que hice fue promover la modernización de la presentación de las publicaciones y de "Ius Canonicum"; lo primero ha permanecido, lo segundo no. Soy consciente de que la modernización de "Ius Canonicum" –de presentación y de contenido– fue una apuesta arriesgada y me parece lógico que en su contenido se haya vuelto a posiciones más moderadas y tradicionales; pero ha quedado que se ha modernizado en su aspecto exterior, aunque más moderadamente que en mis tiempos de director.

De lo que en este período estoy más satisfecho es del cambio que en 1972 se produjo en el ámbito de las Secretarías de la Facultad y del IMA. Pues en septiembre de 1972 José Manuel Zumaquero me sustituyó como Secretario de la Facultad de Derecho Canónico, se hizo cargo de la Secretaría del IMA y pasó a ser secretario de "Ius Canonicum".

—Hay, sin embargo, una cosa que quisiera que explicaras algo más. Lo tradicional era que esos cargos fuesen desempeñados por un profesor, sobre todo teniendo en cuenta que el Secretario de la Facultad –y del IMA– es miembro de la Comisión Permanente de la Junta Directiva. José Manuel Zumaquero no era profesor, y se le contrató como personal directivo ¿A qué se debe este cambio?

—Se debe a una propuesta mía, de la que nunca me he arrepentido y de la que, como he dicho, me siento noblemente satisfecho. Como ya he insinuado antes, mi experiencia de Secretario de la Facultad me llevó a pensar que cargar a un profesor de tareas administrativas iba en detrimento de su labor investigadora y en cierto sentido era una pérdida de energías. Aunque no contaba con precedentes conocidos, mi idea era la de un directivo-ejecutivo (como

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

los que había entonces en muchas empresas) sin carga docente ni investigadora, mas capaz de participar en el gobierno colegial de la Facultad; por lo tanto, no se trataba de una especie de Jefe de Negociado o jefe de oficina, sino de una persona de más alto rango y mayores capacidades de dirección. Por eso hablo de *directivo*, asimilado en rango y capacidades a un profesor. Insisto en esto, porque me parece fundamental para entender mi idea: pensaba en un directivo capaz de abarcar la Facultad en todas sus facetas (profesorado, alumnado, planes de estudio, etc.) y, por lo tanto, hábil para ser un miembro activo de la Comisión Permanente, apto para participar en el gobierno colegial de la Facultad; en definitiva, un directivo de alto rango.

En 1972, sería a principios, planteé el asunto a la Facultad, que dio enseguida su parecer favorable y lo elevó al Rectorado. También la Junta de Gobierno de la Universidad fue favorable al intento, indicándome que desde Rectorado se harían las gestiones oportunas para encontrar una persona que respondiese al perfil deseado. Y a no mucho tardar me dijeron que un tal José Manuel Zumaquero, residente entonces en Valladolid, podría ser el Secretario que buscábamos. Tras un viaje mío a Valladolid –Juan Fornés, que entonces residía en dicha ciudad, fue el enlace– y otro de él a Pamplona llegamos a un acuerdo; y tras el contrato y el nombramiento correspondiente se incorporó a la Facultad y al IMA el 15 de septiembre y que es la fecha de mi cese como Secretario de la Facultad de Derecho Canónico. Con esto he contestado a tu pregunta. Añado que ese nombramiento fue una novedad –aunque con algún breve precedente en la Facultad de Medicina–, pero enseguida se extendió a las demás Facultades y ahora, a algo más de 30 años vista, ha pasado a ser algo a lo que todo el mundo está habituado.

Por cierto, antes de que se me olvide quiero contarte que el día 7 de abril de 1972 fui nombrado Colaborador de la Sección "Relaciones del Estado y la Iglesia" del Instituto de Estudios Políticos. Otro nombramiento fantasma que nada me exigió –salvo una reunión en

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Madrid– ni nada me dio. Tal como vino se esfumó en la reestructuración de dicho Instituto con el advenimiento de la democracia.

—Recuerdo que después de estos cambios en la persona del Secretario del IMA y de "Ius Canonicum" no duraste más de un año como Director, porque te nombraron Decano de la Facultad de Derecho.

página 72

—En efecto, a principios del año 1973 me llamó el Rector y en la más absoluta ignorancia de lo que iba a comentarme pasé a verle. Y entonces me planteó la cuestión: acababa de marcharse de la Facultad, para ser nombrado Rector de la entones agitada Universidad de Barcelona, el anterior Decano, Jorge Carreras, con lo que el cargo de Decano estaba vacante; me ofreció cubrirlo. Con la natural sorpresa, mi primera respuesta fue negativa, tanto más, como le puse de manifiesto al Rector, cuanto que la Facultad contaba con relevantes profesores que podrían desempeñar el cargo mucho mejor que yo. El caso era, me comentó el Rector, que, unos por unas causas y otros por otras, ninguno de esos profesores estaba entonces disponible, por lo que recurrían a mí como último recurso: no encontraban otra solución. En vista de ello, ya que siempre he estado con espíritu de servicio hacia la Universidad y aunque el asunto me resultaba poco grato, acepté. A mí nunca me han interesado los cargos en la Universidad, lo único que he deseado es poder investigar y escribir.

El Rector de la Universidad añadió que por vencimiento de los plazos se iba a remodelar la Comisión Permanente y tuvo la gentileza de pedirme el parecer –no recuerdo si en aquella conversación o más adelante– sobre los cambios. Yo entonces me permití pedir que el nuevo Secretario no fuese un profesor sino un directivo e hice patente mi deseo de que nombrasen a Zumaquero para esa función.

De todos modos, mi nombramiento no fue cosa inmediata; transcurrieron unos seis meses antes de que se produjese. Hasta el 26 de julio no me avisaron de que había sido nombrado; el nombramiento lleva fecha de 30 de junio de 1973 y la comunicación por

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

oficio es del 29 de julio. El caso es que tomé posesión del cargo el 30 de julio.

Con ello dejé mis cargos en la Facultad de Derecho Canónico y en el IMA (así, pues, fui Director del IMA de 1970 a 1973; me sucedió Lombardía).

Al comienzo del curso 1973-74 tuvo lugar la renovación de la Comisión Permanente, con la entrada, el 2 de octubre de Eduardo Gutiérrez de Cabiedes como Vicedecano, Zumaquero como Secretario, que tomó posesión el 18 de octubre y de momento permaneció José A. Corriente como Director de Estudios sustituido después por Juan Andrés Muñoz. Y así empezó mi andadura decanal. El entonces Vicerrector, D. Ismael Sánchez Bella, me indicó que mi nombramiento era en cierto sentido provisional, en espera de estar disponible la persona en la que pensaban para un decanato estable. Ocurre, sin embargo, que en España es frecuente que lo provisional sea lo que más dure y éste ha sido mi caso. Soy el Decano de la Facultad de Derecho que más ha permanecido en el cargo hasta ahora, casi once años, pues cesé oficialmente el 23 de febrero de 1984, aunque seguí unos días como Decano interino hasta que el 7 de marzo tomó posesión el nuevo Decano, Juan Fornés. Zumaquero sólo estuvo como Secretario cinco años y le sustituyó Estela Llano.

—*¿Y qué recuerdas de tu Decanato?*

—Si te refieres a sucesos particulares, o anécdotas no puedo contarte ningunos o ningunas en especial; para esos recuerdos soy un desastre. Me ha quedado la impresión general de que fueron años de plenitud y prestigio de la Facultad. Tuvimos más alumnos que nunca, con lo que hubimos de dividir la docencia en dos grupos, se publicaron un número aceptable de libros, hubo bastantes doctorandos y no ocurrió ningún incidente desagradable o doloroso. En todo caso, no hay mérito personal mío, porque ya he dicho que el gobierno de la Facultad es colegial; es más, una impresión que me ha quedado es que casi siempre mis propuestas en el seno del

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

órgano colegial, pocas veces coincidieron con las decisiones finalmente adoptadas. Cosa que no me extraña porque desde pequeño he tenido la impresión de que no sirvo para gobernar.

De mi paso por el Decanato han permanecido, eso sí, las publicaciones periódicas. Cuando yo llegué no había ninguna y me propuse remediar esta laguna. Me costó, pero con tenacidad conseguí que quedasen establecidas dos: el "Anuario de Derecho Internacional" y "Persona y Derecho"; ésta última cumplió el año pasado treinta años.

página 74

Pero en lo a mí se refiere, lo más importante de mi Decanato es que me llevó a especializarme en derecho natural, filosofía de derecho y derechos humanos, compatibilizándolo con mi dedicación al derecho canónico.

—Esto fue un giro importante en tu actividad académica y veo que lo enlazas con tu Decanato. ¿Qué te llevó a esa ampliación de tu actividad académica?

—Cuando llegué al Decanato de la Facultad de Derecho, estaba en comisión de servicio en la Facultad de Derecho Canónico y en el IMA; no tenía, por tanto, ningún encargo académico o profesoral en la Facultad de Derecho. Tampoco podía desplazar a Lombardía de su cátedra de Derecho Canónico, que ocupaba por contrato y nombramiento (aparte de que personalmente le hubiese herido); así que no había que pensar en ello ni por razones jurídicas ni personales.

El caso es que yo no quería ser un Decano algo así como *in partibus infidelium*, deseaba ser profesor de la Facultad con todas sus consecuencias, entre otras cosas para conocer por propia experiencia a los estudiantes y sus posibles problemas, así como experimentar en propia carne los efectos de las decisiones de gobierno. Por fortuna, en 1973 se necesitaba un refuerzo en las asignaturas de Derecho Natural y Filosofía del Derecho (ambas formaban una unidad en todas las Universidades), entre otras cosas por un próximo traslado a Madrid de uno de los profesores. Así que ya en el interregno de seis meses entre la propuesta a ser Decano y el nombramiento

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

efectivo que antes he señalado, me ofrecí, a la Comisión Permanente de entonces, para integrarme en las enseñanzas de Derecho Natural y Filosofía del Derecho, ofrecimiento que acogieron de inmediato, toda vez que no había en aquel momento un Catedrático o Profesor Ordinario al frente de las enseñanzas –el último había renunciado por su edad ya bastante avanzada– y yo podía llenar ese hueco. El caso es que en la propuesta de plan docente para el curso 1973-74 ya me incluyeron como Profesor Encargado de dichas asignaturas. Ese curso todavía no di clases, pero en el siguiente año académico 1974-75 me hice cargo de la asignatura de Derecho Natural con todas sus consecuencias, dejando la Filosofía del Derecho en manos de José María Martínez Doral, primero, y Francisco Carpintero, después, hasta que en el curso 1981-82 tomé a mi cargo también la Filosofía del Derecho, por ausencia de ambos. Como ves, supe esperar y nunca avasallé a nadie ni le herí.

—*Con todo, sigo sin explicarme de modo pleno la intensidad de tu dedicación al derecho natural, derechos humanos, etc.*

—Eso es algo que es producto de mi carácter o temperamento y también de lo que había aprendido de los pioneros de la Universidad de Navarra; recuerda aquello de hacer un aguilucho y no un pajarito frito.

La verdad es que, usando términos taurinos, podría haberme limitado a hacer una "faena de aliño". Limitarme a preparar bien las clases y a darlas lo mejor posible, pero seguir con mi estudio e investigación del derecho canónico. Lo que ocurre es que esto no iba con mi temperamento ni con mi condición de hombre de la Universidad de Navarra. Si tomé a mi cargo esas asignaturas, lo hice con todas sus consecuencias: hacer de la Universidad de Navarra un punto de referencia internacional en ese campo.

Por eso enseguida pedí la creación del Departamento de Filosofía del Derecho, que, efectivamente, fue erigido en el mismo curso 1973-74 (30 de enero de 1974), al tiempo que a mí me nombraban Director del Departamento, encargo en el que he permanecido

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

hasta mi jubilación el 7 de febrero de 1999. ¿Qué actividades planteé para el Departamento? Fundamentalmente tres: una revista, las Jornadas Internacionales de Filosofía Jurídica y Social e intentar crear una red de contactos nacionales e internacionales.

página 76

La revista, que empezó de inmediato como anuario, pues el primer volumen se publicó en 1974, fue "Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las instituciones jurídicas", es decir, revista de Derecho Natural y Filosofía del Derecho ¡Qué aventura! ¡Cómo me acuerdo de Zumaquero! Porque fue tan obra suya como mía. Yo era el Director y él era el Secretario, pero fue más que eso: mi mano derecha, mi apoyo, mi consejero; doy gracias a Dios porque estuvo a mi lado, sin él no se hubiese publicado "Persona y Derecho".

Hay que reconocer que humanamente fue una locura –una locura que ya ha cumplido 30 años–, pues partíamos de cero y, además, yo ni siquiera era catedrático de Filosofía del Derecho, sino de Derecho Canónico, y con el espíritu de cuerpo que tenemos los catedráticos yo podía aparecer como un intruso. Sin embargo, no puedo quejarme de mis colegas nacionales de Filosofía del Derecho; todas las invitaciones que les hice para colaborar en "Persona y Derecho" o en las Jornadas me las aceptaron siempre, con lo que conseguí relacionarme con un buen número de ellos e incluso hacer buena amistad personal con alguno.

Tanta o mejor acogida tuvimos en el campo internacional –Europa, América y Asia, pues en África, por más que lo intenté no encontré ningún filósofo del derecho– como puede fácilmente comprobarse hojeando los sumarios de "Persona y Derecho" y los programas de las Jornadas Internacionales. Y, además, filósofos del derecho de primera fila, como, por ejemplo, Villey, Cotta, Kaufmann, Lombardi-Vallauri, Dufour, Trigeaud, d'Agostino, Viola, Rentto (finlandés), Llompart (Japón), etc.

También fueron exitosas dichas Jornadas Internacionales de Filosofía Jurídica y Social. Asistieron un nutrido número de filósofos del derecho españoles y extranjeros, y las intervenciones fueron de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

calidad, como puede verse en "Persona y Derecho"; y el ambiente fue muy grato. Total que, a Dios gracias, todos los objetivos propuestos se cumplieron.

Esto dio a conocer nuestro Departamento en el ámbito internacional y como fruto de ello acudieron un buen número de doctorandos, sobre todo de Latinoamérica y también, aunque más tardíamente, españoles.

En lo que a mi investigación se refiere no puedo quejarme del eco internacional que ha tenido, como puede verse por el cuadro de ediciones extranjeras –México, Perú, Colombia– y traducciones –portugués, francés, inglés, italiano y húngaro– de mi libro *Introducción crítica al derecho natural*.

No hicimos un pajarito frito, sino un aguilucho.

—*"Persona y Derecho" comenzó siendo anual, pero más adelante pasó a semestral y por eso ahora está en el volumen 51. ¿Cómo fue eso?*

—Cosas de mujeres.

—*¿Cómo "cosas de mujeres"?*

—Pues sí. Cuando Zumaquero cesó, le sucedió Estela Llano, que afortunadamente, tanto en la Secretaría de la Facultad como en la Secretaría de "Persona y Derecho", fue para mí lo que había sido él. Pues bien, Estela se empeñó en que por el bien de la revista era mejor que fuese semestral, idea que a mí me atemorizaba; si ya suponía un esfuerzo notable un anuario, ¿cómo podríamos pensar en casi duplicar la tarea haciendo una revista semestral? Pero Estela no cejaba y resistí unos años; al fin, ante su insistencia, claudiqué no *sine timore et tremore*; ¿tú conoces a alguna mujer que se proponga alguna cosa y no la consiga? Podría haberte contado alguna bella historia inventada; sin embargo, la realidad fue ésa. Eso sí, todo salió afortunadamente bien y mis temores resultaron infundados. Así que, gracias a Estela Llano, "Persona y Derecho" pasó a semestral a partir del volumen 12 y estoy convencido de que ganó con ello.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Por cierto que en 1981 el Ateneo Filosófico de México otorgó a la revista el premio "Noesis" de aquel año. Esto es índice de nuestra proyección internacional.

—*Y en qué fechas cesaste.*

página 78

—Como Director del Departamento de Filosofía del Derecho permanecí hasta mi jubilación en 1999 según he dicho, aunque durante los últimos tres años –ya enfermo– el peso recayó de hecho en Pedro Serna, entonces Profesor Adjunto del Departamento –ahora catedrático en La Coruña– y que era un hombre muy valioso. En cuanto a Director de "Persona y Derecho" llegué hasta 1992 y a partir de 1993 la dirección de la revista la asumió el mismo Pedro Serna, durante seis años, quien por cierto resultó un magnífico director; creo que fue mejor que yo; de hecho la revista tuvo más calidad y estuvo más centrada en su verdadero papel.

—*No te la des de enfermo todavía, porque en 1990 promoviste dos revistas nuevas, que salieron como suplementos de "Persona y Derecho"; fueron "Humana Iura", anuario de derechos humanos de 500 páginas, y "Fidelium Iura", también anuario, dedicado a los derechos fundamentales del fiel (revista, pues, de derecho canónico, pero especializada).*

—En realidad eran dos anuarios, que yo inscribí en el Registro estatal como publicaciones autónomas, no como suplementos. Lo que ocurre es que Rectorado no se animó a que apareciesen como nuevas revistas –probablemente previendo mi decadencia y no estando seguros de su continuidad (supongo yo)– y tuve que conformarme con que apareciesen como Suplementos. Sin embargo, yo de hecho les di el tratamiento de publicaciones independientes de "Persona y Derecho"; por ejemplo, en lo referente a las suscripciones y ventas, intercambios, etc. Y, en general, en todo.

—*¿Y cómo se te ocurrió meterte en semejante aventura?*

—Uno y otro anuario tiene génesis distintas. "Humana Iura" apareció porque, al dedicarme a los derechos humanos, observé que no había revistas *científicas* –repito, científicas– dedicadas a tales de-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

rechos (las había de otra índole), aunque en España, más o menos por las mismas fechas, salió el "Anuario de Derechos Humanos", que por cierto duró poco. Al principio, este déficit intenté paliarlo en "Persona y Derecho" con una sección de derechos humanos e incluso salieron números que estaban dedicados en casi su totalidad a ellos; por eso, en el subtítulo puse "Revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y derechos humanos". Pero esta solución, que duró varios años, no me satisfacía en absoluto, y menos a mí tan partidario de la pureza metódica y de la autonomía de las ciencias. Es claro que la ciencia de los derechos humanos –una ciencia todavía germinal– tiene mucho de positividad –por ejemplo, tratados internacionales, legislación, jurisprudencia internacional y nacional, etc.–, mientras que la filosofía del derecho es ciencia distinta. Esto suponía una insatisfactoria mezcla en "Persona y Derecho" –al menos insatisfactoria para mis parámetros científicos– y deseaba descargar a dicha revista del tratamiento de los derechos humanos, para que no se ensombreciera su perfil de revista de filosofía del derecho y derecho natural (o sea, fundamentación de las instituciones jurídicas). Así salió "Humana Iura", anuario de derechos humanos y "Persona y Derecho" recobró su perfil propio y originario, no perdido, pero sí oscurecido unos años.

—*¿Y "Fidelium Iura"?*

—Su origen es muy distinto. Ya conté en mi discurso con motivo de mi doctorado *honoris causa*, que por los años ochenta estuve tentado de abandonar el derecho canónico y que el entonces Gran Canciller de la Universidad de Navarra, D. Álvaro del Portillo, me dijo unas palabras que me llevaron a desistir de semejante propósito. El caso es que en aquellos momentos no me veía con deseos de volver a todo el derecho canónico y me propuse –propósito que no cumplí– especializarme sólo en los derechos fundamentales del fiel. El caso es que llevado de mi... no sé cómo llamarlo...

—*Llamémoslo magnanimidad.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Muy generosa me parece esta calificación; digamos que del complejo del aguilucho. Bueno decía que movido por esto no me conformé con dedicarme personalmente a dichos derechos de los fieles. Pensé en promover el estudio y conocimiento de estos derechos mediante una publicación periódica y la organización de unos Seminarios Internacionales sobre los derechos de los fieles. De estos Seminarios Internacionales llegué a organizar dos en lo que me restó de vida académica activa, de los que quedé contento. En cuanto a la publicación periódica, promoví "Fidelium Iura", ahora anuario independiente que se traspasó al IMA y ha tenido la suerte de contar con un excelente y emprendedor Director, que es Jorge Miras. Ya va hacia el volumen 15. Mi pensamiento –y así se anunció a los posibles suscriptores– era que tuviese unas 150 páginas. Previsión desbordada, pues casi siempre ha salido con alrededor de 300 páginas.

página 80

—Entonces ¿cuándo salieron estos anuarios?

—Casi a la vez. El 19 de diciembre de 1990 me entregaron el primer volumen de "Fidelium Iura" y a mediados de febrero de 1991 apareció "Humana Iura".

Como ya sabes, el primer número de "Fidelium Iura" se llamaba "Lex Nova", con referencia a la Ley Nueva o "lex gratiae". Mas al ir a inscribirla en el Registro estatal nos encontramos con que no era inscribible esta cabecera, porque en Valladolid había una editorial de ese nombre, que usaba para publicaciones jurídicas. Por eso, cambiamos el nombre, cosa que creo providencial.

—¿Y se puede saber cuánto tiempo llevaste tanta carga editorial si desde 1991 caíste en agotamiento?

—Por la razón que has señalado, muy pocos años. Ya he dicho que "Persona y Derecho" la dejé en manos de Pedro Serna en 1992, este mismo año le transmití la dirección de "Humana Iura" y al año siguiente, en 1993, nombré Director de "Fidelium Iura" a Jorge Miras. Así se acabaron mis aventuras editoriales; yo hice lo que pude, ahora todo depende de mis sucesores.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—El caso es que con lo de las revistas hemos dado un salto de veinte años; volvamos a los años setenta. Por entonces se creó el "Centro de Estudios sobre la Responsabilidad Social de la Iniciativa Privada" (CERSIP) y pasaste a dirigirlo. ¿Qué era el CERSIP –ya desaparecido– y cómo llegaste a Director?

—El CERSIP surgió de una propuesta de D. Antonio Millán Puelles, ilustre filósofo español, entonces Profesor Extraordinario en la Universidad de Navarra. Fue en una época en la que la idea de la responsabilidad social movió bastante a los intelectuales de la iniciativa privada, particularmente de las empresas, y se hablaba bastante de ella. Por eso, Millán Puelles, tras conversarlo con Alejandro Llano, propuso que se crease un centro de investigación interfacultativo, entre la Facultad de Filosofía y la Facultad de Derecho, ésta a través del Departamento de Filosofía del Derecho, dedicado, como su nombre indicaba, a estudiar dicho tema. Con ello quedé involucrado, aunque a mí era un asunto que no me interesaba demasiado. Si pasé a dirigirlo con nombramiento del 12 de enero de 1977, fue porque propusieron que la dirección del Centro la ocupásemos alternativamente, Alejandro Llano y yo. Como en aquella fecha la Facultad de Derecho podía ofrecer unos modestos locales –modestos, pero locales al fin y al cabo– decidieron que el primer mandato lo ejerciese yo. Por eso cesé el 5 de marzo de 1980, al concluir el trienio, y me sustituyó Alejandro Llano. Mas esta vez ocurrió, que no recuerdo por qué circunstancias, Alejandro fue Director dos mandatos seguidos (dos trienios), hasta que el 17 de septiembre de 1986, volvió el Rector a nombrarme Director, hasta el 30 de septiembre de 1992, año en que el CERSIP desapareció y se erigió en su lugar el Instituto de Derechos Humanos, del que fui Director hasta mi jubilación.

—Una cosa que me parece interesante es que cuentes como fue que desapareció el CERSIP y surgió en su lugar el Instituto de Derechos Humanos.

—No tiene mayor relevancia; las empresas humanas son caducas y temporales. Unas son muy duraderas y se proyectan por siglos,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

otras duran pocos años y en todo caso todas tienen un fermento necesario de renovación y adaptación a los tiempos.

El CERSIP hizo crisis, a mi juicio, por una doble causa. Una venía determinada por su mismo fin y objetivo; a mi juicio, la estructura de Centro de investigación resultaba demasiado ambiciosa para una cosa tan particular y circunstancial como la responsabilidad social de la iniciativa privada. De hecho, el interés por este aspecto duró unos años y una vez que salieron, al menos en España, una serie de estudios, prácticamente se esfumó, absorbido por otras dimensiones de la iniciativa privada. Este tema, como sabes, ha rebrotado en nuestros días. La otra fue económica; nos subvencionaron muy por debajo de lo prometido y con la dotación económica que nos dieron poco podía hacerse: daba apenas para organizar alguna que otra conferencia o mesas redondas y para montar la biblioteca.

página 82

Pero todo fue para bien. Promovimos una biblioteca autónoma, propia del CERSIP, que nos fue muy útil. De ella me ocupé yo siempre y, aparte de comprar los libros que trataban de fundaciones y que tuviesen alguna relación directa con el objetivo del Centro, amplié el campo bibliográfico, siempre teniendo en cuenta que tuviese relación aunque fuese indirecta con el CERSIP, y adquirí bastantes libros sobre derechos humanos –que por aquel entonces atraían mi interés–, doctrina social de la Iglesia, ética social y económica, con especial atención a sus orígenes en la Escuela moderna del Derecho Natural. De esta última, por tratarse de libros antiguos, salvo algunas ediciones fotomecánicas modernas, conseguí por microfilm un buen número de obras, sobre todo tratados. Dentro de su modestia –aunque muchos centenares de libros–, estoy satisfecho de lo conseguido. He dicho que era una biblioteca autónoma, pero, al crecer, hablé con la dirección de la Biblioteca de Humanidades, y en ella se integró bajo la sigla CP.

Entretanto, Alejandro Llano derivó su interés por la iniciativa privada hacia campos más amplios y pasó a dirigir el Seminario Empresa y Humanismo, que ahora es Instituto. Yo, por mi parte, pro-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

moví dentro del CERSIP la División de Derechos Humanos, institución que dirigía y que fue una iniciativa *de facto*, ya que no se erigió jurídicamente –nunca lo pedí–, pero que figuraba tanto en publicaciones como en sus diversas actividades, con la anuencia de las autoridades académicas. Por esta causa, el núcleo central del CERSIP quedó vacío y el Centro persistió a través de la División de Derechos Humanos. Esta División es la que se erigió jurídica y oficialmente el 10 de diciembre de 1992 en el Instituto de Derechos Humanos. Con ello, pedí a Rectorado que diesen por desaparecido al CERSIP, lo que ocurrió al cabo de un par de años más o menos. Con fecha de 14 de enero de 1993 me llegó el nombramiento de Director de dicho Instituto, cargo que retuve hasta mi jubilación.

—Pasamos a la década de los ochenta. Tú seguías de Decano de la Facultad, Director del Departamento de Filosofía del Derecho y Director del CERSIP, así como de "Persona y Derecho". Y en tu faceta docente ¿qué compromisos tenías en aquella época?

—Como en todas las instituciones bien gobernadas –y la Universidad de Navarra lo es– las cosas se hacen con prudencia y paso a paso. Ya he dicho que, al iniciar mi Decanato, pasé a ser Profesor Encargado –eso sí, sin perder mi condición de Profesor Ordinario de la Facultad, que tenía por contrato– de Derecho Natural y Filosofía del Derecho. Veo lógico que empezase como Encargado. Por experiencia propia y ajena, no dejo de reconocer que ese paso de una disciplina a otra distinta es difícil y tiene su punto de riesgo. A mí, por mi formación de fondo y mi formación de canonista, me fue bien, mucho mejor de lo que esperaba, pero no con todos ocurre lo mismo. Era natural que, al principio y sin saber hasta qué punto me iba a involucrar en mi nueva experiencia docente e investigadora, Rectorado prefiriese una época de transición. Ésta se terminó el 24 de junio de 1981, fecha de mi nombramiento como Profesor Ordinario de Derecho Natural y Filosofía del Derecho; esto fue acompañado de la novación de mi contrato con la Universidad a 11 de noviembre de ese mismo año. Y así seguí hasta mi jubilación. Por eso ahora soy Catedrático Emérito –o Profesor Ho-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

norario, que para el caso es lo mismo– de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho y de Teoría Fundamental en la Facultad de Derecho Canónico; doble nombramiento, único en la Universidad. También en el contrato quedaba sin efecto mi comisión de servicio en la Facultad de Derecho Canónico, porque se me contrataba, a la vez que como Profesor Ordinario de la Facultad de Derecho, como Profesor Ordinario de la Facultad de Derecho Canónico.

página 84

—*Ese mismo año, además de las clases de Derecho Natural, comenzaste a profesar también Filosofía del Derecho. En conjunto, ¿no resultaba eso mucha carga?*

—Pues estuve a punto de tener más cargas pero mi salud se resintió.

Una fue docente; de la Facultad de Ciencias de la Información (entonces así se llamaba) me pidieron que diese Sociología; pero no aguanté más que un trimestre; ya no podía más.

La otra fue de dirección. Cuando en 1984 Pedro Lombardía se iba a ir a lo que sería su último destino universitario, la cátedra de Derecho Canónico de la Universidad Complutense de Madrid, a fines de junio me entregó las llaves del despacho de la dirección de IMA. No recuerdo bien cómo se desarrollaron las cosas, el caso es que el 3 de julio de ese año 1984 me cayó el nombramiento de Director del IMA –lo que llevaría además dirigir "Ius Canonicum"– con efectos a partir del 1 de octubre. Me lo pensé muy bien y vi que en conciencia no podía aceptar; hubiese sido tentar a la Providencia; aunque ya no era Decano suponía mucha carga la que tenía. Así que a fines de julio hablé con el Rector, que, comprendiendo mis razones, aceptó mi petición de ser relevado de ese cargo. Lo sentí mucho porque en aquellos momentos por lo visto no tenían otra persona disponible, de modo que se hizo cargo del IMA su Presidente que era el Decano de la Facultad. Solución como puedes suponer que dejaba al IMA sin Junta Directiva y en situación inestable. De hecho, el IMA pasó unos años de decadencia e incluso

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

estuvo a punto de fenecer. ¡Pero resucitó tan gallardo como en sus mejores tiempos, cual ave fénix! Fue cosa de una temporada.

—Sin embargo, tras esos intentos fallidos, al menos más adelante, seguiste teniendo cargos o encargos –como quieras decirlo– de dirección o de participación en ella. ¿No es así?

—Sí, así es. Yo prefiero decir encargos porque en una institución como la Universidad de Navarra los cargos son verdaderamente cargas de entrega de servicio a los demás; lejos de ser un *honor* son peso; pero tiene de gratificante que son servicio, olvido de sí mismo y entrega a los otros. Ya decía Pedro Lombardía que estar en la Universidad de Navarra era una cura de humildad.

Bien, sigamos. En efecto, el 22 de febrero de 1989 me dieron el encargo de Subdirector del Instituto de Ciencias para la Familia, cargo en el que cesé el 8 de septiembre de 1994. Fue un encargo que no me absorbió mucho tiempo ni me dio grandes trabajos; mi misión consistía fundamentalmente en asistir una vez por semana a las reuniones de la Junta Directiva y aportar, por decirlo así, la voz de la experiencia. A más no pasé porque era lo que Rectorado me pedía. Sin duda el Director del Instituto, Pedro Juan Viladrich, hubiese deseado una mayor integración mía en el Instituto y me hizo ofertas tentadoras ya desde antes de ese nombramiento, pero yo no me decidí.

—A la vez que ese encargo, tuviste, en fechas distintas, otras funciones directivas en relación con la Facultad de Derecho Canónico.

—Es verdad, como es verdad que me cayeron de sorpresa, porque ya estaba con el síndrome de agotamiento. No sé de dónde saqué fuerzas, pero el caso es que Dios me las dio.

Fue el 14 de marzo de 1991. Con esta fecha me dieron un doble nombramiento: Vicedecano de la Facultad y, de nuevo, Director del Instituto "Martín de Azpilcueta". Como Vicedecano, poco pude hacer y el cese me llegó relativamente pronto: el 4 de febrero de 1993.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Como Director del IMA puedo decir que por fortuna me encontré con un grupo de excelentes profesores –por lo tanto investigadores–, algunos de inteligencia privilegiada, lo que hizo posible que el Instituto volviese a una etapa de fecunda plenitud, que todavía sigue. Fruto del impulso que aquellos años dio la Junta Directiva del IMA a la investigación y estudio son, por ejemplo, el monumental "Comentario Exegético" al CIC –en tercera edición española y primera edición inglesa publicada en Estados Unidos–, el "Tratado de Derecho Eclesiástico", los diversos manuales, etc., lo cual supone un esfuerzo de todos poco común. También en aquella época se planificó un "Diccionario de Derecho Canónico", que está ahora en fase de redacción. Lo dicho, fueron –y siguen siendo– años de fecunda plenitud para el IMA.

Pero yo estaba al límite de mis fuerzas, por lo que el 14 de febrero de 1994 escribí una carta al Rector de la Universidad pidiendo el favor de ser relevado. Y, en efecto, el 14 febrero de 1995 se me comunicó mi ansiado cese.

—*Volviendo a tus encargos docentes, fuiste* Professore stabile *del entonces Centro Académico Romano, después Ateneo y por fin Universidad, ¿no es así?*

—Sí, comencé el curso 1985-86 y permanecí hasta 1990. Con este motivo iba tres meses a Roma, espaciados, para dar mis clases y examinar. Una cosa tengo que decirte: esos viajes a Roma me hicieron muy feliz; me encanta Roma. Fueron, yo creo, los años más felices de mi vida profesional. Los primeros años di Teoría Fundamental del Derecho Canónico y los últimos Filosofía del Derecho y Derecho Natural. Nunca agradeceré bastante que pensasen en mí como profesor, tengo un recuerdo encantador. ¡Ese cruzar todos los días Piazza Navona, ese café –de cuando en cuando– en Sant' Eustachio, San Pedro, en fin todo! Un recuerdo imborrable.

—*Por cierto, a lo largo de tu vida académica dirigiste tesis doctorales, ¿Te acuerdas de cuántas?*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—No, no me acuerdo, nunca he llevado un registro de ellas. Sólo sé que el *curriculum vitae* aparecido en el número extraordinario de "Ius Canonicum" me atribuye 66; en cambio, el aparecido en "Persona y Derecho" indica 68. Así, pues, más o menos esas cifras. Una cosa te diré; no me considero un buen director de tesis, aunque en todas puse mi mejor voluntad. Lo más significativo son las tres series de tesis que impulsé: la noción de laico, el matrimonio, misterio y signo y el derecho natural en el magisterio eclesiástico (éste último con unas 15 tesis). Y también me cabe el honor de haber dirigido las tesis doctorales de las tres primeras doctoras en Derecho Canónico del mundo.

—*Hechos estos incisos, con lo dicho antes llegaste al final de tu vida académica. ¿Cómo se fue produciendo este final?*

—Fue progresivo. El año 1990 lo pasé en un continuo cansancio; sin embargo, saqué fuerzas de flaqueza y resultó un año especialmente lleno de trabajo. Craso error; si hubiese sido rico y en lugar de forzar la máquina, me hubiese tomado un año sabático en las Bahamas o en Tahití todavía estaría en plena forma. Pero los excesos se pagan y la naturaleza se venga. El caso es que el 8 de enero de 1991, recién llegado de Roma, al levantarme noté claramente que tenía la cabeza agotada y vacía. Sin embargo, justo ese día tenía dos clases de doctorado en la Facultad de Derecho; di la primera clase y fue la peor que he dado en mi vida, pues las ideas no me venían y estuve errático, vacilante, en fin un pequeño desastre, de modo que no me atreví a intentar la segunda, que sustituí por preguntas a los asistentes. Así acabó mi vida docente; ya no pude dar más clases y efectivamente no he vuelto a darlas.

En cuanto a mi investigación personal, aproveché ciertos momentos de lucidez para terminar algún que otro trabajo pendiente, hasta que el médico me disuadió de seguir haciéndolo. En todo caso, ya "he cerrado el kiosko" como dice el galeno que me atiende. Porque resulta que mi enfermedad –si se puede llamar así– no es otra cosa que agotamiento que se ha hecho crónico, "astenia crónica"

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

en términos más científicos; un estado patológico cuya etiología se desconoce y que en mi caso es incurable.

No puedo menos que agradecer al Rector de la Universidad de Navarra lo bien que me ha tratado en mis últimos años. A partir de 1995 podría haberme prejubilado por incapacidad laboral –pues ningún servicio prestaba– pero decidieron considerarme en activo, con la carga económica que esto suponía, hasta que cumplí 65 años, edad de la jubilación voluntaria según la legislación española, de modo que el 7 de febrero de 1999 me jubilé y pasé a las clases pasivas.

página 88

—*Pero fue una jubilación con honores, ¿no es así?*

—Honores totalmente inesperados. La Facultad de Derecho gestionó la concesión, por la Ministro de Justicia, de la Cruz de Honor de la Orden de San Raimundo de Peñafort, concesión que lleva la fecha de 8 de diciembre de 1998, y se hizo efectiva el 22 de marzo de 1999.

Por su parte, la Facultad de Derecho Canónico postuló ante la Santa Sede el nombramiento de Caballero Comendador de la Orden de San Gregorio Magno; se me nombró por Breve de S.S. Juan Pablo II de 6 de abril de 1999.

Además, el 26 de noviembre de 2002 me dieron el título de Doctor *honoris causa* en Derecho Canónico por la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Università della Santa Croce, en un brillante acto académico, Broche de oro a mi carrera.

—*Y algo más. Te olvidas del voluminoso número extraordinario de "Ius Canonicum" y de los dos gruesos volúmenes de "Persona y Derecho", ambas publicaciones en tu honor.*

—Mira, Javier, yo acepto por gratitud debida a sus promotores, estos honores, que yo nunca he buscado y en absoluto desprecio, pero ya sabes lo del Qohelet: *Mataiotes mataioteton kai panta mataiotes*, vanidad de vanidades y todo vanidad. Con todo, estoy muy agradecido y doy las gracias a quienes me los han otorgado.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Por cierto, que se me ha olvidado contarte un encargo que tuve en la Facultad de Derecho. El 26 de Marzo de 1984 me designaron Director de la "Colección Jurídica" de dicha Facultad, función que desempeñé al menos hasta fines de 1988. Pero el caso es que de esto no recuerdo nada; me ha venido a la memoria revolviendo viejos papeles, sin que me acuerde qué hice, salvo que cambié la portada de los libros de esa Colección.

—Con esto ya hemos llegado al final de mi propósito: Conocer de primera mano tu actividad académica. Ahora tendremos que pasar a lo que más me interesa: una relectura de tus publicaciones, fruto de tu investigación. Pero eso en otras ocasiones.

A 20 de febrero de 2005.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

II. LOS AÑOS DE PREHISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

1. Preliminares. Docencia

Febrero de 2005-Mayo de 2005

Pronto será hora de entrar en la relectura de la obra científica del Prof. Hervada. Pero por breve tiempo nos detenemos antes en algunos aspectos complementarios.

—En las conversaciones anteriores has insistido en la investigación, pero entiendo que un universitario no puede olvidar un aspecto también central, que es la enseñanza. Sin docencia, no hay Universidad; puede haber –y existen muy prestigiosos– centros de investigación, como los que, en España, articulan el Consejo Superior de Investigaciones Científicas; sin embargo, no son Universidad. Por lo demás, esto, si no me falla la memoria, viene de los mismos orígenes de la Universidad. En el siglo XII –hacia 1120– y en París un grupo de maestros y escolares cruzaron el Sena y se constituyeron en una corporación, que en latín –que es la lengua que entonces se usaba en los ambientes cultos– se dice universitas*, es decir, formaron una* universitas magistrum et scholarum*, núcleo de la Sorbona. De ahí el nombre de Universidad. Este rasgo ha permanecido hasta hoy y, en consecuencia, sin* scholares *no hay Universidad, ni maestros, pues se es maestro en relación a los discentes.*

—Tienes toda la razón. Investigación, esto es, *studium*, estudiosidad, y docencia son dos rasgos inescindibles y esenciales de toda Universidad. Si insisto en la investigación es porque observo, en el amplio mundo, instituciones docentes que se llaman Universidad, sin merecer este nombre, porque carecen de estructuras investiga-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

doras –que en las ciencias humanísticas son sobre todo buenas bibliotecas y hemerotecas– y sus profesores suelen ser profesionales, que se limitan a dar sus clases sin más; y esto no es Universidad; llámense Escuelas Superiores o Institutos o lo que sea, pero si se llaman Universidad, usan de este nombre abusivamente.

página 94

—*Y a ti, ¿cómo te ha ido de enseñante?*

—Perdona, Javier, pero eso de llamarme enseñante –y no digamos trabajadores de la enseñanza– no me hace ni pizca de gracia. Eso de "los enseñantes" o "trabajadores de la enseñanza" o cosas por el estilo es terminología impuesta por ideologías colectivistas e igualitaristas. Es lo que escribía Lenin, el concepto de los intelectuales como categoría superior ha de ser destruido; no hay categorías, sino sólo trabajadores.

Esto se refiere al plano social; otra cosa muy distinta es la visión cristiana del trabajo; todo trabajo es digno y huella de la nobleza de la persona humana. No cabe hablar de trabajos más dignos o nobles que otros, la nobleza la pone la persona humana. Es más digno quien trabaja con más amor a Dios y en servicio de los demás, cualquiera que sea la clase de trabajo que realiza.

A lo nuestro. Yo soy catedrático y, si quieres profesor, lo que en latín se dice *magíster*, maestro. Yo creo que el profesor universitario debe ser un verdadero maestro, no un simple docente o enseñante.

—*¿Qué entiendes por maestro?*

—Muy sencillo: el que enseña con la palabra y el ejemplo de su vida. Por eso tiene la capacidad de tener discípulos, aunque la gloria del maestro no es tanto hacer discípulos, como hacer maestros.

—*En este sentido, conozco una serie de personas, que tanto en derecho canónico, como en derecho natural se consideran discípulos tuyos.*

—Sí, lo sé, pero me cabe la satisfacción de que algunos de ellos se han convertido a su vez en maestros.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—*Te veo crítico con el igualitarismo.*

—Sí, porque, como he escrito y publicado –no es pues ningún secreto– entiendo que el igualitarismo implica injusticia. La verdadera justicia, en el ámbito de una sociedad, demanda lo justo e igual *proporcional*. Y además, la Universidad es por su misma naturaleza y con evidencia –unos enseñan y otros aprenden– lo que en filosofía política se llama una *sociedad desigual*, es decir, está constituida por miembros con una relación distinta respecto del fin de esa sociedad (comunidad, corporación, etc.).

—*Entiendo lo que quieres decir. Si la Universidad es una* universitas magistrum et scholarum*, unos y otros están en posición distinta: unos saben y enseñan, otros van a aprender. Sin embargo, unos y otros son miembros de la Universidad; los alumnos no son clientes de la Universidad, sino que se integran en ella como miembros.*

—Sí, pero como bien has dicho, en posición desigual. Por eso, no veo con buenos ojos –me parece injusto y, además, irreal– todo eso de gobernar la Universidad por comisiones paritarias; esas comisiones sólo producen desorden y manipulaciones. Quizás para ciertos asuntos pueden ser una forma correcta para tomar una determinación, mas siempre será muy aisladamente. Imagínate que se trata de aprobar –o rechazar– un proyecto de Plan de Estudios. ¿Qué saben de ello las empleadas de la limpieza o los bedeles y aún los mismos estudiantes que ni siquiera han acabado la carrera? Y te podría poner muchos más ejemplos.

Y es que esta pretendida "democratización" de la Universidad tiene un vicio de raíz. Como es bien sabido en filosofía política y social, la democracia es estructura propia de las sociedades iguales; no, en cambio, de las sociedades constitucionalmente desiguales. Así, en un Hospital –donde hay médicos y enfermos– o en la Universidad, los elementos de democracia sólo tienen cabida limitadamente; dentro de sus límites son buenos y fuera de ellos son destructivos.

—*Nos estamos desviando. ¿Qué tal tu tarea docente?*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Naturalmente fue una tarea que asumí con mi mejor voluntad, intentado siempre despertar en los alumnos el espíritu de iniciativa y el espíritu correctamente crítico. En lo posible, procuré que mis clases fuesen dialogantes, invitando a mis alumnos a presentar sus dudas, a pedir aclaraciones y a poner de manifiesto sus opiniones. Te puedo asegurar que si en mi labor docente he enseñado, también he aprendido.

página 96

—*Aprender, dices, ¿en qué sentido?*

—Porque a veces los alumnos emitían opiniones que de alguna manera me ayudaban a completar mi propio pensamiento. Con todo, lo principal ha sido que al presentar los estudiantes una duda o pedir una aclaración he comprendido que mi pensamiento, elaborado al calor de la investigación, tenía aspectos oscuros o insuficientemente desarrollados, y a causa del esfuerzo por contestar al alumno, mis ideas se aclaraban o de pronto me venía a la mente una mejor comprensión de un tema o de un aspecto de él, que en la soledad de mi reflexión se resistía. He aprendido enseñando.

—*Por lo que he podido detectar no fuiste mal profesor.*

—No sé, lo que puedo decir es que nunca tuve problemas con mis alumnos y la asistencia a mis clases siempre fue numerosa; incluso algunas veces, vinieron a ellas –a las de Derecho Natural– alumnos de otras Facultades e incluso doctorandos; eso sí, pocos y pocas veces.

En cambio, nunca fui lo que se dice un profesor "popular", creo que los alumnos me tenían cierto aprecio sin más.

Yo no soy persona dotada para hablar en público; ni creo que mis clases fuesen especialmente atractivas –aunque sin llegar a ser pelmazo y aburrido–, ni por ello destaqué como conferenciante. Durante unos años se me dio, en cambio, el don de preguntas y respuestas con el público; recuerdo que en 1981 tuve una sesión de éstas en México con un público de unas trescientas personas; en

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

estos casos de diálogo, me crecía y creo que a veces conseguí incluso estar brillante.

—*No me extraña lo que dices de no ser popular. Quizás tú no te das cuenta, pero eres una persona de esas que infunden respeto y, por eso, los demás, marcan distancias.*

—Algo de eso he notado, aunque sin ser consciente de qué motivo personal mío da lugar a este fenómeno. Siempre he intentado ser comunicativo, sin conseguirlo del todo. Sea por mi temperamento introvertido y tímido, sea porque quizás tenga problemas de comunicación, con un residuo de autismo –aunque mi médico lo niega–, nunca he sido buen conversador, ni un buen consejero; y, sobre todo, no he conseguido exteriorizar los sentimientos de acogida hacia las personas que restallaban en mi interior. Siempre he sentido, con dolor, como un muro en relación con los otros.

Esto me hace ser hombre silencioso, retraído y mal comunicador. Por ello, he decepcionado a algunos colegas que de otros países se han desplazado a Pamplona con la sola finalidad de tener conmigo un intercambio de ideas; nada han conseguido salvo mi silencio y la atenta escucha de lo que ellos decían. Ya digo, los he decepcionado, aunque siempre hemos quedado amigos.

Este defecto comunicativo me ha llevado a la invención de algunas trazas para salvar situaciones que podrían resultar menos gratas. Por ejemplo, cuando tengo que invitar a un colega u otra persona a comer, siempre invito a la vez a otro colega buen conversador y así yo me quedo silencioso contemplando cómo ellos hablan. Claro que todo esto no es bueno y soy consciente de ello, porque puedo parecer poco sociable –ya me lo comentaba mi madre–, cuando en realidad en mi interior es todo lo contrario, pero ya digo que me noto una especie de muro entre mis sentimientos interiores y su exteriorización; no consigo exteriorizarlos. En suma, soy un hombre serio, aunque no me tomo en serio.

De todos modos esto no se ha manifestado así con mis doctorandos. Con prácticamente todos los que han hecho la tesis conmigo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

en filosofía del derecho y con varios que la han realizado en derecho canónico he conseguido una firme amistad que perdura hasta hoy –todavía me comunico con ellos– pese a que ya han pasado una veintena de años o más. De esto estoy contento.

página 98

—*Has hablado de las clases, y haría falta que hablases de tu faceta de director de tesis. También esto es enseñanza.*

—Más que enseñanza, diría que es formación. Yo siempre he intentado formar investigadores y, sobre todo, universitarios. De todas las tesis que he dirigido, tiene especial relevancia el núcleo de doctorandos en filosofía del derecho. Estos doctorandos no han tardado menos de tres años en hacer su tesis. Esto me ha permitido tener con ellos relaciones de cordialidad y buena comunicación, integrarles en el Departamento, casi todos como Ayudantes y a ellos he dedicado especial atención. De hecho la gran mayoría han terminado como profesores universitarios. Con mi palabra y también con el ejemplo de mi vida de universitario –sin ocultar mis fallos y defectos– les he dado lo mejor de mí mismo y ellos han respondido bien. Quizás en esta actividad es donde he conseguido realizar mejor mi faceta de magisterio universitario. Con todo, no me considero un buen director de tesis.

—*Dejemos estos preliminares sobre la docencia y pasemos ya a la investigación. Podríamos empezar por tus primeros años.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

2. Primeros años de investigación, 1958-1959

Marzo de 2005-Junio de 2005

—Conociendo tu investigación por las publicaciones, yo diría que hay un primer estadio muy característico, que es el primer decenio. Después se observa un cierto viraje que, ateniéndonos a las publicaciones, podríamos situar hacia 1968 aproximadamente.

—Tienes razón en lo que dices. Creo que efectivamente hay un primer período de unos diez años en los que dirigí mi investigación a objetivos muy concretos, aquellos que me propuse (y nos habíamos propuesto Pedro Lombardía y yo), que eran las tareas de modernización técnico-jurídica –metodológica– de la ciencia canónica. Pero antes, en mis publicaciones, hay un primerísimo período en el que aún esa labor no está presente: mi primer artículo y mi tesis doctoral; algo así como la prehistoria de mi investigación. Por lo demás, una cosa que ya advierto desde el principio es que la fecha de publicación no siempre coincide con la evolución de mi pensamiento ni de mis perspectivas de estudio. Hay trabajos que no se publicaron hasta después de cinco o seis años de estar compuestos y aún hay algunos que tardaron diez o más años en ver la luz pública. Por eso la fecha de publicación no siempre muestra el estadio de mi pensamiento; así pues, habrá que acudir más a la fecha de la composición de mis escritos, que a la de su publicación.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

a) Primeras publicaciones

—Pero no parece que sea éste el caso de tu primera publicación, que apareció en "Revista Española de Derecho Canónico" en el último volumen de 1957. Fue una recensión a un libro del conocido autor italiano Renato Baccari.

página 100

—Sí, pero ahí ya se ve que hay un salto de fechas; a mí en 1957, no debió salirme una recensión publicable, como no fuese muy al final; recuerda que el primer mes, o sea octubre, lo hice todo tan mal que Lombardía estuvo a punto de prescindir de mí. Como las revistas aparecen transcurrido el período marcado –en este caso el último número de 1957 estaba previsto que saliese en 1958– y además con algo o con mucho de retraso, lo más seguro es que esa recensión se publicase dentro de los primeros meses de 1958 y que yo la redactase, o casi a finales de 1957, o a principios de 1958; lo único que me satisface de esa recensión es que me saliese suficientemente bien como para publicarse y fuese una de las cosas por las que Lombardía se reconcilió con mis posibilidades de salir adelante. Por lo demás, a las recensiones mías –no me meto con las ajenas– no les doy importancia, de modo que nunca las he incluido en mis *curricula vitae*, ni las presenté como méritos en las oposiciones a cátedra. En eso sigo una conducta contraria a otros colegas, que, casi avariciosamente, incluyen en sus *curricula* hasta la cosa más nimia, incluidas por supuesto las recensiones. No tengo buena experiencia de las recensiones en general, de modo que hacia 1969 –después de haber escrito cuarenta– me prometí no escribir más, propósito que cumplí, sólo quebrantado hace un par años con una reseña de un libro de Ibán –porque es amigo mío– y también hace unos meses con una breve presentación para canonistas de la obra *Juristas Universales*. Descuida que ninguna de ellas aparece en mi página web.

—¿Por qué ese desapego a las recensiones?

—Porque me parece que es un género que, siendo necesario para poner al día de las producciones bibliográficas a los interesados

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

–entre los que me cuento–, no está conseguido en bastantes casos; sin duda hay buenas recensiones, pero me parece que no son las más; incluso hay excelentes expertos especializados en recensiones, que lo hacen muy bien, entre los que yo destacaría al francés Dominique Le Tourneau. Pero insisto en que abunda la mediocridad. Naturalmente, tanto cuando estaba en activo como ahora, cada vez que ha llegado a la biblioteca una revista o la recibo en casa, leo las recensiones para estar al día y ya hace mucho tiempo que me desengañé del panorama general. No pocas de ellas me resultan tópicas, insulsas, mortalmente aburridas y poco informativas sobre la calidad de la obra recensionada; tratan lo mismo una obra excelente que una obra mediocre. Parece que no desean herir susceptibilidades, teniendo en cuenta que si se señalan defectos el autor que la lea se siente mal tratado; todo lo cual no excusa de la desinformación en que incurren tantas recensiones al no poner de relieve la calidad de la obra.

En todo caso, es consecuencia de no conocer bien el género literario de las recensiones.

—*No sé si exageras un poco; en definitiva, qué sea una recensión no es difícil de saber, a tenor de lo que dice el Diccionario de la Real Academia Española, que hace autoridad: "Noticia o reseña de una obra literaria o científica" y lo hace derivar del latín* recensio, -onis. *En cuanto a reseña atestigua "Noticia y examen de una obra literaria o científica". Dos son, pues, los rasgos definitorios de una recensión: la noticia o reseña, es decir, un pequeño resumen –como dice el diccionario Espasa– del contenido del libro y el examen (o crítica como añade el Casares).*

—En efecto, así es. Quiero, sin embargo, que nos fijemos en la etimología. Las recensiones en el sentido actual no existieron hasta el siglo XIX, por lo tanto, poco importa lo que significó *recensio* en el latín de la Antigüedad, aunque tenga interés que el verbo *recenseo* significase, entre otras varias cosas, examinar. En el latín bajo y medieval la *recensio* pasó a indicar el resumen abreviado de un texto, legal o de otro tipo, y de ahí se ha llegado a llamar recensiones a lo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que desde hace un par de siglos se conoce como tal en las revistas científicas.

Fíjate, sin embargo, que en las modernas recensiones de libros se han de compaginar dos géneros literarios, que en realidad son distintos: la *recensio* o resumen y noticia del contenido del libro y el examen o la crítica –positiva o negativa, o en parte positiva y en parte negativa–, aunque el recensionador tiene libertad para dar más o menos relieve a cada uno de esos aspectos, de separarlos o mezclarlos si tiene habilidad para ello.

página 102

—Según lo que acabas de decir, no puede negarse que las recensiones que se publicaron durante los primeros años en "Persona y Derecho" deben considerarse ejemplares. Aparte de lo extensas que eran, tenían tres apartados diferenciados: "exposición del contenido", luego "valoración científica" y después "crítica". A mi juicio, estaban muy bien hechas y enriquecían mucho el anuario.

—Ya lo creo que sí, pero se agotó el filón y antes que recurrir a las recensiones convencionales suprimimos el apartado correspondiente, aunque al cabo de unos veinte años, el actual director ha reintroducido esa sección; él sabrá lo que hace. Recuerda que cuando fui director de "Ius Canonicum" dejé de publicar esas recensiones convencionales, nuevamente introducidas por los directores siguientes. Ya lo dice el refrán: "cada maestrillo tiene su librillo".

—Como lector, me parece que es indudable que lo que más se agradece de una recensión es que ofrezca una idea cabal del libro, de su contenido y de su calidad, de modo que uno no se lleve sorpresas al leer el libro o termine la recensión sin aclararse sobre esos extremos. Y si quien la lee es el autor, lo principal es que vea bien reflejado su pensamiento, que note que el recensionador lo ha entendido.

—Esto último que has dicho me parece especialmente remarcable. Aunque de mis obras apenas han salido recensiones, en las pocas que se han publicado, no me ha interesado tanto la valoración o la diferencia de parecer, cuanto ver que he sido entendido, esto es lo que más agradezco. Recuerdo, por ejemplo, que mi amigo –no por eso menos objetivo– Diego Poole, al recensionar mi libro *¿Qué*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

es el derecho?, mostraba su disconformidad con lo que digo sobre la relación entre derecho y política; al leerlo no pude menos que advertir que lo que él decía podía ser acertado desde una concepción del derecho distinta a la mía, pero que en este punto mostraba no haber acabado de comprender la concepción realista que en ese librito sostengo. No niego que mi opinión en ese punto sea criticable –y que estoy dispuesto a corregirme lo muestra lo sucedido con el tema de la dignidad humana en la *Introducción crítica al derecho natural*–, pero es preciso que se señale un posible error, partiendo de haber entendido mi pensamiento, no de una confusión del recensionador o del crítico que sea.

—A propósito de lo que estamos hablando, pienso que no sólo en las recensiones los autores no conocen bien el género literario; me parece un mal generalizado a todo tipo de obras escritas, no sólo en los campos del derecho canónico y del derecho eclesiástico, sino en todas las disciplinas jurídicas, que son las que conozco: no se manejan bien los géneros literarios de las distintas formas de comunicación de los conocimientos jurídicos.

—Soy de esa misma opinión. Pienso que en este asunto hay bastante confusión. Claro que yo hablo de la literatura jurídica; en otras ciencias las cosas quizás sean distintas, no las conozco.

—Aunque nos alarguemos un poco, ¿por qué no comentamos, aunque sea brevemente, estos géneros literarios científicos? A mi parecer podríamos enumerarlos de este modo: tratados, comentarios, manuales, lecciones, monografías, artículos de revista o similares, ponencias a congresos o eventos parecidos (jornadas, simposios, etc.) y conferencias.

—Me parece una buena enumeración, aunque puede haber escritos que, por su contenido, tal vez no quepan en ninguno de esos tipos, pero ya se sabe que la vida es más rica que cualquier intento de tipificación.

—Podemos empezar por los tratados. A mi juicio lo que los caracteriza es el tratamiento amplio de toda la disciplina –en lo que nos interesa, el derecho canónico– o de una parte ella, por ejemplo, el matrimonio, la Parte General del Derecho Administrativo, el Derecho Procesal, o similares.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Sí, pero la característica del tratado, aparte de su amplitud, es el modo de exposición. No debe ser a manera de largos discursos como he visto en algunos pretendidos tratados, sino de apartados sistemáticamente dispuestos con una exposición dividida en temas que a la vez que la cortan, también la ordenan y le dan continuidad. Cada punto o tema de la exposición, debe contenerse en un apartado.

página 104

—*Unos apartados que pueden ser más o menos largos. Por lo que puede advertirse, la longitud de un tratado es variable, dependiendo también de sus características tipográficas y de la cantidad de materia expuesta; puede ir desde un volumen, siempre amplio, hasta varios volúmenes.*

—En efecto, ejemplificaría lo dicho con algunas referencias. Un tratado que, desde que lo leí, me gustó mucho y me pareció modélico es el *Ius Decretalium* de Wernz. Y de tratados que podemos considerar frustrados, porque sólo salieron unos pocos volúmenes, también me pareció excelente el libro de *Prolegomena* de Van Hove. En ambos casos se observa lo que he expuesto sobre el género literario. Mira, acabo de recibir el *Tratado de Derecho Procesal Canónico* de Goti y me parece que, como género literario, está bien conseguido, además me satisface que no siga el método exegético, sino el método sistemático.

—*También un tratado "frustrado" –como tú dices– es* El Derecho del Pueblo de Dios. *¿Qué dices de Lombardía y de ti mismo?*

—No me pongas en trance de hablar de mí mismo. En todo caso te digo que ambos nos esforzamos para que el estilo de tratado estuviese conseguido. Pero no pretendas que me juzgue y me ponga como ejemplo, nada más lejos de mi intención. Como decía San Pablo, yo no me juzgo a mí mismo. Pasa a otra cosa.

—*Pues vayamos al comentario.*

—Esto es más propio del método exegético. Lo característico del comentario es que no es una simple exégesis, sino que, sin abandonar la exégesis, la complementa. Hace exégesis de cada canon, pero

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

no se limita a ella, sino que la completa con datos históricos, si es del caso, o con la exposición de elementos doctrinales de mayor enjundia. Después del CIC 83 han salido algunos comentarios valiosos como los de Munich o el *Comentario Exegético* del IMA.

—*Pasemos ahora a los manuales. Tengo la impresión de que hay aquí mucha confusión.*

—Más que confusión, que la hay –sobre todo en el título–, de lo que la manualística más se resiente es de poco respeto en ocasiones al verdadero género literario.

—*¿Dónde situarías tú el quid de un buen manual?*

—Sin duda alguna en la *síntesis*. Un manual es, sobre todo, una buena síntesis de la disciplina. Un manual no es una trivialización de la disciplina, ni una especie de vulgarización; con pena tengo que decir que he leído muchos "manuales" que no pasan de ser eso. Tampoco puede ser un sustituto del manejo del Código, de modo que se limiten en muchas de sus páginas a repetir lo que dice el texto legal de forma resumida: no es eso (a no ser que se trate de un libro para no juristas a quienes puede interesar un resumen de la legislación canónica, sin más; pero eso es más bien un libro manual de divulgación). También conozco manuales así.

He dicho *síntesis* y esto es lo que hace un buen manual. Sintetizar la doctrina canónica sobre cada tema, las aportaciones del autor, los *status quaestionis*, los datos históricos si son del caso, etc., con las naturales remisiones al texto legal; el texto legal no es sustituido por el manual, sino que es el texto principal que el lector –muchas veces el estudiante– debe necesariamente utilizar. Siento decir que no conozco muchos manuales así. Naturalmente, al igual que el tratado, el manual debe estar dividido en apartados de suficiente contenido, pero cortos, más o menos cortos según dicho contenido.

—*Sin embargo, esos buenos manuales existen. ¿Podrías poner algún ejemplo?*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—A mí siempre me han parecido modélicos dos: las *Nociones de derecho canónico* de Del Giudice y las *Lecciones* de Pedro Lombardía. La capacidad de síntesis de ambos siempre me ha admirado, sobre todo la de Lombardía.

página 106

—Sin embargo, del manual de Pedro Lombardía oí comentar a algunos estudiantes que les resultaba difícil de entender.

—Por supuesto, una buena síntesis, siendo clara –que eso debe serlo– es de suyo difícil de desentrañar, si no se es especialista. Pero para los estudiantes resulta perfectamente inteligible, si el profesor que la pone de texto –siempre junto al Código– la explica bien. Un profesor que ponga el manual de Lombardía debe asumir la tarea de explicarlo y explicitarlo a los alumnos; y entonces resulta para ellos fácil e inteligible y enormemente formativo. Si no asume esa labor y en sus lecciones no explica el manual, es lógico que a los estudiantes les resulte difícil; pero esto es culpa del profesor. También tengo que añadir que no todo profesor –por desgracia y por el bajo nivel de algunos profesores de la Universidad española del último decenio– no todo profesor, decía, está capacitado para explicar el manual de Lombardía; hay que saber bastante de las corrientes de la canonística y de derecho canónico en general para entender bien el libro lombardiano.

—Vuelves a insistir en el bajo nivel del profesorado. ¿No será un poco de manía tuya o de tu innegable elitismo?

—Javier, tú eres un hombre informado ¿cómo dices eso?

—Para ver cómo reaccionarías. Conozco de sobras el oscuro panorama de la Universidad española actual y la decadencia en que ha caído por la perniciosa "endogamia". Es clamor público e incluso el anterior Gobierno español intentó poner remedio –insuficiente a mi juicio– con la llamada Ley de Calidad de la Enseñanza y otras medidas.

—A modo de anécdota te cuento lo que me sucedió hace pocos días. Recibí una lista completa de los catedráticos de derecho eclesiástico del Estado –como ahora se llaman– y de derecho canó-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

nico, desde los años cincuenta hasta hoy. En ella hay un grupo de antiguos o no tan antiguos opositores a cátedra de la época de las oposiciones de seis ejercicios, algunos con tres y cuatro oposiciones fallidas a cuestas. Te aseguro que por el antiguo sistema nunca hubiesen obtenido cátedra, ya que sencillamente no daban la talla; en cambio, con el nuevo sistema, aunque tardíamente o no tan tardíamente, la obtuvieron. Y no quiero seguir hablando Pasemos a lo que estábamos platicando, si te parece.

—*Pues pasemos a las "lecciones". A mí me da la impresión de que es uno de los géneros literarios menos comprendido. Y así junto a libros de verdaderas lecciones, con facilidad creo que se titulan de este modo obras que no son tales, sino del más auténtico género de manuales.*

—Estoy de acuerdo contigo. Las lecciones genuinas son versiones escritas de las lecciones orales del autor; por eso, no dan –salvo excepciones– una visión completa de la asignatura –o de la parte de ella a la que se refieran las lecciones– sino sólo de una temática seleccionada. A diferencia del manual, su estilo no es sintético, sino desarrollo y explicación de los temas que el autor ha juzgado más interesante para sus propósitos. Un ejemplo podría ser un volumen que recogiese las relecciones de Francisco de Vitoria.

—*Aquí se me ocurre aquello de "médico, cúrate a ti mismo". ¿Y tus* Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho, *son manual –con lo que caes en el defecto que señalas– o son lecciones? Porque por las divisiones y apartados que introduces más parece manual que lecciones. Y el estilo es bastante sintético.*

—Puedo asegurarte que son lecciones. Lecciones a veces preescritas, que di oralmente durante unos tres cursos, desde el atril de la tarima, de pie y con micrófono en mano. Lo que no hay en el libro son mis digresiones ni las preguntas de los alumnos –ya te conté que mis lecciones eran dialogantes, en lo posible– ni las respuestas a ellas. Pero fueron mis lecciones sin duda alguna. Otra cosa distinta que señalaste en cierta ocasión, es que tengo un estilo, tanto oral como escrito, digamos *concentrado*, o lapidario, que tiende a ser

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

sintético, lo que quizás dé a mis lecciones un cierto tono de síntesis manualística; pero son apariencias. También tengo que decir que los dos últimos capítulos, no son lecciones, sino una adaptación de lo escrito sobre metodología en *El Derecho del Pueblo de Dios (I)* y por consiguiente estos capítulos sí son manual y no lecciones; ¿satisfecha tu sibilina pregunta?

página 108

—*Contestada. Pasemos ahora a otro género literario: la monografía. ¿Qué se te ocurre comentar?*

—Poco es lo que hay que decir. La monografía es el tratamiento más o menos extenso –lo suficiente para que sea un libro– de un tema, científicamente desarrollado. Se trata de estudiar en profundidad un asunto o tema, que puede ser muy vario. Lo típico es que el tema sea uno solo, de lo cual le viene el nombre. Si estudiase una diversidad de temas, ya no sería una monografía, aunque a veces los editores en sus catálogos coloquen esos posibles libros pluritemáticos entre las monografías; la verdad es que éstos últimos son atípicos.

Por lo demás, la monografía permite una gran libertad en el desarrollo científico del tema elegido, pues todo depende de la finalidad que se haya propuesto el autor y de la índole o naturaleza del tema o punto elegidos.

Y aquí quisiera referirme a algo que es común a todos los géneros literarios, pero quizá se observa más en las monografías y en los artículos de revista. Me refiero a una especie de dolencia o enfermedad –al menos así lo juzgo– padecida por algunos, que en otro lugar he llamado "cititis". Es la innecesaria inflación de citas, a veces interminables, una especie de derroche de citas, por supuesto innecesarias, sin otra finalidad que la de mostrar al lector la superabundancia de erudición de que goza el que escribe. Esto es un abuso de las citas y nada dice a favor del autor. Las citas que debe contener un trabajo científico son sólo las necesarias o convenientes para el correcto tratamiento del tema; y nada más. ¿Pocas o muchas? Depende de la necesidad o conveniencia y lo demás sobra.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

También en este punto de las citas hay una virtud: la sobriedad o templanza; lo justo sin más; y eso puede suponer muchas citas. Las citas –normalmente a pie de página– tienen estas finalidades correctas: 1) indicar el lugar donde un autor citado en el texto dice lo que se le atribuye; 2) señalar las autoridades en las que el autor se apoya; 3) remitir a la bibliografía fundamental sobre una afirmación o ampliar la citada en el texto; y 4) complementar con algunas disquisiciones lo dicho en el texto, cuando de otro modo se rompería la unidad redaccional de éste. Todo lo demás son citas superfluas.

—*Con ese desahogo tuyo sobre las citas, podemos pasar a los artículos de revista o de compilaciones de estudios análogos. Pienso que entre la monografía y el artículo hay una cierta relación: el artículo es un trabajo monográfico de menos extensión, por lo que lo dicho para las monografías vale para el caso planteado.*

—Tienes razón, con la única variación de que el artículo admite más posibilidades de contenido; es más versátil. En todo caso, el artículo tiene que estar contenido dentro de unos límites de extensión, que no debe sobrepasar. Una cosa que no acaba de parecerme del todo correcto es publicar por partes en una revista una monografía, que luego termina por aparecer al poco de concluir su publicación como dos o más artículos.

—*¿Por qué no te parece del todo bien?*

—Pues porque una vez publicado el libro, los artículos de revista dejan de tener interés y esto es perjudicial para la revista, que apenas aparecida envejece; creo que los directores de las revistas no deberían permitir esto, porque hace daño a su publicación.

Lo mismo ocurre con las recopilaciones de estudios o artículos que a veces hacemos los autores; son legítimas siempre que hayan pasado los suficientes años desde su publicación para que las revistas se hayan hecho poco accesibles o hayan perdido actualidad. Entonces la recopilación equivale a rescatar los artículos del olvido o a hacerlos asequibles y ya no hace competencia a las revistas; más bien les hace propaganda.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

En fin, con eso de los artículos de revista hay una serie de corruptelas, de las que prefiero no hablar.

—Pues entonces ya sólo quedan lo que en general se llaman ponencias y conferencias, siempre referidas éstas últimas a eventos científicos, no a las que se dirigen a un público general, más o menos enterado.

página 110

—En estos dos géneros literarios se da un cambio respecto de los anteriores: la oralidad. Aunque se lleven escritas y prácticamente se lean –como es costumbre moderna arraigada– no puede olvidarse que se trata de géneros orales y, por tanto, regidos por las reglas de la retórica. Ya al escribirlas el ponente o conferenciante ha de tener en cuenta este rasgo y redactarlas según las normas de la oralidad, que exige unos recursos retóricos distintos del documento escrito, especialmente los dirigidos a mantener la atención de los oyentes y a convencerlos.

—¿Y tú crees que estas reglas suelen seguirse?

—En la generalidad de los casos, no. Sobre todo los ponentes, lo que suelen hacer es escribir un artículo, según las reglas de la escritura, y luego leerlo. Por eso los congresos, simposios, jornadas y eventos parecidos suelen ser tan aburridos y exigen una atención desproporcionada en los oyentes, que muchos no están dispuestos a otorgar. De ahí que algunos de los asistentes –más de los deseables– hagan acto de presencia en algunos actos y el resto del tiempo lo dediquen a hacer turismo.

—Pues nosotros, en los Congresos a los hemos asistido juntos, fuimos ejemplares: asistimos a todas las ponencias y a todos los actos. Pero dejemos esto; creo que nos hemos desviado mucho: volvamos a tus primeras publicaciones.

* * *

—Desde un punto de vista temporal, dos son las primeras investigaciones tuyas publicadas, que según dices todavía no son representativas de tu actitud metodológica; primera, el artículo sobre el hermafroditismo en 1958, y segunda, la monografía sobre la impotencia en 1959, que era tu tesis doctoral en Derecho.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Así sucedió, pero el orden de composición y redacción fue inverso. Ese artículo es algo así como un apéndice de la monografía. Al redactar ésta me encontré con el problema tratado en el artículo, que tiene relación con el impedimento de impotencia, aunque lo sobrepasa, porque incide en el requisito de posesión del sexo, un requisito de capacidad que es de derecho natural. De este requisito el Código del 17 no decía nada por ser obvio, y naturalmente se admitía por la doctrina, justamente por su obviedad y por ser de derecho natural, o sea *ius divinum*. Al encontrarme con ese problema, al terminar la tesis y mientras tanto llegaba el tiempo de defenderla, redacté dicho artículo y se publicó. Con todo, de nuevo y por última vez, insisto en que la fecha de la revista no es fiable para indicar fehacientemente la fecha real de composición de un trabajo, puesto que las revistas fácilmente caen en retrasos y en ocasiones en mucho retraso. Por mi parte, tengo a gala que eso no ocurrió con las revistas o anuarios que yo dirigí; bajo mi dirección siempre salieron puntuales y aún superpuntuales (es decir, con adelanto).

—*Esa lucha por la puntualidad es bien conocida: siempre programabas los números con dos años o, al menos, año y medio de antelación, y la verdad es que las publicaciones periódicas que dirigiste siempre salieron con una puntualidad ejemplar; en esto eras inflexible.*

—Tú sabes que a veces esa puntualidad ha sido objeto de ciertas bromas, aunque amables, pero es algo que me parece fundamental para el prestigio de las revistas. Naturalmente no habría prestigio si los artículos publicados no fueran de calidad. Sin embargo, esto supuesto, el buen nombre y el prestigio de las revistas se asientan a mi entender en dos bases: primera, la rigurosa puntualidad; segunda, la ausencia de erratas. Con estas dos bases, viene luego todo lo demás: artículos de calidad, digna prestación tipográfica, papel suficientemente bueno, etc. Eso de que haya revistas o anuarios que acumulen a veces un año o incluso dos años de retraso –casos conozco– me parece un desprestigio notable; algo grave falla en esas revistas. Mas de esto, como decía, no quiero hablar más.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

-Volvamos al artículo citado; fue el primero de los que has publicado. Lo que he visto es que no lo has incluido en tu recopilación Vetera et Nova. *¿No te gusta cómo salió? ¿Lo juzgas demasiado juvenil?*

página 112

—No, no, nada de eso. Creo sinceramente que no desdice de la calidad media de los artículos que por aquella época publicaba la revista en que vio la luz. Lo que ocurrió es fácil de explicar. La cuestión del hermafroditismo presenta unos aspectos jurídicos, que son muy simples, de derecho natural. El fundamental podríamos resumirlo en este axioma: *solus vir, sola femina* son capaces para el matrimonio; para ser sujeto capaz de contraer matrimonio hay que estar en posesión del sexo plenamente determinado: masculino para el marido y femenino para la esposa; se ha de ser, sin dudas ni bisexualidad, varón o mujer. En lo demás, en todo lo que supone determinar los posibles defectos que plantean los distintos casos de los llamados hermafroditismo verdadero y pseudohermafroditismo hay que estar a lo que enseña la ciencia médica, sea la anatomía, sea la fisiología o la endocrinología. Hay un punto, por lo demás crucial, que podríamos llamar mixto: es el criterio determinativo del sexo. Por ser un criterio que debe ser comúnmente conocido y depende en último término de los fines de la distinción sexual, corresponde al jurista detectarlo, al menos en lo que se refiere a la práctica forense y a la conducta que deben seguir los pastores a la hora de admitir a la celebración del matrimonio. Pero este criterio determinativo del sexo también depende en parte de los conocimientos alcanzados por la ciencia médica. En efecto, durante siglos, el criterio de la diferenciación sexual sólo pudo ser el aspecto de los órganos sexuales externos, lo que garantizaba el éxito en la gran mayoría de los casos, los normales, pues el hermafroditismo es extremadamente raro y pseudohermafroditismo también es poco común. Mas los conocimientos médicos han llevado a la doctrina canónica –escasa, porque se trata de un tema apenas estudiado, la bibliografía es poca– a situar el criterio determinativo del sexo en la gónada, que es la solución que adopté en mi artículo.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

En fin, lo que quería dejar claro es que es bastante lo que en el tema de mi artículo depende de los avances de la medicina. Cuando lo escribí, me apoyé en la enseñanza médica más reciente, en aquel momento, que consulté en la biblioteca de la entonces Escuela de Medicina del Estudio General de Navarra. Baste observar que me apoyo con frecuencia en el tratado de Álvarez-Coca, que es de 1957. Pero han pasado más de cuarenta años y sin duda los avances de la medicina han dejado viejo el artículo. Además, cuando hacia 1972 estaba componiendo *El Derecho del Pueblo de Dios (III)*, todo lo que todavía era válido lo utilicé para ese tratado, con lo que, entre unas cosas y otras, mi artículo de 1958 quedó vacío de contenido. He ahí la razón de no incluirlo en *Vetera et Nova*.

—*Con todo y aun suponiendo que para conocer tus últimas conclusiones sobre el tema hay que acudir al vol. III de* El Derecho del Pueblo de Dios *¿llegaste a opiniones que sigues considerando válidas?*

—Desde luego que sí. Principalmente, que el criterio determinativo del sexo es la gónada, criterio que entonces –dentro de la ya señalada escasez bibliográfica– se iba abriendo paso en la canonística. A partir de ahí, sigo considerando válido que el hermafroditismo verdadero es un caso de bisexualidad –no tanto de sexo dudoso como sostenía algún autor– y, por consiguiente, de incapacidad por defecto de sexo; en cambio, los diversos casos de pseudohermafroditismo caen, salvo raras excepciones, bajo el capítulo de impotencia. Éstas eran en sustancia mis conclusiones en 1958, aunque el artículo entraba en el estudio detallado de los distintos supuestos, basado en la descripción que de ellos hacía la entonces moderna y actualizada ciencia médica. La verdad es que en 1972 no encontré apenas novedades médicas al respecto, pero desde entonces a hoy han pasado treinta años y la medicina ha avanzado mucho, tanto como para poder dar lugar a lo que se llama transexualidad.

—*¿No te encontraste con ese tema de la transexualidad en 1958 y luego en 1972?*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—No, porque este asunto de la transexualidad es bastante reciente, no más lejano de hace unos diez años, cuando yo ya estaba prácticamente retirado y hacía muchos años que me había desentendido del tema del hermafroditismo.

página 114 —*Sin embargo, alguna opinión tendrás.*

—No, no. Yo toda la vida he sido científico y sin estudiar a fondo los hechos y los datos no opino nada. Sobre la transexualidad sólo tengo unos conocimientos generales a través de los medios de comunicación, unos sensacionalistas, otros más informados con opiniones de expertos, médicos y moralistas, pero en cualquier caso del todo insuficientes y poco fiables para una valoración científica. Así que suspendo mi opinión y que, en todo caso, opinen los verdaderos expertos.

—*A mí me gustaría que, por una vez, dejases de lado tus pruritos cientifistas, y al menos dieses una opinión aunque fuese provisional. Yo la idea que me he formado es que se trata de una inmoralidad y, de hecho, los transexuales suelen hacer causa común con los homosexuales en sus grupos de presión y en sus manifestaciones públicas.*

—Todavía me lo pones más difícil. Yo creo entender, al menos algo, de derecho natural, pero me niego a hablar de moral; yo no soy moralista. En moral me limito a seguir la doctrina católica (magisterio y doctores probados) sin opiniones personales, que como jurista no me competen.

Aún centrándonos en el derecho natural, lo que a mí me pasa es que no conozco bien los hechos relativos a la transexualidad. Tengo, me parece, conocimientos suficientes de derecho natural, de derecho romano y de la doctrina clásica y moderna de los canonistas como para, si conociese bien los hechos, dar una opinión suficientemente sólida en el campo del derecho. Pero es que no conozco bien los hechos. Está claro que el cambio de sexo no puede darse; aunque se extirpen las gónadas la diferenciación sexual ya está establecida. Lo único que puede haber es el arreglo quirúrgico de los órganos copulatorios externos y sólo en el caso de darles una

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

cierta forma aparente. Pero, ¿quiénes son esas personas que "se sienten" mujeres o varones aparentado lo contrario?, ¿hermafroditas, androginoides, ginandroides, varones o mujeres anatómica y fisiológicamente normales? No lo sé ni nadie me lo aclara, al menos no lo aclaran los medios de información. No sería igual la respuesta en caso de hermafroditismo verdadero, androginoidismo, ginandroismo o personas normales.

—*Estando así las cosas, lo único posible es hablar en condicional: si el caso fuese ése, la solución sería tal.*

—Sí, no hay otra solución; en el estado de mi conocimiento de los hechos es lo único honestamente posible.

—*Anímate a avanzar una opinión. Empecemos por el hermafroditismo verdadero.*

—Si te empeñas... En primer lugar hay que decir que se trata de casos rarísimos; se dan en una proporción casi infinitesimal. Es posible que entre los llamados transexuales no haya ni un solo caso. De todas formas, aquí no sería correcto hablar de transexualidad porque no hay ese paso –que por otra parte es falso– de un sexo a otro. El hermafrodita verdadero tiene gónadas de los dos sexos, por lo que el sujeto permanece sexualmente indeterminado. Su aspecto suele ser femenino, aunque algunos lo presentan masculino; la mayoría se "siente" –como ahora dicen– varones, aunque no faltan los que se "sienten" mujeres. En todo caso, creo que la regla aplicable a los hermafroditas verdaderos es la antiquísima e inmemorial de la elección de sexo. Que elijan ellos según qué sexo desean presentarse socialmente y actuar como tales, eso sí, de una vez por todas. En el caso de los que se "sienten" mujeres y elijan ese sexo, las deformidades de sus órganos externos –feminoides– son tales que hacen muchas veces innecesaria cualquier intervención quirúrgica, mas, en caso de ser conveniente, pienso que no hay ilicitud de derecho natural, ni por lo tanto debería haberla por derecho positivo. Insisto que en estos casos no es correcto hablar de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

transexualidad. De todas formas, esto es casi ciencia-ficción, dado lo rarísimo que es el hermafroditismo verdadero.

—Visto esto, podríamos pasar al llamado el pseudohermafroditismo, esto es, varones o mujeres con sexo determinado por la gónada, pero que pueden presentar los órganos sexuales similares a los del sexo opuesto. Son los androginoides y los ginandroides. Ante todo, ¿son también casos raros?

página 116

—Sí, siguen siendo raros, muy poco frecuentes, pero, en fin, algo menos raros que el hermafroditismo verdadero. Y aquí hay que distinguir el caso de los androginoides del supuesto de los (o las) ginandroides.

Las ginandroides se llaman así porque son verdaderas mujeres con los órganos sexuales externos similares a los masculinos y aún hay casos en que son aparentemente –pero sólo en apariencia– normales. Lo que ocurre es que casi siempre se "sienten" varones, mas en fin no faltan las que se "sienten" mujeres. En este último caso, si se precisa una intervención quirúrgica que procure en lo posible que los órganos sexuales externos sean femeninos o al menos similares, opino que se trata de un medio terapéutico lícito por derecho natural. Lo que pasa es que aquí no hay propiamente transexualidad; no hay ningún cambio parcial (total es imposible) de sexo, sino acomodación de los órganos externos al verdadero sexo de las ginandroides y esto me parece lícito.

Caso muy distinto es el de los androginoides, verdaderos varones, cuyos órganos sexuales externos presentan defectos más o menos graves (v.gr. hipospadias) confundibles con femeninos anormales, hasta a veces permitir el coito como mujeres aunque falsamente pues sus órganos copulativos no son verdaderamente femeninos, sino sólo en apariencia. Estos varones generalmente se "sienten" mujeres y desean actuar como tales. Son candidatos, por decirlo así, a la transexualidad. Pero aquí la solución de derecho natural es la contraria a la de los casos anteriores ya vistos. Las manipulaciones transexuales son claramente ilícitas. Lo que necesitan esas personas es un tratamiento psicológico y psiquiátrico, un apoyo de este tipo,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

dirigido a asumir su propio sexo. He conocido un caso de éstos, pero es tan lamentable, que prefiero no hablar de él; con él entendí perfectamente la Glosa: "de monstro possunt fieri monstruosae quaestiones".

—Entonces, si se tratase de varones o mujeres perfectamente constituidos, sería totalmente ilícita la transexualidad.

—Éste es un asunto que me produce una inmensa pena. Es tan aberrante y antinatural, que la calificaría de *quaestio monstruosa*. Desde luego, es totalmente ilícita por derecho natural, sencillamente es irracional, un supuesto sólo propio de una civilización degenerada, que ha sustituido la razón natural por el relativista "yo pienso", "yo siento" como regla de conducta; es una generalizada *ebetudo mentis*, una confusión mental, que ha perdido el norte de la razón natural en cuestiones incluso elementales. Insisto en que si estos varones se "sienten" mujeres, o esas mujeres se "sienten" varones, se trata de una alteración de la personalidad cuyo único remedio lícito es el apoyo psicológico y psiquiátrico dirigido a que asuman su propio sexo.

—Por lo menos por lo que transmiten los medios de información, los transexuales suelen hacer causa común con los "gays" u homosexuales (varones y lesbianas) en sus pretendidas reivindicaciones y, por supuesto, en sus protestas contra la Iglesia Católica. ¿No será eso de la transexualidad un aspecto del permisivismo sexual?

—Hay que distinguir. Las ginandroides (transexualidad sólo aparente) y los androginoides suelen tener –hay alguna excepción– una libido nula, con lo que no parece que tengan relaciones sexuales. El último caso –varones o mujeres normales– sí cae en el permisivismo sexual, pero es aberrante, porque las manipulaciones quirúrgicas no les dan verdaderos órganos sexuales externos del sexo contrario, sino puras apariencias; así, por ejemplo, en el varón no hay verdadera vagina, sino una ampliación del conducto uretral, con lo que el coito no puede ser más antinatural. En fin, no hablo más, lo dicho: una *quaestio monstruosa*.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Bien, por la relación de hecho que acabo de mencionar quisiera saber tu opinión sobre la homosexualidad, aunque nunca la has tratado –y creo que ni siquiera la has mencionado– en tus numerosos estudios sobre el matrimonio.

—Como jurista que soy poco puedo y debo decir. Pero sí la he mencionado donde tenía que mencionarla, en la monografía sobre la impotencia. Muchos homosexuales –y más acusadamente las lesbianas– padecen de impotencia psíquica, por aversión invencible hacia el sexo opuesto.

página 118

Como dicta la más elemental razón natural y lo ha expuesto reiteradamente la doctrina católica, hay que distinguir entre el homosexual como persona con una alteración psicológica de su personalidad, es decir, con un defecto psíquico (inversión de su inclinación natural afectiva de orden sexual y de su libido) y la sodomía (masculina o femenina). De lo primero no hay nada que decir, es una de tantas enfermedades, defectos o anomalías, que padecen los hombres, irrelevantes jurídicamente y, de suyo, moralmente indiferentes. En todo caso, se debe poner en ejercicio los derechos a la salud y al perfeccionamiento personal de esas personas y, por tanto, acogerlas, ayudarlas a superar su trastorno, sobre todo mediante la medicina psicológica y psiquiátrica y apoyarlas para que, como corresponde a todo ser humano según la razón natural, vivan la castidad en la soltería, si no se casan.

En cuanto a la sodomía o ejercicio homosexual de la sexualidad humana, me atengo a la Palabra revelada, a la Sagrada Escritura, especialmente a lo que dice por medio de San Pablo, en la *Epístola a los Romanos*,1, 24-28: " por eso Dios los abandonó [a los paganos idólatras] a los malos deseos de sus corazones, a la impureza con que deshonran entre ellos sus propios cuerpos; cambiaron la verdad de Dios por la mentira y dieron culto y adoraron a la criatura en lugar del Creador, que es bendito por los siglos. Amén. Por lo tanto, Dios los entregó a sus pasiones deshonrosas, pues sus mujeres cambiaron el uso natural por el que es contrario a la naturaleza, y del mismo modo los varones, dejando el uso natural de la mujer,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

se abrasaron en deseos de unos por otros, cometiendo torpezas varones con varones y recibiendo en sí mismos el pago merecido de sus extravíos. Y como demostraron no tener un verdadero conocimiento de Dios, Dios les entregó a un perverso sentir que les lleva a realizar acciones indignas [...]". Más claro no puede ser: contra natura, deshonrosa, torpe, extravío, perverso sentir, todo esto es la sodomía (incluyendo el lesbianismo). Recuerdo también que cuando de pequeño estudiaba el catecismo, después de los pecados capitales –entre los que está la lujuria–, se hablaba de los "pecados contra el Espíritu Santo" (dentro de ellos, la presunción de salvarse sin mérito alguno y la desesperación de la misericordia divina) y de los "pecados que claman venganza a Dios", en los cuales se incluía el homicidio y la sodomía. Esto último es un recuerdo de niñez; para una visión más actualizada, puede verse el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2357-2359. En todo caso, la sodomía es un gravísimo pecado.

Sin embargo, no hace falta acudir a la verdad revelada. La más elemental razón natural nos indica que la sodomía es contra naturaleza, una de las mayores degradaciones e indignidades –acciones contra la dignidad humana– que pueden darse. Todo eso de la "otra sexualidad" o la pretensión de otorgar estatuto de normalidad a la sodomía –el tercer sexo– son aberraciones propias de una civilización ciega a la razón natural y al sentido común, una torpeza mental propias de la degradación relativista.

—*Fuertes palabras las tuyas.*

—No sé si fuertes, pero en todo caso no exageradas. No hay nada de exageración en lo que digo, como no lo hay en las palabras de San Pablo, que me he limitado a transcribir. Es que la sodomía es una grave trasgresión contra la naturaleza.

—*Entonces, ¿qué piensas de la concesión del matrimonio civil a los homosexuales? A mí me parece un despropósito.*

—Claro que es un despropósito. Sobre todo es la definitiva destrucción del matrimonio civil, del que a partir de esa legislación habrá

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que decir " el llamado matrimonio civil", porque ha dejado de ser matrimonio; ningún rastro de él le queda al matrimonio civil. Es la culminación de un proceso de degradación y vaciamiento del dicho matrimonio civil. Primero vino el debilitamiento del *bonum fidei* o fidelidad con la despenalización del adulterio y luego su desaparición con el divorcio (sobre todo con el divorcio rápido o *express* como le llaman), que además supone la desaparición del *bonum sacramenti* o indisolubilidad; después, o incluso antes, se anuló el *bonum prolis* con la admisión y extensión de la anticoncepción y el control de la natalidad. Si ahora desaparece la heterosexualidad, ¿qué queda del matrimonio? Nada. El llamado matrimonio civil –lo contraiga quien lo contraiga– no representa otra cosa que una comedia indigna. Claramente se trata de leyes irracionales, gravemente injustas, que no son verdaderas leyes *sed legis corruptio*.

página 120

Si además recordamos lo que es la sodomía, no cabe duda que estamos ante una gravísima inmoralidad, que es como una bofetada al bien común y a la verdadera familia y al verdadero matrimonio.

—*En relación con lo del pensamiento moderno al que has aludido ¿qué opinas de la teoría o pensamiento* queer*, postulada por escritores y amplios grupos de presión?; hace poco, leí una entrevista a Shirley R. Steinberg, seguidora de este pensamiento.*

—En una cosa me cae simpática esta escritora; en que es madre de cuatro hijos y en que afirma que la izquierda yerra al ser estéril: debe apostar por la vida y la natalidad. Pero en lo fundamental de su pensamiento no puedo estar de acuerdo con la teoría *queer*. Está en la línea de esas doctrinas subversivas de una pretendida estructura social y de mentalidad –de un paradigma social–, vista reductivamente y simplificada, pero que no aportan verdaderas soluciones constructivas. Lo que postula –las infinitas posibilidades de realización del ser humano– revela un pensamiento vacío de realidad objetiva –moral objetiva, derecho natural y aún el constitutivo físico-biológico del ser humano– y por tanto carente de la noción de naturaleza humana, de verdad y de bien. Lo que pretende es una uto-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

pía irrealizable. Se trata de una de esas modas intelectuales, como en su tiempo lo fue el existencialismo, o ahora lo son el nihilismo y el deconstructivismo, que se va afianzando, aunque es difícil prever qué rastro dejará. Por el bien de la civilización occidental espero que sea nulo, aunque de momento está resultando muy perjudicial y destructivo. Contestada la pregunta.

—*Pues pasemos a tu tesis doctoral, publicada en 1959.*

b) La monografía sobre la impotencia del varón

—*¿Cuál fue el proceso de su publicación?*

—Como ya he contado antes, apenas defendí la tesis doctoral el 31 de octubre de 1958 en Madrid –aunque tal como se desarrolló el acto público poco tuve que defender, pues fue desalentador y casi esperpéntico–, de regreso a Pamplona, Pedro Lombardía me comentó que habían decidido inaugurar la Colección Canónica del Estudio General de Navarra y me invitó a iniciarla publicando mi tesis, eso sí aconsejándome que le añadiese el último capítulo. Poco me costó redactarlo, pues tenía el asunto suficientemente estudiado y el material ya recogido. Y así entró en prensa. Entonces en Pamplona –pequeña ciudad de provincias– sólo había una imprenta capaz de confeccionar libros, la Imprenta Gómez, ya en aquel tiempo anticuada y lenta –raro era el libro que tardase menos de un año entre la entrega del original y la publicación efectiva–, de modo que hasta avanzado el año 1959 mi monografía no vio la luz.

—*¿Y tuvo éxito?*

—Con el tiempo la edición –de 2.000 ejemplares– se agotó, si es esto lo que preguntas. Por lo que se refiere al eco en la canonística, no tuvo ningún éxito; pasó inadvertida. La prueba es la ausencia de citas y la carencia de recensiones. Sólo recuerdo una recensión, la de Mons. del Amo en "Revista Española del Derecho Canónico", que era correcta, sin más, y no se mostraba de acuerdo con mi in-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

terpretación de la Epist. *Cum frequenter* de Sixto V. También esa recensión tuvo su rasgo curioso. No recuerdo ninguna otra.

—Eres tú muy pesimista sobre el eco que tienen tus escritos. Eso nunca se sabe. En todo caso, pienso que usabas una cierta terminología novedosa respecto a la canonística tradicional.

página 122

—En eso sí se nota que la monografía está escrita por alguien procedente de una Facultad de Derecho civil, porque uso de unos términos distintos de la vetusta y obsoleta –en cuanto al método y al lenguaje– canonística tradicional. Hablo de "prestación" en lugar de objeto del contrato, no uso esta última dicción sino la de "negocio jurídico"; otros términos desconocidos por la canonística tradicional –aunque no por la Escuela Italiana– son, por ejemplo, "relevancia jurídica", "construcción dogmática", "relación jurídica", etc. Se trata de un lenguaje novedoso en el ámbito de la canonística, que todavía hoy, anclada como sigue la mayoría de los canonistas en la exégesis, conserva su aire de novedad.

Quiero aprovechar este inciso para poner de relieve mi simpatía y admiración por los maestros de la Escuela Italiana, que yo doy por prácticamente extinguida. Aunque les hice objeto de ciertas discrepancias de fondo, no se puede negar que hicieron una excelente labor en orden a la modernización metodológica de la ciencia canónica, si bien, con el huracán posterior al Concilio Vaticano II, sus esfuerzos están resultando casi baldíos. Sería una lástima que tal tarea se perdiese y, en este sentido, recomendaría a las nuevas generaciones de canonistas que releyesen los trabajos más significativos de dicha Escuela. En concreto por lo que al tema de mi tesis se refiere, no debería dejarse de lado la magistral obra de P.A. d'Avack, *Cause di nullitá e di divorzio*... Y en general tantos otros libros y escritos de los autores de esa escuela.

Otra cosa quisiera añadir; en las conclusiones de la primera parte de la tesis, se observa un primer brote o repunte de lo que más adelante llamaría pureza metódica formal: método jurídico, abierto a los datos de otras ciencias.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Toda tesis –y toda monografía, según hemos visto– tiene una temática precisa. ¿Cuál es la de tu monografía?

—Ante todo diré cuál no es. No es un estudio del impedimento de impotencia en general; por eso, no trato específicamente de cuál es el fundamento de que ese impedimento sea dirimente por derecho natural; tal fundamento es algo que doy por supuesto –en la línea de la doctrina unánime– y sólo muy incidentalmente aparecen en mi libro alusiones aisladas a él. Tampoco trato de la impotencia femenina, asunto del que expresamente digo que es ajeno a mi estudio. Mi tesis se ceñía, pues, a la impotencia masculina, la impotencia *del varón*. Claro que tuve que estudiar temas relevantes, propios de toda potencia o impotencia, pero siempre lo hice desde la perspectiva masculina.

—Antes de llegar a tus propias conclusiones, tuviste que estudiar las distintas teorías, que por aquellos años habían sido defendidas por diversos autores. Tú las agrupaste en cuatro direcciones, siguiendo en esta sistematización a d'Avack, según declaras.

—En toda buena investigación es preceptivo partir del *status quaestionis*. Antes de intentar avanzar y profundizar, si es del caso, es obligado estudiar lo que ya está dicho; otra cosa sería una inadmisible autosuficiencia y exponerse a sentar plaza de majagranza, como diría D. Quijote, o, en el mejor de los casos, a descubrir mediterráneos. Claro que hay muchas maneras de referirse a la doctrina anterior y al estado de la cuestión, pues en ello cada autor es libre, pero en mi caso, en aquella ya lejana ocasión me pareció mejor comenzar la tesis por esa primera parte en la que intento, no sé con qué fortuna, exponer la doctrina canónica de la época. Efectivamente, agrupo los autores en cuatro corrientes fundamentales y en ello seguí a d'Avack, porque me pareció una distribución afortunada. Con todo, la exposición de cada grupo es original mía, la hice de acuerdo con los datos que por mis estudios había recopilado. Además ya indicaba que cada grupo no es del todo homogéneo, sino que, entre unos y otros autores, de los incluidos en las distintas co-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

rrientes, se observan diferencias de matiz. En todo caso, lo que me interesó señalar de cada grupo no son tanto sus conclusiones prácticas –que dependen mucho de datos médicos– cuanto su visión de la esencia, naturaleza y sentido de la unión de cuerpos, la cual a su vez depende de sus teorías sobre los fines del matrimonio.

página 124

Hay una cosa que me interesa advertir. Al hacer esos cuatro grupos, puede dar la impresión de que son equivalentes y ello no es así. La que llamo "teoría tradicional de la cópula generativa" es la propia de la gran mayoría de los canonistas y la que en la práctica guiaba –y espero que siga guiando– la jurisprudencia de los Tribunales eclesiásticos, incluida la Rota Romana. Tiene, además, el respaldo de la casi totalidad de los clásicos y, dentro de ciertas especialidades de las que trato en la monografía, hunde sus raíces en la Patrística. Se puede, pues, calificar de doctrina común y constante de los autores, siempre, claro está, por lo que se refiere a la naturaleza y sentido de la unión de cuerpos. Otra cosa son los problemas de hecho, que han dependido de los conocimientos médicos de cada época. Así durante algún tiempo los autores antiguos o clásicos exigían la *commixtio seminum*, porque, según la medicina hipocrática, se creía que la procreación se producía por ella, es decir, por la mezcla del semen con los humores femeninos, que por ello recibían el apelativo de *semen mulieris*. No son, pues –y en ello insisto–, los supuestos de hecho los que interesan para una visión actual del tema, sino su idea sobre la esencia, naturaleza y sentido de la unión de cuerpos, algo dependiente de su concepción de los fines del matrimonio.

Las otras tres corrientes, en cambio, son casi marginales, porque pocos eran los autores que sustentaban cada una de ellas. No son, pues, equiparables esas cuatro teorías.

—*En esta parte divides tu tratamiento de las doctrinas en dos secciones, por así decirlo, que son* exposición y crítica. *En la crítica te muestras contrario a las tres corrientes que has llamado marginales y, aunque de la teoría del coito saciativo y de la tesis unitiva aceptas algunos aspectos, de ellas aseguras que se basan, o en una deficiente intelección de la distinción entre impotencia y esteri-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

lidad, o en una concepción de los fines del matrimonio que juzgas inaceptable. Pero, pese a lo que has dicho, también criticas la doctrina tradicional moderna y marcas distancias respecto de ella.

Por cierto que, hablando de críticas, me parece que a lo largo de todo el libro se observa un cierto espíritu crítico y no son pocas las veces que muestras tu desacuerdo con diversos autores.

—Quieres decir que me muestro criticón. Es posible, fueron seguramente ardores juveniles, algo de lo que pronto me curé. La verdad es que he tendido cada vez más a evitar confrontaciones y al fin por luengos años he terminado por limitarme a exponer mis pensamientos, sin hacer referencias a opiniones contrarias –teniéndolas en cuenta desde luego– y si alguna vez no ha habido más remedio que citarlas, me he ceñido a alusiones genéricas: "según algún canonista", "una corriente doctrinal", etc.

Pero vayamos a lo importante. Es cierto que someto a juicio o crítica a la doctrina tradicional, pero en un sentido diverso a las otras tres. De estas últimas digo sencillamente que son inaceptables. ¿Que de dos de ellas acepto algún aspecto aislado y no fundamental? Es cierto, aquí viene como anillo al dedo lo que Cervantes pone en boca de Don Quijote: "No hay libro tan malo que no tenga algo bueno". En cambio, de la doctrina tradicional moderna afirmo que es sustancialmente acertada, aunque presente algunos defectos de construcción que en mi monografía intento subsanar y en ello está mi aportación. Como ves, el juicio que me merece una es bien distinto del que otorgo a las otras tres.

—Vayamos, pues, a la tesis que desarrollas en tu monografía. Y si te parece podemos ir por partes o gradaciones. Lo primero que yo diría es que entiendes la unión de cuerpos, el coito, como una fase del proceso generativo.

—Así es, y se trata de la afirmación fundamental de la doctrina tradicional. Por esencia, naturaleza y sentido la unión de los cuerpos es, sin discusión posible, no sólo una fase del proceso generativo –acto naturalmente ordenado a la concepción y nacimiento de la prole–, sino que es la primera fase, el momento o acto inicial de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ese proceso. Como decía De Clavasio ese acto se ordena a "quod vir emittat in claustro pudoris", es decir, es el acto de fecundación de la mujer por el varón, aunque no siempre se alcance la preñez de la mujer, como es sabido.

página 126

Esta idea no es nada moderna, es afirmación constante de toda la doctrina canónica. Así, como un ejemplo entre muchos, de este modo interpretaron los autores antiguos el hecho de que los cónyuges se expresan como *una caro* mediante la unión de cuerpos. Pedro Comestor, por citar algunos, afirma que "erunt duo in carne una, pueri gignendi" y Cayetano escribe: "Erunt duo in carne una; hoc est in uno carnalis generationis perfecto iustoque principio"; lo mismo Rolando Bandinelli, Juan Andrés, el Hostiense, etc. También...

—*Perdona que te interrumpa, pero has dicho "sin discusión posible" y sin embargo los seguidores de la cópula saciativa y sobre todo los sostenedores de la cópula unitiva, Doms principalmente, lo niegan.*

—No me retracto y menos ahora que con los desvaríos –así, desvaríos, no quito ni una letra– posteriores al Vaticano II, algunos autores vuelven a resucitar a Doms. Lo que ocurre es que en este plano –y en otros que ahora no son del caso– estoy un tanto cansado de lo que la Sagrada Escritura llama "insipientiae" y San Pedro "captiosae fabulae" o fábulas ingeniosas, afirmaciones que van contra una elemental experiencia y contra observaciones básicas de la razón natural. Parece que estos desvariados tienen un velo –como decía San Pablo de los judíos respecto de la Sagrada Escritura– que les impide ver lo que es claro e incontestable.

Veamos si me explico con suficiente nitidez. Al hablar de los canonistas de la doctrina tradicional, lo hacemos de modo que parece como si esta afirmación –la unión de cuerpos es la primera fase del proceso generativo– fuese algo encerrado en el cenáculo de los canonistas o de los teólogos, especialmente moralistas. Y no es así. Es algo que saben y conocen todos los hombres de todas las épocas y de todas las culturas, desde nuestros primeros padres Adán y Eva.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

¿Qué hicieron Adán y Eva para engendrar a Caín y Abel y luego a Set? ¿Qué se les ocurre hacer a quienes desean tener hijos? Que yo sepa lo que hacen es unirse en los cuerpos. ¿Por qué? Porque todos saben –ahora con eso de la educación sexual hasta los niños– que ese es el medio puesto por la naturaleza para engendrar prole.

En nuestros tiempos, algunas personas acuden a medios artificiales, como la fecundación *in vitro* o la inseminación artificial, pero nadie dice que esos métodos sean naturales sino artificios; y desde luego los cónyuges antes han probado el medio natural. La entera humanidad sabe perfectamente que la unión de cuerpos o coito es la acción inicial del proceso generativo. A veces, el embarazo, si llega sin ser deseado, puede desencadenar crisis y situaciones sociales o personales de gravedad (v.gr. madres solteras, abandonadas por el varón), pero a nadie se le pasa por la cabeza decir que ha habido una enfermedad o cosa parecida. Y cuando una mujer ha tenido relaciones sexuales fuera del matrimonio, no es raro –es lo común– que pase momentos de ansiedad –pues no desea la preñez– en espera de si la próxima regla será normal o anunciará el embarazo. Por otra parte, si se usan métodos anticonceptivos y, a pesar de todo, la mujer queda fecundada, nadie dice que ha habido un fallo de la unión de cuerpos, sino del anticonceptivo.

—Me parece evidente lo que dices. Además, eso se ve más claro ahora con las campañas mundiales, de fondo neocolonialista, dirigidas a implantar en todo el planeta lo que llamamos control de la natalidad y, en otro aspecto, la búsqueda hedonista del placer sin consecuencias ni responsabilidades, que da lugar a esa inmoralidad del llamado "sexo seguro". Para no abandonar –evitando la prole– el uso del matrimonio o, lo que es peor, la extensión del tradicionalmente llamado concubitus vagus *o promiscuo, las relaciones prematrimoniales, etc., necesariamente se tiene que impedir el desarrollo normal de la unión corporal –que todos conocen que es normal– por medio de métodos que eviten ese curso normal del coito, es decir, el onanismo, los anticonceptivos orales o mecánicos o incluso medios antiimplantatorios como la abortiva píldora postcoital o píldora del día siguiente. Es obvio que la unión de los cuerpos es la fase inicial del proceso humano y natural de la generación de los hijos, de modo que para evitar*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

su consecuencia natural que es la prole hay que ponerle impedimentos. Eso es, como hacías notar, conocimiento y experiencia universales.

—Sí, pero es algo más que experiencia universal; no es sólo experiencia, hay también una regla de razón natural, que coincide con la moral enseñada por los teólogos y el magisterio de la Iglesia, que en esto se limita a la ley natural, aunque revelada también por la Sagrada Escritura y avalada por la tradición y el *sensus fidei* de tantas generaciones de cristianos, aunque ahora las generaciones del Primer Mundo hayan sufrido –como también algunos teólogos y pseudoteólogos– la ceguera mental y la aberración moral producida por el vértigo del "postconcilio" (como le llaman).

página 128

Y además de la ley natural, existe un derecho natural, que es fundamento y columna del ideal de la recta sexualidad humana y del imaginario correcto sobre el matrimonio, universal y no específicamente cristiano, aunque de hecho sólo en el cristianismo se postule en toda su pureza. Contando siempre con los inefables "católicos del disenso", que, dicho con toda llaneza", poco o nada tienen ya de católicos.

—Veo que distingues nítidamente entre ley natural y derecho natural como Tomás de Aquino.

—Claro, yo soy tomista, no un seguidor del neotomismo normativista; es el realismo jurídico clásico. Sobre esto tendremos ocasión, Dios mediante, de hablar largo y tendido cuando conversemos sobre mis avatares iusnaturalistas y de modesto filósofo del Derecho. Allí quizás podré contarte lo que pienso del neotomismo de filósofos del derecho o iusnaturalistas, que para el caso –el suyo– es lo mismo. De momento aparquemos este punto.

—Pues vamos, si te parece, a ese imaginario cristiano sobre la sexualidad humana y sobre el matrimonio, pero no todo, claro está, sino en cuanto referido a que la unión de cuerpos es una fase –la primera– del proceso generativo.

Por cierto, ¿te gusta a ti esa moderna terminología de "imaginario"?

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Gustarme no me gusta pero se usa y se está extendiendo. Me parece que su origen es el pensamiento fenomenológico y, en este sentido, ofrece inconvenientes frente a otras palabras como mentalidad, ideología, ideario, o similares. Lo que significa *imaginario* es el sistema o conjunto más o menos articulado de *imágenes* o ideas poseídas por una sociedad o comunidad de personas respecto a determinados asuntos o temas, que conforman fuertemente y casi espontáneamente su praxis vivencial, sus pautas de conducta y su respuesta, positiva o negativa, frente a estímulos gregarios o contrarios a su imaginario. Llamar a esto *imágenes*, lo que es propio de la imaginación, me parece incorrecto; más bien hay que hablar de *ideas*, que es lo característico de la inteligencia y de la razón; por eso, creo que *imaginario* es un pobre sustituto de *ideario*. Mas, en fin, puesta de relieve mi opinión, no tengo inconveniente en allanarme al uso extendido, siempre que se tenga en cuenta que, para mí, imaginario es el ideario o mentalidad de una sociedad o sector de ella.

Según esto, el imaginario o ideario de la recta razón y, por tanto, también cristiano –en lo que atañe al aspecto circunscrito que has delimitado– puede resumirse dentro de los siguientes rasgos. Como sea que el coito se ordena a la generación de los hijos y es la primera fase del proceso generativo, su *lugar* natural, por decirlo así, es aquella institución o ambiente previsto por la naturaleza para que los hijos sean acogidos, criados y eficazmente educados. Ese lugar natural es la unión o unidad de varón y mujer en las naturalezas, la comunidad conyugal comprometida y estable, perpetua, tipificada por la complementariedad heterosexual y la mutua ayuda –*adiutorium simile sibi*– formando lo que tradicionalmente se ha llamado hogar y familia: el matrimonio. En consecuencia es desordenada y contraria a la ley natural y al derecho natural –para el cristiano, el derecho divino– la unión de los cuerpos fuera del matrimonio como la fornicación y el adulterio, cualquiera que sea la forma que adopten: *concubitus vagus* o promiscuo, relaciones prematrimoniales, prostitución, etc.; y son directamente *contra natura* las aberraciones sexuales como el pecado solitario, el sexo oral, la sodomía, la zoo-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

filia, la pederastia, el lesbianismo y tantas cuantas otras desviaciones que el vicio humano y el ingenio pervertido de los hombres haya inventado (por inventar no creo que todavía quede ninguna). Hasta aquí la primera consecuencia, y casi diría que más elemental, de ser el coito el *principium generationis*. Pero hay que profundizar más, siempre en la línea de la recta razón natural, el *orthos lógos*, sin perder de vista, tratándose de canonistas, la regla de fe, en este caso la interpretación auténtica de la ley natural y del derecho natural hecha por el Magisterio y el *sensus fidei* de la Iglesia. Y también no refiriéndonos a la totalidad de las realidades matrimoniales, sino dentro de los límites impuestos a esta reflexión.

página 130

Algo de nuevo evidente a toda la humanidad es que el matrimonio relaciona sexualmente al varón y a la mujer y, por ello, rasgo especificante de la comunidad conyugal es ese amor característico que, además de otras dimensiones personales y personalizadoras que ahora no son del caso, lleva consigo la atracción que se plasma en el coito, *principium generationis* –aparte de otras dimensiones de la unión de cuerpos que positivamente afirmo–. Esta dimensión sexual es, como he dicho, especificante y no puede negarse que, en consecuencia, es elemento diferenciador de otras posibles relaciones o asociaciones, artísticas, literarias, profesionales, comerciales, industriales, políticas, sindicales, etc.

Esta dimensión sexual y en la normalidad de los casos coital, indica que, pues es el factor especificante y diferenciador del matrimonio, éste tiene en sí, como factor especificante y diferenciador, estar ordenado en última instancia a la procreación, recepción, crianza y educación de la prole. No quiero entrar ahora en disputas o disquisiciones terminológicas; llámese como se llame, el ser *principium prolis* constituye el fin en última instancia caracterizador, esencialísimo (como escribió Tomás de Aquino), del matrimonio: fin último –en su esfera, en una visión cósmica lo sería la gloria de Dios–, fin superior, o como quiera decirse, con tal que exprese correctamente la idea indicada.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Como consecuencia de todo ello, derivado inexcusablemente según la recta razón de ser la unión de cuerpos el *principium prolis*, es que resulta vicioso y contra la ley natural y el derecho natural el imaginario antinatalista tan arraigado en el llamado Primer Mundo. Los cónyuges no pueden legítimamente cegar las fuentes de la vida, no queriendo tener hijos o tener sólo uno o como máximo dos por razones egóicas u otras razonadas sinrazones. El control de la natalidad tal como se entiende normalmente es contrario al recto desenvolvimiento de los derechos y deberes conyugales, y a las obligaciones institucionales que comporta el matrimonio. Los moralistas –los que no son heterodoxos–, sean cristianos o no, dirán además que es inmoral, pero ya he dicho repetidamente que yo me limito a intentar ser jurista y no meto la hoz en mies ajena, como es la ética o moral; me atengo al dicho latino: *Ne sutor ultra crepidam*. Hablo, pues, de derecho natural y si acaso de la ley natural en cuanto tiene una dimensión jurídica. A más no llego.

—*Bien conoces que el imaginario antinatalista está fuertemente arraigado en el Primer Mundo; es lo que piensa, siente y vive la gran mayoría de sus habitantes originarios (no hablo de los inmigrantes, aunque preveo que estos difícilmente se librarán de la presión social antinatalista); es como una segunda naturaleza en ellos. Lo que acabas de decir es de modo muy profundo* not well bred*, política y socialmente incorrecto. Y de ello no se libran eclesiásticos, teólogos ni canonistas. Triste cosa, pero verdad. Y como sabes la enc.* Humanae Vitae *de Pablo VI levantó en el Primer Mundo un revuelo y una resistencia de vastas proporciones. Además, por citar un ejemplo reciente, hace pocos días leí en una revista fiable que el 90% de los católicos estadounidenses se declaraban –según una amplia encuesta– contrarios al magisterio de la Iglesia sobre la natalidad.*

No sólo eso, las derivaciones y consecuencias de que el coito sea el principium generationis *que has señalado están amplísimamente negadas en el imaginario de la inmensa mayoría del Primer Mundo, donde ha triunfado clamorosamente la "revolución sexual" de 1968 –con claros antecedentes– iniciada en los Estados Unidos. Como es bien sabido, el comienzo de tal revolución puede situarse en Alfred Kinsey –homosexual y pederasta–, quien entre 1948 y 1950*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

publicó dos informes con los que pretendía convencer a la sociedad americana de que todas las inversiones sexuales eran, no sólo normales, sino beneficiosas para el individuo; luego se desató la revolución sexual en el campus universitario de Berkeley, cuyo principal eco transatlántico fue la "revolución" de mayo de 1968 en París. En ambos casos, el gran pontífice de los estudiantes fue el marxista o neomarxista Herbert Marcuse. Todo ello llevó al movimiento de "liberación sexual" que rompe la relación coito-procreación, no tanto como hecho natural –que eso es indestructible y de ello viene el uso de medios anticonceptivos–, sino como deber-ser, como lo debido y lo justo por derecho natural.

página 132

El resultado definitivo de todo esto es que en las sociedades occidentales el imaginario antinatalista y antimatrimonio (huída del compromiso, divorcio fácil, relaciones extramatrimoniales, concubinato –o unión de hecho–, etc.) está profundamente arraigado en una gran mayoría de los varones y mujeres del Primer Mundo. Y, además, este imaginario se plasma en unos masivos grupos de presión, o lobbys *como dicen los angloparlantes, cuyo principal enemigo es la Iglesia Católica.*

Hay en todo esto un aspecto que merece atención. Épocas más o menos similares ya existieron antes, por ejemplo, la Roma pagana. En cambio ahora parece que lo que necesitan es teorizar, argumentar, elevar la praxis a teoría. Algo de esto leía hace poco en Scott Hahn: "Una vez estamos enganchados a un pecado, nuestros valores se vuelven del revés".

—Esto de Hahn no es nada original. Ya antes de Cristo, Cicerón advertía que la ley natural –en su terminología, la *lex sempiterna*– podía oscurecerse y en algunos aspectos perderse en los hombres y en las colectividades por las pasiones y las costumbres inmorales. Por lo demás, es un tema recurrente en todos los estudiosos de la ley natural y del derecho natural; se lo plantean al tratar de la universalidad de los dictados de la razón natural y todos están de acuerdo –sin discrepancias– en que, si bien el núcleo fundamental de la ley natural no puede perderse, las demás prescripciones de ley natural pueden oscurecerse y aún perderse por lo que ya decía Cicerón y otras causas, como la educación, el imaginario social, etcétera.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

El hecho de que modernamente se teorice y argumente es debido a que estamos en una sociedad postcristiana y los autores y propugnadores de esas desviaciones sexuales han de romper el imaginario cristiano –más o menos persistente, aunque a veces secularizado– con sofismas y argucias teóricas para sustituirlo por el imaginario libertario sexual en la mentalidad de las gentes, cosa que desgraciadamente no está por conseguir. Es un clamoreo y desahogo contra el imaginario de ley y derecho naturales –que se vivió durante siglos como imaginario cristiano– que no es causa por lograr la implantación del imaginario libertario sexual. Pero no hay que ser pesimistas; necesariamente estas desviaciones pasarán –ya se están viendo algunas consecuencias alarmantes, v.gr. envejecimiento de la población, la extensión del sida, el aumento de la violencia doméstica, etc.– y la Humanidad recobrará el sentido común. En todo caso no hay que olvidar lo de Isaías: "¡Ay de los que llaman mal al bien y bien al mal" (5,20). En definitiva, Dios es el señor de la Historia y su triunfo es seguro. Debemos ver todo este revuelo con optimismo cristiano y de hombres con sentido común. Sin duda se están cumpliendo a la letra los primeros versículos del salmo 2: "... se han amotinado las naciones y los pueblos meditaron planes vanos... Se han levantado los reyes de la tierra y se han reunido los príncipes contra el Señor y contra su Cristo. Rompamos, dijeron, sus ataduras y sacudamos lejos de nosotros su yugo". Pero también se cumplen y se cumplirán los versículos que siguen: "El que habita en los cielos se reirá de ellos, se burlará de ellos el Señor. Entonces les hablará en su ira y les llenará de terror con su indignación (*furor*)". Tremendas palabras proféticas, pero consoladoras, porque Dios es infinitamente misericordioso y a continuación proclama el Reinado de Cristo, un reinado de amor, de paz, de justicia y de perdón. Es lo que se lee en el Éxodo, Dios es "tardo en la ira y rico en misericordia".

Pero, en fin, nos hemos alejado mucho de la prospectiva de mi primera monografía y bueno será volver a ella. Dijiste que iríamos por pasos o grados. Hemos visto el primero: la unión de los cuerpos,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

el coito, es una fase –la primera– del proceso generativo. Otra cosa la considero fabulaciones o novelería –como siempre me han parecido los escritos de Doms y sus pocos seguidores de su tiempo y de ahora– o superchería, como los Kinsey, Marcuse y todos los teóricos de la liberación sexual, del aborto, del grupo de presión "rosa", etc., etc.

página 134

¿Cuál es el siguiente paso?

—*El siguiente paso es éste; hemos visto que el coito es el acto del proceso generativo, pero la doctrina tradicional moderna matiza –y tú te adhieres a ese matiz– que es el acto* per se *apto para la generación de la prole. La aclaración está en el* per se*, por sí mismo, o sea que de suyo el coito es el acto del proceso natural generativo, no otra cosa, pero la* aptitud *para engendrar se pide del coito, no de lo que lo sobrepasa. Es claro que se trata de poner de relieve que la esterilidad no impide ni dirime el matrimonio; pero el coito debe ser perfecto, sin defectos esenciales, y por eso se habla de "cópula perfecta". En otras palabras, la cópula perfecta no puede ser de suyo estéril en sus elementos esenciales. La esterilidad reside en el "resto" del proceso generativo ¿No es así?*

—En efecto, es así y de ahí la necesidad de precisar mucho. Y ello a mi juicio por dos razones: una, para caracterizar con exactitud cuándo hay impotencia. Otra, quizás menos advertida por la doctrina, porque del hecho de que la impotencia haga nulo el matrimonio y que la esterilidad no sea óbice para contraer nupcias ni para la vida matrimonial depende en cierto grado la compresión del matrimonio, el ideario cristiano –el imaginario dirían los fenomenólogos– sobre la institución matrimonial o, lo que es lo mismo, el designio divino sobre dicha institución: qué es el matrimonio y cuáles sus rasgos caracterizadores.

—*Que la esterilidad no impide el matrimonio ni es causa de disolución del vínculo –no es causa de* divortium*, como dijeron los antiguos hasta que se aclaró la distinción entre nulidad y disolución– resulta ser doctrina perenne de la Iglesia, irreformable, pues forma parte de la Tradición, heredada desde la Iglesia primitiva.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Quizás valga la pena hacer un inciso. Desde el principio –está en el Evangelio inequívocamente y fue *didaché* o *didáskalia*, enseñanza de los Apóstoles (formaba parte de su *kérigma*)– la Iglesia asumió como verdad de su fe la indisolubilidad del matrimonio (con las enseñanzas de San Pablo respecto al cónyuge convertido al cristianismo en sus relaciones con el cónyuge infiel). Pero a la vez, ya desde la primitiva cristiandad, se plantearon los posibles supuestos de separación y de nulidad. El caso es que para los tres supuestos –disolución, separación y nulidad– se usó un mismo término: *divortium*. Lo cual para el lector actual no avisado puede ser fuente de confusión. Aún en Graciano y los primeros decretistas se observa el uso de *divortium* en este sentido omnicomprensivo –v.gr. la lepra como causa de tal–; sólo más adelante se distinguió claramente entre la disolución del vínculo, la separación de los cuerpos y las causas de nulidad. La terminología antigua era sin duda ambigua, pero la praxis fue en general correcta. En todo caso, la impotencia siempre fue causa de *divortium* en sentido de nulidad. No así, en cambio, la esterilidad que nunca se admitió como causa de *divortium* en ninguno de sus tres sentidos.

Pero, perdona, te he interrumpido. Sigue, por favor, con lo que ibas a comentar.

—*Lo que iba a comentar es que la doctrina antigua usó de distintas formas de decir para señalar la distinción entre impotencia y esterilidad –tal como señalas en tu monografía y en algunos escritos posteriores– y también para remarcar que la esterilidad no es impedimento alguno para el matrimonio. Recuerdo, por ejemplo, que Roberto de Courçon distingue entre la generación efectiva y la* spes prolis*, indicando que sólo esta última es esencial al matrimonio. También vale aquí recordar que Tomás de Aquino escribe que una cosa es la* proles in se ipsa*, que no es esencial en el matrimonio, y la* proles in suis principiis *que él tiene por esencialísima.*

Pero yendo a lo que habíamos planteado, respecto de la "cópula perfecta" como el acto per se *apto para la generación de la prole, la terminología de los antiguos –sin negar discrepancias entre ellos, como consignas en tu monografía– se*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

fue paulatinamente depurando; Pedro de la Palu, por ejemplo, habla del actus generationis *(que en el sustrato filosófico de la doctrina tradicional quiere decir el acto voluntario) oponiéndolo al* effectus generationis*, idea seguida por otros autores como Veracruz o San Antonino de Florencia. Por su parte Tomás Sánchez usa la expresión "copulam aptam ad generationem", siendo San Alfonso Mª de Ligorio quien escribe "copulam per se aptam ad generationem". Según esto la fórmula acto* per se *apto para la generación no es invención moderna.*

página 136

—No, no lo es; con estas u otras expresiones es doctrina común de los canonistas antiguos y modernos. Pero aludías a discrepancias entre los autores y efectivamente las hubo ¿En qué sentido? En que, antes de la Epist. *Cum frequenter*, algunos autores se inclinaron por lo que modernamente ha cuajado en la teoría de la cópula saciativa. Sin embargo, es justo señalar que fueron minoría y prácticamente esas tesis desaparecieron después de la *Cum frequenter*.

—Pues vayamos al tercer paso: ese acto de por sí apto para la generación de la prole es el acto voluntario del proceso generativo; es decir, es el acto en cuanto procede de la voluntad, es el voluntarium*, constituido esencialmente por aquellos factores del proceso generativo que el varón y la mujer pueden poner por obra mediante su voluntad. Los factores extravoluntarios no entran a formar parte de los elementos esenciales de la cópula perfecta.*

Se sustenta este paso en la conocida distinción entre "actos humanos" y "actos del hombre"; sólo los primeros son propios de la persona humana –razón y voluntad–, imputables a ella y de ellos es responsable; además, y esto es crucial en el caso de la impotencia, los derechos y deberes, es decir, lo que los civilistas llaman "obligaciones" y "prestación" de un negocio jurídico, se sustentan necesariamente en actos humanos; por lo tanto, si el acto conyugal es derecho y es deber, si existe lo que llaman el "ius in corpus" o "ius ad coniugalem actum" –y que existe es incuestionable– por necesidad la cópula perfecta es un acto humano y sólo acto humano.

—Claro que no es cualquier acto humano, sino el acto humano del proceso generativo, el *actus generationis*, o por usar términos clásicos, *omnis coitus ordinatus ad carnis propagationem*.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Desde luego, estamos hablando –primer paso– del proceso generativo, en el que se distingue –tercer paso– entre actio humana *y* actio naturae. *La impotencia impide o es un defecto del acto humano, la esterilidad es defecto de la acción de la naturaleza. Ya el civilista Valverde –al que citas– escribía que el objeto de las obligaciones es siempre un acto humano, sea la prestación de un hecho o conducta, sea la dación de una cosa.*

Sin embargo, esta afirmación, que para cualquier jurista es obvia, ha sido objeto de críticas por algunos autores y no precisamente de segunda fila, v.gr. Conte a Coronata, d'Avack, Graziani e incluso Jemolo.

—Creo sinceramente que estos impugnadores yerran, pero ya sabes aquello de que no hay opinión errónea que no contenga algún punto de verdad. Y es que la doctrina tradicional moderna no es del todo coherente y es en este punto en el que, como decías al principio, marco distancias respecto de ella y es aquél en el que hay una de mis aportaciones.

—¿En qué sentido no es coherente?

—Porque, después de distinguir la *actio naturae* del *actus humanus*, al describir los elementos esenciales de la cópula perfecta, mezcla determinados aspectos de la acción de la naturaleza con los requisitos del acto humano, por ejemplo, el *verum semen*. Esto es lo que lleva a los críticos aludidos a su negación de la distinción. Con todo, las incoherencias de este sector de la doctrina tradicional son menores de lo que parece y las críticas –v.gr. afirmar que esta distinción es infeliz e inexacta– son a veces exageradas. Véase, como simple indicativo, que del *verum semen* lo que exigen los autores es la procedencia, no el contenido.

—Entonces, ¿cuál es tu aportación?

—Verás, mis estudios sobre el negocio jurídico, tanto durante la licenciatura (derecho civil: obligaciones y contratos), como al terminar ampliando conocimientos jurídicos, me habían llevado a la convicción –que sigo manteniendo– de que la prestación del negocio jurídico (el *obiectum contracti* de los canonistas) es una conducta,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

un acto voluntario, esto es, que se realiza bajo el dominio de la voluntad, presupuesta la razón o conocimiento (*nihil volitum quin praecognitum*). También en su momento los civilistas discutieron si el objeto del contrato, cuando se trata de la entrega de una cosa, era el acto humano (la conducta) o la cosa, pero ya en el siglo XIX se impuso la tesis de que tal objeto era la conducta y de ahí el término "prestación".

página 138

Aun con estos antecedentes y en vista de las críticas hechas al sector de la doctrina tradicional del que hablamos y de sus internas incoherencias, decidí suspender el juicio y, después de releer algunos civilistas, me adentré en el estudio de los actos humanos en una serie de tratados de orientación aristotélica-tomista, de lo cual dejé amplia muestra en la tesis. Esta investigación me llevó a reafirmar mis convicciones y el acierto fundamental de la distinción entre *actio humana* y *actio naturae*; al mismo tiempo, observé mejor sus faltas de coherencia. Y esto me llevó a mi aportación: distinguir entre *presupuestos necesarios* y *elementos esenciales* del acto voluntario y, por tanto, del acto voluntario del proceso generativo.

Los actos voluntarios, la *actio humana*, no vienen de la nada; están integrados y dependen de una serie de factores que escapan a la voluntad. Ocurre que estos factores naturales a veces son *conditio sine qua non* para que se pueda realizar el acto voluntario; es lo que llamo presupuestos necesarios. El acto conyugal está integrado y depende de unos presupuestos necesarios, pues es una parte del proceso generativo. Ciertamente esos presupuestos necesarios pueden causar impotencia por impedir la *actio humana*, como ocurre con la frigidez masculina, pero no son elementos esenciales del coito. ¿Cuáles son los elementos esenciales del acto conyugal? Para ello hay que tener en cuenta qué elementos integran un acto humano. Según la doctrina común de orientación aristotélico-tomista, son elementos del acto voluntario, esto es, se entienden como voluntarios –por tanto, generan imputabilidad y responsabilidad de la persona humana–, los factores de aquellas conductas que de modo directo e inmediato tienen su origen y se desenvuelven bajo el dominio de la voluntad

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

(regida por la razón) y –lo que es importante en nuestro caso– los efectos primeros e inmediatos de esas conductas; así, el disparar una pistola *sciens et volens* requiere tomarla, apuntar y darle al gatillo, todo lo cual son actos directa e inmediatamente voluntarios, pero el disparo –efecto primero e inmediato del acto voluntario– con la consiguiente herida, mortal o no, producida en la víctima es elemento de la conducta voluntaria, es acto voluntario y por consiguiente es imputable al agente como delito de muerte o lesiones. Según esto, son elementos de la unión de cuerpos la penetración *in claustro pudoris* y la deposición del semen. Todo lo demás, que sea preciso para que este acto se realice normal, perfecta y completamente son presupuestos necesarios. Consecuencia de lo dicho es que el semen es presupuesto necesario, pero no es elemento esencial, por lo que su composición defectuosa puede ser causa de esterilidad, mas no de impotencia. Respecto del semen, elemento esencial es el *acto de transmisión*, la acción de transporte desde las respectivas glándulas sexuales hasta su deposición *in claustro pudoris*. Por eso, es presupuesto necesario que haya algún semen, pues de lo contrario el acto de transmisión sería vacuo, vacío, no existiría: un acto de transmisión, de efusión, que no transmita nada ni nada deposite, no es un acto de transmisión como es obvio.

Con estos dos elementos –penetración y acto de transmisión– el acto conyugal es *perfecto* –cópula perfecta–, es decir, completo en su esencia y en su ordenación al fin natural propio (una parte del proceso generativo), sin que se olviden otros efectos (manifestación de amor, comunión vital, etc.), pero estos efectos pertenecen a los que se llaman efectos secundarios o efectos concomitantes (v.gr. *delectatio*). De este modo realizado, el coito no es estéril, pues tiene en sí, *per se*, cuanto le corresponde como *causa generationis*. No hay esterilidad en la unión de los cuerpos, sino, acaso, en los presupuestos necesarios, que se integran en la *actio naturae* y en la estructura anatómica y fisiológica del aparato reproductor. También, en parte, en la estructura psíquica de la persona (v.gr. aversión invencible a la otra parte o al acto conyugal, etc.), que puede dar lugar a

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

impotencia psíquica de suyo perpetua, en unos casos absoluta, en otros relativa.

—*Con lo visto queda cerrado tu aporte principal a la configuración de la potencia* coeundi*, pero no termina con ello tu tesis. Queda algo que me parece importante: la relación entre la cópula perfecta, según sus elementos esenciales, y la* sedatio concupiscentiae *o satisfacción del instinto. De ello tratas ampliamente y, si no me engaño, sostienes que entre ambos se da una vinculación sustancial. La cópula perfecta produce la sedación plena del impulso carnal y, por lo tanto, cuando esa sedación plena se produce es* signo *inequívoco de la que la cópula perfecta se ha producido. En esto tu postura es claramente diferente de la teoría de la cópula saciativa porque niegas que la cópula saciativa sea la cópula perfecta, pero hay una mano tendida a ella, por así decirlo, en cuanto afirmas que la satisfacción del instinto es un signo, una señal inequívoca de que ha tenido lugar la cópula perfecta.*

página 140

—Son dos posturas bien diferentes, no vayamos a confundir las churras con las merinas, o como diría Sancho Panza, no mezclemos berzas con capachos. La teoría de la cópula saciativa se refiere a la esencia, naturaleza y sentido de ésta, y en ello es cosa bien distinta de cuanto hemos dejado establecido hasta ahora. Lo que afirmo en mi tesis –y sigo estando convencido aún– es que, por la misma constitución del instinto sexual o libido, la cópula perfecta –con los elementos esenciales ya indicados– ha de producir y produce la plena sedación del instinto y *a sensu contrario* cuando la cópula no es perfecta, tal sedación plena no se da. Por ello, la plena sedación del instinto es *signo*, señal o modo práctico de conocimiento de la cópula perfecta; y, a su vez, la falta de esa plena sedación es indicio, más aún, prueba de que la unión de cuerpos no ha alcanzado a ser cópula perfecta.

Como ya he insinuado, esto es consecuencia natural de la estructura de los instintos o tendencias naturales a determinados actos, que están presentes en la constitución psíquico-corpórea del ser humano. Ciertamente lo que llamamos instintos del ser humano son algo distinto de los instintos de los animales, pero hay un

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

fondo común: la tendencia o atracción, de suyo no voluntaria, sino dependiente de los centros nerviosos del cerebro y de los órganos respectivos. Sin embargo, el instinto humano –hecho biológico– está subordinado al dominio de la razón y de la voluntad, y, por tanto, está *personalizado*. Con todo, el hecho psíquico-corpóreo del instinto persiste. Y éste es el caso del coito, respecto del cual existe –en los hombres normales, varones o mujeres– la libido, instinto o tendencia, que, como es bien sabido y la experiencia universal enseña, resulta ser uno de los más fuertes y, por la herida del pecado original, fuente de muchos desórdenes (basta que recordemos el movimiento contemporáneo de la liberación sexual). Por eso, la Iglesia, que es sabia y experta en humanidad, ha señalado como un fin propio del matrimonio el *remedium concupiscentiae*, aunque en los tiempos actuales se quiere silenciar esta finalidad, de modo que se ha vuelto "políticamente incorrecto" hablar de él: un absurdo más de nuestro tiempo, en este caso de teólogos y canonistas.

Pero me he desviado. Por el mecanismo natural de los instintos, éstos se satisfacen mediante el alcance de aquella finalidad a la que están ordenados o dirigidos. Cuando la necesidad a cuyo remedio tienden está completa *en lo que atañe a los actos humanos necesarios*, se aplacan o sacian y no vuelven a reaparecer hasta que esa necesidad revive. Es un hecho establecido que si, dado el acto humano, el instinto no se sacia, hay una enfermedad, por ejemplo, la bulimia. Esta relación entre instinto y su sedación o saciedad es, aparte de experiencia universal, una propiedad natural –la Naturaleza es sabia–, pues, obtenido su fin, la tendencia se apaga, como ocurre con toda finalidad. Ahora bien, esto hay que entenderlo bien; el instinto se dirige y ordena a que el hombre ponga por obra aquellos actos humanos que se ordenan a la satisfacción de la necesidad (individual o de la especie) y no va más allá. La *actio naturae* es ajena al instinto; así el hambre se sacia con comer y que luego la comida resulte mal digerida o sea poco saludable por exceso de colesterol, de azúcares o de hidratos de carbono –por poner unos ejemplos de lo que hoy se llama "co-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

mida basura"– no interviene en el mecanismo del instinto de comer o tendencia a la alimentación.

Aplicando lo dicho a nuestro caso, la libido o instinto sexual se ordena al acto humano del proceso generativo, también en su dimensión unitiva (expresarse ambos amorosamente como *una caro*), y con él se sacia, es decir, se produce la sedación del instinto o, como decían los clásicos, la *sedatio concupiscientiae*. Se trata de un efecto natural y *necesario*. Así es la constitución *natural* e *inexorable* del instinto sexual o libido, como lo es la de todo otro instinto humano. En consecuencia, la sedación del instinto es señal o signo de que ha tenido lugar la cópula perfecta. Ésta era –y sigue siendo– mi opinión.

página 142

—*A lo dicho por ti quisiera añadir un comentario. Aunque tú vas un poco más allá, lo que sostienes está de acuerdo con el magisterio de Pío XII en su discurso al Congreso de Urología de Italia de 1953. Ahí el Papa enseña que, siendo el matrimonio una institución tan amplia –propia de todos los hombres y de todas las épocas–, los hombres han de tener en los casos normales un medio seguro y fácilmente cognoscible de advertir su aptitud para casarse: en nuestro caso la capacidad para realizar de forma natural el acto externo. Este medio es suficiente porque la naturaleza acostumbra a constituir el organismo humano de tal suerte que la realidad interna responde a la forma o estructura externa. Aunque el Papa no lo añade, resulta obvio que el acto externo normalmente realizado se conoce en su plenitud por la sedación o saciedad que produce, con lo que llegamos a lo que tú afirmas. Del conjunto del discurso se deduce que el Papa atribuye a este signo cuatro notas:* seguro, fácilmente cognoscible *y* práctico*, pero también añade que* en casos excepcionales puede fallar. *Este último extremo no parece conjugarse con lo que atribuyes a la* plena sedatio *como criterio o signo necesario e inexorable.*

—Vamos a ver. El Papa habla del acto externo realizado de manera normal; yo entiendo que esto incluye la *plena sedatio*, pues de lo contrario, alguna anormalidad se notaría. Del posible fallo, sostengo que esto no puede deberse a que si se da la *plena sedatio* el acto puede ser imperfecto. Yo estudio este tema en bastantes páginas, analizándolo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

detenidamente, y la conclusión a la que llego es que ese posible fallo se debe a que se puede confundir la *plena sedatio*, que es, como dice Santo Tomás, *delectatio quae importat quietationem appetitus*, con otros grados de satisfacción sexual imperfecta, que pueden, al menos momentáneamente, producir efectos similares a la *plena sedatio*. Tal es el caso del placer local pleno, como en el supuesto de eunucos y espadones. Hay, pues, fallo por confusión de signos.

Naturalmente existe un caso en el que el criterio de la *plena sedatio* no sirve: la mujer frígida; no habiendo libido, no hay el efecto indicado.

Y creo que esto es todo.

—*Con lo visto, creo que hemos analizado tus aportaciones fundamentales y tu modo de entender la* potentia coeundi*: el acto humano del proceso generativo, la distinción entre presupuestos necesarios y elementos esenciales, entre ellos el acto de transmisión o transporte del semen (pero no la composición de éste), y la* plena sedatio *como signo de la cópula perfecta.*

Hay otros dos aspectos interesantes, pero creo que no es necesario tocar. Por ejemplo, los fines del matrimonio y los fines del instinto sexual.

—Bien, podemos dejar de lado estos temas, aunque me gustaría hacer dos aclaraciones sobre los fines. La primera es terminológica. Hablo de fines del instinto sexual y creo que hubiese sido preferible decir fines de la *inclinatio naturalis*, en el sentido tomista, en lugar de instinto. Pero por aquel entonces estaba apegado aún a la terminología de la doctrina y todavía no había descubierto la mejor perspectiva que da la *inclinatio naturalis*. Sin embargo, no me arrepiento por eso, en definitiva el conocimiento humano es progresivo y para eso está la investigación.

La segunda aclaración que debo hacer es que, al hablar de los fines del matrimonio, no lo hago desde la perspectiva de la total realidad matrimonial sino que me ciño a ellos desde la limitada óptica de la cópula perfecta. Esto es naturalmente legítimo; lo que ocurre es que no advierto al lector de ello, me faltó explicarlo claramente,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

y esto puede llevar a entender que tengo una visión reductiva de los fines del matrimonio, lo cual quedó prontamente desmentido, porque enseguida se publicaron mi libro sobre los fines del matrimonio y el artículo sobre el matrimonio *in facto esse* y yo no había cambiado de opinión ni tenía tiempo para ello. En fin, me faltó explicarme mejor.

página 144

—En todo caso, los fines del matrimonio y, en general, el principio de finalidad son unos temas recurrentes en tus trabajos. Incluso el último artículo que publicaste, ya retirado, gira en torno a este tema.

—Sí es recurrente, porque me parece fundamental. Creo que los errores sobre los fines del matrimonio que se han dado en la historia y, lo que es peor, que se dan en nuestros días obedecen a un desconocimiento muy básico del principio de finalidad. Por eso he insistido tanto en él.

—Bueno, de esta época ya no nos queda más que el comentario a una sentencia rotal c. Bonet.

—Olvídate de él y no me lo recuerdes. Fue un escrito que sinceramente pienso que no me salió bien. Por eso prefiero olvidarlo y que los demás no lo recuerden; si por mí fuera, lo eliminaría de mi currículo.

—En ese caso, podemos dar por terminado el repaso a lo que llamas prehistoria de la investigación. Nos toca entrar ahora en los escritos de la primera época y así lo haremos, aunque tardaré un poco de tiempo en poder hablar de nuevo contigo.

—No importa si tardas; como dijera D. Quijote: "aún hay sol en las bardas". Te espero.

2 de junio de 2005

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

III. PRIMER PERÍODO DE CONSTRUCCIÓN TÉCNICO-JURÍDICA

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

1. Ciencia jurídica secular y ciencia canónica

Junio de 2005-Septiembre de 2005

—Una vez analizados los escritos del primerísimo período de tus publicaciones, que prefieres llamar prehistoria de tu investigación, hora es ya de entrar en la historia y comenzar por tus primeros trabajos de esa etapa, caracterizados, como decías, por una prevalente orientación técnico-jurídica. En ellos, junto a lo que podemos llamar la temática sustancial –fines del matrimonio, propiedad eclesiástica, etc.– tuviste una clara preocupación de construcción científico-técnica, y con ella por la modernización metodológica de la ciencia canónica. Respecto de esto último, ¿cuál sería para ti, la idea central que presidía este intento de modernización metodológica?

—Me parece que lo he dicho antes. Lo pretendido era una modernización, por expresarme así, *interna* y *original*; es decir, de la ciencia canónica en sí misma según su naturaleza, sus fundamentos –el *Mysterium Ecclesiae*– y sus características. No era una modernización basada en préstamos exteriores, sino fundada en las potencialidades que el derecho canónico, como verdadero derecho, posee en sí aplicándole la adecuada metodología. En ningún caso, entendíamos –Pedro Lombardía y yo– esta renovación como un *mimetismo* respecto de la ciencia jurídica secular.

—Sin embargo, no puede negarse –es visible en los trabajos de ambos, aunque quizás esté mucho más acentuado en ti– que ello llevaba una cierta adopción

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

de términos, conceptos y tipos de la ciencia jurídica secular, cosa que ya se advierte –al menos en el lenguaje– en la monografía "prehistórica" sobre la impotencia, como hemos visto.

Por eso, me parece que lo mejor –antes de entrar en el análisis de los escritos de la época– sería empezar comentando tu pensamiento –que coincidía con el de Lombardía– sobre las relaciones entre ciencia jurídica secular y ciencia canónica. ¿Cómo veías –o veíais ambos– estas relaciones? Algo de ello ha salido antes, pero ahora desearía una versión más completa. Y yendo más allá, sería de interés saber si en algo has cambiado de parecer respecto de esos primeros años (1958-1960), o si tu pensamiento al respecto ha evolucionado con el tiempo.

página 148

—Comienzo por el final. No ha habido cambios. Evolución, en sentido propio, tampoco; simplemente hubo un tiempo en que no nos atrevíamos a lanzar la distinción en ramas, situación que se arregló en 1966, como he narrado últimamente en mi discurso del doctorado *honoris causa*.

Lo que me parece interesante recalcar es que éste es un tema que se remonta –en mi pensamiento–, no a 1958, sino al más lejano 1953, como he contado antes. Cuando resolví dedicarme al derecho canónico, lo hice consciente de que se trataba de modernizar metodológicamente la ciencia canónica, pero nunca pensé que esta modernización supusiese una adopción acrítica de la ciencia jurídica secular, aunque sí aceptando lo que fuese aceptable. Naturalmente esta intuición primeriza fue, con los años, tomando forma y adquiriendo sus perfiles netos, de manera que entre 1957 y 1958 ya era una idea plenamente definida, hasta hoy.

—Has dicho que no se trataba de asumir acríticamente los esquemas y aportaciones de la ciencia jurídica secular, sino sobre todo de una renovación interna y original de la ciencia canónica; sin embargo, de un modo u otro la ciencia jurídica secular os ofrecía ciertos elementos técnicos y metodológicos que consideraste útiles. ¿Cómo conjugar las dos cosas?

—La pregunta tiene mucho calado y no es fácil de responder. Pero quizás podamos aprender las lecciones de la historia. Desde que

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

entre los siglos XI y XII se produce el nacimiento de la ciencia jurídica europea (con la Recepción del derecho romano de la compilación justinianea), y aparece la figura de Irnerio –con el casi desconocido precedente de un tal Peppo, para el cual pueden verse las noticias que da Calasso en el *Medio Evo del diritto*–, paralelamente nace con Graciano la ciencia canónica, al distinguir en un *dictum* que una cosa es estudiar –*inquirere*– las Sagradas Escrituras y otra *diffinire negotium cum potestate* (ordenar y dirigir en el lenguaje y praxis de la época); desde su mismo origen nos encontramos con dos líneas de una ciencia jurídica única. Ambas cosas son resaltables: dos líneas, sí, pero dentro de una ciencia jurídica metodológicamente única. Y no sólo metodógicamente, sino en sus fundamentos filosóficos y en sus ideas centrales: las dos parten del ideario cristiano; ambas entienden el derecho natural –los canonistas también el derecho divino positivo– como verdadero derecho, es decir, son iusnaturalistas en el sentido clásico; ambas conciben el derecho y la ciencia jurídica de un mismo modo: realismo (sin negar la influencia del nominalismo), prudencialismo, etc. Así, pues, hasta el siglo XVII los movimientos metodológicos son comunes, sin que pueda hablarse de imitación de unos por otros; es un caminar metodológico a la par: glosadores, sumistas, comentadores, *mos italicus, mos gallicus*, humanismo jurídico, etc. Lo hemos visto antes.

Esta unidad y concordancia se rompe a partir del siglo XVIII. ¿Causas? Múltiples, pero sobre todo una. Con el antecedente de Descartes, se produce en dicho siglo la ruptura de los fundamentos filosóficos que orientaban a Europa y se inicia un largo sucederse, hasta hoy, de filosofías no compatibles con el ideario cristiano y con ellas la aparición en la ciencia jurídica secular de una serie de corrientes imbuidas de esas filosofías, inaceptables para los canonistas. Puede decirse que este proceso se inicia con la Escuela moderna del Derecho Natural y el empirismo y se consuma con Kant. Poco después, con Augusto Comte, se extiende el positivismo, que desde entonces ha dominado a la práctica totalidad de los juristas; es fácil advertir que el positivismo ha pasado a ser el imaginario

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

de ellos, casi como una segunda naturaleza. Ciertamente el positivismo ha admitido y admite diversos matices, desde el positivismo extremo, hasta las distintas formas de positivismo moderado, que pueden incluirse bajo la denominación de objetivismo jurídico, todo lo cual lo he expuesto en el libro *Historia del Derecho Natural.*

página 150

En estas condiciones fue un hecho lógico la ruptura entre las dos líneas de la ciencia jurídica. Por otra parte, a causa de las convulsiones políticas y religiosas del momento, es sabido que el siglo XVIII fue prácticamente una época de oscurecimiento de las ciencias eclesiásticas, que sólo renacieron en el siglo XIX, sobre todo a partir de la enc. *Aeterni Patris* de León XIII (1879). En todo caso, para la ciencia canónica los siglos XIX y XX han sido años de decadencia. Por el contrario, y esto es un hecho a meditar, pese a los fundamentos filosóficos errados y al positivismo, los siglos XIX y XX han sido épocas de esplendor de la ciencia jurídica secular, que aparece (lo has dicho ya) llena de grandes juristas –algunos geniales– y los avances metodológicos han sido admirables. Un contraste con la ciencia canónica, que ha de llevar a reflexionar sobre las causas y remedios de esta situación, históricamente explicable, pero científicamente inadmisible y superable.

La raíz, sin duda, está en el encapsulamiento de la canonística a partir del siglo XVIII en cenáculos eclesiásticos –cosa históricamente comprensible y que, en definitiva, salvó a los canonistas de errores nefastos– y en su apegamiento al obsoleto y anticuado método exegético. Cuando digo que el método exegético es anacrónico e insuficiente no es sólo una observación mía. Ya en 1932 el dominico y profesor de Derecho de la Universidad de Nancy R. G. Renard escribía que el derecho canónico constituía para el jurista secular "une boîte à surprise et peut-être à scandale" y señalaba que "como profesor, éste se sorprende de la devoción de tal derecho al texto y de su fidelidad al obsoleto método exegético". En efecto, después del dominio ejercido a principios del siglo XIX por la Escuela francesa de la Exégesis, la ciencia jurídica secular apostó por el método sistemático, sin duda una de las claves de sus avances y

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

de su brillantez y el método exegético quedó arrinconado por anticuado y obsoleto.

Al mismo tiempo, es época de decadencia de la ciencia canónica, incapaz de establecer un diálogo con la brillante ciencia jurídica secular. Pero si esto no fue así durante diecisiete siglos, ¿por qué tiene que seguir siéndolo? Ésta es la gran pregunta. Tanto más cuanto que la canonística, en medio de su pobreza metodológica, ha conservado aciertos y valores de toda ciencia jurídica, también la secular, que se han perdido en esta última por los defectos de sus fundamentos filosóficos; valores y aciertos como la finalidad, el realismo epistemológico, la hermenéutica prudencial, la antropología correcta, etc. Inteligencias no han faltado. ¿Quién dudará de la eminente inteligencia de Wernz, de Van Hove, de Michiels, etc.? ¿Luego? Sin duda ha fallado el instrumental, el método.

página 151

Pero veo que me he desviado.

—*Así ha sido, vamos a centrarnos. Está claro que respecto a la metodología canónica –especialmente el método exegético– Lombardía y tú pretendisteis superar esta situación decadente. Bien, pero volvamos a qué puede aportar la ciencia jurídica secular a la modernización metodológica de la ciencia canónica. En una conversación anterior ya vimos que no existe una ciencia jurídica secular unitaria, sino diversas corrientes, casi todas ellas incompatibles con el ideario cristiano.*

—Efectivamente, no es posible –sería un suicidio– asumir alguna de esas corrientes de la ciencia jurídica secular y desde ella pretender construir un sistema de derecho canónico. Incluso aunque se tratase de una concepción del derecho no directamente incompatible con el ideario cristiano; es el defecto que señalé repetidamente (positivismo y fallos en el principio de finalidad) a la Escuela Italiana, hasta el punto de que Pedro Lombardía, de vuelta de un viaje de Roma, me transmitió el mensaje de d'Avack de que por favor dejase de escribir que eran positivistas, porque ello les perjudicaba en sus relaciones con los demás canonistas.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Éste fue el defecto en que, por ejemplo, cayó Ciprotti: en sus *Lezioni* asumía la concepción del derecho como resolución de conflictos de intereses; claro que es fácil advertir que esta idea es incompatible con la naturaleza más íntima del derecho canónico, que no es un derecho de conflictos, sino de *communio*; por eso Ciprotti fracasó. Sin embargo, y ello es significativo, a lo largo de su manual acogía una serie de conceptos interesantes, que yo mismo utilicé en algún escrito.

página 152

—*Es claro lo que dices. No se puede negar que las distintas corrientes de la ciencia jurídica secular están inficionadas de fundamentos filosóficos incorrectos: positivismo, formalismo de raíz kantiana, fenomenologismo, relativismo, logicismo, hermenéutica del lenguaje, etc. Pero el hecho cierto es que, en medio de esta situación ha desarrollado avances de grandes proporciones, sobre todo en el siglo XIX y primera mitad del siglo XX. Y desde luego no todo es erróneo.*

—Desde luego que no todo es erróneo. En este aspecto el canonista renovador no está en posición diferente respecto al problema intelectual que se presenta al jurista secular cristiano; tampoco este último, si es consecuente con su fe, puede aceptar acríticamente esas corrientes de la ciencia jurídica secular contrarias o al menos no consonantes con el ideario cristiano. Pero aquí contamos con una sólida base escriturística, en forma de dos consejos de San Pablo; en Phil 4.8 leemos: "Por lo demás, hermanos, cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de íntegro, de amable y de encomiable; todo lo que sea virtuoso y digno de alabanza, tenedlo en estima", y en 1 Ts 5, 21 nos dice: "examinad todas las cosas, retened lo bueno y apartaos de toda clase de mal". Y así tenemos el ejemplo de los primeros cristianos, nuestros *maiores* –o *patres nostri*–, que se encontraron con el mismo problema respecto de la filosofía pagana, entonces entendida, a la vez como explicación del universo y sus causas, y como forma de vida o filosofía moral. Naturalmente, había sistemas filosóficos de suyo contrarios al ideario cristiano, como el epicureismo, de los cuales nada tomaron los cristianos. Pero su actitud general no fue la de cerrarse a la filosofía pagana. Hubo pensadores cristianos primitivos que ya afirmaron aquello de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que cuanto de bueno y verdadero dijeron los filósofos paganos, nos pertenece a los cristianos (cfr. S. Justino, *Apologia*, 2, 3,2-5). Además, leí hace poco un texto de San Gregorio de Nisa, que viene como anillo al dedo: "Hay en la cultura profana –escribe en *De vita Moysis*, 2, 37– aspectos que no debemos rechazar a la hora de crecer en la virtud. La filosofía moral y natural puede ser, en efecto, compañera de quien desea llevar una vida elevada..., a condición de que su fruto no conserve ninguna contaminación extraña". Ejemplos bien conocidos lo tenemos en aquellos Santos Padres, como San Agustín, que se valieron de ideas platónicas o mejor neoplatónicas para sus disquisiciones teológicas. O en los primeros Concilios, usando de terminología filosófica –*ousia, hypostasis, homoousius*–, para declarar el dogma cristiano. ¿Para qué seguir, si además tenemos el ejemplo de Tomás de Aquino tomando de Aristóteles –que dijo en el campo de la ética cosas contrarias a la moral cristiana y tuvo una idea de Dios pobre y poco precisa– tantos elementos de su filosofía?

Todo esto, que ya nos enseñaron los primeros cristianos sigue siendo válido para el tema que nos ocupa: la posible recepción de métodos o conceptos de la ciencia jurídica secular por parte de los canonistas. Hay factores que en su origen dependieron de fundamentos filosóficos ajenos al ideario cristiano; es el caso del método sistemático que entró de la mano del formalismo de inspiración kantiana, pero en poco tiempo se generalizó hasta hoy y perdió esa inspiración, se ha vuelto neutro y se ha convertido en el método propio de los juristas seculares cualquiera que sea su filosofía de fondo. Usando los términos de San Gregorio de Nisa, se ha vuelto un método *descontaminado*. Como resultado del método sistemático han aparecido una serie de conceptos, unos neutros, otros construidos con cierta contaminación filosófica. De los neutros nada hay que decir, pueden ser acogidos sin problemas; los otros habrá que *descontaminarlos*, es decir, reconstruirlos de modo filosóficamente correcto. En cualquier caso, todo lo bueno de la ciencia jurídica secular debe aprovecharse para la renovación metodológica

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

de los canonistas, y para que éstos vuelvan a parangonarse con los juristas seculares como fue lo habitual durante diecisiete siglos.

Ahora bien, no olvidemos que no todo se centra en que los canonistas tomen en cuenta a los juristas seculares. También hay que tener presente las potencialidades de la canonística para influir en la ciencia jurídica secular. A causa de sus avatares históricos esta última ha perdido ciertos elementos propios de toda ciencia jurídica, los cuales, sin embargo, se conservan intactos en la ciencia canónica, pese a su decadencia. Por poner un ejemplo, bastaría recordar que la ciencia jurídica secular ha olvidado el prudencialismo para sustituirlo por el logicismo y, en cambio, el prudencialismo está vivo en la canonística. No digamos ya el positivismo frente al iusnaturalismo de los canonistas, que conservan casi intacta la concepción clásica de derecho natural. Y así otras cosas.

página 154

Si los canonistas se renuevan metodológicamente y salen de su decadencia –conservando lo que de bueno y acertado han mantenido–, pueden ser un factor de influencia sobre la ciencia jurídica secular y de su amejoramiento.

—*Interesante punto de vista esto último. Pero sigamos con nuestro tema. Desde luego, hacer un elenco de conceptos elaborados por la ciencia jurídica secular y aprovechables por la canonística resulta imposible, y corresponde a cada canonista, al estudiar y elaborar su materia, ver qué conceptos son asumibles por él. En cambio, podríamos hablar de aquellas grandes líneas de fuerza metodológicas, que en definitiva han servido para dar pie al auge de la ciencia jurídica secular y que podrían o deberían a tu juicio ser aceptados por la ciencia canónica.*

—Estas grandes líneas de fuerza, las resumiría en dos: el método sistemático y la división en ramas. Es cosa bien conocida.

Que el método exegético está obsoleto es algo que, como se ha visto, ya lo escribía Renard en 1932. Por mi parte, lo vengo diciendo y proclamando insistentemente desde hace casi cincuenta años. No es bueno que la sola exégesis siga prevaleciendo en la canonística; la actual instalación de la mayoría de los canonistas en el

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

método exegético –por fortuna una minoría ya ha adoptado el método sistemático– es sencillamente deplorable. Si a esto añadimos el teologismo, el pastoralismo y el pseudoteologismo, no puede negarse que el panorama que presenta la canonística actual es bastante negro. En todo caso, quedarse en el método exegético condena al canonista a ser un jurista de segunda o tercera fila.

La adopción del método sistemático ha sido, sin duda, una de las causas principales del desarrollo de la ciencia jurídica secular. Lo prueba, entre otras cosas, la aparición de las extensas Partes Generales, donde se desarrollan los principios y conceptos generales, que dan una visión fundante de lo que luego se estudia en las Partes Especiales, mientras el método exegético se limita a estas últimas, reduciendo, pues, la visión de la materia en mucho. Y es que el método sistemático amplía grandemente el panorama de la materia a tratar y suscita una temática que resulta inédita a la pura exégesis.

En cuanto a la división en ramas, derivación del método sistemático dentro del cual encuentra su razón de ser, apenas hay que decir, por obvio. La ampliación de horizontes es evidente y, además, al poner de relieve los principios peculiares de cada rama, mejora y perfecciona su compresión y la búsqueda de lo justo en cada caso.

Otra cosa. Como sea que tanto el método sistemático como la división en ramas aumentan mucho el tratamiento de los temas, llevan necesariamente a la especialización como se observa en los juristas seculares. He aquí algo a lo que la canonística está poco acostumbrada, y, sin embargo, en ella está su futuro. Y, además, será una consecuencia necesaria de la adopción del método sistemático y de la división en ramas.

—Éstas han sido a tu juicio –que comparto– las grandes líneas de fuerza del progreso de la ciencia jurídica secular y potencialmente pueden serlo también de la canonística. Si algo es claro, resulta ser que son perfectamente asumibles por la canonística, sin trasfondos filosóficos que lo impidan o hagan menos aconsejable. En todo caso, tú desde el principio seguiste el método sistemático y luego la división en ramas, por primera vez en la canonística, al configurar el derecho

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

constitucional. Yendo a tu caso, ¿cuáles serían los conceptos principales que has asumido en tu trayectoria, sobre todo la de la primera época?

—Yo diría que, entre otros, los principales fueron tres: el de ordenamiento jurídico, el de deber-ser y el de relación jurídica. De los dos primeros tuve que hacer, por seguir la terminología de San Gregorio de Nisa, una tarea de *descontaminación*, uno por positivista, el otro por formalista, tarea que entiendo haber conseguido. De los tres quizás el que más me ha servido es el de relación jurídica, del cual pienso que me ha resultado muy fecundo. Este último concepto lo tomé tal como lo había elaborado Federico de Castro y, por lo tanto, lo pude aplicar directamente.

página 156

—De todo lo que acabamos de decir, resaltaría que el encapsulamiento de la canonística en cenáculos eclesiásticos y viviendo de espaldas a la ciencia jurídica secular ha conducido y conduce a una situación de decadencia. Con todas las cautelas que has puesto de relieve y con la prudencia necesaria, los canonistas tienen que volver su mirada a lo aprovechable de los juristas seculares. Los clásicos nos transmitieron un lema, del que ahora sólo se cita la mitad: "canonista sine civilista parvum" ¡Qué gran verdad! Es un hecho históricamente demostrado que desde que los canonistas se han encerrado en sí mismos y han dado la espalda a la ciencia jurídica secular se han empobrecido: "canonista sine civilista parvum". Pero dejemos esto y vayamos ahora a otro aspecto de su caracterización en el período que estamos examinando.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

2. Realismo y nivel científico o fenoménico

—Uno de los aspectos de la ciencia del derecho, tal como se ha desarrollado a partir del siglo XIX, es el normativismo. En eso no es especial la ciencia jurídica secular, porque es un modo de entender el derecho que han seguido también los canonistas; incluso la neoescolástica y dentro de ella el neotomismo, en lo que atañe a la filosofía del derecho, son también normativistas, salvo muy raras excepciones. Sin embargo, tú abandonaste desde el principio el normativismo para adoptar el realismo jurídico. Ya en esta primera fase que estamos viendo, en más de una ocasión hablas de realismo. Con todo, en ningún trabajo tuyo de esta época, explicas qué entiendes por normativismo ni por realismo, como tampoco expones las razones de tu posición realista, salvo incidentales referencias a la res iusta *o a lo* iustum.

—Tampoco planteo explicitas cuestiones metodológicas. Esto es consecuencia del magisterio de Pedro Lombardía, contrario a entrar en las disputas metodológicas de la época, postura en la que seguía a Del Giudice, quien decía que "el método [que como se sabe significa camino] se demuestra andando". No quisimos entrar en discusiones metodológicas de modo público. El método quedaría patente a través de las publicaciones para quien tuviese ojos para ver y oídos para oír. Una excepción, y no demasiado explícita, fue el prólogo de Lombardía a mi monografía sobre los fines del matrimonio.

Pero vayamos al normativismo. Como es bien sabido, el normativismo entiende que el derecho –lo que llamamos derecho en sen-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tido primario y estricto– es la norma (o *lex* en el lenguaje preferido por los neoescolásticos), de modo que "sólo la norma es derecho y todo el derecho es norma". Para los normativistas la fuente y la raíz de la juridicidad residen en la norma. Lo que llamamos Derecho en sentido general o por otro nombre el *fenómeno jurídico* –por coherencia con mi fondo aristotélico-tomista diría, *realidad jurídica*– depende de la norma. Todo ello es consecuencia de entender el derecho como fruto del poder, encarnado en la *voluntas legislatoris*. Todo el universo que constituye el fenómeno jurídico –el derecho subjetivo, la costumbre, la autonomía privada, etc.– depende de la norma, que es la raíz de su validez y eficacia jurídicas, lo que quiere decir que todo ello tiene por centro la *voluntas legislatoris*, esto es, el poder. El derecho es un fenómeno de poder, de *potestas*. A partir de ahí, pueden detectarse distintos matices: desde el poder entendido como potencialmente ilimitado (*voluntas absoluta*) o el poder como facultad racional o *potestas vel voluntas ordinatae*, asunto éste conocido, en el que no voy a entrar ahora.

página 158

El realismo jurídico es bien distinto, la raíz y fuente de la juridicidad se encuentra en lo justo, en la justicia, no en el poder. O con distinta perspectiva se halla en la persona (esté o no investida de poder) en cuanto *relacional* y *digna*, sujeto de *relaciones de justicia,* que así son, en esta concepción, las relaciones jurídicas. ¿Qué son las relaciones de justicia?

Son aquellas relaciones en las que las personas se comunican respeto de lo *iustum* o lo justo, conmutativo, distributivo o legal. De este modo, el concepto central de la construcción sistemática de la ciencia jurídica no es la norma, sino la relación jurídica. Es una especie de giro copernicano; tal se observa claramente en mis trabajos realizados y publicados en este primer período que estamos analizando. En casi todos ellos, la perspectiva adoptada es la de la relación jurídica, centro y base de la construcción dogmático-jurídica. Desde el principio, me situé en el realismo jurídico.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Eso es innegable. Con todo, tú mismo has confesado que no viste la luz respecto del realismo jurídico clásico hasta 1980. ¿Qué realismo era el tuyo durante el tiempo anterior?

—Desde el primer momento me inspiré en Tomás de Aquino, que a través de su noción del derecho como *res iusta*, me hizo comprender el realismo jurídico. Otra cosa distinta es que no penetrase del todo en el realismo jurídico *clásico*. Yo entendí la cosa justa como la *realidad social justamente ordenada*. Como para mí lo jurídico era lo justo o dimensión de justicia, realidad justamente ordenada, resultaba equivalente a realidad jurídicamente ordenada.

En esta realidad, aplicando la abstracción formal, distingo *metodológicamente* entre la estructura jurídica y la realidad social, distinción de razón con fundamento *in re*, pero entendiendo la estructura jurídica como dimensión intrínseca de la realidad social.

—Según esto, ¿hay algún modo de calificar este realismo jurídico anterior a 1980?

—Soy poco amigo de etiquetar cosas que son vida. Pero, en fin, pienso que podríamos llamarlo *realismo conceptual*. Realismo, porque verdaderamente lo era, aunque todavía no fuese el clásico. Y conceptual, porque opero con él a través de conceptos jurídicos, y, de modo central, con el de relación jurídica.

Sin olvidar que también es realismo hablar de *estructura jurídica* de la realidad social, en lugar de ordenación normativa o expresiones por el estilo.

—Sin duda. Ahora bien, sustituir la norma por la estructura jurídica (aunque en ella esté incluida la norma), es consecuente con el realismo, pero supone una idea más compleja de la dimensión jurídica de la realidad social que la del normativismo. La noción de estructura –no me refiero a la vulgar– es originariamente un concepto matemático, aunque después ha pasado a otras ciencias, entre ellas la jurídica, de lo que tu terminología es testigo. La estructura puede definirse, siguiendo a Burbaki como "un conjunto de elementos que operan interrelacionados entre sí, según reglas". Por lo tanto, la estructura jurídica no está

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

determinada simplemente por la norma, sino por ese conjunto de factores que en tu trabajo sobre los componentes del derecho llamaste elementos *y* momentos *del ordenamiento. En el mismo concepto de relación jurídica distingues una serie de elementos que son los sujetos, el vínculo, el contenido y el principio organizador. De este modo el concepto básico de la estructura jurídica es el de* orden *justo en la realidad social, no el de* poder*, aunque sin duda, la norma juega también un papel, pues, como se ha visto, la estructura es un conjunto de elementos interrelacionado, según reglas. Otro aspecto importante, me parece, es darse cuenta de que la estructura de un ente, en este caso la realidad social, es intrínseca al ente, lo cual afirmas reiteradamente.*

página 160

Hay una cosa, sin embargo, que es preciso advertir. La noción de estructura no es un concepto esencial, sino fenoménico*, o dicho de otro modo, empírico. ¿Qué indica esto respecto a tu investigación científica de esta primera época?*

—Es indicativo y revelador. Ya en esta época operaba conforme a los distintos niveles del conocimiento jurídico, que son principalmente tres: el saber ontológico, el saber fenoménico o científico en sentido estricto y el nivel prudencial. Pues bien, mis trabajos de esta época, de principal preocupación metodológica, pertenecen casi todos ellos al nivel científico-técnico o nivel fenoménico. Esto es algo que hay que tener muy presente para comprenderlos; sólo años más tarde trabajé a nivel ontológico, o sea de Teoría Fundamental del derecho canónico. Siendo esto así, naturalmente los conceptos y tipos que utilizo en este período son fenoménicos, científico-técnicos, y de este modo deben ser comprendidos e interpretados. Pero siempre de acuerdo con la teoría de los niveles del conocimiento jurídico, esto es, autonomía de cada nivel, a la vez que apertura a los otros niveles; por eso, no ha de extrañar que, a pesar de ser escrupuloso con la autonomía del nivel fenoménico, acuda a datos filosóficos (como el principio de finalidad), o teológicos en su caso. Se trata de la pureza metódica formal que ya cito en escritos de esta época.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Con lo que hemos estado viendo creo que hemos caracterizado suficientemente este período de tu investigación (realismo, construcción técnica, nivel fenoménico) y podemos pasar a analizar tus escritos.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

3. La monografía sobre los fines del matrimonio

—Desde el punto de vista cronológico, abre esta etapa tu monografía sobre la influencia de los fines del matrimonio en su estructura jurídica. No me negarás que es un libro de difícil lectura.

—No lo niego, al contrario lo afirmo. Es el libro más difícil de leer y, sobre todo, de entender que ha salido de mi pluma. No lo alabo ni me agrada, pues yo siempre he sido amigo de la claridad y de la sencillez; pero cada escrito es hijo de su tiempo y de las coordenadas científicas e intelectuales de su autor en el momento de escribir.

—Me parece que la primera dificultad puede estar en captar el objeto del libro, ¿podrías destacar donde reside esta dificultad?

—Efectivamente, la dificultad primera reside en advertir sobre qué escribo, es decir, el tema que desarrollo. Aquí algo de culpa tengo yo por haberme plegado a las exigencias del editor. El verdadero título del libro, el que expresa lo que ya indico en las primeras páginas, era: "Relevancia de los fines en la estructura jurídica del matrimonio". Pero el editor, por aquello de que podría venderse más, se empeñó en poner por título *Los fines del matrimonio* (aunque yo exigí el subtítulo), con lo que se creaba la primera confusión posible. Pues es el caso que yo no entro en el estudio de los fines del matrimonio; cuáles sean éstos lo doy por supuesto, partiendo de lo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que en aquella época era doctrina común y unánime, sobre todo después del decreto del Santo Oficio de 1-IV-1944, es decir, lo establecido en el §1º del canon 1013 del CIC 17. Las novedades que aporto están en el plano del modo de entender los llamados "fines secundarios" y en el de las relaciones entre los tres fines señalados en el citado canon, todo ello consecuencia de la aplicación del principio de finalidad.

página 164

¿Sobre qué escribo? ¿Cuál es el tema que desarrollo? Uno muy concreto y circunscrito: la relevancia que tienen los fines en la estructura jurídica del matrimonio. Así pues, para empezar no estudio los fines ni su influencia respecto de lo que en la monografía llamo la realidad total del matrimonio. No contemplo el matrimonio en todas sus manifestaciones vitales, en su entero ser. Yo me limito a la estructura jurídica, a la dimensión jurídica del matrimonio, a lo que en el matrimonio hay de jurídico: vínculo, derechos, deberes, etc. De ahí no paso.

—Aquí veo una segunda dificultad. ¿Cómo operas gnoseológicamente –cuál es tu perspectiva epistemológica– para ceñirte a la estructura jurídica?

—Sí, ahí hay otro factor de dificultad del libro: formarse una idea clara de su perspectiva gnoseológica. Si esta perspectiva no se comprende es difícil por no decir imposible entender la monografía. La clave está en la nota 1 a pie de página, donde explico la abstracción y, en concreto, la abstracción formal según la epistemología tomista. Para tratar del tema propuesto desde la perspectiva científico-técnica había que aplicar la abstracción, y en concreto la abstracción formal, de modo que despojando intelectualmente el matrimonio de lo metajurídico, restase como objeto de estudio sólo la estructura jurídica (abstracción metodológica, aunque con fundamento *in re*, pues es evidente, por ejemplo, que no es lo mismo el *derecho* a la comunidad de vida que el *hecho* de establecerla y vivirla). Se trata, pues, de un proceso de abstracción. De este modo queda establecido el objeto de estudio: la relevancia de los fines en la estructura jurídica y sólo en ella.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Es claro que sin aprehender bien esta clave gnoseológica difícilmente, por no decir de modo imposible, se comprenderá el libro. Lo que me pregunto es si a veces no acentúas la abstracción, de modo que pueda dar la impresión de formalismo o de resto de formalismo.

—A ver si nos entendemos. Abstracción y formalismo son dos universos gnoseológicamente distintos, sin relación la una con el otro. La abstracción es un aspecto de la gnoseología realista y consiste en un *despojamiento*, operado por la mente, de las condiciones concretas y particulares de existencia del ser singular, para alcanzar los universales, o, en niveles más bajos, para focalizar la mente en determinados aspectos de esa realidad, abstrayendo los demás. El formalismo, en cambio, es cosa bien distinta; concretándonos al derecho, consiste en entender éste como *pura forma mental a priori*; forma mental pura en el sentido kantiano o, con matices, en el sentido del neokantismo de la Escuela de Marburgo o de la Escuela de Viena. Así pues, o hay abstracción o hay formalismo, pero no los dos, ya que ambas cosas con incompatibles; si crees que a veces peco en exceso de abstracción acúsame de ese defecto, pero no mezclemos el formalismo, pues ello equivaldría poco menos que pretender ver en mí una especie de esquizofrenia metodológica, a lo cual me niego.

—Quizás no me he explicado bien; desde luego nada hay en tu monografía, con la distinción entre estructura y realidad social, que es un proceso de abstracción fenoménica, nada hay, digo, que merezca hablar de restos de formalismo en cuanto tal. Sólo quería decir que si lo que entiendo por exceso de abstracción no podría estar motivado por tu formación formalista en la Facultad de Derecho.

—Mis profesores de la Facultad de Derecho de Barcelona no eran formalistas, sino normativistas, así que más que una formación formalista recibí una formación normativista. En todo caso, ese exceso de abstracción que me achacas –caso de existir– podría venirme de la Escuela Italiana y si en ella había restos de formalismo –cosa en la que no me he parado a pensar–, tal vez podrían haberme influido en acentuar la abstracción.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—*Dices que tu formación en la Facultad de Derecho, más que formalista, fue normativista. Sin embargo, en el prólogo a tus* Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, dices expresamente que tuviste una formación formalista.*

página 166

—Lo siento, me equivoqué, debí decir normativista. Pero para lo que digo en ese prólogo afirmar una u otra cosa resulta indiferente. En todo caso, por lo que se refiere a lo que estamos viendo, el libro sobre los fines, insisto en que me niego a que en él se vean rastros de formalismo. Si acaso caí en el defecto de acentuar la abstracción, cosa que yo no afirmo, esto no tiene relevancia respecto de las conclusiones a las que llego. En todo caso este asunto me parece un bizantinismo.

—*Tienes razón. Prosigamos con tu monografía. Una tercera dificultad que veo es que el lector, si no está muy familiarizado con el principio de finalidad y, en concreto, con qué se entiende por fin, habrá matices que se le escaparán y aún es posible que le sorprendan algunas afirmaciones que, sin embargo, son impecables y del todo punto verdaderas.*

—Sí, es una lástima que algo tan fundamental como el principio de finalidad, que está en la base de la concepción de todos los seres y, por lo tanto, es fundamental en antropología y en la recta comprensión de toda realidad jurídica –por consiguiente del matrimonio– no sea siempre bien conocido; pero desgraciadamente es cierto lo que dices. Por mi parte, desde los comienzos, en la monografía sobre la impotencia, traté de los fines; y en general el principio de finalidad es recurrente en mis trabajos hasta el final. Lo que ocurre es que contra la ignorancia del lector nada puede hacerse, salvo esperar críticas sin el debido fundamento. Hablas de dificultad, pero en este caso la dificultad no está en el libro, sino en el que lo lee.

—*Hay otra cosa de la que no avisas al lector y, sin embargo, pienso que es importante, porque supone un giro de mucho relieve en el estudio del matrimonio. Con él inauguras un nuevo estilo en el modo de enfocar el tratamiento jurídico del matrimonio, que luego mantendrías en tus posteriores escritos matrimonialistas. Me explico. Tanto la doctrina tradicional canónica como la Escuela Ita-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

liana –que en esto no introdujo novedad– trataban del matrimonio desde la perspectiva del pacto conyugal o matrimonio in fieri*; el matrimonio propiamente dicho o* matrimonio in facto esse *lo estudiaban –y no en muchas páginas– como los efectos del matrimonio, esto es, del pacto conyugal. Y, en concreto, el tema de los fines lo estudiaban prevalentemente desde esa perspectiva, o sea, en cuanto podían influir en la validez del pacto conyugal.*

No es ésta la perspectiva con la que tú tratas de la finalidad del matrimonio. Esto está ya indicado en el título; refieres tus elucubraciones a la estructura jurídica del matrimonio*; o sea al* in facto esse*, que es, conviene repetirlo, el matrimonio propiamente dicho. Por eso, empiezas directamente la monografía afirmando que el matrimonio es una sociedad. El cambio de perspectiva es evidente y, en aquel tiempo, novedoso y original.*

—Sí, es cierto, pero afortunadamente después del Concilio Vaticano II se ha generalizado, aunque, en lo que atañe a la canonística, sigue prevaleciendo el interés por la validez o nulidad del pacto conyugal. Ciertamente en el libro que estamos comentado no expliqué este viraje en el estudio jurídico del matrimonio; sólo años más tarde indiqué la razón de su necesidad: más que la *patología* del matrimonio (causas de nulidad), lo que debe ser objeto primario de contemplación del matrimonio es su *normalidad*: qué es el matrimonio.

Y esto no sólo porque así lo exige el correcto y adecuado conocimiento del matrimonio, sino también porque únicamente a través de ese conocimiento se pueden apreciar rectamente el pacto conyugal y las causas de nulidad. Lo único que no acaba de gustarme de los canonistas actuales es que el interés por el ser del matrimonio, más que centrarse en su estructura jurídica, ha derivado hacia la antropología. Y así de una serie de canonistas ya no se sabe si hablan de derecho o de los aspectos antropológicos, influidos sobre todo por las magistrales enseñanzas de Juan Pablo II sobre la antropología de la sexualidad.

—Comprendo tus dudas y perplejidades, porque son también mías. Pero debemos pasar adelante. Creo que es importante fijarse en las ideas de fondo que

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

explican, tanto por qué la doctrina tradicional ponía el acento en el in fieri *del matrimonio, como las razones fundantes de tu posición. La postura de la doctrina tradicional se resume en su contractualismo. El matrimonio se ve como un contrato del que nacen unos efectos jurídicos, lo que los civilistas llamarían* obligaciones*, que sería el matrimonio* in facto esse. *La posición más extrema, por así decirlo, es la de Gasparri, según el cual el matrimonio* in facto esse *sería* ipsum contractus *permaneciendo en sus efectos. Aunque los demás autores tradicionales no alcanzan este extremo, no cabe duda de que, pues el matrimonio se ve como un contracto, el centro de atención se sitúa en éste, en el contrato o* in fieri*; el matrimonio* ut talis *o sea el* in facto esse *jurídicamente aparece como la vinculación entre varón y mujer, con los derechos y deberes conyugales, que es efecto del contrato; o sea, una estructura jurídica nacida del contrato: sus obligaciones.*

página 168

Es evidente que, en la monografía sobre los fines, rompes con esta concepción. Independientemente de cómo pueda calificarse en términos jurídicos el pacto conyugal –contrato en sentido canónico, negocio jurídico en palabras de la ciencia jurídica secular–, el matrimonio se presenta como una sociedad, la societas coniugalis*, nacida del pacto conyugal, pero con entidad* a se*, con vida propia, con una estructura jurídica que no deriva del pacto conyugal, sino del derecho natural, que es su verdadero origen.*

Esto supuesto, te pregunto, ¿cuál fue tu fuente de inspiración, si la tuviste? Desde luego implícita, pues que nada dices ni explicas sobre este giro en la visión del matrimonio.

—No recuerdo que me apoyase –lo hubiese citado– en ningún autor en particular. Enfocar el libro como lo hice fue fruto de mi idea sobre el matrimonio y el pacto conyugal. Claro que tampoco quiero decir que esa idea me viniese de la nada. Seguramente era fruto de lo aprendido en algunos clásicos y en Tomás de Aquino, autores que cité en trabajos posteriores; pero no quiero ser anacrónico y en el momento de redactar el libro, en 1959 (puesto que se publicó en 1960), tenía formada una idea del matrimonio, cuyas fuentes, de haberlas, no estaban explicitadas en mi mente. Es lo que pasa, en general, con las lecturas, que dan ideas u ofrecen pen-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

samientos, que influyen en el lector, que éste los asume, pero cuya procedencia queda luego oscurecida o borrada. Así influyen los medios de comunicación de masas.

—*Supuesto que entiendes el matrimonio como* societas *o sociedad, ¿de qué modo enlazaste los fines con la sociedad conyugal, cosa que también queda implícita, pues no tratas de ello explícitamente?*

—Ante todo ha de quedar claro que califico el matrimonio de sociedad o *societas* en el sentido clásico de este término, como cuando San León Magno, en un conocido texto, habla de *societas nuptiarum*; no se me olvidaba que muchos clásicos, remontándose al derecho romano, lo calificaban de *consortium* o *coniunctio*. Sin embargo, puestos en un plano científico-técnico, el concepto jurídico más exacto es el de sociedad, que es el que adopto, sin entrar en este libro en la cuestión de la analogía con que este concepto debe aplicarse, pues tal cuestión resultaba en aquella ocasión ajena a la construcción de los fines del matrimonio que a mí me interesaba.

La noción de sociedad es la de *unio propter finem*; no es un concepto problemático, de modo que con distintas fórmulas gramaticales, la doctrina describe unánimemente la sociedad con la unión o agrupación de personas para tender a conseguir un fin común mediante medios también comunes. El elemento fundamental de una sociedad es el fin o bien común, que es el primer principio especificante y formal; de ahí que se diga que *societates sunt ut fines* o también *societas specificatur a fine*.

Vista esta noción de sociedad se advierte fácilmente cómo enlazan los fines con el matrimonio y, en concreto, con su estructura jurídica: los fines son aspectos finalísticos del fin común o bien común de la sociedad y, por ello, determinan la esencia del matrimonio, en cuanto marcan su especie, son factores especificantes y, por consiguiente, esenciales; son los que le dan su formalidad. Así de sencillo.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Dices sencillo y no lo dudo. Pero el caso es que con ello se llega a conclusiones bien distintas a lo que era la doctrina común del momento por lo que se refiere a los que entonces se llamaban fines secundarios.

Veamos cuál era la doctrina tradicional más común. En breves palabras, su forma de entender la estructura jurídica del matrimonio era la siguiente: el ius in corpus *constituía el derecho esencial y especificante del matrimonio; el derecho a la comunidad de vida pertenecía más bien a la integridad del matrimonio, no siendo, pues, constitutivo de su esencia. Así se interpretaba en términos jurídicos la distinción entre fin primario y fines secundarios. El fin primario se veía como el fin más propio del matrimonio, el fin esencial y subordinante de los demás fines; por su parte, los fines secundarios eran vistos como fines coadyuvantes, auxiliares del fin primario, y en este sentido se decía que estaban subordinados a este último. Tan es así que la conocida sentencia rotal c. Wynen de 22-I-1944 –que fue publicada en A.A.S., algo excepcional, para resaltar su importancia– afirmó que la procreación y educación de los hijos es el "único" fin especificante del matrimonio.*

página 170

—Sí, y yo digo en mi libro que esta concepción de la decisión c. Wynen es inexacta e incompatible con el sistema matrimonial canónico en su conjunto, además de contradictoria con otras afirmaciones de la sentencia.

—Ciertamente lo dices. Y, en general, en la monografía que estamos comentando muestras una concepción del matrimonio bien distinta, no sólo respecto de dicha sentencia, sino en relación con la concepción imperante en el conjunto de la doctrina.

—En efecto, aunque no hago ninguna referencia crítica a la terminología "fin primario" y "fin secundario", porque, como ya he dicho (y repito para que quede claro), en esa ocasión no me interesaba tanto la teoría de los fines, como ver su relevancia jurídica, en definitiva llego a unas soluciones que muestran inadecuada a dicha terminología, al menos en el sentido que el término "fines secundarios" tenía en la doctrina común. Es decir, los llamados por la doctrina común –y por el CIC 17– fines secundarios, para dar a entender que no son esenciales y que se limitan a ser fines auxiliares

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

o coadyuvantes del fin primario, son vistos en mi libro de modo muy distinto. Ciertamente no critico expresamente la denominación "fines secundarios" –no era ni el momento ni el lugar adecuados, por la razón expuesta–, pero los presento de modo que implícitamente queda patente que no son secundarios en el sentido de la doctrina común.

—Me parece que esto es un ejemplo de cómo el uso del método sistemático y la utilización de una conceptualización adecuada puede dar una visión nueva y original de la materia tratada; una visión que siguiendo el método exegético resulta impensable.

Partes de que el matrimonio es una sociedad o sea una unio propter finem*; ahora bien, los fines de una sociedad son especificantes de ella, lo que quiere decir que dan a la sociedad su especie y por ello son esenciales; por lo tanto, la primera conclusión es que los llamados fines secundarios son también esenciales. Así, pues, no sólo la procreación y educación de los hijos es fin esencial, sino que también lo es la mutua ayuda, el mutuo complemento; y dentro de su especial sentido lo es igualmente el* remedium concupiscentiae*, entendido como la recta regulación del instinto sexual. Son, pues, tres fines esenciales y como el fin es lo que da* sentido *al ser, los tres dan sentido al matrimonio y razón de bondad. Porque, rectamente entendido el principio de finalidad, el fin es lo que da razón de ser y razón de bondad al ente.*

Pero hay más. Si los fines son especificantes y configuran la especie de la sociedad, resulta que la sociedad conyugal se especifica por los tres fines, no por uno solo de ellos, de modo que los tres fines, conforman o configuran el verdadero matrimonio, son tres factores esenciales de la estructura total del matrimonio. Además, al decir que los fines son especificantes se está diciendo que son los que constituyen la forma *–según la distinción filosófica entre materia y forma– de la sociedad conyugal: son tres elementos formales de la esencia del matrimonio, que los abarca a los tres.*

Según esto, los fines son los que configuran la estructura jurídica del matrimonio: por la procreación, el ius in corpus *o* ius ad actus per se aptos ad prolis generationem, *y por la mutua ayuda el* ius ad communionem vitae. *El* remedium *no genera ningún derecho, sino que da una razón de*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

bondad al ius in corpus. *Esos derechos son esenciales ambos, como lo son los fines que los originan.*

Me parece que con esto he resumido tu pensamiento expresado en el libro.

página 172

—Sí, pero falta lo que me atrevería a calificar como de decisivo: el *principio de unidad* de estos tres fines y de los derechos y deberes que constituyen la estructura jurídica del matrimonio. Esto es algo que tuve muy en cuenta al redactar la monografía. El matrimonio es uno, no es un agregado de piezas sueltas y desvinculadas. Una tal concepción –que en nuestros días ha reverdecido con la tesis de los fines coesenciales en el mismo plano, sin verdadera vinculación entre sí– bordea el absurdo. Cuando compuse la monografía que comentamos, tenía muy presente el principio filosófico de que entre los transcendentales del ente está la *unidad,* ser *uno*. Lo contrario de la unidad es la división y la multiplicidad, de modo que lo dividido y lo múltiple, cuando se consuman, no forman un ente y, si proceden de un ente, es que éste se ha corrompido y destruido. En lo que atañe a lo que procede de la naturaleza, como es el caso del matrimonio, esto se plasma en el principio enunciado por Tomás de Aquino, del que ya me hice eco en la precedente monografía sobre la impotencia: *natura non tendit nisi ad unum*. Principio que repito varias veces en el libro del que estamos hablando, porque me parece trascendental.

Si esto no se comprende, es imposible entender el matrimonio. El matrimonio, contemplado como sociedad –o de cualquier otro modo, por ejemplo, una institución– es *uno,* necesariamente debe haber un principio de articulación de sus componentes, que los reduzca a la unidad, la *reductio ad unitatem*. Y lo mismo por lo que atañe a su estructura jurídica.

Y esto es tanto más importante en el caso del matrimonio, porque, como se ha puesto de relieve antes, el fin, la finalidad, en una sociedad, es su forma, en sentido filosófico, y es evidente que un ente no puede tener varias formas, sino una sola; por eso decía antes que bordea el absurdo esa tesis de los fines coesenciales no vinculados

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

entre sí. Claro que hay que distinguir entre los entes simples y los entes compuestos –como es el caso del matrimonio–; en los seres compuestos, a veces la forma es simple, como ocurre con el hombre, en el que el alma, espíritu simple, es su forma, pero en otros casos la forma también es compuesta y sin embargo asimismo es una. Este último es el supuesto del matrimonio. De ahí la necesidad irrenunciable de poner de relieve el *principio de unidad* de los fines del matrimonio: *natura non tendit nisi ad unum*. Lo cual es válido tanto para la realidad social del matrimonio como para su estructura jurídica, según la distinción con la que opero en el libro.

Como decía antes, esto fue una preocupación primordial en los tiempos en que redacté la monografía (como sigue siéndolo ahora); por ello, tras analizar –siempre bajo la perspectiva de la estructura jurídica– cada uno de los fines del matrimonio, estudio ampliamente la vinculación entre ellos, en búsqueda del principio de unidad.

—*No son pocas las páginas que dedicas a este punto, pero resumiré las conclusiones. En primer lugar, analizas las relaciones entre el fin de la generación y el del remedio de la concupiscencia, entendido éste como una ayuda para corregir el desorden que la caída original ha introducido en el instinto sexual. El remedio es, pues, según lo que se deduce de San Pablo, de la Patrística y de toda la tradición doctrinal, una razón de bien que sobreviene al matrimonio, sin añadir ningún factor nuevo a las realidades conyugales preexistentes a la caída, tampoco a su estructura jurídica. Por lo tanto, ambos fines, generativo y sanador del posible desorden, confluyen en el* ius ad actus per se aptos ad prolis generationem. *Entre esos dos fines se da en consecuencia, lo que llamas una vinculación sustancial. En efecto, sanar el posible desorden consiste precisamente en reconducir la pulsión instintiva hacia su recto orden natural, que es la unión de cuerpos ordenada a la generación; es evidente por lo tanto que el fin del remedio recibe su razón de bien y de fin del matrimonio en tanto se ordena al fin generativo o, como decían los antiguos, los recibe* propter nuptiarum bonum*, por el clásico* bonum prolis. *La articulación entre uno y otro no puede ser mayor, siendo el principio de unidad el fin generativo.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

En segundo término, el libro entra en las relaciones entre la procreación y educación de los hijos y el fin de la mutua ayuda. Aquí haces una precisión antes de entrar en materia. El llamado fin primario, con una terminología que se advierte que tomas de S. Agustín y de los clásicos, aunque no los cites expresamente, se extiende a la recepción de los hijos y a su educación (la educación naturalmente que la prole recibe en el seno de las relaciones familiares). Por otra parte, la mutua ayuda se obtiene a través de la unión de ambos cónyuges en la comunidad de vida. ¿Cómo se relacionan, pues, ambos fines? A este respecto, lo que afirmas es algo de experiencia común y de razón natural: los hijos se reciben y son educados por los padres en el seno de la comunidad de vida, que ambos forman, para su mutua ayuda. En el seno de esa comunidad de vida, a la vez que los cónyuges se complementan y se ayudan mutuamente, los hijos son recibidos, se integran y se educan hasta que, a la edad y en las condiciones apropiadas, se independizan. Con la llegada de los hijos, la comunidad de vida de los cónyuges se hace comunidad de vida de padres e hijos. Y esto no es un efecto advenedizo; por ley natural la comunidad de vida de los cónyuges está abierta, más exactamente está naturalmente ordenada a la recepción y educación de los hijos. Es claro que la comunidad de vida, nacida de modo inmediato para la mutua ayuda de los cónyuges y su mutuo servicio, sin perder este sentido –esta finalidad–, está naturalmente ordenada al servicio de la recepción y educación de los hijos. Por lo tanto, este fin de servicio a la prole es el fin que da la última dimensión especificante a la mutua ayuda y, en consecuencia al matrimonio. Por lo mismo es el principio de unidad entre ambos fines. Pero hay algo más, el fin receptor y educador de la prole específicamente matrimonial es el que se realiza en la comunidad de vida; en este sentido, la comunidad de vida –en definitiva la mutua ayuda– es el factor que da la esencial "matrimonialidad" a la recepción y educación de los hijos. Fuera de esa comunidad de vida, la recepción y educación de los hijos no es matrimonial. Hay pues, una mutua imbricación entre ambos fines.

página 174

Por otra parte, como sea que la mutua ayuda da lugar a un derecho-deber de los cónyuges (pues es fin especificante), esto es, el derecho-deber a la comunidad de vida, la vinculación entre ambos fines es una vinculación moral o vinculación final (finalista), de un fin al servicio del otro. El principio de unidad es, pues, el bien de la prole, o sea, el fin generativo y educador.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—A todo lo que has comentado, hay que dar un paso adelante, para remarcar más la unidad de la duplicidad de fines. Como fines esenciales al matrimonio –y en consecuencia a su estructura jurídica– los fines son especificantes, dan su especie. Por lo tanto, el matrimonio debe contemplarse como una unidad especificada y por ello conformada por los fines reducidos a la unidad. En otras palabras, ha de verse, como una unión de varón y mujer, formando una comunidad de vida, ordenada a la generación y educación de los hijos. Si falta radicalmente alguno de estos elementos, no existe la institución de derecho natural que llamamos matrimonio.

Eso lo digo en la monografía y añado, usando de la terminología de la época, que la constitución esencial interna del matrimonio está de tal modo organizada naturalmente, que en ella no hay fin primario sin fin secundario, ni fin secundario sin fin primario. En resumidas cuentas, sigo diciendo, el matrimonio une indisolublemente al varón y a la mujer en *una caro*, integrándolos en una comunidad plena de vida, para que en ella puedan perfeccionarse mutuamente, engendrar hijos, recibirlos amorosamente y religiosamente educarlos (tomando esto último de un conocido paso de San Agustín: *ut amanter suscipiatur et religiose educetur*). Inspirándome en la definición de Modestino, a esta comunidad de vida total dirigida al pleno desarrollo de la personalidad (especificada por la dimensión sexual) la llamo "consortium omnis vitae". Y este "consortium omnis vitae", añado, es el único fin objetivo de la estructura jurídica del matrimonio.

—El "consortium omnis vitae" es el fin de la estructura jurídica, que es el objeto de tu monografía. Ahora bien, la estructura jurídica es la distribución u orden según justicia, que los factores jurídicos imprimen en la realidad social, la configuran y conforman. Eso significa que la estructura jurídica configura y conforma al matrimonio como el "consortium omnis vitae", de modo que la esencia y, en definitiva, el ser total del matrimonio (estructura jurídica más realidad social) es ese "consortium"; y sus fines, articulados en una unidad, cuyo principio es la ordenación a los hijos, son los fines que le imprime la estruc-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tura jurídica. Con ello se vuelve al comienzo: la sociedad como unio propter finem*, no fines, sino fin, que recibe el nombre de fin común o bien común.*

Ahora bien, ¿cuál es esa estructura jurídica del matrimonio? Aunque sin concederle una importancia central, hablas ya de relación jurídica y de su contenido,
página 176
o conjunto de derechos y deberes que comprende dicha relación jurídica, pero en realidad te fijas sólo en estos últimos. De todos modos, una cosa está clara: te destacas claramente de la doctrina canónica común, tanto la de corte tradicional, como la Escuela Italiana. No sitúas la esencia jurídica del matrimonio en el ius in corpus *como era lo habitual; en este sentido, no se te puede encuadrar en lo que entonces privaba, que era lo que modernamente se llama "iuscorporalismo", bien el iuscorporalismo tradicional, bien el iuscorporalismo formalista, según la sistematización de un autor actual (Puig). En el libro se sostiene una postura diferente: la estructura jurídica del matrimonio aparece como un conjunto unitario (que se denomina "ius cooperandi ad societatis conjugalis finem"), constituido por una serie de derechos-deberes, todos ellos esenciales: el* ius in corpus, *el* ius-debitum ad educandam prolem*, el* ius-debitum non faciendi aliquid contra prolem *y el* ius ad communionem vitae coniugalis. *Insisto, todos estos derechos y deberes se consideran esenciales, en tanto que derivados de los elementos finalistas esenciales (fin primario y fin secundario, según la terminología de la época) del "consortium omnis vitae".*

No cabe duda que, aun no alcanzando los desarrollos que después se encuentran en trabajos posteriores tuyos, este libro llega a conclusiones muy novedosas y originales y muestra una visión del matrimonio y de su estructura jurídica mucho más rica de lo que era la doctrina común y, en definitiva, más cercana al "consortium totius vitae" del actual canon 1055. No puede negarse, que en este libro das un gran salto adelante en la comprensión del matrimonio y su estructura jurídica.

—No lo niego, pero, como diría D. Quijote, todo se me fue en predicar y majar en hierro frío. Nadie me hizo el menor caso y ahora esta monografía está un poco anticuada, aunque a mi juicio conserva todavía muchos aspectos útiles siempre que se tenga en cuenta el contexto histórico en que fue escrita. En todo caso, queda como testimonio de un intento de modernización de la compren-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

sión del matrimonio, que más adelante daría sus frutos cuajados. No me arrepiento de haberla escrito ni de haberla publicado.

—*Pronto, sin embargo, ampliaste en algo la visión de la estructura jurídica del matrimonio, aunque en varios aspectos lo hiciste poniendo en primer plano ideas que en la monografía sobre los fines sólo apuntas, a veces en nota a pie de página, como por ejemplo, las relaciones derivadas.*

página 177

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

4. La estructura jurídica del matrimonio

—Supongo que te refieres al artículo titulado *El matrimonio "in facto esse". Su estructura jurídica*, publicado en 1961, pero escrito a reglón seguido de la monografía sobre los fines.

—*Dices que escribiste el artículo casi a continuación de la monografía sobre la relevancia jurídica de los fines, pero, a pesar del poco tiempo transcurrido entre uno y otra, se nota una cierta ampliación de horizontes, incluso en el estilo, menos difícil y más accesible. Lo que no acabo de entender es la razón por la cual, habiendo evitado en la citada monografía la expresión "matrimonio* in facto esse*" cuanto te fue posible, en el artículo la usas en el mismo título.*

—La razón es simple. El título de un escrito ha de revelar al lector, del mejor modo posible, el tema tratado. Yo en cuanto he podido –no siempre es posible– he evitado la duplicidad matrimonio *in fieri* y matrimonio *in facto esse*, porque me parece inadecuada y confusa: para mí lo que hay es el pacto conyugal (la causa eficiente) y el matrimonio (el ente). Pero en aquel momento, dado el estado de la doctrina común, que tú has expuesto con gran precisión, me pareció mejor avenirme a la terminología común y usar la expresión matrimonio *in facto esse*. De otro modo, cabía que no pocos de los posibles lectores hubiesen interpretado que escribía sobre el pacto conyugal, es decir, el matrimonio *in fieri*. Ésta es la razón del título. Como ves, fue cosa de mera oportunidad. Y esto explica también el comienzo del artículo, en el que me allano al habitual *modus proce-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

dendi de la doctrina común. Todo obedece al deseo de hacerme entender, cosa poco fácil, dado el ambiente entonces reinante.

—En este artículo expones la estructura jurídica del matrimonio a la luz del método sistemático, aplicando en esta ocasión el concepto de relación jurídica. A mi juicio, y comparando los resultados a los que llegas con lo que era habitual en la doctrina común, presentas unas conclusiones que, aunque estaban en germen en la monografía sobre los fines, pueden calificarse de muy innovadoras y originales. Abres unas perspectivas inéditas en la doctrina común, con un panorama mucho más rico y completo de la estructura jurídica del matrimonio.

página 180

—Para no decir algo nuevo, en el sentido de profundizar y mejorar la comprensión del matrimonio, no hubiera publicado el artículo; pero yo era aún muy joven y un desconocido en el ámbito de la canonística, de modo que tengo que repetir lo antes dicho: "todo era predicar y majar en hierro frío".

—Dejemos la alusión a D. Quijote y vayamos al artículo. Creo que lo principal, en la elaboración técnico-jurídica que intentabas, fue la aplicación al matrimonio del concepto de relación jurídica o "rapporto giuridico", que dicen los italianos. El caso es que aunque varios autores de la Escuela Italiana ya hablaban de relación jurídica, respecto del matrimonio, siguieron apegados al iuscorporalismo. No fue ese tu caso.

—Esto se debe a que, también entre los civilistas y otros juristas seculares –que fueron los que introdujeron el término y el concepto–, había dos maneras de entender la relación jurídica. Para unos, la relación jurídica seguía siendo el derecho subjetivo con el respectivo deber; podemos decir que en este caso la novedad apenas traspasaba la terminología. Y éste era el caso de la Escuela Italiana. Para otros, en cambio, la relación jurídica era algo más: una situación jurídica compleja, una unidad dentro del orden u ordenamiento jurídico, en la que los derechos y deberes no se confunden con la relación jurídica, sino que forman su contenido. Yo me sitúo en esta segunda posición, que me pareció y me parece más acertada; ello es lo que permitió dar una visión de la estructura jurídica del matrimonio más amplia de lo que era habitual.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—El artículo que comentamos no deja de ser complejo. Más que ir directamente a su objeto, tratas de una serie de cuestiones colaterales –sin duda necesarias, en el contexto de la doctrina entonces común– como, por ejemplo, la distinción entre ius radicale *y* ius expeditum*; es este artículo algo así como un río con muchos meandros. Por eso, creo que en esta conversación no interesa entrar en tales aspectos y será mejor limitarnos a las ideas centrales que desarrollas.*

Y lo primero es la descripción de la relación jurídica en general, puesto que es el concepto base en el que fundas la contemplación de la estructura jurídica del matrimonio. Tú tomaste esta descripción del ilustre civilista Federico de Castro, que se expresa en estos términos: la relación es "la situación jurídica en que se encuentran respectivamente unas personas, organizada unitariamente dentro del orden jurídico total por un especial principio jurídico".

—A mi juicio es una buena descripción; pero naturalmente es muy genérica, como amplia es la gama de relaciones jurídicas existentes y posibles, con acusados factores diferenciales entre ellas. Por eso, al aplicar esa descripción al matrimonio, había que tener en cuenta las peculiaridades de éste, como así lo hice. Es algo elemental en técnica jurídica: un concepto jurídico genérico debe adaptarse a cada tipo que, respondiendo a lo esencial de ese concepto, presente las particularidades que son propias de la multiformidad de la vida social y, por tanto, de las varias fórmulas jurídicas. Otra cosa sería caer de nuevo en el *conceptualismo* o jurisprudencia de conceptos, que fue una corriente de la ciencia jurídica secular, ya abandonada por su rigidez. Los conceptos jurídicos deben ser como guantes de látex que se adaptan a las manos; y no todas las manos son iguales.

Por lo que atañe al matrimonio, por "orden jurídico total" había –y hay– que entender, no sólo el derecho positivo, sino también, y preponderantemente, el derecho natural, teniendo en cuenta que el derecho positivo y el derecho natural forman una unidad, enlazados entre sí (el derecho positivo se funda en el derecho natural y deriva de él), y son partes del derecho vigente en una *pólis*, como escribió Aristóteles; esto es, ambos derechos son partes de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

un único ordenamiento jurídico, que en el caso de mi artículo era el ordenamiento canónico. Además, el "especial principio organizador" es, en lo que atañe al matrimonio, la *lex naturae*, puesto que se trata de una institución natural, de ley natural y derecho natural, entendiendo aquí por *lex naturae* no sólo los preceptos o mandatos, sino también la estructura óntica del varón en cuanto varón y de la mujer en cuanto mujer (lo que en trabajos posteriores llamé la virilidad y la feminidad) con la tendencia natural a la unión conyugal. Por último, la organización unitaria ("organizada unitariamente") no es otra cosa que *ipsum matrimonium*, es decir, la *societas coniugalis*, o comunidad conyugal (como empiezo a llamar al matrimonio en este artículo).

página 182

—*Creo que con lo que acabas de decir, te has adelantado a los pasos con que yo desearía conducir esta conversación. De momento, regresemos al punto de partida: la relación jurídica en general. Después de la descripción que hemos visto, expones los factores que integran la relación jurídica, como una estructura jurídica compleja.*

Idea central es que la relación jurídica se entiende como "un todo orgánico", una situación jurídica compuesta, estructurada unitariamente. La estructura de la relación comprende: unos sujetos*; un* contenido*, que son las situaciones jurídicas –derechos, deberes, facultades, etc.– propias de cada uno de los sujetos; un* vínculo *entre los sujetos de la relación en orden a determinado desenvolvimiento de su personalidad jurídica; y un* principio jurídico *que da unidad a la relación y que obedece a la peculiar finalidad organizadora que tratan de conseguir las normas.*

De este conjunto de elementos que constituyen la relación de derecho como la estructura jurídica de una parte de la vida social, destacaría tres puntos, que pones de manifiesto a lo largo del artículo: primero, que los sujetos son parte integrante y esencial de la relación; segundo, que el vínculo une a los sujetos en orden a determinado desarrollo de su personalidad jurídica; tercero, que la relación se ordena a unos fines.

Esta es la composición de la relación jurídica, como concepto general, que luego aplicas, amoldándolo al matrimonio.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Ciertamente. En primer lugar, es claro que al aplicar el concepto de relación jurídica al matrimonio, lo más básico y fundamental es tener en cuenta que se trata de una relación, no de derecho positivo, sino que pertenece a la estructura de la naturaleza humana, ordenada y regulada por la ley natural y el derecho natural, como antes he comentado. Así, pues, por normas hay que entender la *lex naturae*, que origina el consorcio conyugal e imprime en él la orientación y apertura a unos fines, que por lo dicho es claro que son fines naturales. Ciertamente la sacramentalidad da al matrimonio entero y a esos fines en particular una dimensión sobrenatural, con lo que sobre el matrimonio actúa también la *lex gratiae*, pero siendo el matrimonio una institución *huius saeculi*, sin trascendencia escatológica (como se lee, por ejemplo, en Math 22, 29-30), esa dimensión sobrenatural puede abstraerse al construir jurídicamente el matrimonio, porque deja intacta la impronta de la *lex naturae*. Hecha esta aclaración pasemos a lo que nos interesa.

Como has dicho muy bien, uno de los puntos a destacar es que los sujetos de la relación son parte integrante y esencial de ella. De esto se deduce en el artículo que la estructura jurídica del matrimonio no es propiamente el lazo de unión entre el varón y la mujer; no es el conjunto de *obligaciones* entre uno y otra, sino que es el varón y la mujer unidos. El consorcio conyugal o matrimonio *in facto esse* no puede considerarse simplemente como el conjunto de los efectos jurídicos del pacto conyugal o matrimonio *in fieri*, sino que es la comunidad o sociedad conyugales que forman varón y mujer, y por consiguiente, es la unidad del varón y la mujer, es decir, el varón y la mujer unidos, como ya he dicho. El varón y la mujer son, pues, los protagonistas esenciales de la relación jurídica matrimonial. Tan es así que, de ellos, de la conformación que en uno y en otra imprime la *lex naturae*, derivan los derechos y deberes conyugales. Éstos, los derechos y deberes, de acuerdo con las ideas expuestas en el artículo comentado, aunque no lo diga expresamente, no son el efecto inmediato del pacto conyugal, que lo es el *vínculo*, según lo dicho al exponer el concepto de relación jurídica. Los derechos y deberes

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

conyugales no nacen directa e inmediatamente del pacto conyugal, sino de la *lex naturae* impresa en el varón y en la mujer.

—*Esto último, tal como lo dices, no está explicado en esta primera parte de tu artículo, pero se deduce con toda facilidad y luego lo desarrollas. Si me lo permites seguiré con el hilo de los razonamientos que expones en el trabajo comentado. Ya antes he dicho que uno de los puntos a resaltar de la noción de relación jurídica es que el vínculo une a los sujetos en orden a determinado desarrollo de la personalidad jurídica. Al calor de esto introduces otra novedad respecto a la doctrina común. ¿Qué dimensión de la personalidad jurídica del varón y de la mujer une el vínculo de la relación jurídica matrimonial? Remitiéndote a la ley natural afirmas que el vínculo une a varón y mujer en su* inclinatio naturalis *específicamente conyugal, esto es, varón y mujer quedan unidos en sus respectivas* inclinationes naturales *propias de la conyugalidad. Por* inclinatio naturalis *entiendes la estructura óntica de la persona humana que en cuanto tal estructura es dinámica, esto es, ordenada a unos fines específicos. Tomás de Aquino, del que tomas la idea de* inclinatio naturalis*, ve la persona humana con una diversidad de inclinaciones, tantas cuantas son los fines naturales del hombre; de entre ellas está la propia diversidad de sexos, la inclinación conyugal, ordenada a los fines del matrimonio, que es la que tú manejas, aunque ampliando la perspectiva tomista, que la ciñe a la generación y educación de la prole, mientras que tú la abres a todos los fines del matrimonio.*

página 184

Con esta idea queda ya alumbrada la visión más completa del matrimonio como unión de la virilidad y la feminidad, que desarrollaste años más tarde.

—Sí, pero no nos adelantemos. En el artículo comentado, después de hablar del vínculo de la relación jurídica matrimonial, según el concepto de relación con el que opero, paso al *contenido* de la relación matrimonial. Por contenido se entiende el conjunto de situaciones jurídicas –derechos, deberes, facultades, potestades, etc.– que derivan del vínculo, lo que en el caso de la sociedad conyugal, son aquéllas que se deducen de las *inclinationes naturales* unidas por el vínculo y, en concreto, de los fines que orientan y ordenan el dinamismo de esas inclinaciones naturales.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Con ello no hiciste más que seguir los pasos de la doctrina iusnaturalista clásica, que entiende que tanto los preceptos de ley natural como los derechos que constituyen lo justo natural –es decir, el derecho natural–, se detectan por las inclinaciones naturales, las cuales reflejan la constitución finalista del ser humano y, por tanto, su dinamismo impreso por el Creador.

Como es sabido, este modo de proceder del iusnaturalismo clásico y, en general, de otros tipos de iusnaturalismo, ha sido criticado fuertemente por autores de la modernidad, sobre todo a partir de Moore, quien acuñó la expresión "falacia naturalista", que ha hecho furor. En sustancia, lo que se pretende decir es que del "es", no puede pasarse al "deber-ser", porque si ya "es" es imposible que "deba-ser", es decir, del "hecho" no es lícito –es contrario a la lógica y la ontología– pasar al "deber-ser" (el is-ought passage*).*

—De esta "falacia naturalista" me ocupé años más tarde, cuando estaba metido de lleno en la filosofía del derecho. Ya hablaremos de ello en su momento. Ahora me limito a comentar que la tal falacia sólo existe en aquellos iusnaturalismos desviados que confunden el derecho natural con la fuerza, como es el caso del sofista Calicles o, muchos siglos más tarde, el de Spinoza. Nada hay de falacia en el iusnaturalismo clásico. Y después de esta digresión, dejando para más adelante, si procede, una mayor explicación, volvamos al contenido de la relación matrimonial.

El conjunto de derechos y deberes que forman el contenido de la relación matrimonial derivan de los fines del matrimonio, puesto que éstos se ordenan a conformar la vida matrimonial y constituyen el dinamismo finalista de la *inclinatio naturalis* en cuanto se plasman en lo justo natural entre los cónyuges. En este artículo vuelvo a indicar, como contenido de la relación matrimonial, lo que expuse en la monografía sobre los fines con pequeños reajustes: el *ius-debitum ad actus per se aptos ad prolis generationem*, el *ius-debitum non faciendi aliquid contra prolem*, el *ius-debitum ad recipiendam sobolem* y *ad educandum prolem* y el *ius-debitum ad communionem vitae coniugalis*, todos ellos como aspectos concretos del radical y genérico *ius-debitum ad fines matrimonii assequendos*.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Estos derechos, sin excepción, son esenciales, como ya dije en la citada monografía. Pero en el artículo hago referencia a dos factores jurídicos que no estaban –ni tenían por qué estar– en la anterior monografía: la igualdad entre el varón y la mujer en lo que atañe a los derechos y deberes y a su fuerza, así como la potestad dominativa dentro de la comunidad de vida.

página 186

—*No limitas, sin embargo, tu exposición a la relación jurídica matrimonial, a la que llamas "relación principal"; a ella añades tres relaciones derivadas.*

—Sí, esto es fruto de lo que entendía –y entiendo– que es una confusión de la doctrina común. Así, al hablar del fin de la educación de los hijos, entendían el derecho-deber de educar a la prole, como el deber de los padres ante el hijo y el derecho de éste a ser educado por los padres. Yo aclaro que esto no es exacto. El derecho-deber a la educación propiamente matrimonial se constituye entre los cónyuges: es el derecho-deber de cada uno de los cónyuges ante el otro de participar ambos conjuntamente en la educación de los hijos. Por lo tanto, la relación jurídica entre padres e hijos es *otra* relación jurídica, pero derivada del matrimonio, porque el derecho del hijo es propiamente el derecho a ser educado en el seno de la *communitas vitae*. Esto que acabo de decir sobre la educación, lo extiendo *congrua congruis referendo* a otros dos supuestos; a la recepción de los hijos en el seno de la comunidad de vida y a la relación jurídico-económica entre los cónyuges. Con esto señalo tres relaciones *derivadas*, a las que doy este apelativo, porque, siendo distintas de la relación principal, radican en ella.

—*Visión desde luego original, muy aclaradora. Sin embargo, va siendo hora de terminar. Es cierto que para dar una visión completa del artículo que comentamos, habría que hacer referencia a una serie de puntos de los que tratas y en los que ofrecías una visión nueva y, a mi juicio, más acertada de lo que era propio de la doctrina tradicional. Así, con la distinción entre el vínculo y el contenido superas la artificiosa construcción del* ius radicale *y el* ius expeditum*, que a mí, como a ti, me parece insostenible. Pero ya hemos quedado en que nos limitaríamos a los aspectos centrales del artículo y por ello podemos dar*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

por concluido su examen. Pienso, como resumen, que fue un excelente trabajo, del que puedes sentirte satisfecho. Y aunque luego ampliaste una serie de puntos, en algunos –y no pocos– me parece que conserva actualidad.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

5. La memoria de cátedra de 1960

—*Podemos pasar, si te parece, a examinar otros trabajos publicados en 1961.*

—Pues me parece mejor suspender de momento este examen y pasar a un conjunto de trabajos publicados entre 1961 y 1966. Lo que me mueve a ello es lo que ya te indiqué en ocasión anterior: la fecha de publicación de los escritos no siempre coincide con la época de su composición. Se trata de cuatro publicaciones que fueron compuestas en el decurso de un año, a caballo entre mediados de 1959 y mediados de 1960, habiendo sido terminada su redacción, a lo que calculo, hacia junio de 1960; desde luego, no más tarde. Para la publicación no retoqué esos escritos de 1959-1960, sino que los di a la imprenta tal cual, salvo pequeños añadidos, que ya comentaré. Por lo tanto, no representan mis pensamientos de los años de publicación –en algunos casos seis años posteriores a su composición–, sino el de cuando fueron escritos.

—*¿A qué publicaciones te refieres?*

—Son cuatro, tres artículos y un libro: Primero: *Reflexiones acerca de la prudencia jurídica y el Derecho Canónico* (1961); segunda: *El Derecho como orden humano* (1965); tercera: *Sugerencias acerca de los componentes del Derecho* (1966); y cuarta, la monografía *El ordenamiento canónico. Aspectos centrales de la construcción del concepto* (1966).

—*¿Todo esto escribiste en la fecha indicada?*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—No sólo esto, sino más, que nunca se publicó, ni se publicará; entre otras cosas, porque he perdido el original.

—*Creo que será mejor que te expliques más claramente. ¿Cómo es que en un año escribiste todo lo que has citado?*

página 190

—La explicación es muy simple. Como ya te conté hace algún tiempo, Pedro Lombardía me había indicado que debía hacer oposiciones a cátedra de las Facultades de Derecho del Estado (en otros países le llaman concurso) e intentar llegar a ganar una y ser así catedrático de Derecho Canónico (que era la denominación de entonces). Estando así las cosas, en 1959 se convocaron unas oposiciones a tres cátedras (no recuerdo de qué Universidades) –a celebrar en 1960– y Lombardía me animó a presentarme. Naturalmente no estaba en nuestro ánimo (ni en el de Pedro ni en el mío) el que yo ganase una cátedra en tal ocasión. Era demasiado joven –26 años– y otros opositores casi me doblaban en edad y, al menos dos de ellos, que ganaron la cátedra, tenían más méritos que yo; el tercero que ganó, siento decirlo, tenía menos méritos que los míos –bastantes menos– en investigación (sólo había publicado un breve artículo sobre la validez de los matrimonios celebrados en la zona roja durante la Guerra Civil del 36-39), pero era mucho más conocido en los ambientes universitarios y, como he hecho notar, casi me doblaba en edad. En todo caso, fuesen quienes fuesen los participantes, de modo objetivo no era esa mi oportunidad por demasiado joven, aunque por lo que se refiere a investigación y publicaciones estaba a la altura de los mejores.

—*En esas condiciones, ¿cómo es que te presentaste?*

—Era conveniente, y sin duda fue un acierto. Por una parte, me dio a conocer en el ámbito de los aspirantes a cátedra, con lo que ya se contaba conmigo para futuras oposiciones. Por otro lado, se trataba de quedar lo mejor posible y dejar un buen recuerdo. Pienso que ambos objetivos se cumplieron y eso ya fue un éxito. De hecho, en las siguientes oposiciones, que se celebraron en 1964,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

alcancé la cátedra con el número uno por unanimidad, como en su momento he comentado.

—*Bien. Entonces, los trabajos antes indicados, puesto que fueron compuestos en el año entre 1959 y 1960, tienen relación directa con esa primera oposición.*

—En efecto, por aquel entonces –si no recuerdo mal lo he dicho antes–, las oposiciones a cátedra constaban de seis ejercicios, de los cuales el segundo era una exposición oral, naturalmente resumida en una hora, de lo que se llamaba la *Memoria de Cátedra*, un escrito, que había que entregar mecanografiado y que preceptivamente debía constar de tres partes: concepto de la disciplina, método y fuentes. Pienso que las fuentes tenían poco interés, porque en el caso de ciencias como la nuestra se reducían a presentar la bibliografía más significativa de la disciplina. Con ello, el aspirante intentaba mostrar su erudición y su conocimiento del estado de la doctrina, en nuestro caso la canonística. Ya entonces no tenía, a mi juicio, mucho valor; y, además, resultaba una tarea fatigosa y pesada –no había ordenadores, ni se tenía aún idea de ellos–, porque había que repasar pacientemente los ficheros de las bibliotecas. El posible interés de la *Memoria* se centraba, pues, en las dos primeras partes.

Ya en tiempos de la oposición de Lombardía, las *Memorias* rondaban los trescientos folios; y, más o menos, esa era la extensión de las *Memorias* de mis compañeros de oposición. Yo fui la excepción: presenté una *Memoria* en dos gruesos volúmenes que en total sobrepasaban ligeramente los mil cien folios. La parte de fuentes ocupaba esas ciento y pico páginas; así que el concepto y el método rondaban los mil folios.

—*¿Y a qué se debió esta abultada excepción?*

—Antes te he dicho que mi preocupación principal era la modernización metodológica del derecho canónico. También te he confesado mis reflexiones sobre la necesidad de presentar una concepción del derecho, que teniendo en cuenta los posibles aciertos de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

la filosofía del derecho y de la teoría general de la ciencia jurídica secular –en parte recibida por la Escuela Italiana–, fuesen *consonantes*, adecuados al ideario cristiano y, por tanto, a la construcción técnico-jurídica del derecho canónico y, más en general, a toda la tarea hermenéutica de los canonistas.

página 192

Al escribir la *Memoria*, en lugar de hacerlo de un modo convencional, me planteé, como quien dice, comenzar por el principio e intentar verter mis preocupaciones y, al mismo tiempo, presentar aquellos aspectos del concepto y del método que tenía más desarrollados y construidos en mi mente. Era como una reflexión sobre el fenómeno jurídico en general y el derecho canónico en particular.

Y ante todo traté de dejar establecido cuáles eran las ideas y los principios fundamentales de mi visión de la realidad. Por eso, la *Memoria* comenzaba propiamente con un no corto capítulo, en que desarrollaba lo que podríamos llamar las líneas fundamentales de mi cosmovisión.

—¿Por qué dices que comenzaba "propiamente"?

—Lo digo porque antes de ese capítulo, en la *Memoria* escribí una introducción sobre los antijuridismos y su crítica. Ese era un tema que, no sé muy bien la causa, en los años inmediatamente anteriores se movió bastante, e incluso hubo dos congresos, uno de teología y otro de derecho canónico, dedicados a él. Como digo, era un capítulo introductorio, de unos cien folios –que me dio bastante trabajo, buscando las fuentes–; poco significativo para lo que te he planteado como preocupaciones principales. En relación con éstas, la *Memoria* empezaba con el capítulo que he mencionado.

—¿Y cuáles eran esas líneas fundamentales a las que has aludido?

—Estas líneas fundamentales, que caracterizan toda mi visión de la realidad y, por consiguiente, también de la realidad jurídica, aparte de una serie de ideas y conceptos, que no son del caso, las puedo resumir en dos principios radicales, que traspasan toda mi produc-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ción científica –sin los cuales no se entiende– y diría más, que constituyen la parte básica de mi ideario personal y vital. Estos principios fundamentales son dos: el principio de participación y el principio de finalidad.

Y lo primero que hice en ese capítulo fue dejar sentado el principio de participación. Es bien significativo que el apartado con el que comenzaba lo titulé *El Ser y los seres*, con sólo lo cual claramente se intuye el principio de participación. A partir de ahí desarrollé mis ideas sobre dicho principio y el de finalidad. ¿A qué conducían estas reflexiones mías? Pues a entender toda realidad como participación del Ser Subsistente –es decir, Dios– y, como consecuencia, la visión de la realidad como ordenada a unos fines. Estos principios, que se aplican a todo lo real existente, son, por lo mismo, dos principios fundamentales de la antropología o concepción del hombre que sigo (digo que *sigo*, porque es obvio que procede de la filosofía tomista). Y naturalmente toda la concepción del fenómeno jurídico –poder, normas y derechos– se basa también en dichos principios. La sociedad humana, todo poder y potestad, las normas y los derechos, todo es participación del Ser subsistente y todo está ordenado a unos fines; fuera de estos dos principios, el hombre se degrada y la realidad jurídica se desvirtúa.

—*Siendo esto así, podríamos decir que este capítulo era de filosofía.*

—Tengo tanto respeto por la filosofía y por los filósofos, que prefiero no mencionar que este capítulo era filosófico. Aunque basado en elementos filosóficos, especialmente del Aquinate, me parece mejor hablar de *reflexiones* o *pensamientos teoréticos*, en los que exponía las bases teóricas de mi cosmovisión o *Weltanschauung*, no de modo completo, claro está, sino poniendo el acento en los dos mencionados principios. De ahí, la *Memoria*, en el capítulo siguiente, pasaba a tratar del derecho en general.

—*¿Y por qué te animaste a esto último, con lo difícil que es y, en rigor, no necesario?*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Sí que era necesario tal como me planteé la *Memoria*. Sin ese capítulo sobre el derecho en general, no tenía sentido haber escrito el capítulo anterior, que servía de fundamento de lo que quería decir en este capítulo sobre el derecho. El anterior capítulo sentaba las bases para el siguiente, que es el que acabo de mencionar.

página 194

Además, lo que intentaba, dada mi mentalidad y formación de jurista secular, era presentar las ideas fundamentales para una teoría del derecho, exenta de positivismo y formalismo, que eran entonces las bases de la concepción del derecho dominantes en la ciencia jurídica secular. Ya he comentado antes que el canonista no debe despreciar a la ciencia jurídica secular, sino, en su caso, descontaminarla. En esto fui coherente.

—*Una tarea superior a tus fuerzas, sobre todo teniendo en cuenta tu juventud.*

—Efectivamente así es, pero algo hice. No estoy totalmente descontento de lo que escribí. Aunque se puede decir que el resultado fue provisional, algunas ideas, después más maduradas, me sirvieron para escritos muy posteriores. Y en todo caso, representaban las bases implícitas de toda mi producción científica, y mi concepción del derecho, que son como el trasfondo de todo cuanto he escrito.

Una porción de este capítulo –sólo una pequeña parte– se publicó –de lo que siempre me he arrepentido por su provisionalidad–, con el título, que ya tenía en la *Memoria*, de *El Derecho como orden humano*.

A estas disquisiciones seguían otras –de varia entidad y extensión– y esta sección terminaba con los *componentes del derecho*, páginas que se publicaron también años después.

—*Pero todo esto puede calificarse de* antecedentes*, pues el núcleo principal de la primera parte de la* Memoria *debía centrarse en el concepto del derecho canónico. Luego a estos antecedentes siguieron el concepto de la disciplina propia de la cátedra. ¿Cómo resolviste este tema?*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Ya he dicho que he perdido el original de la *Memoria*. No recuerdo exactamente cómo desarrollé todo este tema. Sin embargo, de una cosa sí me acuerdo bien: la parte central era lo que después se publicó como monografía, con el título *El ordenamiento canónico. Aspectos centrales de la construcción del concepto*, sin más cambios que el prólogo y el añadido de una nota bibliográfica.

—*Considero que esta monografía está bien lograda.*

—No lo sé, aunque la verdad es que, de los libros escritos por mí, éste es uno de los que me siento menos insatisfecho. Con todo, no hay que olvidar que, como toda la *Memoria*, está escrito con cierta rapidez, sin apenas respiros. Se comprende fácilmente que escribir algo más de mil cien folios en sólo un año escaso no permitía otra cosa. Mas dejemos, si te parece, esta primera parte de la *Memoria* y pasemos a la segunda: el método.

¿Cómo desarrollé mis ideas metodológicas? Del siguiente modo: comencé con una síntesis de la historia de la ciencia del derecho canónico, algunas de cuyas páginas –y sólo algunas pocas– sirvieron más tarde para componer la parte homónima de *El Derecho del Pueblo de Dios (I)*; seguía una amplia exposición de los niveles del conocimiento jurídico (que se perdió con la *Memoria*) y terminaba con una explicación extensa del nivel prudencial; folios estos últimos publicados con el título *Reflexiones acerca de la prudencia jurídica y el Derecho Canónico*.

—*¿Por qué te fijaste en el nivel prudencial, siendo así que es el de menor interés para los canonistas, puesto que nunca han abandonado el prudencialismo?*

—Ya te he dicho que en la *Memoria*, según lo que me permitían mis fuerzas, no deseaba hablar sólo del derecho canónico, sino también quería intentar exponer, al menos parcialmente, una visión del derecho, según se presentaba en el derecho secular, *descontaminándolo*. Pues bien, uno de los defectos de la ciencia jurídica secular era el *logicismo*. En otras palabras, la búsqueda de la solución de derecho –que es el oficio del jurista– se presentaba como una operación *lógica* y, por lo tanto, de la razón especulativa. Por eso, se hablaba

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

página 196

–como creo que ya hemos comentado– de *lógica jurídica* y habían aparecido manuales o tratados bajo ese título. El desarrollo –que en ningún lugar he visto tan extensamente tratado– de la prudencia jurídica fue mi batalla particular contra el logicismo para reconducir el derecho a la esfera de la razón práctica; y si bien mezclaba en parte el prudencialismo con el derecho canónico, eso era debido a que se trata de una Memoria a cátedras de derecho canónico y no tuve más remedio que hacerlo así.

Con esos folios sobre la prudencia jurídica concluía la parte del método de la *Memoria*. Y como de las "fuentes" no hay nada especial qué contar, salvo lo dicho, podemos dar por terminada la exposición de la *Memoria* a vista de pájaro, con lo que se explica el origen de los cuatro escritos mencionados.

—*¿Entonces qué hacemos, seguir con las otras publicaciones de 1961, o nos detenemos en analizar la parte publicada de la* Memoria*?*

—Sin duda, lo segundo. Repito una vez más que me parece más apropiado seguir el hilo de un pensamiento científico según el orden cronológico de su plasmación en escritos, porque así –en mi caso–, es como se pone de relieve de qué modo he ido evolucionando y han ido madurando mis ideas, al igual que se manifiestan mis preocupaciones de cada momento. Sólo hay dos excepciones tardías, pero a su tiempo explicaré el motivo.

—*Ante todo hay una cosa que me parece conveniente que aclares. ¿Por qué lo escrito entre 1959-60 no se publicó –salvo la excepción del artículo sobre la prudencia jurídica– hasta cinco o seis años después?*

—La explicación es muy sencilla y comprensible. Yo tenía intención de presentarme a ulteriores oposiciones a cátedra y, después del esfuerzo hecho, no era cuestión de confeccionar una *Memoria* totalmente nueva; se trataba sólo de reformarla y en todo caso amenguarla algo. Con esta labor de reducción, separé el capítulo de reflexiones teóricas generales (la cosmovisión) y lo presenté como trabajo aparte inédito. Asimismo quité el desarrollo del nivel prudencial, que se publicó en 1961; y también retiré –además de otras

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

cosas– lo referente al fin y características del derecho canónico, que publiqué en 1962. Aún así quedó una *Memoria* de poco más de 800 folios, superando el doble de lo acostumbrado en aquella época. Las oposiciones siguientes se convocaron, como ya he dicho, para 1964. Por lo tanto, todo el material de la *Memoria* reformada permaneció inédito hasta después de este año. He comentado antes que en la época anterior a esas oposiciones de 1964 –y ahora añado que tiempo después– pasé una temporada de astenia o cansancio –que con el tiempo se haría crónico–, con lo cual no estuvo a mi alcance corregir la redacción del material de esta segunda *Memoria*, que no ofrecía novedades respecto de la redacción de 1959-60. Terminadas las oposiciones de 1964 y en la situación de astenia, por diversos motivos, di los materiales que me parecieron más o menos aceptables a las prensas con mínimos añadidos (presentación sobre todo), y contando lo que tardan las revistas en salir y con lo morosa que era la Imprenta Gómez por lo que se refiere al libro sobre el ordenamiento canónico, puede decirse que, para las condiciones de aquellos tiempos, no se demoraron demasiado en ver la luz. Entonces las publicaciones no iban tan rápidas como ahora con los ordenadores y la fotocomposición.

Con ello ya he contado por qué los escritos redactados en 1959-60 no se publicaron hasta cinco o seis años más tarde, entre 1965 y 1966.

—*Aclarado este punto, me parece que es el momento de pasar a analizar cada uno de esos escritos publicados.*

—Como quieras.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

6. Tres estudios teoréticos

—*Veo que con la* Memoria de Cátedra*, en cierto modo interrumpiste esta época de investigación, centrada en la construcción científico-técnica, para hacer varios escritos que escapan a este nivel, que no quieres llamar filosófico, aunque en el fondo lo sea, y lo dejamos en reflexiones teoréticas.*

—Sí, es verdad, pero sólo hasta cierto punto. Hay efectivamente en la *Memoria* páginas teoréticas, pero con ser bastantes, son a la vez proporcionalmente pocas. Así, el centro del tratamiento del concepto de derecho canónico eran páginas estrictamente del nivel científico-técnico, esto es, fenoménico; lo referente a los componentes del derecho, aunque tiene reflexiones teoréticas, es también fundamentalmente científico-técnico; en cuanto a lo escrito sobre la prudencia jurídica escapa ciertamente del nivel fenoménico, mas es un desarrollo de ideas metodológicas, claramente relacionadas con la construcción científica. O sea, que sólo parcialmente se salía del nivel fenoménico.

—*Sea lo que fuere, me parece que, antes de seguir con tus estudios de prevalente orientación científico-técnica, podríamos analizar, aunque sea brevemente, los escritos más teoréticos, publicados entre 1961 y 1966, si bien compuestos en el año entre 1959 y 1960, o sea a la edad de 25 y 26 años.*

—¿Y qué tiene que ver la edad?

—*En general, poco; pero en este caso sirve para comprender lo que entiendo un desajuste entre la redacción de estos escritos y las ideas que desarrollas. Mien-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tras éstas, a mi juicio, manifiestan una profundidad y madurez superiores a lo que era de esperar por la edad, la redacción, en cambio, revela más una etapa primeriza, con formas de expresión que más adelante superaste y, en algunos casos, son un desarrollo de las ideas o una terminología un tanto provisionales.

página 200

—En cuanto a la profundidad de ideas no me juzgo, no digo nada. Respecto al estilo y a las formas de expresión estoy de acuerdo contigo. Por eso, a esos trabajos que di a la imprenta porque en su momento me parecieron publicables, no los he recopilado en *Vetera et Nova* y no me importa que caigan en el olvido, aunque me gustaría que no se perdiesen las ideas fundamentales expuestas.

—Deseo comprensible en un autor. Pienso que, pese a todo, no sería inoportuno repasar esos tres trabajos que llamas teoréticos, por orden de publicación.

a) La prudencia jurídica

—En consecuencia empecemos por la parte metodológica de la Memoria*, que diste a las prensas con el título* Reflexiones acerca de la prudencia jurídica y el Derecho Canónico. *Y ante todo quisiera comentarte algo que no acaba de convencerme o al menos no entiendo cómo obraste del modo cómo lo hiciste.*

—No encontrarás más defectos de los que yo encuentro a este escrito, pero veamos a qué te refieres.

—Intentaré explicarme. Tú me has dicho que –en la Memoria*– lo que te movió a explayarte en el nivel prudencial fue el intento de dar tu batalla particular contra el logicismo dominante en la ciencia jurídica secular. Siendo esto así, lo propio hubiera sido que hubieses planteado el estado de la cuestión, refiriéndote a dicha ciencia jurídica secular y su logicismo, y que luego hubieses desarrollado el prudencialismo, la prudencia jurídica, en un plano general, el propio de todo saber jurídico, secular o canónico. No haces nada de esto. Desde el principio te limitas al derecho canónico, con pocas alusiones a la ciencia jurídica secular. ¿Cómo explicar esta actitud?*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Tú eres catedrático de Universidad –ahora ya no de Derecho Canónico, sino de Derecho Eclesiástico del Estado– y has hecho, por lo tanto, oposiciones y sabes muy bien todo el trasfondo de ellas. El candidato que se presenta, aun siendo sincero y mostrándose tal cual es y piensa, tiene que hacer lo posible, no sólo por ser buen investigador y profesor, sino por parecerlo ante el Tribunal: tiene que ganarse sus votos. Yo a veces pienso que las oposiciones tienen mucho de teatro, en el que el opositor es como un actor –sin excluir maquillajes– que ha de actuar de modo que se gane el favor del público, en este caso del Tribunal. Pues bien, al componer mi *Memoria* de 1960, no sabía aún quienes iban a estar en el Tribunal, pero era presumible que fuesen canonistas de lo más tradicional, y no era cuestión de indisponerse con ellos, sacando a relucir la ciencia jurídica secular y planteando el tema como has dicho, que reconozco que hubiese sido lo más propio. Así que me pareció más oportuno presentarlo como lo hice, escribiendo sólo sobre el prudencialismo en el derecho canónico.

La verdad es que mis previsiones se cumplieron, excepto en un miembro, Antonio Hernández Gil, ilustre civilista. De los demás miembros no me acuerdo, aunque me parece que uno era Miguélez, bien conocido como canonista del corte más tradicional.

—Tal vez fue una ocasión perdida. Hernández Gil era bien conocido por sus estudios de metodología jurídica y fue autor de una obra en varios volúmenes sobre la historia de la metodología, que todavía hoy conserva su vigencia. Quizás a él le hubiese interesado.

—No, nada de eso. Tal como se plantearon las oposiciones de 1960, el Tribunal no estaba para prestarme atención y no creo que ninguno de sus miembros tuviese la menor curiosidad por leer u hojear mi *Memoria*; y menos Hernández Gil, civilista, ajeno a la canonística, y cuya única misión en esas oposiciones era asegurar que ganase plaza Pedro Herranz, que en gloria esté, como efectivamente la ganó.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Otra vez nos hemos desviado. Vayamos a tu escrito sobre la prudencia jurídica. En el fondo, tú vienes a sostener dos cosas: primera, que muchas de las llamadas características peculiares del derecho canónico (peculiares en contraste con el derecho secular) no proceden –como ha sido común sostenerlo por los canonistas– tanto de la salus animarum *(sin negar su influencia) como del prudencialismo, pues son la manera propia de legislar o de interpretar el derecho, cuando ello se hace por medio de la razón práctica, perfeccionada por la virtud de la prudencia; segunda, que la función de legislar y la función del jurista (para el caso el canonista) son propias de la prudencia.*

página 202

—Sí, esas son las ideas de fondo, como bien has dicho, pero no me paro en explicitarlas, están implícitas, aunque a través de ellas, es por lo que es posible comprender este artículo. Lo que de modo explícito hago es desarrollar la noción y características de la prudencia en general y aplicar luego éstas a la prudencia jurídica.

—Una curiosidad, antes de pasar adelante. La canonística se caracteriza por su despreocupación por las cuestiones metodológicas. Los manuales y tratados dan por supuesto el método exegético, que es el que en general siguen, pero en ningún momento se plantean la cuestión del método ni la gnoseología jurídica. También tú en esto has sido la excepción. En ninguna parte hablan de la prudencia jurídica, ni de que el arte del derecho sea prudencia o, como decían los juristas romanos, iuris prudentia*, prudencia del derecho o prudencia jurídica. ¿Dónde hallaste tú el prudencialismo?*

—Naturalmente lo hallé en la gnoseología tomista. Allí se habla de la razón práctica, de su modo de conocer, y de que ésta es lo propio de lo factible (el arte) y de lo agible (la sindéresis y la prudencia). De ahí se deduce claramente que el derecho, tanto en el momento legislativo, como en el momento interpretativo y del hallazgo de lo justo, no es propio de la razón especulativa –por lo tanto, no lo es de la lógica–, sino propio de la razón práctica y, consecuentemente, es prudencia, presupuesta la sindéresis.

Una vez en posesión de este fondo filosófico, es fácil observar, o mejor diría *ver*, caer en la cuenta, de que los canonistas son juristas

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que aplican constantemente el razonamiento prudencial. Es algo que se ve, que se nota, o si quieres, que se conoce por intuición.

—Entonces, tú lo que hiciste en este artículo es explicitar, poner de relieve aquello que callan –pero hacen– los canonistas: seguir el prudencialismo.

Esto me lleva a pensar que tu artículo, aparte de ser la primera vez que en el ámbito canónico se expone claramente y con bastante extensión el prudencialismo, tiene la virtud de que el lector que es canonista puede captar todas las facetas del prudencialismo y así mejorar su método y evitar oscurecimientos y errores.

Con todo me has dicho que en algo no estás satisfecho de este escrito.

—Pienso que incurro en una falta de precisión en un aspecto, aunque para lo que allí digo, entiendo que tiene poca importancia. Y es que hablo conjuntamente de la prudencia jurídica, tanto en el legislador como en el jurista. Luego he visto claro que hay que distinguir: la prudencia del legislador es, o prudencia política, si se trata de la sociedad civil, o prudencia pastoral en el caso de la Iglesia. La denominación de prudencia jurídica ha de reservarse para la prudencia del jurista. En todo caso, para lo que escribo en el artículo es ésta una imprecisión casi irrelevante.

—Razón práctica, razonamiento prudencial; así presentas el nivel del saber jurídico directa e inmediatamente práctico. Lo original del artículo reside en que desarrollas este razonamiento jurídico, aplicando a la ciencia jurídica lo propio de la prudencia y de los llamados requisitos suyos, que vas enlazando con el arte del derecho, dando así una visión completa de ese nivel del conocimiento jurídico. Éste es un resumen, pienso, del artículo, sin necesidad de entrar a describir su contenido. Por cierto, un detalle curioso. En un momento del artículo aparece la diferencia entre el derecho canónico y el derecho secular y con ello la cuestión de la analogía. Ya entonces opinas lo que luego desarrollarías más. Ambos derechos, dices, son unívocamente derecho; en cuanto a la radical juridicidad no hay analogía, las diferencias que existen son cualitativas.

—Sí, esto que acabas de mencionar es una convicción mía de siempre. El derecho canónico es verdadero derecho y el canonista es un

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

jurista. Sin esa convicción no me hubiese dedicado al derecho canónico; digo y repito que yo soy un jurista secular que he hecho la opción estrictamente universitaria de ser canonista.

página 204

—Pienso que del artículo no hay nada más que comentar. Quizás como resumen diría que es un escrito útil y provechoso para los canonistas, especialmente los más jóvenes, los cuales es de primordial interés que se formen en la metodología. Pasemos, si te parece, a otra publicación, entresacada de la Memoria.

b) El derecho como orden humano

—Por orden de aparición –y la verdad es que también en un orden lógico– toca ahora referirse al artículo El Derecho como orden humano. *Dices que preferirías no haberlo publicado. ¿Se puede saber la razón?*

—Vamos a ver si aclaro lo que pienso de este escrito. De las ideas de fondo no me arrepiento, aunque alguna más adelante la perfilase mejor. Pero entiendo que la redacción es claramente provisional; los temas que estudio son difíciles y hubiesen requerido más reflexión y una redacción más completa. ¿Cómo lo diría? En este artículo, escrito con la premura de tiempo aludida, en realidad más bien *hilvano* las ideas. Ya sabes en qué consiste *hilvanar*. Los *hilvanes* son esas costuras con puntadas largas con las que se prepara lo que se ha de coser después definitivamente. Tomando este ejemplo del arte de la sastrería, quiero expresar lo que ofrece el artículo del que hablamos: ideas hilvanadas, o sea, todavía provisionales. Ya te comenté en qué condiciones de tiempo tuve que redactar la *Memoria*; unas cosas me salieron, afortunadamente, definitivas; otras, como es el caso que nos ocupa, no pasé de hilvanar la temática.

—Con todo, te salió un escrito de difícil lectura y de pensamiento profundo. Al menos esto no lo niegues.

—Digo y repito que no me juzgo a mí mismo, ni a mis escritos. Si tú lo dices, así será.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Otra cosa. Algunos escritos que han aparecido con motivo de tu jubilación, dicen de este artículo que puede considerarse como el primero de filosofía del derecho que escribiste.

—No, no; contesto lo mismo que antes sobre la filosofía. Tengo demasiado respeto por la filosofía del derecho, y más después de haber escrito incluso un modesto manual de ella, como para considerar el primerizo artículo del que hablamos un escrito de filosofía del derecho. Lo dejamos en meras reflexiones teoréticas, pensamientos teóricos; a más no alcanza.

página 205

—Dejemos estas cosas y vayamos aunque sea brevemente al contenido del artículo. Lo dividiste en tres partes; el derecho y el deber-ser, el derecho y la libertad y el derecho y la técnica.

—De estas tres partes, la que tiene mayor interés, me parece que es la primera; las otras dos, no aportan cosa nueva, ni veo en ellas nada resaltable, salvo que reinciden en la concepción del derecho como fruto de la prudencia.

—Lo del derecho y el deber-ser era –y me parece que siguen siéndolo– una temática desconocida por los canonistas. A lo largo de tus trabajos canonísticos aparece de cuando en cuando el deber-ser, pero no conozco ningún otro canonista que use esa terminología.

—Sin embargo, en la ciencia jurídica secular, sobre todo en la filosofía del derecho de la época –y ya venía de tiempos anteriores– el tema del deber-ser era habitual, sobre todo por influencia de Kelsen, que entonces, de un modo u otro, dominaba el ambiente de los juristas con su positivismo y, sobre todo, con su normativismo formalista. Ya te he dicho que en lo que me fuese posible –y la verdad es que no era mucho– intentaba en la *Memoria* presentar una concepción del derecho en general *descontaminada*, esto es, consonante o conforme con la filosofía perenne y, de rechazo, consonante o conforme con la antropología cristiana. En aquel momento me pareció que lo más importante era enfrentarme con el tema del deber-ser.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—*Audaz intento, por lo difícil.*

—Audaz o inconsciente (dada mi juventud y ser un principiante) ya no lo sé; el caso es que así lo hice. Y sinceramente no me arrepiento. Pienso que llegué a conclusiones *hilvanadas* o provisionales, pero senté las bases para mis futuras reflexiones sobre el deber-ser, que plasmé en las *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*. Ideas éstas definitivas –en lo que a mis propuestas doctrinales se refiere– que alcancé bastantes años antes de dedicarme a escarceos de filosofía del derecho.

página 206

—*Aun con todo lo que pueda tener de provisional o ideas hilvanadas, como dices, hay un punto del artículo que me parece resaltable: respecto del deber-ser, das un giro importante, una especie de revolución copernicana. Kelsen y quienes en el ámbito del derecho secular hablaban –o siguen hablando, aún con terminología un tanto distinta– del deber-ser eran normativistas y formalistas. Para Kelsen, sus seguidores y sus epígonos, la norma es el derecho y el derecho es el deber-ser; más exactamente, el deber-ser es la forma pura* a priori *del derecho y, por lo tanto, de la norma. Forma pura* a priori *–en el sentido neokantiano– del derecho, o sea de la norma. Como forma pura* a priori *admite cualquier contenido, con lo que se postula el positivismo en toda su dimensión.*

Tu postura es diametralmente distinta. Partes de los principios de participación y de finalidad y es sobre todo este último el que sustenta tu concepción del deber-ser y del derecho. Ello te lleva a distinguir claramente entre el derecho y el deber-ser. ¿Qué es el deber-ser? El deber-ser, sostienes, radica en el ser del hombre y consiste en su perfección. Y la perfección es el cumplimiento de los fines hacia los que el ser del hombre tiende en virtud de su constitución esencial finalista, lo que en otros lugares llamas los fines naturales del hombre (añadiendo implícitamente el fin sobrenatural en este artículo). En tanto esa constitución finalista revela la voluntad del Creador, es un deber ponerla por obra; de ahí que la tensión hacia dichos fines y su obtención se presentan como un deber-ser. Así, pues, el deber-ser no es el derecho ni la norma; está en el ser. ¿Qué relación hay, pues, entre el derecho y el deber-ser, siendo como son distintos? La relación entre ambos la estableces, afirmando que el derecho es cauce *del deber-ser en lo que se refiere a la sociedad humana. Entendiendo, eso sí, el derecho*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

como una realidad compleja, compuesta de normas, derechos y relaciones. Así, pues, das un importante giro en la concepción del deber-ser, que, además, queda configurada de modo compatible con el ideario cristiano.

Sin embargo, pese a que esta novedad ya justificaría este estudio, tú no estás satisfecho con él.

—No, porque ya he dicho que no es un trabajo definitivo, simplemente se trata de ideas *hilvanadas*, que tienen una clara provisionalidad. Sobre todo, no acaba de estar bien solucionada la relación entre la dimensión intelectual (el deber-ser en cuanto conocido por la razón e imperado por ella) y la dimensión ontológica (el deber-ser en la persona humana) de dicho deber-ser. La redacción me parece titubeante y al final acentué la dimensión intelectual, cosa que más adelante corregí. En suma, creo que este artículo, por su provisionalidad, ya no tiene interés para el lector actual. Si alguien desea conocer qué pienso del deber-ser, que acuda a las citadas *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho.*

—Con toda su provisionalidad y sus hilvanes, creo que en el momento de su redacción este trabajo cumplió bien su papel. Sinceramente, cada vez que te voy conociendo más, tengo la impresión que tienes una baja autoestima y eres más crítico de tus trabajos de lo que conviene.

—Sí, es verdad que mi autoestima –como ahora dicen– la tengo por los suelos, aunque antes hablaban del propio conocimiento. Es cierto que me veo con muchos defectos personales y en mis trabajos, pero ya te dije al principio que en estas conversaciones no quería hablar de mí mismo ni hacer confesiones personales. No sigamos por aquí.

—Pues sigamos con el tercero y último de tus escritos publicados en lo que llamas reflexiones teoréticas.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

c) Los componentes del derecho

—El escrito se titula *Sugerencias acerca de los componentes del Derecho* y con esa palabra, sugerencias, quería hacer notar que no lo consideraba un trabajo que presentase un cuadro completo y del todo acabado, sino que seguía teniendo ciertos aspectos de pensamiento *hilvanado*. Con todo, lo considero un estudio más terminado que el que acabamos de analizar. De hecho, lo he visto citado por algunos pocos autores y, lo que más me satisface, Pedro Lombardía adoptó lo de los elementos y momentos del derecho en sus *Lecciones*.

página 208

—*Yo lo que aprecio en este artículo es que supone el intento de exponer con extensión una idea tuya, que ya se aprecia en los escritos anteriores: el realismo jurídico, aunque no lo nombres. Es decir, sostienes que el derecho –en un sentido genérico– no se confunde con la norma, sino que es una realidad compuesta por varios factores, que tú denominas* elementos *y* momentos *del derecho.*

—Así es. Pero antes de seguir quisiera hacer una precisión. Este artículo tiene pasajes que pueden considerarse reflexiones teoréticas; sin embargo, en su núcleo central es de construcción técnico-jurídica. Por lo cual, pienso que hubiese sido mejor que se hubiese centrado en ésta y haberlo titulado como los componentes del ordenamiento jurídico. Claro que esto es una reflexión inútil, porque, como he dicho antes, cada escrito depende de las coordenadas de tiempo y de pensamiento del autor durante la época de su composición; en aquel momento, dado el desarrollo de ideas de la *Memoria*, sin duda resultaba mejor titularlo y componerlo como lo hice. Lo que es de resaltar, para entender lo que digo, es lo que quiero significar con la palabra *Derecho*. Ya en la primera línea se observa que no tomo esa palabra en su sentido propio y primario, sino, como antes has hecho notar, en un sentido genérico y concretamente como sinónimo de *realidad jurídica*, lo que para otras mentalidades se diría *fenómeno jurídico*. De este modo empieza el artículo: "El Derecho, la realidad jurídica, está compuesta por una serie de principios, no es sólo un conjunto de normas".

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Sí, ocurre que esto es realismo jurídico, el realismo jurídico conceptual como has precisado antes. No hay cambio de pensamiento ni de método. Lo que sucede es que sigue siendo un trabajo de difícil comprensión y yo me atrevería a insistir en que es profundo.

—Te agradezco tus palabras; mientras, yo insisto en no juzgar la calidad de mis trabajos ni juzgarme a mí mismo. Pero ¿por qué no nos centramos en el contenido del escrito que nos ocupa?

—De acuerdo; sin embargo, dados los muchos temas que tocas y lo denso que es el trabajo, entiendo que deberíamos limitarnos a lo esencial. La aportación básica reside –no creo que haya dudas– en la presentación de los principios, *como les llamas, del derecho o realidad jurídica.*

Por una parte, están los elementos, *que se caracterizan por ser principios del orden jurídico en su estaticidad; y por otro lado, aparecen los* momentos, *que son los que imprimen dinamicidad y, en su caso, cambio o mutación en la realidad jurídica.*

Por elementos del derecho entiendes: los sujetos, *con lo que introduces y desarrollas el tema de la personalidad jurídica en unos términos que preanuncian lo que años más tarde escribiste en la* Introducción crítica al derecho natural *y en las* Lecciones propedéuticas*; sigue el* objeto *que sitúas en las conductas o* prestación, *como ya hiciste en la monografía sobre la impotencia; por último el* vínculo, *que configuras como nexo entre los sujetos, idea también conocida. Todos estos elementos se integran y estructuran en la* relación jurídica, *que viene así a constituir en unidad los elementos del derecho antes indicados.*

Vienen, después, los momentos *del derecho o fuerzas impulsoras de su dinamismo. Y en primer lugar la* norma, *que analizas con todo detenimiento en bastantes páginas. Muchas de las cosas que de ella dices serán permanentes en tu pensamiento, aunque con una redacción menos alambicada; pero hay un punto en el que años más tarde cambiaste de parecer, aunque más que nada sea un matiz.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Supongo que te refieres al excesivo protagonismo que concedo a la norma, a la que considero primer motor del derecho, o sea del orden jurídico.

—*Así es, en efecto.*

página 210

—Concedo que luego moderé ese protagonismo de la norma. Pero en aquellos momentos todavía no había descubierto el realismo jurídico clásico y estaba aún influido por el normativismo reinante. En todo caso, no creo que en mi producción científica ni anterior ni posterior cayese en el culto a la norma.

—*Eso sí es verdad. Y ahora sigo con los restantes momentos del derecho, de los que tratas mucho más brevemente. Estos momentos son: el* juicio*, o sea, la sentencia judicial, que ya configuras como la "declaración de lo justo"; la* titularidad *o autonomía privada, que, como más adelante desarrollarías con extensión, no haces depender de la norma, sino de la fuerza misma de la situación jurídica del sujeto; y la* titularidad inmediata *o poder administrativo. Con ello llegamos a las páginas finales, que dedicas a la conexión de estos momentos, sosteniendo que esta conexión es* alógica*, es decir,* consecuencial. *Confieso que estas últimas páginas se me han hecho difíciles de entender.*

—No me extraña, porque no son afortunadas. La redacción resulta prolija y la terminología poco corriente. El caso es que todo se reduce a que esa conexión no es "lógica" (razón especulativa), sino "prudencial" (razón práctica). Con haber dicho esto y haberlo desarrollado un poco hubiese sido suficiente, sin haberme metido en tantas elucubraciones, que reconozco poco inteligibles. Algo parecido digo de los nombres que doy a los dos últimos momentos (la titularidad y la titularidad inmediata), que resultan un tanto extraños.

En fin, este es otro de los artículos que prefiero olvidar; por eso no lo he recopilado en *Vetera et Nova*.

—*Tanto como olvidarlo... Tú mismo has dicho que lo has visto citado en algunos autores. Yo pienso que haber puesto de relieve que la realidad jurídica no se confunde con la norma y que es una realidad compleja y articulada, que*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

consta de unos elementos y unos momentos, y haberlos señalado, es una aportación de interés, independientemente de los defectos que encuentres en su redacción. Y es el único trabajo tuyo donde los estudias; si más adelante hubieses publicado otros escritos desarrollando esas ideas, sí podríamos olvidarlo. Pero siendo tu único artículo sobre el tema, conserva su interés, al menos por lo que se refiere a las ideas centrales, que he señalado, aunque haya envejecido en aspectos de su redacción.

—El autor es el peor juez de sus propias obras, porque está cegado por una visión demasiado subjetiva. Te dejo con tu opinión y yo no digo nada.

—*Bien, pues con eso demos por concluido el repaso a lo que has llamado reflexiones teoréticas y, en consecuencia, a tu* Memoria *de 1960. Queda, desde luego, la monografía sobre el ordenamiento canónico, pero parece mejor desgajarla de la* Memoria*, por su amplitud y, sobre todo, por su calidad, sin duda superior al resto.*

—Bien, pero sin olvidar que es un libro escrito entre 1959 y 1960.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

7. El ordenamiento canónico

—Con esta monografía podemos continuar con tu etapa de escritos de construcción técnico-jurídica. Lo dices bien claramente en la nota previa: se trata de un estudio de estricta técnica jurídica y todo lo que escapa a esta estricta y abstracta tarea constructiva es ajeno al libro. Lo único que intentas es señalar el significado de la noción de ordenamiento canónico, su unidad interna, su fin y sus características.

Una cosa se nota y es que está escrito en una época, 1960, en que te movías con soltura en el plano fenoménico o científico-técnico. Estas páginas están mucho más construidas y son de calidad muy superior al resto de la Memoria*, hasta el punto de que, como he insinuado antes, escribiste un excelente libro. Una vez Pedro Lombardía me comentó que Maldonado –el catedrático de derecho canónico más prestigioso del momento– le dijo en una ocasión que esta monografía era el mejor libro sobre su tema que se había escrito hasta entonces. Y además mereció una amplia nota bibliográfica de Piero Bellini en "Il diritto ecclesiastico". Son sólo dos trazos anecdóticos, pues lo que yo siempre he advertido en los ambientes de la disciplina es una alta opinión sobre su calidad.*

Pero dejemos esto y sigamos adelante. Sin embargo, antes de entrar en el contenido del libro, quisiera aludir a algunas cuestiones previas. Y la primera, perdona la curiosidad, es por qué pusiste que era el volumen I, si nunca salió otro; además, en la citada nota previa dejas entrever que el otro posible volumen no sería de técnica jurídica ¿Qué pasó?

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

página 214

—Pues pasó que tenía en la mente la posibilidad, que ya en 1966 se presentaba remota, de reelaborar la noción de derecho, sólo hilvanada en *El Derecho como orden humano,* rehacer lo relativo a los elementos y momentos del ordenamiento jurídico y reescribir los factores metodológicos de la *Memoria* y publicar todo como volumen II. Pero mis nuevos intereses científicos derivados de las enseñanzas del recién concluido Vaticano II, mis múltiples ocupaciones y, en fin, la vida que nos lleva por derroteros inesperados me impidieron realizar este proyecto. Pero no me importa, porque *El ordenamiento canónico* es un libro completo en sí mismo, al que nada falta para el desarrollo de su temática; así que no necesita de ningún hipotético volumen II. De hecho, desde hace años, si cito este libro, suprimo sin más lo de I; y lo que me place, es que he apreciado que otros canonistas hacen lo mismo en sus referencias a él.

—*Otra cosa. Tú adviertes que el libro es de estricta técnica jurídica, sin embargo en él abundan los datos teológicos, en los que te fundas para tus conclusiones. Quizás alguien podría pensar en una desviación metodológica y en una cierta mezcla de áreas y niveles de conocimiento. Sin embargo, leyendo el libro no saco esa impresión, antes pienso que eres plenamente coherente con lo que ya advertiste en escritos anteriores: se trata de la pureza metódica formal, es decir, autonomía de cada nivel de conocimiento jurídico y, a la vez, apertura a los* datos *de otros niveles y de otras ciencias.*

—Así es, en efecto. Pienso que has comprendido bien mi modo de operar metodológico y has captado perfectamente el libro. Menos mal que no falta quien me entienda. Con lo fácil que es comprender la pureza metódica formal y lo difícil que resulta que algunos la capten. Pero yo pienso que esta dificultad es debida a falta de formación jurídica y, en buena parte, a una muy deficiente formación en la gnoseología y en la metodología jurídicas. Yo bien que he insistido en diversas publicaciones en estos temas, y, sin embargo, advierto que pocos se han enterado. Algunos sí, desde luego, pero son en escaso número.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Chi lo sa! *No olvides que son años turbulentos de la canonística y recuerda lo de Job: "post tenebras, spero lucem". A no dudar vendrán tiempos mejores y los canonistas volverán a su función de verdaderos juristas; encontrarán el camino –el método– propio y aún renovarán y prestigiarán la ciencia canónica en su calidad de ciencia jurídica parangonable con la ciencia jurídica secular.*

Quienes sean aquéllos a los que la Providencia tiene destinados a llevar a cabo ese movimiento renovador sólo lo sabe Ella; a nosotros nos toca tener esperanza y sembrar sin ver el futuro.

Pero dejemos esto de lado y vayamos al contenido de El ordenamiento canónico. *Lo primero que destacaría es justamente la introducción, donde precisas el sentido de la expresión "ordenamiento jurídico". Me parece muy interesante que lo hicieras, porque he observado que, efectivamente como allí se dice, no son pocos los que no tienen las ideas claras al respecto y hablan indistintamente de derecho u ordenamiento jurídico –en el caso de los eclesiasticistas– o bien, cuando de canonistas se trata, lo mismo escriben derecho canónico que ordenamiento canónico. Y esto es una inexactitud. "Ordenamiento jurídico" –también "ordenamiento canónico"– es una precisa noción o concepto dentro del método sistemático; y mientras "derecho" es un concepto filosófico, ordenamiento jurídico es un concepto fenoménico o técnico-jurídico y lo que viene a significar es el conjunto de un sistema jurídico, v.gr. el canónico, visto en su unidad y según sus rasgos fundamentales. Por lo tanto, no son términos intercambiables ni pueden ser usados indistintamente. El uso de la expresión "ordenamiento canónico" sólo tiene sentido en escritos a nivel técnico-jurídico o fenoménico (el también llamado nivel científico-técnico), para referirse al sistema jurídico de la Iglesia, contemplado en su unidad y en su totalidad (no en sus partes), según sus características fundamentales. Por eso, en filosofía del derecho no se puede usar el concepto de ordenamiento jurídico en lugar de otros como derecho, fenómeno jurídico o realidad jurídica; igualmente sería inexacto utilizar la noción o el término ordenamiento canónico en sede de Teoría Fundamental del derecho canónico.*

Tú puntualizas muy justamente este extremo para que el lector no se llame a engaño ni se confunda; otra cosa es que lo entienda bien, aunque tú lo dejas muy claro.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Supuesta la introducción en la que precisas el concepto de ordenamiento jurídico y, en consecuencia, la de ordenamiento canónico, el libro comienza con una exposición de lo que llamas doctrina tradicional y teoría del ordenamiento, dentro del título genérico "El concepto de ordenamiento canónico en la doctrina contemporánea". Y aquí es donde el lector avisado podría plantearse un interrogante. Justamente la doctrina tradicional no usa el concepto de ordenamiento canónico, ni por consiguiente hay en ella rastros de la construcción de ese concepto; podría, pues, preguntarse el por qué de su inclusión.

página 216

—Por una razón bien sencilla. El concepto de ordenamiento jurídico –procedente de la ciencia jurídica secular– sólo puede aplicarse al derecho canónico después de una labor de *descontaminación*, o sea, necesita una reelaboración para reconstruirlo despojado de positivismo y otros factores espurios. Esta labor no la hicieron los canonistas de la Escuela Italiana, que se limitaron a aplicar la noción de ordenamiento jurídico procedente de la llamada Escuela Dogmática Italiana. Por lo tanto, esa tarea *descontaminadora* tenía que hacerla yo si quería usar esa noción, como me parecía obligado utilizando el método sistemático. Para ello me pareció necesario exponer algunos rasgos de la doctrina tradicional, que pusieran de relieve su trasfondo filosófico y fuesen como las *auctoritates* en que apoyar mi tarea *descontaminadora*. Por otra parte, hay una razón más. Al construir el concepto de ordenamiento canónico, necesariamente debía tratar de dos temas: la naturaleza de la norma y la unidad entre derecho divino y derecho humano; para ello me pareció imprescindible exponer desde el principio la doctrina tradicional. Y, por último, entendí que no podía prescindir de señalar las diferencias de fondo entre la doctrina tradicional –que era la mayoritaria y la más común– y la Escuela Italiana, lo cual no hubiese sido posible sin exponer dicha doctrina tradicional al principio.

—Al llegar a este punto, y antes de pasar adelante, se me ocurre que, haciendo una digresión que me parece oportuna, sería conveniente aclarar qué se entiende por "doctrina tradicional" y también, aunque lo juzgo menos necesario, qué era la Escuela Italiana; y en este último caso digo "era", porque según dices está prácticamente extinguida, aunque me consta que sigue habiendo autores radi-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

cados en las Facultades de Jurisprudencia de Italia que, de un modo u otro, pueden considerarse sus herederos. Lo mismo ocurre, según has publicado, con la Escuela de Lombardía, que das por extinta, si bien, ya sin formar escuela, hay renuevos y herederos de sus postulados fundamentales, de forma que aunque sea de esta manera sigue siendo fecunda.

—Lo que dices de la Escuela Italiana y de la Escuela de Lombardía lo suscribo plenamente; pero no es ajena a este fenómeno la llamada "doctrina tradicional". También ella ha quedado irreconocible con la convulsión que ha sufrido la canonística después del Concilio Vaticano II.

—Entonces, lo primero es marcar los límites temporales en que se desenvuelven ese conjunto de canonistas que englobas bajo la denominación de doctrina tradicional.

—Eso es fácil. Teniendo en cuenta que mis alusiones a la doctrina tradicional se sitúan no más allá de 1965, fecha tope de composición de mis escritos anteriores al Vaticano II, los límites temporales de esa doctrina van de 1917 hasta el comienzo del Concilio, aunque pueden alargarse en parte hasta su conclusión. De todos modos, yo suelo incluir en ella una porción de la canonística del siglo XIX. Y de una u otra forma, pese a su decadencia, es heredera de la canonística clásica hasta el siglo XVII. Lo más relevante consiste en el trasfondo filosófico, teológico y metodológico, que es común a todos los autores tradicionales, aunque más allá de ese trasfondo común haya algunas diferencias, entre unos y otros.

—El método es claro, todos ellos siguen fielmente el método exegético, con su derivación el comentario, y, además, has señalado otros aspectos como el prudencialismo, el iusnaturalismo, etc. Si quisiéramos caracterizar los canonistas tradicionales podríamos hacerlo, a lo que me parece, del siguiente modo: prácticamente todos eran clérigos, o seculares o religiosos; su formación, en consecuencia, siguió los siguientes pasos: primero, los estudios filosóficos y teológicos del Seminario o de las similares escuelas de los religiosos; y después, en una Facultad eclesiástica de Derecho Canónico obtuvieron los grados correspondientes. Muy excepcionalmente alguno cursó además estudios en una Facultad de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Derecho; y menos excepcionalmente los hay que alcanzaron algunos o todos los grados en una Facultad de Teología o similar. En suma, se trata de canonistas formados en un ambiente eclesiástico, que en ese ambiente se movieron siempre. Hombres de Iglesia: profesores de Facultades eclesiásticas de Derecho Canónico, consultores de la Curia Romana, miembros de ella –incluso cardenales, como Gasparri u Ottaviani–, auditores de la Rota, jueces, etc. Por eso no es de extrañar que Pedro Lombardía la llamase Escuela sacerdotal *en el prólogo a tu libro sobre los fines del matrimonio.*

página 218

Su formación de fondo y, por lo tanto, su ideario o imaginario filosófico era el propio de la Escolástica o, si se quiere, de la neoescolástica; así pues, dicho fondo filosófico era para unos el neotomismo, para algunos el escotismo, y en cierto número otros eran suarecianos. Y todos, fieles al Magisterio y dotados de un buena formación teológica, según la teología tradicional de la época. Por otra parte, nadie dudaba de la índole de verdadero derecho propia del derecho canónico. Al contrario la defendían frente a los antijuridismos: la Iglesia como Ecclesia Iuris*, al lado de la Iglesia como* Ecclesia Caritatis.

—Así era, en efecto, tal como la has descrito, lo que podríamos llamar la caracteriología de la doctrina tradicional del período que hemos señalado, momento histórico que, siendo para ella casi el final, para mí coincidía con los comienzos de mi actividad investigadora.

De este modo se comprende mi actitud ante la doctrina tradicional; crítica ante el método exegético, disgusto ante su decadencia y deseos de que se superase esa situación, ofreciendo, en el seno de la Escuela de Lombardía, los cauces para su renovación según lo que podía dentro de mi poquedad. En cambio, toda mi simpatía y coincidencia con ella en cuanto al trasfondo filosófico y teológico y en cuanto a que el derecho canónico es verdadero derecho.

Y puesto que, como ya he dicho, toda visión de la realidad jurídica, toda concepción del derecho, depende del trasfondo filosófico –en el caso del derecho canónico, también del teológico–, las líneas generales de mi comprensión del derecho coincidían con las propias

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

de la doctrina tradicional: iusnaturalismo, prudencialismo, principios de finalidad y de participación, etc.

En cambio, no sólo en el método, también en lo personal, me separé claramente de la doctrina tradicional; ellos eran hombres de Iglesia, y yo hombre del siglo; ellos canonistas eclesiásticos, yo jurista secular dedicado al derecho canónico; ellos imbuidos de mentalidad clerical, y yo con mentalidad laical. Por eso, nunca he estado a gusto en ambientes dominados por canonistas de ese tipo, o sea en ambientes prevalentemente clericales; sinceramente, me agobian y desasosiegan.

—*Sin embargo, yo veo y sé por experiencia que mantienes relaciones cordiales y aún amistosas con canonistas que son clérigos y en el trato con ellos, del que yo participo a veces, no apareces ni agobiado ni desasosegado.*

—Sí, pero es que, por fortuna, se trata de clérigos con mentalidad laical, profesional, en lo que al derecho canónico atañe, sin rastros de mentalidad clerical. Con estos canonistas me siento plenamente a gusto y los considero totalmente colegas míos; incluso con varios de ellos tengo buena amistad. En lo del ambiente, todo es cosa de la educación recibida y de la mentalidad. Mientras tengan mentalidad laical, no hago distingos entre clérigos y laicos.

—*Con todo esto nos hemos vuelto a desviar. Hemos visto qué se entiende por doctrina tradicional, en qué te separas de ella y en qué coincides. Pasamos a la Escuela Italiana, que ofrece un panorama bien distinto. Salvo uno, Tommaso Mauro, los demás eran laicos, profesores de "diritto ecclesiastico" en las Facultades de Jurisprudencia de las Universidades civiles de Italia, dedicados también al derecho canónico e intentando promover la introducción de la correspondiente disciplina en los planes de estudio de dichas Facultades. Del Giudice, d'Avack, Giacchi, Gismondi, Fedele, Ciprotti, Petroncelli, Della Rocca, Bellini (aunque éste más joven), Forchielli, Graziani, Olivero, Ravá (Anna), Condorelli, y otros que ahora no recuerdo, pueden verse como muestra de esta llamada Escuela, aunque a los citados no les gustaba –incluso les molestaba– esa denominación, porque, con las diferencias de pareceres entre ellos, no se consideraban Escuela. Lo que ocurre es que, vistos desde fuera, aparecen con*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

unos rasgos comunes, que, si no justifican, al menos explican que se les llame Escuela Italiana.

Su caracteriología podría resumirse así; eran laicos, con mentalidad plenamente laical, secular, profesores de Facultades civiles y, por tanto, integrados plenamente en el mundo universitario secular. Su formación juvenil la recibieron en lo que Italia se llama el Liceo, equivalente a nuestro bachillerato; más adelante hicieron la licenciatura y el doctorado en Facultades civiles de Jurisprudencia y, siguiendo la carrera universitaria, llegaron a Profesores Ordinarios (nuestros catedráticos). Se puede, pues, decir que fueron juristas seculares dedicados al derecho eclesiástico y al derecho canónico. Tenían en consecuencia, una excelente formación jurídica, al calor de lo que he visto denominar la Escuela Dogmática Italiana, aunque creo que tampoco debía ser una Escuela en sentido estricto; de hecho no la he visto nombrar en ningún libro de metodología jurídica y los juristas italianos que he leído, Santi Romano, Betti, Balladore-Palieri, Carnelutti, etc., no forman desde luego una Escuela, aunque puedan tener algunos rasgos comunes; ciertamente d'Avack, para referirse a la ciencia jurídica secular italiana escribió en alguna ocasión "la nostra dottrina", mas de ahí no se puede sacar mucho. En fin, quizás haya algo de verdad en esa denominación común de Escuela Dogmática Italiana. El caso es que la así llamada Escuela Italiana se distinguió por una calidad científica en derecho muy superior a la doctrina tradicional. Y, desde luego, no siguieron el método exegético. Sin embargo, dada su formación, estos juristas-canonistas de la Escuela Italiana tenían un fondo filosófico y teológico bastante inferior a la doctrina tradicional. Con ello incurrieron en un error; al adoptar esquemas y conceptos de la ciencia jurídica secular italiana, que era "fruto contaminado" según la expresión del Niseno, a la que antes te referiste, no supieron descontaminarlos*, y ello llevó a la Escuela de Lombardía a separarse en este aspecto de la Escuela Italiana y a criticarla, cosa que tú hiciste con mucha claridad y un poco de dureza. No me extraña que d'Avack se alarmara y te enviase por medio de Lombardía el mensaje al que antes hiciste alusión.*

página 220

Con esto, quedan, me parece, dibujadas la doctrina tradicional y la Escuela Italiana, a las que tú te refieres en tu monografía El ordenamiento canónico. *Claro que habría que añadir que Lombardía y tú ya habíais comenzado a señalar una nueva vía, caracterizada por un intento de hacer una ciencia ca-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

nónica de altura similar a la ciencia jurídica secular, como ya lo había logrado, al menos en buena parte, la Escuela Italiana, y con un fondo filosófico tomista y una utilización de la mejor doctrina teológica, lo cual os acercaba a la doctrina tradicional. Es lo que tiempo después se llamaría la Escuela de Lombardía (o también, aunque a ti no te gusta, la Escuela de Navarra).

Por cierto, que varias veces he visto escrito que la Escuela Italiana tuvo personalidades similares en España –en lo que a ser juristas no exegéticos se refiere– como Maldonado, el mismo Pedro Lombardía y Lamberto de Echeverría.

—De Maldonado y de Pedro Lombardía no lo niego. Pero eso de incluir a D. Lamberto es una idea difundida por Alberto de la Hera, cuyo fundamento no se me alcanza. D. Lamberto, hombre de carácter muy abierto, mantuvo relaciones cordiales con algunos profesores de la Escuela Italiana, e incluso figuró en el Consejo de la revista "Il diritto ecclesiastico". Pero como canonista poco o nada tuvo que ver con la Escuela Italiana; perteneció de lleno a la escuela tradicional.

—*Dado, pues, a cada cual lo que le pertenece y cumplida toda justicia, por mi parte doy por terminada la digresión que propuse y podemos volver al análisis de* El ordenamiento canónico. *Como decíamos, comienzas con la exposición de la doctrina tradicional y la que llamas "teoría del ordenamiento", que es la Escuela Italiana, introductora del término y del concepto.*

—Como ya he dicho, dos son los temas en los que fijo mi atención preferentemente: las relaciones entre derecho divino y derecho humano, y la naturaleza de la norma canónica. En cuanto al primero de estos temas la exposición de la doctrina tradicional resulta, paradójicamente, fácil y difícil. Fácil, porque, en cuanto se observa su *modus operandi*, se advierte claramente cuál es el sustrato de ideas que le son propias. Difícil, a su vez, resulta, porque los canonistas tradicionales no suelen exponer esas ideas. Con todo, gracias a algún que otro autor, que son más explícitos, puede no errarse al entenderla. Y sin embargo, de entre esos autores, Van Hove, es uno de los escasísimos canonistas tradicionales imbuidos de la teoría de la *canonizatio*, de modo que a la vez que tiene textos ilumina-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

dores, posee frases o pasajes que lo separan claramente de la doctrina tradicional.

—*A mí siempre me ha llamado la atención este rasgo de Van Hove. Creo sinceramente que es uno de los mejores canonistas tradicionales. Sus* Prolegomena*, por ejemplo, siempre me han gustado y, sobre todo, me han servido de mucho. No sé cómo pudo cegarse en este punto, que desde los supuestos filosóficos y teológicos de la doctrina tradicional no es admisible ni coherente.*

página 222

—Nadie se libra de errar, es la condición humana. El caso es que la primera convicción de la doctrina tradicional consiste en que el derecho divino –natural y positivo– es verdadero derecho y, por lo tanto, derecho vigente por sí mismo, uno, el natural, por la voluntad de Dios Creador y el otro, el divino-positivo, por la voluntad fundacional de Cristo, que en cuanto Hombre-Dios es verdadero legislador. El derecho divino es superior al derecho humano de modo que, en caso de divergencia, prevalece el derecho divino. Por lo tanto, el derecho divino rige en la Iglesia, aunque no haya sido canonizado por las leyes humanas; siempre conserva su propia índole; contra él no puede prevalecer el derecho humano; según el derecho divino deben interpretarse y aplicarse las leyes eclesiásticas y el juez no puede sentenciar de modo contrario a él. Así resumiría la doctrina tradicional.

—*De todo esto, me parece resaltable lo de que el derecho divino siempre conserva su propia índole:* semper propriam indolem retinet. *Este es un rasgo muy típico de la doctrina tradicional, que se observa en su modo de interpretar el derecho canónico. Cuando se encuentra en el CIC, por ejemplo, con una norma de derecho natural, no hace su exégesis según lo propio del derecho positivo, sino con criterios iusnaturalistas, cosa desaparecida en la ciencia jurídica secular. En esto es ejemplar.*

—Sigamos. Expuesto lo anterior, paso a señalar que, en la mente de la doctrina tradicional, derecho divino y derecho humano no son sólo dos tipos de normas jerarquizados, sino también *conexos*, sobre todo en virtud de la derivación del derecho humano respecto del derecho divino; dos tipos de normas con mutuas conexiones.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Esto es importante, porque indica que derecho divino y derecho humano no son órdenes jurídicos independientes, sino *unidos*, con un principio de unidad.

Y al llegar aquí tengo que aclarar una afirmación que puede interpretarse como imprecisión mía sin serlo. Yo me baso en lo que expresamente escriben los poquísimos autores tradicionales que explicitaron su pensamiento. Según lo que dicen se deduce que para ellos el derecho divino y el derecho humano forman, es verdad, dos tipos de normas conexos, pero sin llegar a constituir un único sistema de normas: forman dos derechos separados; y así lo expongo en el libro. Sin embargo, esto es una inexactitud de esos autores –no mía, pues me limito a ser un simple expositor– que no responde a la praxis de la canonística tradicional; por el contrario, el posterior estudio más a fondo de esta praxis y de las doctrinas tradicionales me han hecho ver que la canonística tradicional es la pervivencia de la concepción clásica del derecho natural, para la cual derecho natural y derecho positivo forman un único sistema de derecho vigente. Así, pues, para la doctrina tradicional el derecho divino y el derecho natural están conexos y, además, constituyen un único sistema de derecho vigente de la Iglesia.

página 223

—*Haces bien en aclarar este punto. Resulta sorprendente, pero es cierto que la autoconciencia que de sí misma tiene la doctrina tradicional es a veces o nula o confusa.*

—Es verdad que en temas como el tratado, la doctrina tradicional hacía pero no decía, no explicitaba sus supuestos y los poquísimos que lo hicieron no fueron claros.

—*Viene ahora la naturaleza y caracteres de la norma canónica. Y pregunto ¿por qué norma y no derecho?*

—Te respondo, por algo que ya hemos visto: eran normativistas; no hay más que decir, es obvio.

Bien, respecto de la naturaleza de la norma canónica la doctrina tradicional tampoco tenía un pensamiento propio: o era tomista o

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

suareciana. La verdad es que los tomistas eran escasos y entonces prevalecía la influencia de Suárez. En todo caso, su concepción de la *lex* o norma jurídica era la propia de la Escolástica.

Así pues, dos son, para ellos, los elementos esenciales de la norma: la voluntariedad y la racionalidad. La norma era vista como producto de la *voluntas legislatoris*, voluntad no absoluta sino esencialmente racional, de modo que una norma que tenga la tacha de irracionalidad es nula.

página 224

—*Siendo claro que la norma jurídica procede de la voluntad del legislador, lo más remarcable de la doctrina escolástica y, por lo tanto, de la canonística tradicional, es el carácter esencial de la racionalidad: la* rationabilitas*, una dimensión propia de la esencia de la norma; sin ella es espuria, una* corruptio legis *según la fuerte expresión del Aquinate. Como es sabido, esto procede del modo de entender el acto de imperio: un acto de razón (ordenación al fin) presupuesto un acto de la voluntad (querer el fin) según Tomás de Aquino; o bien un acto de voluntad, presupuesto el acto de razón, como sostiene Suárez. En todo caso, razón y voluntad son indisociales en el acto de imperio. Por lo demás, ya has dicho que la mayoría de los canonistas tradicionales eran suarecianos.*

—Sí, pero esto es algo que sobre todo se deduce de su modo de hablar de la *voluntas legislatoris*; de modo explícito, vuelvo a insistir, sólo alguno que otro sigue la tesis de Suárez.

—*Esto se ve claro en Michiels, uno de los pocos canonistas que, en su extenso tratado de* Normae generales*, se detiene en estos temas.*

—Sí, así es, en efecto. Vayamos ahora a los caracteres de la norma, tema en el que también se observa el trasfondo escolástico; la norma, además de racional, debe ser: honesta, esto es, dirigir hacia el *bonum honestum*; justa, o sea acorde con los postulados de la justicia, lo que lleva a que sea acorde con los derechos de la persona; posible, o sea, que recaiga sobre materia que depende de los actos de la voluntad de los destinatarios, según aquello de que *ad impossibilia nemo tenetur*; ordenada al bien común; y procedente del legislador, en su caso, la autoridad eclesiástica.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Claro que esto último hay que entenderlo en clave normativista. O sea, que sólo la norma dimanante del poder y, por lo tanto, de la voluntad del legislador tiene fuerza jurídica. Así, cuando hablan de la costumbre, su valor de ley lo harán proceder del consentimiento del Superior. ¿No es así?

—Así es. En todo caso, puede verse que la doctrina tradicional es fiel a los postulados filosófico-jurídicos de la Escolástica y, por lo tanto, hay que comprenderla de acuerdo con el conjunto de la doctrina neoescolástica. Esto es importante, porque ahí es donde se da el fundamental contraste entre la doctrina tradicional y la teoría del ordenamiento.

—Entonces pasemos a esta última. La llamas "teoría del ordenamiento", porque se trata de aquellos autores –la Escuela Italiana– que introdujeron ese término y su correspondiente concepto.

—Tampoco en este caso la tarea de exponerla resultaba fácil, porque también había que recurrir a afirmaciones aisladas y a su *modus operandi*. Con todo, estos autores son mucho más explícitos, hay más abundancia de textos y algunos resultan clave, como el artículo *Canonizatio* de Del Giudice. En todo caso, la exposición que hago consigue ser más detallada y más amplia.

—La conclusión que se saca es que estos autores, formados en la ciencia jurídica secular, a través de las Facultades de Jurisprudencia de Italia, donde estudiaron, están imbuidos del imaginario propio de los juristas seculares, es decir, el positivismo, entendiendo por tal que sólo el derecho positivo humano es verdadera y propiamente derecho. No hay más derecho que el derecho humano (positivo).

—Sí, pero como al adentrarse en el derecho canónico se encontraron necesariamente con el derecho divino –natural y positivo– y como además eran juristas católicos (aunque alguno ha terminado en posiciones laicistas), su positivismo era lo que, años más tarde, llamé "objetivismo jurídico", o sea, el positivismo moderado. De todos modos es un objetivismo jurídico peculiar, pues especial es cómo se presenta en la Iglesia la ubicación y vigencia del derecho divino. Especial *de hecho*, pues si el derecho secular se hubiese man-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tenido, como debía ser, en posiciones iusnaturalistas, no habría tal peculiaridad. En este sentido, mientras que la doctrina canónica tradicional representa la continuidad de la tradición clásica desde Graciano –con el antecedente de los juristas romanos– hasta su tiempo, la ciencia jurídica secular se presenta como rupturista con la tradición clásica, una ruptura o fractura cuyo origen, según he sostenido siempre, hay que situar en Kant, quien trastocó el concepto de derecho natural y, además, al separar fe y razón, desalojó el derecho divino positivo del universo jurídico.

página 226

—*Así pues, para los autores de la teoría del ordenamiento, imbuidos del imaginario de los juristas seculares, sólo el derecho humano es verdadera y propiamente derecho. ¿Qué son el derecho natural y el derecho divino positivo? En este punto señalas ciertos pareceres distintos, pero, en definitiva, coincidentes en lo mismo: el derecho divino no es propiamente derecho, sino normas –son lógicamente normativistas– de otra naturaleza: estatutos teológico-dogmáticos, normas morales o, como dijo Di Robilant, el momento de la racionalidad del derecho (humano), etc.*

—Sin embargo, no hay que olvidar que, partiendo de su imaginario positivista, el derecho canónico les planteaba un problema, que no se presenta al jurista secular. Se trata de las múltiples remisiones que la legislación canónica –en su tiempo, especialmente el CIC 17– hace al derecho divino (natural o positivo) y, de modo muy particular, existe el dato inexcusable de que la Iglesia hace derivar su constitución y sus rasgos esenciales (también en su dimensión externa y jurídica) de la voluntad fundacional de Cristo y, por lo tanto, del derecho divino.

—*Problema importante, pero lo resolvieron de un modo que, si no estoy equivocado, ya les venía dado por el derecho secular, en la figura de las llamadas remisiones formales. Aplicada por la teoría del ordenamiento al derecho divino, se afirma que éste adquiere carácter de verdadero derecho cuando es asumido por el derecho humano, o sea, cuando éste se remite a aquél y lo recibe como integrante suyo; en definitiva, cuando el derecho divino se convierte, por remisión formal, en derecho positivo humano. Del Giudice desarrolló esta idea en su cé-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

lebre artículo Canonizatio*; a la operación descrita se la denomina "canonización" del derecho divino. Esta solución, con ese nombre o sin él, es común a la teoría del ordenamiento. Con ello el derecho divino pierde su propia índole y su interpretación la hicieron con los mismos criterios del derecho positivo.*

En esta misma línea de pensamiento, la teoría del ordenamiento se separa de la doctrina tradicional en otro modo de ver las relaciones entre derecho divino y derecho humano: mientras el derecho divino no esté canonizado no hace írrita o nula una norma de derecho humano contraria a él. Si tal nulidad la estableciese el propio derecho humano, se trataría de una autoirritación, en definitiva, de una autolimitación.

página 227

—La cuestión más importante era, sin duda, la que planteaba la constitución de la Iglesia. Sin embargo, la solución no fue distinta. La constitución de la Iglesia se hace jurídica en el momento en que Ésta se autoconstituye como ordenamiento jurídico en el momento inicial de su historia. Tan es así que Ciprotti califica de *hecho*, la entrega de las llaves a Pedro, que vendría a ser el vértice o fundamento del derecho constitucional canónico y, en definitiva, de todo el ordenamiento canónico. El derecho se originaría de la voluntad de la Iglesia de autoconstituirse como ente autosuficiente e independiente.

—La tesis de Ciprotti me recuerda la pirámide normativa de Kelsen, que sitúa en su vértice, no una norma, sino un hecho. Las justas críticas a la teoría kelseniana (¿cómo de un hecho puede derivar el derecho?; no es posible) son también aplicables a Ciprotti. Y, en general, respecto de la teoría del ordenamiento cabría hacer la misma objeción: ¿de dónde procede la capacidad de un grupo, sociedad o comunidad humana, para autoconstituirse como ordenamiento jurídico?

—Ésta es sin duda la gran pregunta que plantea el positivismo jurídico, pero yo no me la hice hasta años posteriores y me limité en este libro a señalar la incoherencia de la teoría del ordenamiento con los postulados filosóficos de inspiración cristiana y con los datos teológicos.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Como resumen de lo dicho, podemos recordar lo que escribo en mi monografía: el centro y origen del ordenamiento canónico es –para la teoría del ordenamiento– la potestad o *auctoritas ecclesiastica*.

También dedico no pocas páginas al tema de los caracteres de la norma canónica según estos autores, pero se puede resumir en unas líneas. Ésta, la norma canónica es producto de la sola *voluntas legislatoris*; por lo tanto, su único carácter esencial reside en ese origen. Todas las demás notas que señala la doctrina tradicional, entre ellas, la racionalidad, u otras, que podrían indicarse, no son de suyo esenciales. Si en el derecho canónico aparecen como requisitos de validez, hay que atribuirlo al propio derecho humano, que se autolimita o así lo dispone.

página 228

—*Has hecho un rápido resumen, pero en el libro te extiendes mucho más, poniendo de relieve aspectos de su tesis, que son importantes para el concepto de ordenamiento. Así, por ejemplo, la* unidad *del ordenamiento, en cuanto se asienta y procede de la fuente normativa básica que es la autoridad del* Romano Pontífice*; por esa unidad, el ordenamiento canónico se presenta como un sistema* cerrado*, lo que quiere decir que es* originario *y* autosuficiente.

—Sí, así es. Con todo, si te parece será mejor no entrar en detalles y menos respecto de un libro como éste tan minucioso y extenso, casi exhaustivo por lo que a su tema se refiere. Pienso que en estas conversaciones que mantenemos hemos de mirar los trabajos analizados a vista de pájaro, subrayando quizás tal o cual aspecto, como hemos hecho hasta ahora, sin más.

—*Con todo y estar de acuerdo, no me negarás que lo que acabo de subrayar es importante y aun fundamental para entender la teoría del ordenamiento.*

—Sí, concuerdo con tu observación y te agradezco la aclaración. Siguiendo con el libro, esta primera parte termina señalando las tres diferencias más importantes, básicas, entre la doctrina tradicional y la teoría del ordenamiento. La primera, fácilmente observable, es que la canonística tradicional, fundada en el principio de participación, tiene un concepto trascendente del derecho (su origen último es Dios), mientras la teoría del ordenamiento parte de una noción

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

autónoma, inmanente (el origen del derecho está en el hombre). La segunda es que la doctrina tradicional se funda en el principio de finalidad; esta nota, en cambio, está ausente en la teoría del ordenamiento, para la cual la norma no es tanto una *ordinatio* como un *iussum*, de modo que en ella no aparecen fines trascendentes, sino, acaso, fines autoimpuestos. Si estas dos diferencias señalan claramente unas bases erróneas en la teoría del ordenamiento, con la tercera diferencia la cosa cambia, porque consiste en la superioridad técnico-jurídica de esta última, con una concepción unitaria del fenómeno jurídico que supone un notable avance: el concepto de ordenamiento jurídico, no desde el punto de vista filosófico-jurídico, sino en el plano fenoménico de la construcción técnico-jurídica, representa una notable mejora respecto de la doctrina tradicional.

Analizo, a continuación, el origen de estas diferencias, para concluir que reside en la asunción de esquemas y principios de la ciencia jurídica secular, por parte de la teoría del ordenamiento, que es un buen fruto en sí, pero *contaminado*, lo cual no advirtió la Escuela Italiana. De modo que acepto el concepto de ordenamiento jurídico e intento construirlo sobre bases *descontaminadas*; a mi juicio, éste es lo más útil de mi libro, cualquiera que sea la calidad de su resultado.

—*No hace falta decir que toda tu construcción técnico-jurídica del concepto de ordenamiento canónico está imbuida de los principios de participación y finalidad, como fundamentos filosóficos, y por una concepción del derecho de orientación tomista. Presentas un concepto de ordenamiento canónico verdaderamente* descontaminado.

Es de señalar que comienzas con unas páginas desarrollando tu idea del derecho como estructura y, como se trataba de ver la Iglesia en su conjunto, como lo requiere el concepto de ordenamiento jurídico, describes el derecho como estructura de la Sociedad. Por consiguiente, concibes el ordenamiento canónico como la estructura jurídica de la Iglesia. Con esto, además de situarte en el plano científico-técnico, construyes el concepto de ordenamiento canónico desde la pers-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

pectiva del realismo jurídico al que, sin detenerte en él (o sea, siguiendo sin explicarlo), aludes en alguna que otra ocasión.

Yo creo que en este punto es interesante poner de relieve algunas de las ideas desarrolladas; la que me parece más resaltable, porque representa una novedad para aquel tiempo, es que la sociedad eclesiástica se genera por un vínculo de solidaridad entre todos los miembros de la Iglesia, en una conspiratio in unum*, una acción de todos hacia el bien común, que supone la participación activa de todos los fieles. Esta forma de ver la Iglesia era novedosa en relación a la doctrina común, teológica y canónica de la época, que seguía anclada en ver la constitución de la Iglesia como formada por* status *o estados, esto es, lo que en trabajos posteriores llamarás la concepción estamental de la Iglesia. Ciertamente, lo de la participación activa de los laicos se postulaba por algún autor minoritario de la "nueva teología", pero sin salirse totalmente de los esquemas estamentales. Aunque todo esto ahora es tesis común, en aquel momento histórico resultaba nuevo.*

página 230

Una vez establecido que el ordenamiento canónico es la estructura de la Iglesia, añades además, que el ordenamiento canónico es sobre todo un sistema de relaciones jurídicas, un complejo de vínculos que unen a los fieles y los sitúan en una determinada posición dentro del cuerpo social de la Iglesia en orden a los fines eclesiales; un cambio notable tanto respecto de la doctrina tradicional como de la teoría del ordenamiento. Aflora, pues, nuevamente la misma idea que ya habías manifestado en trabajos anteriores. Más adelante vuelves a remachar esta tesis: dices que como las normas o son causa de las relaciones jurídicas, o las regulan, el concepto central que el jurista debe manejar al construir el sistema es el de relación jurídica y, en este sentido, todo ordenamiento jurídico es más concebible como un sistema de relaciones que como un complejo normativo.

A propósito de lo anterior te refieres a lo que llamas el sustrato fundamental *del ordenamiento canónico. Y aquí salta, para el lector avisado y conocedor de la doctrina común –teológica y canónica– de la época, una página sorprendente para aquel momento; una de esas novedades hervadianas que lo han hecho un canonista original. Nada menos que, presentas el sustrato del ordenamiento canónico, de un modo, consecuencia de lo que antes he puesto de relieve, que nada tiene que ver con la concepción estamental, como un claro*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

precedente de lo enseñado por el Vaticano II, enseñanza de la que, como años después te has quejado, algunos todavía parecen no haberse enterado. Volvemos a lo mismo, hoy lo que entonces escribiste resulta común, pero entonces era doctrina nueva.

—Hay que tener en cuenta que este libro fue escrito en 1960, cuando el Vaticano II estaba en sus últimas fases de preparación; y salió a mediados de 1966, lo que significa que entró en imprenta más o menos un año antes, en 1965, cuando todavía no había dado tiempo a que se publicasen los documentos conciliares y mucho menos a su meditación y estudio serio. En este libro nada debo al Vaticano II, yo que soy deudor de este Concilio en tantos trabajos posteriores.

—*Esto es lo sorprendente, que lo compusieras en 1960. Mas vayamos a lo que me refiero. Escribes que el sustrato fundamental del ordenamiento canónico está constituido por: primero, una* relación primaria *(este adjetivo es crucial), que es la unión de todos los fieles en orden al fin de la Iglesia, de modo que la comunidad eclesiástica es ante todo la unión de todos los fieles –con participación activa– en orden a la continuación de la misión de Cristo; es lo que llamas vínculo de* fraternidad. *Segundo, una* relación jerárquica*, aspecto principal de la organización de la Iglesia. Nada que ver con la concepción estamental, que era la doctrina común y, además, calificada de derecho divino. Y en nota de pie de página añades que, por lo menos en el plano lógico, la relación primaria es anterior a la relación jerárquica.*

Más tarde ampliarías esta idea cuando te ocupaste del derecho constitucional canónico. Pero no me negarás que para la época en que lo escribiste, este texto resulta sorprendentemente novedoso.

Además, lo que veo es que ahí ya está incoada la distinción entre los conceptos de fiel *y de* laico. *De hecho en la relación primaria hablas de* fieles.

—En el momento de su redacción no me vino a la cabeza esa distinción. Lo que sí puedo decir es que los primeros que –partiendo de los principios de igualdad y jerárquico– llegaron a esta distinción entre fiel y laico fuimos Pedro Lombardía y yo en nuestras

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

conversaciones; en cambio, en cuanto a publicarla, los primeros fueron otros.

—*El tema siguiente que estudias en el libro es el principio de unidad entre derecho divino y derecho humano.*

página 232

—En esto nada nuevo dije, aunque usé unas formulaciones no usuales. El principio de unidad lo establezco en primer lugar en la unidad del cuerpo social que estructuran e insisto bastante en ello; a años de distancia no recuerdo qué es lo que me llevó a esta insistencia. En todo caso añado lo que consideré más importante: la conexión entre ambos derechos; esta conexión o principio de unidad lo consideré doble; por un parte, el poder humano deriva del derecho divino; por otra parte, el derecho humano deriva del derecho divino por conclusión y determinación, según la conocida tesis tomista. *Nihil novum sub sole.*

—*En relación a este tema, eso de nada nuevo bajo el sol lo considero precipitado, porque, añades, tratado en bastantes páginas, otra novedad, que siempre he considerado importante.*

—¿A qué te refieres?

—*A la positivación del derecho divino tal como la entiendes y volviste a tratarla en* El Derecho del Pueblo de Dios (I)*, añadiendo entonces la formalización. No me negarás que es una idea totalmente nueva. Sin detenerme en ella, porque la tengo por conocida, la considero una aportación, que no debe olvidarse.*

—En todo caso lo que llamo positivación del derecho divino nada tiene que ver con la *canonizatio*; es algo muy distinto. Mi visión de la positivación la relaciono en el libro con la evolución del dogma y de las verdades católicas, entendida esta evolución en su recta comprensión: una profundización de la verdad en el mismo sentido y en la misma sentencia, según la conocida tesis de San Vicente de Lerins. Lo que quizás no se haya comprendido bien es el trasfondo teológico –de recta teología– de mi teoría de la positivación. Los fieles católicos recibimos la fe *en y de la Iglesia*. Ya lo decía San Agus-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tín. Las Sagradas Escrituras, por ejemplo, las leemos, entendemos e interpretamos en el seno de la Iglesia, según la interpretación auténtica. Todas las verdades de fe las recibimos también según las enseñanzas de la Iglesia; y de ella se dice que es la intérprete auténtica del derecho natural. Así, pues, el derecho divino, que apela a nuestras creencias, lo recibimos en el seno de la Iglesia. Este es el trasfondo teológico de la teoría de la positivación. Naturalmente este trasfondo teológico no tenía modo de ser explicado en los lugares en que trato de la positivación, concepto y nombre científico-técnicos, utilizado en contextos de ciencia jurídica. Pero es el que da sustentación y explicación a la teoría de la positivación, tal como la he entendido y expuesto. Mejor fundamento no puede tener.

página 233

—*En relación con la positivación, y las conexiones entre derecho divino y derecho humano, aparece otra afirmación, que más adelante, volviste a desarrollar. Escribes que en la Iglesia se da una recepción radical y constitucional de todo el derecho divino, natural y positivo, que implica lo que llamas la "voluntad constitucional de cumplirlo"*.

—Esto es lo que da a la positivación su verdadero sentido: "descubrimiento" o "profundización" respecto del derecho divino, de modo que, respecto de él, la función de la Iglesia es *recipiens et proponens*, en ningún caso consiste en darle carácter jurídico, que tiene *per se*.

—*A todo esto, pasas al tema del ámbito del ordenamiento canónico, señalando dos criterios: el finalista y el personal.*

—Sí, pero ambos criterios se resumen en el primero, determinado por la naturaleza y el fin de la Iglesia. El fin de la Iglesia es llevar al mundo el mensaje evangélico, que es el mensaje de salvación espiritual de los hombres, libre de cualquier connotación temporalista; el fin es exclusivamente santificar a los hombres, en su relación con un Dios santificador y redentor de la Humanidad, a la que destina a implantar el Reino de Cristo –exclusivamente espiritual– y a la visión beatífica ultraterrena; el orden temporal corresponde a la sociedad civil, a la comunidad política o *saeculum*. El ordenamiento ca-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

nónico, que no es toda la Iglesia, sino una dimensión suya –y no la principal–, su estructura jurídica o sistema de relaciones de justicia, tiene por fin lo justo, el orden social justo, referido exclusivamente a las relaciones propias de esa sociedad salvífica que es la Iglesia, en su dimensión externa.

página 234

El criterio personal se subordina a este criterio finalista, que es el supremo y especificador de la sociedad eclesiástica.

Porque, en definitiva, el criterio personal se reduce a determinar qué hombres están relacionados con la Iglesia, de tal modo que generen relaciones de justicia, no en un plano meramente natural, sino en el plano sobrenatural.

—*Es la* vexata quaestio *de si los no bautizados son personas* in iure canonico*, es decir, si tienen personalidad jurídica en la Iglesia. No son pocos los que lo niegan, pero otros, como Lombardía o Ciprotti, lo afirman; y tú te inclinas en el libro por esta segunda solución, para lo cual das una serie de argumentos teológicos y jurídicos. Ahora, con el c. 96, el problema subsiste.*

—En efecto, subsiste porque se trata de una cuestión de derecho divino, en el que la función del canon es *recipiens et proponens* de un factor de derecho divino que *indolem propriam retinet*; por lo tanto, no basta una exégesis literal ni hay garantía de que su formulación por el CIC no pueda contener aspectos defectuosos; en todo caso hay que interpretarlo según los datos de derecho divino.

—*Por lo que dices, intuyo que a tu vejez no has cambiado de pensamiento.*

—No, no he cambiado. Y además cuanto más me adentro en la teología, por una parte, y, por otra, en el tema de la dignidad humana, menos complaciente y más separado estoy de la tesis que niega personalidad *in iure canonico* a los todavía no bautizados. Me parece cada vez más un caso de ceguera, que en el fondo responde a un error eclesiológico y a un cierto desconocimiento de la dignidad humana y aún de la técnica jurídica.

—*Empecemos por ese defecto de técnica jurídica.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Eso es casi empezar la casa por el tejado. En fin, te haré caso. La profundización en el tema de lo que significa ser persona ha llevado a la ciencia jurídica a distinguir en la persona tres aspectos: la *personalidad* –como situación radical–, la *capacidad*, que puede disminuirse –incluso mucho– por diversas circunstancias pero sin afectar por ello a la personalidad, y la *titularidad*, o sea, ser titular de los derechos y deberes derivados de la personalidad y de los demás derechos o deberes posibles, sin que ninguna persona pueda ser titular de todos, como es obvio.

Por lo tanto, el hecho de que el no bautizado no sea capaz ni titular de los *iura et officia christianorum* (si no es cristiano aún, es obvio que no tiene tales derechos y deberes), que es a lo que se refería el antiguo c. 87 y se refiere el actual c. 96, no dice nada respecto a la personalidad radical ante el derecho canónico, siempre que el infiel tenga *derechos canónicos* (deberes no tiene, aunque sí deberes morales), por pocos que sean.

—*Entonces aquí se plantea un tema eclesiológico, teológico. ¿Tiene el no bautizado una relación con la Iglesia, por ser ya persona destinada a la salvación eterna, que dé lugar a alguna relación de justicia, es decir, algo que sea lo justo que corresponde al infiel en relación con la Iglesia? En definitiva, ¿la redención alcanza al infiel? ¿Es persona meramente natural o es persona, de una u otra forma, ya redimida? ¿Es persona natural o tiene ya alguna dimensión sobrenatural?*

—A estas atinadas preguntas, respondo con otra, ¿qué nos dice la teología?

—*Lo primero que nos dice es que la redención operada por Cristo en el misterio pascual es universal, de modo que alcanza a todos los hombres de todos los tiempos. Ciertamente nos dice también que esa redención para que sea fructífera debe* aplicarse*; pero ahí distingue entre la vía ordinaria, que pasa por bautizarse, y las vías extraordinarias por las que todo hombre recibe alguna gracia cristiana y puede salvarse.*

En relación con todo esto, la teología ha distinguido tradicionalmente tres estados *de la Humanidad: el estado de justicia original, el estado de naturaleza*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

caída, hasta la venida de Cristo, y el estado actual de naturaleza caída pero redimida. Y estos tres estados se refieren a toda la humanidad sin excepción, a todos los hombres; también el estado de naturaleza caída y redimida. Según esto, la persona humana, toda persona humana, no es una persona meramente natural, sino una persona con una dimensión sobrenatural, aunque de distinto modo y con distinta intensidad en el bautizado y en el infiel. La conclusión es obvia: el infiel tiene una relación con la Iglesia. Y no sólo eso, sino que se presenta ante ella como persona humana con una dimensión sobrenatural.

página 236

—Fíjate además que yo he defendido, con argumentos que tengo por convincentes, que el concepto jurídico de persona –que es de lo que estamos tratando– no es otra cosa que el concepto de persona humana, abstrayendo lo metajurídico, porque toda persona humana tiene un núcleo natural de juridicidad. En nuestro caso, lo que interesa es que el concepto canónico de persona no es ni puede ser otro que el concepto de persona humana redimida, con el núcleo de juridicidad sobrenatural inherente a ella. ¿Existe ese núcleo nativo, connatural de juridicidad eclesial en el no bautizado?

—*Sin duda, porque si algo se deriva del carácter universal de la redención, es que todo infiel tiene como* suyo*, por los méritos de Cristo, que en este aspecto se han hecho suyos, la petición del bautismo ante la Iglesia, no como otorgamiento gratuito, sino como deuda, esto es, como* lo justo*, lo debido en justicia precisamente por los méritos de Cristo, que ya son suyos por voluntad salvífica universal. Todo infiel tiene, sin lugar a dudas, verdadero derecho al bautismo, lo que supone un verdadero derecho a ser formado en la fe y en la doctrina católica.*

En tu artículo sobre las raíces sacramentales del derecho canónico mostrarte ampliamente cómo los sacramentos, por los méritos de Cristo, son algo suyo, del fiel, porque, en virtud de la voluntad de Cristo, le han sido participados. Por eso, los sacramentos en cuanto a su recepción son lo justo*, derecho, ante el ministro. Este mismo argumento es aplicable al no bautizado respecto del bautismo y la correspondiente evangelización; por eso, insisto, la recepción de las aguas bautismales es algo suyo del no bautizado,* lo justo*, derecho, del infiel.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Pero el bautismo y la precedente formación no constituyen un derecho natural, sino un derecho canónico, innato o connatural en el estado de la humanidad redimida, no otorgado por la Iglesia.

—*La consecuencia es clara: el no bautizado es persona* in iure canonico. *Otra cosa son, como has hecho notar, la capacidad y la titularidad. El infiel no es capaz de los* iura et oficia christianorum*, ni, por lo tanto, titular de ellos.*

página 237

—Lo que no impide que, en un caso extraordinario, un no bautizado pero ya con fe y catecúmeno, muera asesinado *in odium fidei*, y sea declarado mártir y canonizado.

—*Es, como dicen, el* baptismus sanguinis.

—Sí, pero no es el *baptismus aquae,* que es la *ianua Ecclesiae et sacramentorum* y, según la doctrina criticada, el origen de la personalidad *in iure canonico*. En todo caso, esta doctrina hace aguas por todas partes.

Dejemos este tema, que sinceramente me causa fastidio. Estoy convencido de que las disputas sólo tienen su base en la poca atención a la doctrina teológica y, aunque no hemos entrado en este punto, en el olvido de las nuevas luces sobre la dignidad humana que ha aportado la recta filosofía personalista (la hay desviada) y, sobre todo, el Magisterio eclesiástico.

—*Pues pasemos al fin o fines, como dices, del ordenamiento canónico, tema en el que te extiendes bastante. Se trata de una exposición minuciosa, extremadamente analítica y difícil; pero creo no exagerar si digo que es el estudio más amplio y compuesto que se encuentra en la doctrina.*

Y comienzas exponiendo con bastante extensión la doctrina de los autores que, por aquella época, se habían ocupado del fin del derecho canónico.

—Sí, en eso se nota que era una Memoria de Cátedra. Resultaba obligado presentarse como buen conocedor de la doctrina, mostrar la erudición que se poseía. Y sobre todo se aprecia en que expongo dos autores que, quizás, fuesen prescindibles. Uno es Lamberto de Echeverria, pero podía haber sido miembro del Tribunal

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

y no era caso de que echase en falta su cita; el otro, Salazar, era uno de los que nos presentábamos y, por aquel entonces, señalar los posibles defectos de los demás o intentar hacerlo mejor que ellos resultaba obligado. Recuerda las famosas "trincas", ya desaparecidas. Lo que acabo de decir no es óbice para que presente y analice la mejor doctrina al respecto: Fedele, que es el que originó la polémica en torno al tema, d'Avack, Giacchi, Lombardía, Robleda, Bidagor y Ciprotti. La época viene determinada por unos años en los que el tema –apenas insinuado en la doctrina común, que se limitaba a remitirse a aquello de que *salus animarum suprema lex*– fue objeto de estudio y debate por causa de lo escrito por Fedele, según ya he indicado, que sostenía una opinión tan interesante como discutible, cosa bastante habitual en él.

página 238

—*Analizada la doctrina de los autores, pasas a hacer tu propio estudio, empezando –¡cómo no, tratándose de ti!– por volver a exponer con detalle el principio de finalidad, o sea, la teoría de los fines. En pocos años, era la tercera vez que lo hacías. ¿Por qué esa insistencia?*

—Ya he indicado antes que el principio de finalidad –si quieres la teoría de los fines, como has dicho– pese a estar en el trasfondo de la doctrina tradicional, no me parecía –ni me parece todavía– suficientemente conocido y de ahí lo que considero titubeos de los autores. Además, en el caso que nos ocupa, varios de los canonistas eran de la Escuela Italiana, con una visión incorrecta, como señalo al comienzo del libro, de los fines y de la finalidad. Tampoco podía limitarme a remitir a mis anteriores escritos, porque ya he dicho que eran poco conocidos y menos leídos. Esta es la razón de insistir en exponer el principio de finalidad, esta vez con referencia al tema que me ocupaba.

—*En este caso, al exponer la teoría de los fines centras bastante tu atención en la* ordinatio *u ordenación del ser al fin.*

—Claro, porque es la dimensión clave del principio de finalidad. Es justamente lo que caracteriza ese principio. El fin es lo que se consigue, pero si se obtiene, es porque el ser y su acción están orde-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

nados a ese fin. La *ordinatio* o *dispositio* del ente y de su *motus* hacia el fin es la idea central de la teoría de la finalidad. Y en el caso del fin del ordenamiento canónico es si cabe más central, puesto que la norma es una *ordinatio ad bonum commune* y los demás momentos y elementos, al ser *estructura*, son *disposición*, orden u ordenación de la realidad social.

—*A este elemento clave hay que añadir otro factor en el que vuelves a insistir y estaba ya en tus anteriores escritos. Se trata de la que podríamos llamar cadena de fases o componentes de un complejo para la consecución de un fin, que se presenta como último o superior, respecto de los fines parciales de cada fase o componente. En tal caso se da una sub-ordinación de cada fase o componente respecto al fin último o superior; sub-ordinación quiere decir que la* ordinatio *u ordenación de cada fase o componente a su propio fin inmediato, contiene de suyo –en caso contrario habría un desorden o* disordinatio *que alteraría su ser– la ordenación esencial al fin superior o último. Establecidos estos principios abstractos, los aplicas en concreto al tema de fin de la Iglesia y, por lo tanto, al fin del ordenamiento canónico.*

—Haber establecido los principios enunciados era vital para entender el fin del ordenamiento canónico. El punto decisivo está en la voluntad salvífica de Dios y los medios ordinarios y regulares por Él establecidos para que aquélla se cumpla. Éste es el punto central y ésta es la finalidad última y suprema de esos medios ordinarios, los cuales, por lo tanto, están ordenados todos ellos a la *salus animarum*, a su santificación y, en último término, a su salvación. Para cumplir esa voluntad salvífica divina, el Verbo se encarnó, predicó, fundó la Iglesia y redimió a la humanidad a través del misterio pascual (Pasión, Muerte y Resurrección), enviando después de su Ascensión al Espíritu Santo. La Iglesia que Él fundó es, pues, una institución salvífica, cuya misión es continuar la misión de Cristo en la tierra hasta la Parusía. Desde la más honda radicalidad de su ser fue fundada y ordenada a la salvación de los hombres; esta *ordinatio* y ordenación y también *dispositio*, pues los medios con que cuenta son los conducentes a la salvación de los hombres (fundamentalmente la Palabra y los sacramentos), es esencialísima en ella: su razón de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ser, su suprema finalidad u *ordinatio*. Ahora bien, ¿qué es el ordenamiento canónico? ¿Acaso es otra cosa que la estructura jurídica de la Iglesia, elemento estructural de Ella en su elemento externo? Por lo tanto, la *ordinatio* suprema del ordenamiento canónico como elemento esencial de la Iglesia, es la salvación de las almas, esto es, se trata de aquel ordenamiento jurídico que estructura la institución salvífica y, por lo tanto, sus momentos y elementos recaen sobre las relaciones propias de la institución de salvación y las configuran.

página 240

—*Ocurre, sin embargo, que el ordenamiento canónico no es toda la Iglesia, sino un elemento suyo; por lo tanto, tiende en último término* –suprema ordinatio– *a la salvación de los hombres según su naturaleza y modo de ser, o sea, como un factor, fase o componente de la cadena de fines a la que antes hemos aludido. El ordenamiento canónico tiende a la salvación del hombre sólo limitadamente, según lo propio de su ser como un elemento –y no el principal– de la Iglesia en su aspecto externo. Esto es, estableciendo, protegiendo y garantizando* lo justo*, las relaciones de justicia en la Iglesia. Ésta es su finalidad propia o inmediata, con la* suprema ordinatio *a la salvación de las almas, pues es* lo justo *–o si se quiere, el orden social justo– de la institución salvífica. Teniendo en cuenta, además, que* lo justo *primario en la Iglesia son los sacramentos, como en años posteriores escribiste; algunos autores añaden la Palabra, de modo que lo justo primario serían la Palabra y los sacramentos.*

Creo que con lo dicho se resume tu pensamiento, que en el libro expones en bastantes páginas, con muchos y ricos matices que quedan ocultos en esta síntesis, pero son muy interesantes para el lector.

Con ello podemos pasar al último tema, las características del ordenamiento canónico.

—Poco se me ocurre comentarte al respecto. Lo que sí deseo manifestar es que en un punto me separo de lo que era habitual en los autores. Éstos hablaban de características "peculiares" del ordenamiento canónico, para poner de manifiesto que se trataba de caracteres diferenciales respecto del derecho secular. Yo no lo hago así, hablo simplemente de las características que me parecen propias del ordenamiento canónico, sin que tengan por qué ser dife-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

renciales. Como ya vimos, el estudio del prudencialismo me llevó a la conclusión de que algunas de tales características diferenciales no son tales sino defectos de la ciencia jurídica secular; ahora añadiría que alguna que otra, más que una característica del ordenamiento canónico, es un defecto suyo. Dejémonos, sin embargo, de críticas.

página 241

—*¿Cómo ves, al cabo de los años, esa lista de características?*

—De unas, no tengo nada qué decir. Alguna, como la romanidad, la suprimiría, porque no responde a lo que significa una característica del ordenamiento jurídico. En otra, la publicidad, he cambiado de pensamiento. Y sobre todo, redactaría de otro modo la desigualdad funcional y la igualdad de medios, con ser esas dos las más interesantes, porque en ellas queda establecido el principio de igualdad de los fieles, por primera vez en la doctrina y, por lo que atañe a su composición escrita, con un lustro de adelanto respecto al Vaticano II. Lo que ocurre con estas dos últimas características es que uso un lenguaje poco claro, que puede desorientar al lector.

—*Es posible, pero te entendió Lombardía, quien, en una solemne lección en la Universidad, dijo claramente que eras el primero en haber puesto de relieve el principio de igualdad.*

—Lombardía conocía perfectamente mi pensamiento, como es de suponer. Pero reconozco que no todo lector está en las mismas condiciones.

—*Pero, ¿por qué no usaste un lenguaje claro y directo?*

—Ten en cuenta la época en que escribo estas páginas, 1960; entonces se consideraba de derecho divino la concepción estamental –cito unas inconfundibles palabras d'Avack, que habla de ella como de doctrina irreformable– y no se veía en la lejanía el más mínimo signo de cambio, además de tener tras de sí una tradición doctrinal de casi dieciocho siglos. Asimismo no podía presentarme –no era prudente– como rupturista ni innovador, porque se me hubiese tachado poco menos que de hereje, lo que no me convenía como

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

canonista novel que era; y, sobre todo, yo escribo estas páginas en la *Memoria de Cátedra*, que iba a ser juzgada por canonistas tradicionales, y cualquier veleidad rupturista en algo que se consideraba de derecho divino podía costarme la cátedra, aun en 1964.

página 242

Así que tuve que utilizar el lenguaje tradicional, con lo que salvaba las formas, vaciándolo de contenido y cambiando su sentido. Por lo tanto, hablo de desigualdad de los miembros de la Iglesia, pero ya en el título del apartado correspondiente escribo "desigualdad *funcional*", lo que suponía sin más romper la concepción estamental; digo, pues, que la Iglesia es una sociedad desigual, allanándome a la terminología común, pero, al decir que esa desigualdad es funcional y que la jerarquía es primariamente servicio y no prerrogativa, quedaba desterrada dicha concepción estamental.

—Entiendo, sin embargo, que más importante todavía es el apartado siguiente: "igualdad de medios". La "societas inaequalis", la sociedad desigual es justamente aquélla en que sus miembros están en posición desigual respecto del fin de la sociedad y, por lo tanto, respecto de los medios y del bien común. Una sociedad igual es, en cambio, aquélla en que hay en todos los miembros igual relación con el fin de la sociedad, con los medios y el bien común. Todo esto ya salió en conversaciones anteriores. Pues bien, la idea de que la Iglesia era una sociedad desigual no se refería sólo a la constitución jerárquica, sino también a la misma condición de cristianos: los "duo genera christianorum", las clases de cristianos, de entre los cuales los laicos eran considerados como miembros pasivos y sólo llamados a la vida cristiana común, de cumplimiento de los mandamientos y de sus deberes de estado; entre otras cosas, la vocación a la santidad se centraba en el status religiosorum *o asimilados.*

Al afirmar, como lo haces, que hay en la Iglesia igualdad de medios (se entiende de santificación y salvación), estabas diciendo que la Iglesia no era una societas inaequalis*, sino una sociedad igual, de iguales. El lenguaje que usas puede parecer tradicional, pero el contenido es claramente distinto. Aquí podríamos decir aquello de que "qui potest capere, capiat". Ciertamente no acabaste de desarrollar el principio de igualdad en toda su amplitud, pero quedaba estable-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

cido. Era poco, visto con ojos actuales (anacrónicos por tanto), pero era mucho para aquellos tiempos.

Bien, con esto hemos terminado con el libro El ordenamiento canónico *y con el análisis de la época de tus escritos redactados hasta 1960, aunque algunos publicados en años posteriores. Podemos, pues, volver a tus trabajos publicados en 1961 y en los años siguientes.*

—Sí, pero hoy me encuentro cansado y prefiero dejarlo para otro día.

—También a mí se me ha acabado por ahora el tiempo. Esta tarde debo irme a Valencia, donde mañana tengo una reunión con el Card. Trujillo y el arzobispo de esa ciudad para preparar el próximo Encuentro Mundial de las Familias. Continuaremos en otra ocasión.

5 de septiembre de 2005.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

IV. ULTERIOR PERIODO DE CONSTRUCCIÓN TÉCNICO-JURÍDICA

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

1. Introducción

Septiembre de 2005–Junio de 2006

Después de unos días, reanudamos nuestras conversaciones, entrando en un periodo de su producción científica, que yo alargaría hasta 1970, según la fecha de publicación de sus estudios.

—Terminado el análisis de tus trabajos, compuestos entre los años 1958-1960, creo que es el momento de seguir con tu tarea de investigador y publicista a partir de 1961.

—De acuerdo, teniendo en cuenta que no es una etapa nueva; posee las mismas características científicas que la de los años anteriores: la prevalente preocupación por la construcción técnico-jurídica.

—Efectivamente, así es por lo que se refiere al aspecto científico; pero creo advertir cierta novedad en el perfil literario. Observo una evolución a una mejoría, que no deja de producir alguna sorpresa a un lector atento, porque no hay un lapso de tiempo que lo explique suficientemente.

—No sé a qué te refieres. ¿Quieres decir que mis anteriores trabajos no están bien escritos?

—Ni bien ni mal, tienen su propio estilo, que no cabe duda que cambia, o al menos así me lo parece notar, a partir de 1961. Pero será preferible que me explique. Los escritos hasta 1960 incluido tienen un desarrollo y estilo literarios que me parecen algo difíciles de leer, muy detallistas y minuciosos, y aun, si

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

me permites decirlo, algo alambicados. En cambio, en los posteriores, hay como un cierto salto. El estilo se vuelve más diáfano y claro, más ágil y también más directo; más propio de lo que marcaría tu talante, en el que se conjugan el estricto lenguaje científico con una escritura literariamente de calidad, cosa nada fácil de conseguir, pero que tú lograste en gran parte, sobre todo en los años setenta y ochenta. No sé si eres consciente, pero tus escritos, a partir de 1961, y sobre todo en los años de madurez, son literariamente de buen estilo y con una prosa tersa y bien construida. Eso sí, siempre escueto y lapidario, con las menores palabras posibles.

página 248

—Me sorprendes con estos comentarios, porque esto es algo en lo que nunca me he parado a pensar, salvo en lo de escueto y lapidario. Lo que sí te puedo garantizar es que siempre me he esforzado en escribir con cierta dignidad, y para ello me he servido mucho de los diccionarios, en busca de la palabra más apropiada, y también de los sinónimos y antónimos para evitar repeticiones. Puede decirse de mí que soy hombre de diccionario.

—*Un rasgo más de tu personalidad. Ahora, si te parece, sigamos con tus publicaciones. Y la primera es un comentario jurisprudencial corto que titulaste* La "salus animarum" y la "merces iniquitatis".

—Esta publicación es un ejemplo de lo duro que a veces me trataba Pedro Lombardía. Eran unos tres o cuatro días antes de Navidad de 1960, cuando, casi terminado el sexto ejercicio de las oposiciones a cátedra, escrito y a falta sólo de leerlo y proceder a las votaciones sobre los candidatos a elegir, eran tales las tensiones en el seno del Tribunal que, con la excusa de las próximas Navidades, se suspendió la lectura del último ejercicio hasta nuevo aviso (que llegó un año después, no sin haber dimitido dos miembros del Tribunal); en tales circunstancias tomé el expreso nocturno Madrid-Irún y amanecí en Pamplona, con todo el cansancio de tres meses de oposiciones y de una noche en tren. Lombardía me saludó y, apenas le hube notificado la suspensión del sexto y último ejercicio, no se le ocurrió otra cosa que decirme que tenían parado "Ius Canonicum" a falta de un comentario jurisprudencial y me pedía

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que le hiciese urgentemente uno sobre una sentencia que le parecía interesante. A todo esto, a medianoche, debía tomar el tren hacia Barcelona para pasar las Navidades con mis padres; o sea, que tenía unas doce horas para componer ese comentario. Y eso con todo el cansancio acumulado que soportaba encima. Me puse manos a la obra y hacia las ocho de la tarde concluí el comentario; en tales circunstancias, necesariamente, tenía que ser breve.

página 249

—*Con todo, no deja de ser el primer escrito en el que se empieza a notar el cambio de estilo. Sea lo que fuere, y sin querer apreciar menos al comentario, a mí me parece que lo más interesante es la sentencia misma, que versa sobre una pretensión bastante inusitada: un caso verdaderamente singular. Se trataba de determinar si ante el derecho de la Iglesia debía considerarse pobre o rica a una mujer, de relevante nivel económico, cuya fortuna era fruto y seguía procediendo de la venta de su cuerpo en calidad de manceba de alto nivel. A estas riquezas es a lo que la sentencia llama "merces iniquitatis" y también "pretium sanguinis". De considerarla* pauper *o* dives *dependía que se tuviera por válida o no la dispensa de consanguinidad otorgada a su hija, que alegó pobreza para obtenerla, pese a que la madre podía dotarla suficientemente. Caso notable y, como decía, singular, porque la sentencia no cita precedentes, ni las hay posteriores sobre causa similar.*

—En efecto, poco había que comentar y por eso fui breve, entre otras razones porque la sentencia me pareció acertada, tanto en la detectación de los hechos, como en su calificación jurídica. En realidad, me limité a subrayar la distinción -no establecida en la sentencia- que debe hacerse entre la propiedad de la fortuna ya adquirida y los bienes a percibir a través de la *fons divitiarum*, en este caso, la continuación de las relaciones ilícitas. En el supuesto de la venta del cuerpo por la mujer para satisfacer la pasión deshonesta del varón es doctrina unánime entre los juristas, que la mujer hace suya con plena propiedad la contraprestación económica del varón; es más, en caso de promesa, se entiende que ésta genera una *obligación natural* -como la llaman los civilistas- de cumplirla. Por lo tanto, si la mujer posee suficientes bienes, debe ser considerada *dives*. En cambio, si la adquisición de esos bienes depende todavía de la con-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tinuación de la relación ilícita, ésta en realidad es una *fons divitiarum* y, en tal caso, la Iglesia no puede reconocer esta *fons* pecaminosa, y la mujer, entonces, deber ser tenida como *pauper* o *quasi-pauper*. Tal era el supuesto de hecho que presentaba el caso enjuiciado.

página 250

—*Con todo, y comprendiendo el poco tiempo que tuviste para hacer el comentario, pienso que podrías haberlo ampliado y referirte a otros hechos que plantean el mismo problema: bienes procedentes de sobornos, extorsión, comisiones ilegítimas, desfalcos, fraudes, delitos contra la propiedad, narcotráfico, etc.*

—Sí, pero en aquel momento no se me ocurrió. Por otra parte, se trata de supuestos que no generan, casi ninguno, propiedad, pues recae sobre ellos el deber de restitución, con lo cual la calificación de *pauperes* es obvia. Y aunque algunos de esos casos generan propiedad, pocos son los alegables en juicio por falta de pruebas, dado el velo de silencio y clandestinidad con que se encubren; por eso, la cuestión es prácticamente académica. En todo caso, los criterios establecidos para el supuesto contemplado en la sentencia son igualmente válidos para los casos que has planteado.

Dejando de lado esta omisión que encuentras en mi comentario, quisiera fijar tu atención en un punto que puede pasar inadvertido y que nada tiene que ver con la sentencia, pero que, en esta conversación, me gustaría remarcar. Se trata de una frase breve y lapidaria -como tú dirías- que revela una idea que a través de toda mi vida me ha bailado por la cabeza, aunque nunca la he desarrollado por escrito: la naturaleza decisoria, pero no propiamente potestativa, de la judicatura; la función del juez no es una verdadera *potestas* o *imperium* en sentido jurídico, no es -hablando con propiedad- una parte de la potestad de jurisdicción.

—*¿Te refieres a esa frase: "El intérprete y el juez no crean derecho; lo descubren"? El juez no crea derecho, de lo que pareces deducir que no es propiamente un "poder".*

—Sí, a esa frase aludo y en lo que me indicas reside mi pensamiento. Es bien sabido que, cuando en el ámbito político y jurídico secular se planteó la división de poderes, en lugar de su concentra-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ción en el rey absoluto, se habló de tres *poderes*: el poder legislativo, el poder ejecutivo, y el poder judicial. Así, pues, la judicatura era vista como uno de los Poderes del Estado. Y esto ha continuado hasta hoy. En el ámbito del derecho canónico, la distinción tripartita aludida se ha aplicado a la potestad de jurisdicción o poder jurídico; y de este modo lo habitual es hablar de *poder* judicial, una participación del poder de jurisdicción. Eso es lo que pienso que no es así. Lo propio del poder o jurisdicción es el de gobernar con mandatos, ya sean generales (como la ley), ya sean particulares (el *praeceptum* o, en su caso, órdenes ejecutivas); lo esencial en el poder es el *mandatum* o *imperium*, que genera la obligación estricta -en justicia- de obedecer. Ahora bien, el juez -o los Tribunales- no *mandan* nada en sentido propio; su misión no es emitir un mandato, sino *decir el derecho*, *declarar lo justo*, lo que los romanos llamaban *iuris dictio*. Así, cuando, por ejemplo, se resuelve una causa de nulidad de matrimonio, el Tribunal emite un *iudicium* de constar o no constar la nulidad; es un juicio, no un poder o *imperium*, como lo es el caso de la disolución del vínculo por la potestad de Romano Pontífice. La misión de la judicatura es *declarativa*, establecer de modo definitivo *lo justo*, el derecho, en el caso concreto. No es un *mandatum* o acto de imperio, sino una *dictio* o *iudicium*. Se trata de una función, no de poder, no de jurisdicción, sino de *dictio*, *dicere* -según la terminología más clásica-, de *sentenciar*, que es lo mismo que decir, declarar; y su resolución se llama *sentencia*, que es tanto como un dicho u oráculo. Por eso, creo que no es un poder, no es jurisdicción, sino una función pública distinta, eso sí, decisoria.

Si por una vez traemos a colación la distinción de Álvaro d'Ors, que ha tenido bastante eco, entre *potestas* y *auctoritas*, podemos afirmar que los órganos de poder o jurisdicción tienen *potestas*; en cambio, la función judicial actúa con *auctoritas*. Claro que no a modo del jurista que obra como *doctor privatus* y como tal emite una mera opinión, aunque se alegue en juicio, sino como *doctor publicus*, que define con *auctoritas publica* qué es lo justo o derecho en el caso concreto y cierra -según su grado o nivel- el caso o controversia. Lo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que ocurre -y de ahí deriva a mi parecer lo que considero una confusión- es que esa *auctoritas publica* judicial decisoria corresponde al que ostenta la *capitalidad* de lo que tradicionalmente se llama una sociedad perfecta u ordenamiento jurídico primario, porque corresponde a la función suprema de la comunidad establecer el orden jurídico en lo que respecta al bien común. Al órgano u órganos de capitalidad más alta pertenece establecer la justicia y señalar lo justo, interpretar el derecho de modo último y supremo y resolver las controversias. Así lo ha entendido la humanidad desde los inicios de la historia. La judicatura es, pues, función de *capitalidad*, de quien hace cabeza en orden al bien común, por sí o por sus representantes. De esto procede que su *sentencia*, su resolución, sea *auctoritas* pública y resuelva las cuestiones planteadas. Esta *auctoritas* pública corresponde en la Iglesia -por la voluntad fundacional de Cristo- al Papa y a los obispos (y por derecho positivo a los equiparados en derecho, como los prelados territoriales, los prelados personales, los ordinarios castrenses, etc.) A ellos, por sí o por sus órganos vicarios o delegados, les es propia la función judicial. Pero no como *potestas*, sino como *auctoritas*, siempre según la distinción d'orsiana.

página 252

De ahí que, cuando se ha planteado la posibilidad de que los laicos participen de la función judicial -cuestión ya resuelta en su raíz- me ha parecido siempre un problema mal enfocado; se discutió como si se tratase de la misma y única cuestión de la participación de los laicos en la potestad de jurisdicción y eso, por lo que he dicho, no me pareció correcto. Son dos cuestiones distintas. La participación en la función judicial se resume sobre todo en ser experto, y el interrogante está en determinar si un laico experto puede ser investido -por vicariedad o delegación- de la *auctoritas* pública, esto es, si puede declarar lo justo como vicario o delegado del órgano de capitalidad. Como no es jurisdicción, no es propiamente una cuestión de imperio, sino de *saber*, de *scientia*, por lo que no se ve qué inconveniente hay en que el oficio de capitalidad recurra -como vicario o delegado- a quien sabe y es experto, sea clérigo o laico.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Aunque ya decidida, eso sí sólo en parte e insatisfactoriamente, la cuestión de la participación de los laicos en la judicatura, no creo ocioso decir que la función judicial, aunque propia del oficio de Pastor, no toca, podríamos decir, el centro y meollo de la *potestas sacra*. Éste es el punto crucial; juzgar pertenece al oficio de capitalidad, pero no pertenece a lo más propio de la *potestas sacra*, porque no es *potestas*, es juicio, enjuiciamiento, que es otra cosa. Por eso, el problema de la participación de los laicos en la judicatura me ha parecido siempre de tono menor. En cambio, el poder de jurisdicción ofrece aspectos distintos porque ese poder, constitutivo esencial del oficio pastoral, está íntimamente unido, en el Papa y los obispos, al sacramento del orden, que es la raíz de la *sacra potestas*. Por eso, el tema de la posible participación -y sólo participación *derivada*- de los laicos en el ejercicio del poder de jurisdicción es mucho más difícil y complejo. Resuelta la cuestión, en parte y no creo que definitivamente, por el c. 129 §2, prefiero en este punto no extenderme, aunque no tengo rebozo en afirmar que mis opiniones personales son bastante amplias, siempre que se trate de una participación *derivada* (vicariedad, delegación, etc.)

—¡Cómo nos hemos separado del tema de la sentencia, con esta digresión! Dejémoslo ya y pasemos al siguiente trabajo tuyo, también aparecido en 1961.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

2. El abandono malicioso

—*El escrito que publicaste con el título* Observaciones sobre el abandono malicioso en la jurisprudencia rotal *es otro comentario jurisprudencial, pero esta vez largo y completo, de unas treinta páginas. Por cierto que en los títulos de tus trabajos no son infrecuentes palabras como "sugerencias", "observaciones", "reflexiones", forma a mi parecer modesta para trabajos amplios y, no pocas veces -como es el caso que nos ocupa-, completos.*

—Más que modestas, diría que esas palabras en todo caso eran poco comprometedoras. Por las razones que fuesen -ya no me acuerdo-, no querría que los lectores se hiciesen de entrada una idea superior del contenido real del escrito y se decepcionasen.

—*Pues el resultado es al revés; en esos trabajos, el lector encuentra más de lo que el título sugiere. Pero vayamos sin más rodeos al citado trabajo.*

Del escrito que nos ocupa, lo que me parece más relevante -con ser muchas las cosas que podrían resaltarse- es que das un nuevo paso en la idea sobre la estructura jurídica del matrimonio. En los trabajos anteriores, habías ofrecido, a través del estudio del contenido de la relación matrimonial, el conjunto de los derechos y deberes conyugales, con una visión más amplia de lo acostumbrado por la doctrina común, anclada en el llamado iuscorporalismo. Ahora das un nuevo avance al poner de manifiesto la existencia de los que llamas "principios informadores de la vida matrimonial". Con ello, se completa la estructura jurídica del matrimonio. Por principios informadores de la vida matrimonial se entienden aquellas reglas del consorcio matrimonial que constituyen las di-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

rectrices generales y últimas del comportamiento de los cónyuges en sus mutuas relaciones, y que orientan el cumplimiento de sus deberes y la vivencia de sus derechos; es decir, se trata de aquellos principios o reglas que señalan la actitud de los esposos ante el desenvolvimiento de la vida matrimonial. Su rasgo característico es que se refieren a la vida *matrimonial, a cómo los casados deben desarrollar esa vida. Estos principios no se confunden con los derechos y deberes que forman el contenido de la relación matrimonial, sino que están en su base, dándoles dirección y sentido, según lo que postulan los fines del matrimonio y como consecuencia de ellos. De acuerdo con esto, la vida matrimonial no se limita a las prestaciones y contraprestaciones dimanantes de los derechos y deberes conyugales, sino que está regida, además, por unos principios que son leyes propias de esa* vida*, del dinamismo de la sociedad conyugal. Visión novedosa y penetrante de la estructura jurídica del consorcio conyugal. Con estos principios informadores se cierra, por decirlo así, la constitución de dicha estructura jurídica del matrimonio, que queda plenamente completa.*

página 256

En este artículo, señalas tres principios informadores: primero, "fides est servanda"; segundo, "debe tenderse al mutuo perfeccionamiento material"; y tercero, "debe tenderse al mutuo perfeccionamiento espiritual". Con todo, años más tarde añadirías otros dos: "los cónyuges deben vivir juntos" y "debe tenderse al bien material y espiritual de los hijos".

—Sí, esto último es una muestra, entre tantas, de que la investigación, especialmente la de vanguardia, procede por pasos, porque así es nuestro modo de conocer. Puestos a investigar, lo mismo si se trata de las ciencias experimentales, que de las ciencias humanísticas, nuestro conocimiento es gradual; la mente humana no alcanza el pleno conocimiento de una realidad, de su objeto, mediante un solo golpe de vista, como es el caso del intelecto angélico, sino mediante repetidos acercamientos al objeto de conocimiento, que realiza el propio investigador u otros. Por eso, yo aconsejo a cuantos canonistas de las nuevas generaciones conversan conmigo que no se conformen con lo que sus predecesores hicieron, sino que sigan avanzando en la investigación. Puede haber objetos o realidades que, en algunos aspectos, pocos, se consideren suficientemente conocidos, pero hay otros muchos en los que caben ulteriores descu-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

brimientos. Ya lo advirtió Ramón y Cajal: no hay cuestiones agotadas, sino hombres agotados en las cuestiones; también vale el pensamiento de Carnoy: la ciencia se crea, pero nunca está creada. Además, los canonistas tienen el gran reto de sacar todas las consecuencias del II Concilio Vaticano en orden al derecho canónico; y ésta tarea no ha hecho más que empezar. El Código de 1983 representa un primer paso, pero de ningún modo es el último; sus imperfecciones son manifiestas y, en todo caso, el mismo estudio de este Código está en sus comienzos. Si quieres que te diga lo que pienso, me parece que la actual canonística no infectada por los tres vicios que he señalado en otra parte está adormecida, falta investigación de vanguardia con fundamentos correctos.

—*Creo que ese pesimismo tuyo sobre el estado actual de la canonística es injusto con algunos. En general, participo de tu diagnóstico sobre los canonistas en su conjunto, pero pienso que hay notables excepciones que a veces tiendes a olvidar.*

—No las olvido, no, aunque a veces me gustaría verlos más activos; quizás es que soy impaciente. Debes tener en cuenta mi posición. Empecé en mi juventud con toda la ilusión de mejorar los métodos canónicos y elevar el nivel de la canonística. Y durante años viví un ambiente de buenos canonistas, tanto los tradicionales (no olvidemos a Van Hove, Michiels, Vermeersch, Cappello y tantos otros), como la sugerente Escuela Italiana; y casi de repente, me encuentro con un hundimiento general de la canonística -el huracán "post-conciliar"- y la extensión del teologismo, el pseudoteologismo y el pastoralismo; todo lo contrario a mis ilusiones y deseos. Ahora en los últimos decenios, en medio de este panorama desolador, veo un renacer en un grupo de buenos canonistas. ¿Cómo no desear que estén activos, y ese renacimiento se extienda y dé frutos abundantes y cuantiosos? El tiempo pasa, también para ellos, y antes de que se den cuenta se les habrá acabado la posibilidad de contribuir a esa tarea renovadora; si al menos dejan buenos discípulos…

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Todo se andará; no olvides que ésta no es una cuestión exclusivamente humana. Está de por medio la vida misma de la Iglesia, su vigorización y, en lo que sea necesario, su reforma. Y la existencia de una buena canonística es una faceta de la renovación de la Iglesia; no es cuestión meramente humana. Por lo tanto, hay que tener paciencia y confiar en la Providencia, pues es más cosa suya que nuestra. La hora y los tiempos de Dios no son nuestra hora ni nuestros tiempos. Recuerda el oráculo de Isaías: mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos; así como los cielos se levantan sobre la tierra, así se levantan mis caminos sobre vuestros caminos y mis pensamientos sobre vuestros pensamientos. No podemos quedarnos con una visión humana en este asunto; hay que poner los ojos en Dios y abandonarnos a su acción en la historia de la Humanidad y, sobre todo, en la historia de la Iglesia.

página 258

—Tienes toda la razón; pero ya sabes, el espíritu está pronto, pero la carne es flaca. A veces, vemos las cosas de la Iglesia con una visión humana, que es insuficiente y sobre todo errónea. Una vez más, hay que elevar el punto de mira y tener presente que la Iglesia es una empresa sobrenatural en todos sus aspectos, por humanos que parezcan, y Dios está empeñado en que se realice. Es fundamental saber vivir el optimismo cristiano. Has estado acertado en tus precisiones. Y siento que una vez más me he ido por las ramas. Sigamos con los principios informadores de la vida matrimonial.

—Hemos visto que, en el artículo ahora analizado, propones tres principios informadores. Lo interesante es ver cómo llegaste a advertir la existencia de esos principios. Y, después, qué vía seguiste para determinar cuáles son.

—Todo es fruto -y no es novedad- de la aplicación del método sistemático y del intento de construcción técnico-jurídica. Ya he dicho y repetido hasta la saciedad que el método sistemático abre perspectivas inéditas al método exegético. El método sistemático tiende a la *reductio ad unitatem* de la materia tratada y a la aplicación de conceptos, así como a la búsqueda de principios que expliquen en sus fundamentos aquel derecho positivo o, en su caso, aquel derecho natural que regula y determina lo justo en la materia tratada.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

¿Cómo llegué a ver la existencia de los principios informadores de la vida matrimonial? Ante todo, estudiando la doctrina canónica, tanto anterior como posterior al CIC 17, que era el texto legal vigente en aquel momento, con los tanteos que hicieron los autores para reducir las causas de separación a unas líneas generales. Lo habitual, dentro de cierta diversidad de criterios, era destacar estas líneas generales del siguiente modo: la *fornicatio carnalis* o adulterio, legitimando la separación en el principio "frangenti fidem, fides non est servanda"; la *fornicatio spiritualis* o la caída en la herejía o el cisma de uno de los cónyuges, mediante la adscripción a una secta herética o cismática; y por último, el *detrimentum boni corporalis*, donde incluían las sevicias (lo que ahora se llama incorrectamente violencia de género, mejor expresada, según la Real Academia de la Lengua, como violencia doméstica).

Este intento doctrinal daba una cierta luz para concluir que, en definitiva, detrás de todas las causas de separación debía haber unos principios que informaban la vida matrimonial y cuyo quebrantamiento era causa legítima de separación. A partir de ahí, entraba la intuición del investigador para saber descubrir la existencia de esos principios informadores y cuáles podían ser. Ya todo era cuestión de que se hiciese la luz en la mente del investigador. Y así llegué a descubrir esos principios informadores de la vida matrimonial. No sé cómo llaman a ese proceso los filósofos cuando estudian la gnoseología, pero yo lo llamaría *intuición*, o sea, *ver*, sin razonamientos especiales, caer en la cuenta; esto es lo que me parece.

—*Con eso explicas cómo arribaste a la conclusión de la existencia de los principios informadores, queda por ver cómo llegaste a su enumeración. Tú escribes que se te presentaban dos vías: o el estudio del tema según el derecho natural, o el análisis de los cc. 1129 y 1131 CIC 17; y te inclinas por este segundo camino. ¿Por qué?*

—Por pura coherencia metodológica. Por aquella época, como ya ha quedado reiteradamente establecido, yo intentaba sobre todo hacer una labor de construcción técnico-jurídica, lo que suponía

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

mantenerme en el nivel fenomenológico y de la positividad. Investigar por la vía del derecho natural hubiese supuesto dar el salto al nivel ontológico; para no darlo y quedarme en el nivel científico-técnico, la opción correcta era la que elegí. Resultaba más trabajosa, pero era la más coherente con el método que seguía en toda esa época. Del análisis de esos cánones, buscando reducir a la unidad el conjunto de causas de separación que aparecían en los dos cánones citados, especialmente en el c. 1131, e intentando ver los principios a los que podían obedecer, es de donde deduje los tres principios que enumero.

página 260

Quisiera recalcar que lo más importante de los principios informadores no es su relación con las causas de separación, sino que *orientan* y *dan sentido* al correcto y normal desarrollo de la vida matrimonial. Esta función positiva es la principal y primaria. Por eso, forman parte de la estructura jurídica del matrimonio. A la vez, tienen un aspecto derivado, aunque muy significativo: la ruptura de alguno de estos principios genera una causa de separación; con ello, quedaban reducidos a la unidad, tanto el adulterio (c. 1129) como la multiplicidad de causas que contemplaba el c. 1131, el cual daba una enumeración abierta a causas similares, con la cláusula "aliaque id genus". Por otra parte, se resolvía la cuestión que planteaba a la doctrina el abandono malicioso, silenciado por el c. 1131 y difícilmente reductible a la cláusula "aliaque id genus", a pesar de los equilibrios que hizo la doctrina para incluirlo en ella.

—*A todo eso, este escrito está compuesto en plena vigencia del CIC 17. ¿Cambiarías algo ahora acerca de los principios informadores con el nuevo CIC 83?*

—No, no, no hay razón para ello. La estructura jurídica del matrimonio es de derecho natural, no de derecho humano, aunque algunos o muchos de los elementos que la componen estén positivizados y formalizados. No se puede olvidar que el derecho natural, aun positivizado y formalizado, *indoles sua propria semper retinet*, y que la positivación puede ser insuficiente o defectuosa, como se ha de-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

mostrado con la descripción del consentimiento -de la que la doctrina deducía la noción de pacto conyugal- que contenía el antiguo c. 1081, § 2. Cualquiera que sea la vía utilizada para llegar a descubrir los principios informadores, éstos son de derecho natural y no dependen de suyo del derecho humano, el cual, por lo demás, actualmente, nada dice sobre ellos.

Más bien, si se lee atentamente el c. 1153 del actual Código, se ve que sustituye la enumeración de causas del antiguo c. 1131, por unas líneas generales, que coinciden bastante con los principios informadores que en su día establecí. Nada, pues, me lleva a cambiar de pensamiento.

—En tal caso, podemos concluir que este estudio contiene dos aportaciones principales. La que juzgo más relevante es la que completa la estructura jurídica del matrimonio con los principios informadores de la vida matrimonial. La otra, consecuencial, es la reducción a la unidad de las causas de separación a aquellas conductas que suponen un grave quebrantamiento de alguno o algunos de esos principios informadores.

—A ello quiero recalcar que se trata de principios de derecho natural y, por ello, informan el derecho positivo, el cual debe ser interpretado por la doctrina y por los jueces de acuerdo con ese *ius naturae*. Además, en relación con el tema concreto de mi escrito, la admisión del abandono malicioso como causa de separación -nunca negada por la doctrina ni por los jueces- queda plenamente fundamentada, sin necesidad de recurrir a los artificios en que incurría la doctrina exegética.

—Tú haces un estudio muy completo del abandono malicioso, el más amplio hasta entonces conocido, con el precedente de Bernárdez, por lo demás casi desconocido por la canonística, al estar publicado su trabajo en una revista no canónica, cuya difusión se limitaba a Cataluña. Con todo, creo que, habiendo puesto de relieve lo que me parece de principal interés, podemos dar por cerrado el análisis de este artículo, no sin dejar de señalar que es de aquellos que siguen teniendo plena vigencia.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Como quieras, aunque creo que habría cosas de interés en lo que se refiere a la configuración del abandono malicioso; pero tú mandas.

página 262

—No quiero hacer interminables estas conversaciones; por lo demás, en ellas intento más presentar las líneas generales de la evolución y el desarrollo de tu pensamiento, que entrar en detalles que, para la finalidad propuesta, son menos significativos.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

3. La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico

—*Pasemos, pues, a la siguiente publicación, de 1962: el estudio de la relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico.*

—Este escrito es una ponencia presentada en el VI Congreso Internacional de Derecho Comparado, celebrado en Hamburgo entre julio y agosto de 1961. Fue la primera vez que estuve en Alemania y tomé contacto con el mundo germánico. Hicimos el viaje Pedro Lombardía y yo, en tren, vía París, y recordaré siempre el hambre que pasé, en parte porque disponíamos de poco dinero, y en parte porque nuestros conocimientos de la cocina alemana eran escasos, y no supimos desenvolvernos bien en los establecimientos de restauración y de comidas. Hasta que uno de los días vimos una *trattoria* donde ofrecían comida italiana; aquel día, por fin, pudimos hacer una comida en forma.

—*¿Cómo es que fuiste con Lombardía? ¿También él tenía una ponencia?*

—Verás, te explico. Esos congresos de derecho comparado eran unas macro reuniones con expertos de todo el mundo. Por ello, estaban divididos en secciones, cada una de las cuales contaba con tres o cuatro ponentes y, además, con un Ponente general, cuya misión era resumir las conclusiones de los ponentes y exponerlas en sesiones generales, En nuestro caso, el derecho canónico, yo era

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

uno de los ponentes, y a Lombardía le asignaron la función de Ponente general. Por eso, fuimos los dos.

—Lo que es fácilmente observable es que este escrito supera en extensión y en contenido lo que suele ser habitual en una ponencia. Es un estudio bastante profundo del tema y novedoso en su método. A mi juicio, es uno de tus mejores trabajos, de entre aquellos que no se refieren al matrimonio.

página 264

Lo novedoso a lo que he aludido es que, siguiendo con la construcción técnico-jurídica, aplicas a esta materia el concepto de relación jurídica y como tal tratas la propiedad eclesiástica. Además, en este caso, lo pones de manifiesto en el mismo frontis de la ponencia, con un título un tanto inusual: la relación de propiedad.

—Así lo hice, y seguramente es la vez que, de manera más amplia, estudié y construí técnicamente una materia aplicando los componentes de la relación jurídica.

—Ciertamente, así es. Y lo primero me parece que consiste en dejar claro cuál es el tema que desarrollas. El objeto de la ponencia no es exponer el sistema patrimonial de la Iglesia en su conjunto, sino que se limita a un punto concreto, como se deduce del título y expones claramente en las palabras introductorias: ese objeto es la relación de propiedad, o sea analizar los sujetos que intervienen en la propiedad eclesiástica, particularmente en su gestión y administración. Y aún concretas más, lo que pretendes estudiar es la posición del Romano Pontífice, como supremo dispensador y administrador de los bienes eclesiásticos. En este sentido, se puede decir que es un estudio, en clave sistemática, del canon 1518 del CIC 17, entonces vigente, siempre en relación con el canon 1495 y el § 2 del canon 1499, lo que en el CIC 83 corresponde a los cánones 1273 y 1256 respectivamente.

Comparando los dos Códigos, se observan algunos cambios redaccionales, pero estableciendo sustancialmente lo mismo. Por ello, pienso que este trabajo tuyo no ha perdido actualidad con el nuevo texto legal y sigue teniendo pleno valor.

—También lo creo así; por eso, lo he incluido en la recopilación *Vetera et Nova*. De todas maneras, su vigencia actual viene, a mi juicio, de algo más de fondo. La posición del Romano Pontífice res-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

pecto de los bienes eclesiásticos, tal como aparece enunciada en el antiguo canon 1518 y en el vigente canon 1273, es de derecho divino, no de derecho positivo humano (por eso, coinciden los dos Códigos). No es, pues, mudable ni está sometida a cambios históricos ni de legislación. En consecuencia, un escrito polarizado en una relación jurídica de derecho divino -como es el caso del trabajo que estamos analizando- puede ser más o menos acertado, pero conserva su interés siempre. Es lo mismo que ocurre con los estudios de derecho natural; pasan los años, sin que envejezcan, salvo que mezclen factores históricos y aun así siempre queda un núcleo que puede considerarse permanente. Lo contrario sucede cuando se trata de estudios de puro derecho positivo humano; recuerdo aquello que dijo Kirschmann en su célebre conferencia: un cambio del legislador, y bibliotecas enteras quedan inutilizadas.

Aquí, me permitiría una breve digresión. He observado que las actuales generaciones de canonistas han hecho algo así como borrón y cuenta nueva respecto de la doctrina anterior. Con el Concilio Vaticano II -aunque ya pocos acuden a sus textos- y sobre todo con el nuevo CIC 83, da la impresión de que, para ellos, toda la doctrina anterior es algo superado e inútil, y no se dignan estudiarla ni acudir a ella, cuando no la descalifican sin más. Esto me parece un error de bulto. En la doctrina anterior hay mucha sabiduría acumulada y no hay razón para despreciarla. Ciertamente, hay cosas de derecho humano positivo que, cambiada la legislación, ya han quedado anticuados el comentario y la exégesis de los cánones caducados, pero aun así siempre se pueden encontrar ciertas ideas de fondo que conservan su valor; y, sobre todo, cuanto escribieron sobre el derecho divino sigue conservando su validez. Por eso, la actitud de los canonistas actuales, con su borrón y cuenta nueva, me parece desacertada. A mí, Pedro Lombardía me dio un consejo que me ha servido de mucho; al hacer una investigación sobre un tema, empezar por el siglo I. Yo lo he seguido fielmente y, aunque a veces no lo he reflejado en mis escritos, siempre me ha servido de mucho; si

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

de algo no me arrepiento es de haber estudiado la doctrina precedente, que, insisto, es un tesoro de sabiduría acumulada.

—Precisamente, este trabajo sobre la relación de propiedad fue uno de los que comenzaste con una primera parte en la que, antes de hacer la construcción sistemática, hiciste una exposición, breve pero suficiente, de la doctrina precedente, comenzando por los Santos Padres y los primeros Concilios.

página 266

—Tampoco es un tema -el que a mí me interesaba, que era muy particular y concreto- en el que abunden los textos. Y por otra parte, no se trataba de hacer un estudio histórico detallado y exhaustivo -que correspondía a la ponencia de Munier sobre *proprietas* y *dominium*-, sino de señalar las tesis más significativas. Y de éstas pienso que las acojo todas.

—Respecto de la primera parte, una cosa que se observa y puede resultar algo llamativa es que, hasta tiempos tardíos, propiamente la canonística que precede de modo inmediato al Código del 17, no se asiente la idea de que la propiedad de los bienes eclesiásticos tiene por sujeto a la persona moral, o persona jurídica, como prefieren decir otros.

—Todo tiene su explicación. La noción de persona moral o jurídica no fue conocida por la doctrina hasta la intuición de Sinibaldo de Fieschi y aún de modo poco preciso y precario, hasta que progresivamente fue adquiriendo firmeza. Propiamente, entre los juristas seculares -como entre los canonistas por influencia de éstos-, la noción de persona moral o jurídica no alcanzó la relevancia y la solidez que ahora tiene hasta tiempos relativamente modernos, cuando se impuso el método sistemático y con él la necesidad de elaborar conceptos jurídicos; fue entonces cuando se perfiló definitivamente el concepto de persona moral o jurídica. Dado lo tardía que fue la elaboración del concepto de persona moral, no es de extrañar que la doctrina anterior, carente de ese concepto, fuese fluctuante en la determinación del sujeto de la propiedad de los bienes eclesiásticos. Pero a la vez es muy clara e instructiva por lo que respecta a la idea nuclear que, desde los primeros tiempos, se intenta poner de relieve.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—*Esta idea central, que preside cuanto se observa en los textos, desde el principio, o sea la primitiva cristiandad, y a lo largo de todos los siglos, es que los bienes eclesiásticos no pertenecen a los clérigos -en su caso, los laicos- que tienen esos bienes a su cargo; éstos solamente son* ministros*, sirvientes de esos bienes, no propietarios. Para ello, se adopta la terminología* dispensatio *y* administratio. *Quienes tienen a su cargo los bienes de la Iglesia los gestionan, son sólo gestores, es decir,* administratores et dispensatores. *Por ello, si los usan para su propio provecho son prevaricadores. A través de las formulaciones fluctuantes de los textos históricos, el canonista actual debe saber adivinar y advertir qué es lo que en el fondo quieren decir sobre la índole y naturaleza de la propiedad de los bienes eclesiásticos.*

Y, al respecto, comentaría que, cuando se habla de la propiedad o del derecho de propiedad, hay que tener presente que, con un núcleo común, existen dos modalidades de ella, claramente perceptibles. Una es la propiedad más común -y la que se suele tener en la mente cuando de propiedad se habla-, que es la que podríamos llamar la propiedad por antonomasia o propiedad en provecho propio*: el dueño o propietario de los bienes los utiliza como riqueza personal y para su provecho, sin que ello sea óbice para que haga donaciones a obras benéficas; también esto último está dentro de la libre disposición de sus bienes. Digamos que, desde el punto de vista cuantitativo, es el fenómeno social más extendido, más conocido y al que se suele aludir cuando se habla de propiedad privada para tratar de ella, ya considerándola perversa (como es el caso de los marxistas), ya defendiendo que es un derecho natural.*

Hay, sin embargo, otro modo de propiedad, que podríamos llamar en provecho ajeno. *Es la propia de las entidades benéficas o de ayuda de las distintas necesidades de la sociedad. En este caso, los bienes, aunque sea por breve tiempo (por ejemplo, cuando se reciben contribuciones urgentes para casos de necesidad improrrogable), pertenecen en propiedad a la entidad que los recibe, pero no es una propiedad que pueda usarse en provecho personal de quienes forman esa entidad, sino que necesariamente deben usarse en provecho de los destinatarios de la obra benéfica o humanitaria. Esta propiedad tiene varias formas de manifestarse, porque son múltiples las obras benéficas o humanitarias. Unas veces, puede llevar consigo la construcción y propiedad de inmuebles, como, por ejemplo, una entidad cultural puede promover un museo, o una entidad benéfico-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

sanitaria puede construir hospitales o dispensarios, pero siempre se tratará de bienes inmuebles destinados a la labor social. Otras veces, se tratará de ofrecer bienes consumibles, como alimentos, medicinas u otros bienes de primera necesidad. En fin, repito, que las formas de manifestación de esa propiedad en provecho ajeno son múltiples; lo común en todas ellas es que quienes forman esa entidad -tenga personalidad jurídica o no- son gestores*, no propietarios en el sentido de la propiedad en provecho propio; es decir, en lenguaje canónico, son* dispensatores et administratores.

página 268

Entre ambos tipos de propiedad hay un evidente núcleo común: en ambos casos, hay verdadera propiedad, pero tienen suficientes rasgos diferenciales, que se resumen en la destinación de los bienes.

Todas estas reflexiones vienen a cuento porque lo que, en definitiva, nos están poniendo de relieve los textos doctrinales y conciliares desde la primitiva cristiandad es que el patrimonio eclesiástico -dentro de sus peculiaridades- constituye propiedad en el segundo de los sentidos señalados: es una propiedad en provecho ajeno respecto de quienes los tienen en sus manos, los cuales son gestores, esto es, dispensatores et administratores. *Los bienes del patrimonio eclesiástico no están para enriquecer a los gestores ni a los fieles de la comunidad cristiana, sino para los fines propios y peculiares de los bienes eclesiásticos: no existen los bienes eclesiásticos para provecho propio, sino para unos fines* sociales *(por usar una terminología civil). En este sentido, es claramente falso que la Iglesia sea* rica *(no posee nada para su provecho), sino que es constitutivamente* pobre*, no tiene nada para sí.*

Cuáles sean estos fines peculiares de los bienes eclesiásticos están claramente señalados por una tradición inmemorial, que recoge el § 2 del c. 1254: el culto divino, el honesto sustento del clero y demás ministros, y las obras de apostolado y caridad. Esta última, la diaconía *eclesial hacia los necesitados, ha sido últimamente enaltecida por la enc.* Deus caritas est *de Benedicto XVI, como es sabido.*

Con todo, el canon 1254 dice, principalmente*, lo que quiere decir, que no* únicamente.

—A ese adverbio, *praecipue*, no le daría mayor importancia, siempre que se tenga en cuenta la finalidad propia y específica del patrimo-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

nio eclesiástico. Ha de interpretarse en el sentido de que pueden darse otro tipo de gastos o disposiciones que tengan una conexión directa y más o menos inmediata -sin ser los expresamente indicados- con los fines propios del patrimonio eclesiástico, v.gr., el mantenimiento de un museo diocesano (naturalmente de arte sacro). Lo importante es esa conexión, no se puede tratar de materias profanas o seculares, ni de una desviación de los fines propios de la Iglesia. Por eso, se dice, respecto del sustento del clero, que sea honesto -*honesta cleri sustentatio*-, adjetivo que posee un doble sentido: que ese sustento no sea mísero, sino suficiente y digno, y que no traspase los límites de la sobriedad cristiana, no para una vida de lujo o riqueza del clero, algo por lo demás impensable en nuestros tiempos, aunque no en épocas afortunadamente pasadas.

—*Vayamos ahora a lo que constituye el tema nuclear de la ponencia: la naturaleza de la suprema* administratio et dispensatio *que, en virtud del primado, corresponde al Romano Pontífice. Naturalmente, hay que entender cuál es el punto central de la cuestión: se trata de que el Papa tiene unas potestades respecto de los bienes eclesiásticos que de suyo corresponderían a los gestores de la persona moral, cuyas facultades de gestión de los bienes propios de ésta se ven limitadas y aun, en casos extraordinarios, sustituidas por el Romano Pontífice; en otras palabras, el Papa no sólo regula el derecho de propiedad, sino que ejerce funciones y facultades propias de ese derecho de propiedad, es decir, funciones y facultades que, de suyo, corresponden al titular del derecho de propiedad o, en el caso de una persona moral, a sus gestores. Para explicarme mejor, usando términos de la lengua vulgar, el Romano Pontífice, se "inmiscuye" en la propiedad y en cuanto a ésta va anejo como derecho. El Papa actúa según lo que corresponde a la gestión de la propiedad. La terminología usada tradicionalmente y recibida en los Códigos del 17 y del 83 no puede ser más expresiva: "supremus administrador et dispensator bonorum ecclesiasticorum". Y justamente con los términos* administrator et dispensator*, a quien se ha señalado tradicionalmente es al gestor de los bienes de la persona moral.*

Esto supuesto, la cuestión que los autores han planteado es la siguiente: ¿estas facultades del Romano Pontífice son jurisdiccionales *o* dominicales*? O sea, es un caso de hasta dónde llega el poder de jurisdicción propio del Romano*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Pontífice -legislativo, ejecutivo y judicial- o tiene una índole distinta: el Papa, en virtud de la naturaleza del patrimonio eclesiástico (conjunto de los bienes eclesiásticos), es el supremo gestor o administrador de ese patrimonio, esto es, ejerce facultades inherentes al derecho de propiedad y, en consecuencia, de gestión.

página 270

—Has planteado correctamente el interrogante doctrinal, que da lugar a dos tesis distintas: para unos, actualmente la mayoría, esas facultades pontificias serían jurisdiccionales; para otros, entre los que me encuentro, son dominicales. Pero, antes de ver las diferencias, es mejor resaltar lo que hay de acuerdo entre las dos tesis; tanto en un caso como en otro, existen dos coincidencias principales: una es que el Papa no es *dominus* en sentido propio de los bienes eclesiásticos, no es propietario, tampoco titular de esa especie de *dominium eminens* que algunos autores le atribuyeron, eso es agua pasada; la otra coincidencia es que esas facultades son propias del Primado de Pedro, es decir, son poderes primaciales del Papa. El Romano Pontífice tiene esas facultades en virtud de ser Cabeza de la Iglesia, como Primado. Sabes que para decir en pocas palabras cuál es la posición primacial del Papa -frente a los cismáticos- se afirma que el Romano Pontífice tiene no sólo el primado de honor, sino también el primado de jurisdicción. Este primado es el que sustenta la posición del Papa en el patrimonio eclesiástico. He ahí algo indiscutido. En mi ponencia, digo y repito que las facultades del Romano Pontífice, siendo dominicales, tienen *un fundamento jurisdiccional*; si esta afirmación no se tiene en cuenta, no se entenderá lo que quiero decir. Naturalmente que las facultades del Papa como supremo administrador y dispensador de los bienes eclesiásticos son primaciales, le competen como Cabeza Suprema de la Iglesia, como Primado; esto nadie lo pone en duda.

La cuestión que se plantea es si las facultades pontificias como supremo administrador y dispensador de los bienes eclesiásticos superan lo propio de la jurisdicción sobre la propiedad y son en realidad gestión suprema de esa propiedad, o se trata de un caso en el que la jurisdicción se extiende a un campo que sobrepasa lo que en principio le correspondería, es decir, regular el derecho de pro-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

piedad, pero respetando la autonomía inherente a lo que normalmente se entiende por propiedad. O sea, se trataría de un supuesto singular de una intensidad y extensión de la jurisdicción, que resulta impensable en el ámbito civil. Si la autoridad civil, que tiene jurisdicción -legislativa, ejecutiva y judicial- para regular la propiedad, pues ésta no es un derecho absoluto e ilimitado, pretendiese arrogarse sobre ella facultades similares a las del Papa sobre los bienes eclesiásticos, sin duda se extralimitaría y su acción sería ilegítima, gravemente injusta y lesiva de un derecho natural y fundamental de los ciudadanos. En realidad, destruiría el derecho de propiedad, tal como lo conocemos y entendemos.

Éste es el problema que se plantea respecto de los bienes eclesiásticos. ¿Existe una verdadera propiedad o no? Porque, si la propiedad eclesiástica es verdadera propiedad, entonces, la potestad de jurisdicción, aun siendo de orden supremo, no puede legítimamente extenderse a lo que pertenece a las facultades inherentes a la propiedad. Ciertamente, el Papa tiene la *plenitudo potestatis*, pero la tiene *ad aedificationem non ad destructionem*, o sea, en este caso, para regular la propiedad en función del bien común, no para sustituir a los gestores propios de la persona moral, ejerciendo funciones que corresponden al propietario.

—Por eso, niegas que los poderes del Romano Pontífice sean jurisdiccionales; son de otra naturaleza, aunque inherentes al Primado y, por ello, como antes has dicho, escribes que tienen un fundamento jurisdiccional.

—Entendía entonces, y sigo manteniendo ahora, que el Papa tiene esos poderes sobre el patrimonio eclesiástico como supremo *gestor* -no *dominus*, pues la propiedad es de las personas morales- de esas personas morales y de los bienes de los que son propietarios. Ahora bien, a los gestores de los bienes eclesiásticos se los ha llamado siempre administradores y dispensadores; el Papa, como supremo gestor del patrimonio eclesiástico, es el supremo administrador y dispensador de los bienes eclesiástico; así se comprenden perfectamente sus facultades primaciales. ¿Por qué recurrir a una

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

no explicada extensión del poder de jurisdicción, que en principio sería abusiva? Pero, además, hay algo que siempre me ha intrigado: ¿qué decía el viejo canon 1518 y qué dice el actual canon 1273?; ¿no dicen que el Romano Pontífice es el "supremus administrador et dispensator" de los bienes eclesiásticos? Pues, ¿por qué darle más vueltas? La *dispensatio* y la *administratio* se aplican a los gestores de la persona moral; luego, el Papa actúa en el supuesto contemplado como supremo gestor de los bienes eclesiásticos. Si la letra de esos cánones es tan precisa y tan clara, ¿a qué viene oscurecerla remitiéndose a la jurisdicción?

página 272

Respecto del patrimonio eclesiástico, el Papa tiene dos tipos de poderes o facultades. Por una parte, posee el supremo poder de jurisdicción -soberanía podríamos decir acogiéndonos a la terminología civil-, con poder legislativo, ejecutivo y judicial, sobre todas las materias eclesiásticas y, por lo tanto, sobre el patrimonio de los entes que componen la Iglesia. Por otro lado, respecto del patrimonio eclesiástico, tiene las facultades que le corresponden como supremo gestor de esos bienes, como supremo administrador y dispensador de ellos; facultad que denominamos *dominicales*. Y todo ello lo posee como Primado, como Suprema Cabeza de la Iglesia.

—*Claro que estas facultades del Romano Pontífice tienen su raíz en la naturaleza y estructura del patrimonio eclesiástico. Tema nada fácil de entender, porque depende de datos teológicos -y más concretamente eclesiológicos- que hunden sus raíces en la misma constitución de la Iglesia, a las vez Una en un plano fundamental, y multiforme en un segundo plano organizativo; multiformidad que deja intacta la unidad fundamental.*

Estos fundamentos eclesiológicos del patrimonio eclesiástico, que es a la vez uno y multiforme, los tratas en un buen número de páginas de tu ponencia. A lo largo de ellas pones de manifiesto la unidad del patrimonio eclesiástico, una unidad fundamental en la que radican las facultades del Romano Pontífice; y a la vez, una multiformidad organizativa que, sin lesionar esa unidad, se refleja en la multiplicidad de personas morales propietarias de parcelas de patrimonio.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Estas páginas suponen, a mi juicio, un penetrante estudio eclesiológico sobre los fundamentos del patrimonio eclesiástico y su organización, que hasta entonces nadie había realizado, ni tampoco nadie lo ha hecho después. Pienso que dichas páginas constituyen tu aportación más decisiva al tema tratado y las que más enriquecen la ponencia. Por su índole, siguen teniendo plena validez y me parece que cualquier estudio del patrimonio eclesiástico puede considerarse insuficiente si no las tiene en cuenta.

—En todo caso, sea lo que fuere, la tesis jurisdiccional parte de un fraccionamiento total del patrimonio eclesiástico, que no tiene en cuenta la unidad fundamental de la Iglesia Una, y, por lo tanto, cae en un error eclesiológico de fondo. Cualquier modo de ver el patrimonio eclesiástico ha de saber conjugar la unidad fundamental de ese patrimonio junto a una multiplicidad organizativa de personas morales, sin duda verdaderas propietarias, pero siempre en un segundo nivel, que no destruye la unidad fundamental del patrimonio eclesiástico.

—Con esto, no se me ocurre qué más podemos comentar de este trabajo tuyo y propongo que pasemos a otro publicado también en 1962.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

4. La simulación total

—Se trata de un nuevo estudio de derecho matrimonial, aunque, en este caso, no sobre el matrimonio en sí, sino sobre el pacto conyugal. Es un trabajo dedicado a la llamada simulación total, un vicio del consentimiento, aunque, por lo que sostienes en el artículo, no debería hablar de vicio, sino de ausencia de consentimiento.

—Así es. Tengo que confesar que este artículo es un estudio por el que siento cierta debilidad; es de los que más aprecio y, aunque lo que sostengo apenas ha obtenido eco en la doctrina -alguno ha tenido, afortunadamente- e incluso el § 2 del nuevo canon 1101 parece -y recalco lo de parece- ir en otro sentido, sigo estando convencido del acierto de cómo tipifico la simulación total.

—¿Por qué dices que el c. 1101 "parece" ir en otro sentido de lo que tú sostienes, cuando literalmente no da la impresión de ofrecer dudas?

—Por una sencilla razón, la misma que se debe tener presente en el trabajo que, sobre la propiedad eclesiástica acabamos de comentar, respecto del inciso "regiminis" del canon 1273, que con mejor criterio no constaba en el canon 1518 del CIC 17. La razón es que la simulación total es una causa de nulidad de derecho divino, en este caso de derecho natural. Lo que diga el Código es una fórmula de positivación y formalización, que puede ser acertada o defectuosa; eso nunca hay que olvidarlo. El derecho natural, aunque positivizado y formalizado, *indoles sua propria semper retinet*, y, por lo tanto,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

el intérprete o el jurisprudente debe entenderlo y, en su caso, tipificarlo según su propia índole natural, sin estar esclavizado por la ley positivadora y formalizadora. Así, pues, la simulación total es lo que es por derecho natural; si el canon correspondiente la tipifica según su propia índole natural, acierta; si no, si introduce elementos poco acertados y aun otros que confunden, no está bien redactado y resulta defectuoso. En este sentido, ya adelanto que, así como en su caso me parece desafortunado el inciso "regiminis" del canon 1273 -porque entiendo que no es adecuado al derecho divino-, así el canon 1101 me parece desenfocado y fuente de confusiones. Uno de tantos defectos del Código de 1983, del que siempre he dicho que está afeado por no pocos desaciertos.

página 276

—¡Tú y el nuevo Código! Al poco de salir, escribiste unas páginas sobre él en "Scripta Theologica", si no encomiásticas, al menos en un tono positivo que mostraba una cierta visión optimista. En cambio, en conversaciones privadas te portas sumamente crítico a su respecto, e incluso has publicado en uno de tus últimos libros severos reparos refiriéndote al derecho penal. En todo caso, hace muchos años que te conozco y desde que salió el Código has demostrado una actitud distanciada y de disgusto; recuerdo que, al poco de publicarse y haberlo leído, me dijiste que ese nuevo Código era "vino con gaseosa", o sea, vino aguado. Reconoce que no te gusta.

—Cosas blancas o negras hay muy pocas en este mundo; la mayoría son grises. El nuevo Código, en la medida en que intenta plasmar la eclesiología, más profunda y renovada, del II Concilio Vaticano, merece todos mis plácemes y supone una evidente mejora y avance respecto del Código de 1917. En este sentido, reconozco cuanto de valioso representa el Código de 1983. Por lo tanto, ni se me ocultan ni dejo de proclamar sus bondades y virtudes.

Otra cosa es la calidad técnico-jurídica del nuevo Código. Ahí es donde se centra mi actitud de desagrado. Salvo el libro I, que me parece técnicamente bien conseguido, aunque echo en falta la jerarquía de normas, el principio de legalidad y el estatuto del derecho divino y sus relaciones con el derecho humano, el resto del Código

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

me parece, desde el punto de vista técnico-jurídico, muy deficiente; los consultores no estuvieron siempre acertados, y, aunque quizás algunos fuesen buenos canonistas, el resultado aparece como fruto de una canonística en general decadente, sin contar ciertos toques al parecer procedentes de pastoralistas, en mi opinión un tanto descentrados. Como ves, ni blanco ni negro; gris, aunque bastante oscuro en lo que atañe a la técnica jurídica que debe ser propia de una legislación canónica bien construida.

—*Dejemos este tema y volvamos a la simulación total. Toda la cuestión reside en el acto positivo de voluntad excluyente del matrimonio. Recordemos el § 2 del canon 1086 del Código de 1917, que era vigente cuando escribiste el artículo: "At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit". En el Código de 1983 leemos prácticamente lo mismo, con alguna modificación para adaptar la redacción a lo dicho en los cánones referentes a la descripción del matrimonio; el § 2 del canon 1101 dice: "At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum vel matrimonii essentiale aliquod elementum, vel essentialem aliquam proprietatem, invalide contrahit".*

La cuestión reside en que el antiguo canon 1086, como el actual 1101, establecen para la simulación total, o sea la exclusión del matrimonium ipsum*, un acto positivo de voluntad excluyente. Esto llevó a algunos autores, como Giacchi, a sostener que, para que hubiese simulación total eran precisos dos actos de voluntad simultáneos en el momento de contraer: el acto exterior de decir que sí, y a la vez el acto interno de afirmar que no. Por lo tanto, según esos autores, no basta la ausencia de voluntad de casarse, si no se hace actual en el momento de contraer matrimonio, mediante el acto excluyente. Tú te opones a esta interpretación: la simulación total se tipifica justamente por la ausencia de consentimiento, por la carencia de la voluntad de casarse, junto a la expresión externa de un sí, que es fingido, una mentira, pues expresa algo que es contrario a la verdad, al no existir tal voluntad de casarse.*

—En efecto, lo esencial de la simulación total o simplemente simulación, es que la expresión externa del consentimiento es una fic-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ción, una simulación. ¿Qué es simular? Consiste en representar una cosa, fingiendo o imitando lo que no es. El consentimiento externo simulado es un acto vacío, que finge lo que no es; es un engaño o impostura. De ahí le viene el nombre de simulación. Por lo tanto, lo que le tipifica y su rasgo esencial es que no existe voluntad de casarse, la ausencia del consentimiento interno, unido a una ficción o simulacro externos.

página 278

Pedir que en la simulación total -insisto, o simplemente simulación- se den en el mismo acto de contraer dos actos simultáneos contrarios entre sí, sin que la ausencia de consentimiento por sí sola haga inválido el matrimonio, no tiene consistencia. ¿Cómo va a ser válido un matrimonio si no hay consentimiento interno? El principio de la consensualidad -*solus consensus matrimonium facit*- exige necesariamente la voluntad de casarse, el consentimiento interno; si éste no existe, si se finge o simula, no hay matrimonio válido.

A mi juicio, hay aquí una confusión propiciada ya por la redacción del § 2 del canon 1086 del CIC 17. Viene esta confusión de llamar simulación parcial a la exclusión de algún elemento esencial del matrimonio junto a la voluntad de contraer verdadero matrimonio. En este caso, sí que es necesario que haya un positivo acto excluyente del elemento esencial junto a la voluntad verdadera de casarse, por razones conocidas que no son del caso. Lo que ocurre es que, a mi juicio, es un error llamar simulación a este supuesto, ya que en él no se produce lo que se entiende por fingimiento o simulacro. El término simulación debería haberse reservado para la simulación total, única verdadera simulación.

El caso es que, entendidos ambos supuestos como simulación, el antiguo canon 1086 y el nuevo 1101 los tipifican conjuntamente, y en tal caso necesariamente debían hablar de "acto positivo de la voluntad excluyente" porque así lo exige la llamada simulación parcial. Y, con ello, introdujeron un elemento desorientador en la doctrina por lo que respecta a la simulación total. Naturalmente, la ausencia de voluntad de contraer matrimonio es una voluntad -o si se

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

prefiere una no voluntad- viva y existente, pero sólo en este sentido es un acto positivo de voluntad, lo que no ocurre con la exclusión de un factor esencial del matrimonio o simulación parcial.

En realidad, se trata de dos supuestos de hecho diferentes, que debieran haber sido tipificados en dos apartados distintos del canon correspondiente.

—*El caso es que en tu artículo analizas las fuentes del § 2 del canon 1086, y en todos los supuestos de simulación total, comenzando por la famosa decretal* Tua nos*, lo que se observa es siempre una ausencia de voluntad con una ficción o simulacro de consentimiento externo, sin excepción. Tu postura no tiene, pues, nada de nueva. El mismo Gasparri, en su tratado de matrimonio, tanto en la edición anterior al Código como en la posterior- y esto es bien significativo-, tipifica la simulación del matrimonio por la ausencia de consentimiento, junto a un consentimiento externo* fictus*, fingido.*

—Como conclusión, yo insistiría en que la tesis de que en la simulación del matrimonio -única verdadera simulación- deben darse en el acto de contraer dos actos simultáneos de voluntad -el sí externo y el no interno- no es aceptable por contrario al principio de consensualidad. La simulación -o simulación total- se tipifica por la ausencia de ánimo de contraer junto a la ficción o simulacro que supone la manifestación del consentimiento externo.

—*Entonces, podemos pasar a otro trabajo, publicado en 1963.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

5. La "ordinatio ad fines" en el matrimonio canónico

—Es éste un extenso artículo que te llevó a tratar una vez más los fines del matrimonio, con motivo de un libro de Fedele dedicado precisamente a la ordenación del matrimonio a la prole: la "ordinatio ad prolem".

—Si no recuerdo mal lo escribí por sugerencia de Pedro Lombardía, aprovechando que el ilustre canonista italiano tenía la deferencia de citarme, aunque mostrándose contrario a mis tesis desarrolladas en trabajos anteriores, especialmente la monografía sobre los fines del matrimonio.

—Podríamos decir que entraste en polémica con Fedele, porque, aparte de reafirmar tu pensamiento, criticas su postura e intentas mostrar los errores en los que a tu juicio incurre.

—No lo llamaría polémica. Nunca me he sentido llamado a polemizar y lo he evitado siempre. Prefiero hablar de diálogo y de contraste de pareceres.

—En todo caso, después de exponer en un primer apartado las tesis de Fedele, dedicas muchas páginas a mostrar tu disconformidad, estudiando especialmente a Santo Tomás y reiterando tus ya conocidas ideas, si bien diría que con mayor madurez.

—Yo no podía estar de acuerdo con Fedele por tres motivos. Primero, porque, siguiendo lo que en su momento vimos que era la

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

doctrina común, se centra en el matrimonio *in fieri*, identificando prácticamente el matrimonio con el pacto conyugal, por lo que atribuía la *ordinatio ad prolem* al *in fieri*. Segundo, porque seguía el llamado iuscorporalismo, centrando la ordenación a la prole en el *ius in corpus*, y hacía años que yo tenía una perspectiva más amplia de la estructura jurídica del matrimonio; ello llevaba que Fedele sólo consideraba esencial el fin de la prole, mientras que yo consideraba esenciales los otros fines, y por ello él titulaba su monografía como la *ordinatio ad prolem*, y, en cambio, yo titulo mi artículo como la ordenación *a los fines*. Y tercero, porque, como ya vimos al tratar de *El ordenamiento canónico*, Fedele, al igual que el resto de la Escuela Italiana, maneja un concepto de fin incorrecto.

página 282

—*Como novedad respecto a tus trabajos anteriores, cabe señalar el extenso estudio de la doctrina de Santo Tomás sobre el* bonum prolis*, tomando ocasión de su distinción entre* proles in suis principiis y proles in se ipsa*, sobre la que Fedele intenta asentar su tesis. Junto a esto, también te extiendes en la noción tomista de* intentio. *De estas páginas pienso que si algo queda claro es que la interpretación que hace Fedele del pensamiento del Aquinate es insostenible.*

—El fallo de Fedele, común a la Escuela Italiana, reside en los fundamentos filosóficos, como ya puse de relieve con anterioridad, de modo que de Santo Tomás toman las expresiones, pero las entienden en un contexto filosófico diverso, por lo que no pueden interpretar al Aquinate correctamente.

—*Por lo demás, en la última parte del trabajo, vuelves a recordar tus puntos de vista sobre los fines del matrimonio expuestos en escritos anteriores.*

—Lo que ocurre es que, por necesidad del diálogo con Fedele, me centro sobre todo en la *ordinatio ad prolem*. De acuerdo con el principio de finalidad, vuelvo a insistir en que, si bien el fin entendido como término de la acción no se confunde con el ser que lo obtiene, produce o alcanza, la finalidad supone la ordenación o *dispositio* esenciales del ser al fin. Por lo tanto, al contrario de lo que sostiene el autor italiano, cabe hablar -es más, debe hablarse- de fines

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

esenciales, entendiendo por tales la ordenación del ser y de su acción a los fines. Es decir, lo esencial es la *ordinatio ad finem*.

—*Esto significa que si los esposos viven la vida matrimonial rectamente, esto es, conforme a sus* inclinationes naturales*, se obtienen los fines del matrimonio. Claro que el hombre, como ser inteligente y libre, ha de conocer esos fines y vivir conyugalmente según la* recta ratio. *En este sentido, los fines del matrimonio aparecen como causa final y están primero en la intención de los cónyuges, que así los* personalizan*, para ser lo último en la ejecución. Podemos decir que, en lo que atañe a la correcta vida matrimonial, los fines cumplen o fungen -como dicen en Hispanoamérica- la función de los primeros principios de la razón práctica en el obrar o conducirse como cónyuges, si nos atenemos al modo de decir de Poole.*

página 283

En el orden del derecho, la ordinatio ad fines *supone que en la estructura jurídica del matrimonio están esencialmente presentes aquellas situaciones jurídicas cuya vivencia conduce a la obtención de los fines; son aquéllas que ya pusiste de relieve en tus trabajos anteriores. En relación con el pacto conyugal, de ello resulta que la exclusión positiva de alguno o algunos de estos elementos esenciales hace inválido el matrimonio.*

Yendo ya a las conclusiones de tu escrito, comento que, aunque siempre has sostenido que tanto la prole como la mutua ayuda (el bien de los cónyuges, en palabras del canon 1055, § 1 del CIC 83) son esenciales, en este trabajo te ciñes sobre todo a la primera por ser la ordinatio ad prolem *el tema del libro de Fedele y único elemento esencial admitido por él. Al respecto, mantienes una posición bien alejada de Fedele; para éste, la ordenación a la prole se limita a la ordenación a ella del acto conyugal como* facere *y a no impedir su curso normal -según naturaleza- que es el* non facere *correspondiente al* facere.

Tu visión de la ordinatio ad prolem *es mucho más amplia, pues incluyes en ella la* susceptio prolis *y la educación.*

—Al tiempo del escrito que nos ocupa, ya hacía años que había ofrecido esa visión de la ordenación del matrimonio a la prole. Recordemos que la estructura jurídica del matrimonio la había establecido así: el *ius in corpus* o derecho al acto *per se* apto para la generación, el derecho-deber *non faciendi aliquid contra prolem*, el derecho-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

deber de recibir los hijos en el seno de la comunidad conyugal, y el derecho-deber de educar la prole también en el seno de la comunidad de vida. A estos derechos y deberes se añaden los principios informadores de la vida matrimonial.

página 284 Pero con ello no me las doy de original. Es Santo Tomás de Aquino quien contempla el *bonum prolis* como una unidad -un proceso unitario- cuyo fin es el hijo *in statu virtutis*, el hijo educado. Éste es el verdadero fin principal -según terminología del Aquinate- del matrimonio, cuyo comienzo es el acto generativo y cuyo término -en un proceso continuo y unitario- es el hijo educado. Tal es el resultado de aplicar correctamente el principio de finalidad.

—Siempre tu insistencia en el principio de finalidad. Pero tienes razón; si se hubiese conocido y aplicado correctamente ese principio, no habrían reverdecido en nuestros días viejos errores sobre los fines del matrimonio. Y, como resumen de todo, diría que, en este escrito, se observa un pensamiento bastante más maduro y un estilo literario más conseguido; creo que es uno de tus buenos trabajos sobre el matrimonio, cuyo interés no ha caducado; muchas de tus observaciones siguen teniendo actualidad.

Con ello, me parece que hemos terminado de analizar los escritos de una etapa bien definida de la tarea investigadora de Hervada: la de la construcción técnico-jurídica. A partir de la conclusión del Concilio Vaticano II, nuevos intereses movieron a nuestro autor: desvelar, en el terreno canónico, las novedades eclesiológicas del Concilio Vaticano II y, en su momento, del nuevo Código de 1983. Las preocupaciones metodológicas y de técnica jurídica estarán siempre presentes, pero adquirirán protagonismo las cuestiones de contenido. Esto se observa sobre todo en dos campos, el derecho constitucional y el matrimonio. Además, a pocos años vista, comenzará su especialización en derecho natural y filosofía del derecho.

Empieza, pues, una nueva etapa, que intentaré ir comentando en tiempos posteriores.

10 de Junio de 2006

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

V. ESTUDIOS Y REFLEXIONES CONCILIARES (1965–1974)

página 285

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

1. Introducción

Junio 2006

—*Después del escrito de 1963 que hemos analizado, hay un periodo que yo llamaría de silencio, que dura casi cuatro años. En 1964 sólo publicaste un par de reseñas bibliográficas y en 1965 y 1966, aparte de las consabidas recensiones, lo que diste a la luz no fueron nuevos trabajos, sino los correspondientes a la Memoria de cátedra, compuestos en el ya mencionado año 1959-1960 y antes comentados. Sólo se pueden señalar dos breves escritos nuevos -sobre el motu proprio* Ecclesiae Sanctae *y el decr.* Christus Dominus *del Concilio- que deduzco ser poco significativos para ti, puesto que los omites en* Vetera et Nova.

—El silencio es explicable. El año 1964 lo tuve ocupado por las oposiciones a cátedra y luego padecí varios meses el síndrome de agotamiento. Pero la razón fundamental está en la publicación de los documentos conciliares, que había que leer, meditar y estudiar detenidamente. Se debían conocer bien las novedades conciliares, todas, aunque por lo que a mí respecta haciendo especial hincapié en las que tienen conexión con el derecho canónico y las relaciones Iglesia-Mundo. Ya he dicho que comprender toda la potencialidad de las enseñanzas conciliares es cosa de muchos años y de más de una generación; sin embargo, no pocas cosas pueden ser entendidas y puestas en práctica desde el principio. Y de eso se trataba.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

página 288

Esto llevaba necesariamente un tiempo de silencio, de estudio y de abrir el entendimiento a lo enseñado por el Concilio. Había que evitar echar el vino nuevo en odres viejos y, a la vez, captar las novedades conciliares en su exacto sentido -lo querido por el Espíritu Santo-, sin desbocarse, como muchos hicieron, en una vorágine de "novedades" que, como es sabido y lo advirtió el mismo Paulo VI (con su referencia a que parecía que el humo de Satanás había entrado en la Iglesia), tanto daño causaron: miles de sacerdotes y religiosos secularizados, los seminarios vaciados, desmanes litúrgicos, vértigo temporalista, etc. Y en lo que a nuestra disciplina atañe, con la excusa del juridismo, casi desapareció la canonística y en su momento aparecieron los tres vicios tantas veces denunciados por mí: el teologismo, el pastoralismo y el pseudoteologismo. Sin contar con las doctrinas heterodoxas, en dogmática y en moral, que surgieron como hongos, los años posteriores al Concilio fueron -es algo bien sabido- tiempos tumultuosos y era más necesario que nunca no perder el norte. A la vez se imponía una disposición de apertura mental para advertir y aceptar sin reticencias -con ánimo dócil- el magisterio conciliar con todas sus novedades.

En fin, a partir de 1965 lo adecuado era un tiempo de estudio y reflexión, sin precipitarse a lanzar escritos inmaduros. De hecho, este tiempo duró en mi caso varios años y sólo en 1970 Pedro Lombardía y yo nos decidimos a publicar el vol. I de *El Derecho del Pueblo de Dios*. Aunque en realidad mi estudio y reflexión sobre los documentos conciliares duró toda mi vida profesional. Todavía el año pasado volví a releer y meditar varios de esos documentos y siempre tienen para mí el sabor de lo nuevo.

—*Tratándose del magisterio eclesiástico de un Concilio Ecuménico, no cabe duda de que la única postura acertada y recta es la de su rendida aceptación y obediencia, tanto en lo que tiene de disposiciones disciplinares, como en sus contenidos doctrinales, que son muchos y muy ricos, pese a que el Concilio se autodefinió como pastoral. Se habló ampliamente de novedades conciliares y ciertamente hay mucho de verdad en ello, especialmente en Eclesiología y relaciones Iglesia-Mundo. Quizás lo que falló a quienes protagonizaron o se vie-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ron envueltos en el "huracán postconciliar" fue el criterio hermenéutico correcto. Optaron por el rupturismo, por interpretar la novedad como ruptura, cuando ello es ajeno a la interpretación correcta del magisterio eclesiástico, que es enseñanza de fe. Y la fe está toda contenida en el depositum fidei*, que cabe profundizar, conocer mejor, encontrar en él nuevas luces, etc. Es algo sabido y experimentado a lo largo de la historia. Por ello, recoge este hecho la const.* Dei Verbum*, n. 8, cuando dice: "Esta Tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón; ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales; ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad".*

Todo ello, sin embargo, se produce siempre dentro de una línea de continuidad, nunca de ruptura, porque entonces la ruptura es error o herejía. Ya lo enseñaba San Vicente de Lerins, novedad sí, pero en el mismo sentido y en la misma sentencia. Sólo será correcta la hermenéutica de las enseñanzas del II Concilio Vaticano en la línea de la continuidad con la Tradición y el magisterio anterior.

Otra cosa son los agregados culturales o formas organizativas históricas, que por su naturaleza son humanos y caducos y por tanto reformables; ahí cabe el dicho "Ecclesia semper reformanda". Es lo que dice el n. 6 del decr. Unitatis redintegratio*: "Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacía un perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad; de tal forma que si algunas cosas, por circunstancias de tiempo y lugar hubieran sido menos cuidadosamente observadas, en materia de costumbres, o de disciplina eclesiástica, o también en el modo de exponer la doctrina -que debe cuidadosamente distinguirse del mismo depósito de la fe-, deben restaurarse en tiempo oportuno recta y debidamente".*

De cuantas cosas menciona este texto conciliar, pienso que a nosotros, canonistas académicos e investigadores, lo que podríamos llamar la "intelectualidad canónica", tiene especial interés el inciso "el modo de exponer la doctrina que debe distinguirse cuidadosamente del depósito revelado": "in doctrinae enun-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tiandae modo, qui ab ipso deposito fidei sedulo distingui debet". Y la conclusión: "recte debiteque".

Es importante esa conclusión; el paso de un modo de exponer la doctrina católica -cuyo centro es el depositum fidei- *que se juzga o se ha demostrado deficiente a otro mejor ha de hacerse* recte*, rectamente, y* debite*, debidamente. Para ello ha de tenerse en cuenta que aquí no se trata de modos heterodoxos, radicalmente falsos y apartados de la doctrina y del magisterio, sino de modos ortodoxos* deficientes*, menos adecuados a los ojos del presente, pero que en sus circunstancias históricas, con una visión menos profunda o en un estadio menos avanzado del conocimiento o por agregados culturales del momento expusieron la doctrina católica de unos modos que -sin apartase de la ortodoxia- deben ser considerados hoy defectuosos o menos perfectos. Se trata, pues, de modos ortodoxos, que han respetado la doctrina católica, que la han reflejado, si bien menos perfectamente de lo que en el hoy más avanzado se juzga mejor y más perfecto. El* recte debiteque *implica que el núcleo de ortodoxia de los modos deficientes de exponerlo, no sólo no debe ser lesionado, sino que ha de ser reafirmado y expresado mejor, siempre según la regla de San Vicente de Lerins ya indicada.*

página 290

Esto a mi entender tiene una importancia capital a la hora de interpretar exacta y debidamente las fórmulas canónicas que se juzgan defectuosas. Ha de observarse y poner de relieve lo que tienen de imperfectas, pero a la vez hay que advertir lo que de dimensión ortodoxa tienen, para que las nuevas formulaciones mantengan esa dimensión ortodoxa; de lo contrario es inevitable caer en el error. Comprendo que a veces puede no ser fácil, pero resulta imprescindible.

Al respecto me evoca mi memoria el episodio de "La Virgen fea" de uno de los volúmenes del D. Camilo de Giovani Guareschi. No sé si lo has leído.

—Sí, lo he leído, aunque por mi flaca memoria poco recuerdo de esa aventura de D. Camilo.

—El caso es que en la iglesia regentada por D. Camilo había una imagen de yeso o escayola de la Virgen, representada muy feamente. Se la llamaba por eso "la Virgen fea". Tan fea era que a D. Camilo se le reconcomían las entrañas cuando la veía, por parecerle indigna de simbolizar a la Madre de Dios. Sin embargo, esa imagen gozaba del favor popular y una vez al año se

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

organizaba en su honor una procesión por el pueblo. Por eso D. Camilo no se atrevía a retirarla o cambiarla. Mas con ocasión de la próxima procesión de aquel año, a D. Camilo no se le ocurrió otra cosa que manipular la escayola, con la esperanza de que con el traqueteo del tránsito por las calles del pueblo se rompiera la imagen. Y algo consiguió, pues, en efecto, a lo largo de la procesión la escayola comenzó a caerse a pedazos. Sin embargo, para sorpresa de todos, bajo la escayola caída apareció una imagen bellísima y muy rica de la Virgen. Fabula Guareschi que en tiempo inmemoriales -ya se había perdido el recuerdo- con motivo de las guerras y los consiguientes expolios, algún recubrió la imagen preciosa de escayola y la transformó en una imagen aparentemente sin valor, ni por riqueza ni por artística, liberándola casi de la codicia de saqueadores y expoliadores.

A mí, de todo esto, lo que me interesa es que bajo la capa de escayola, que la hacía una imagen fea, se escondía una imagen bella y de gran valor. Así, a mi juicio, ocurre con las fórmulas canónicas, que hoy aparecen como defectuosas y necesitadas de una reformulación acorde con los avances propiciados por los documentos conciliares y realizados por la doctrina. Como se trata de modos de enunciar la doctrina que consideramos defectuosos, pero que a la vez tienen un núcleo ortodoxo, hay que observar siempre cuál es esa dimensión ortodoxa escondida bajo la fórmula deficiente y no olvidar que tras sus defectos, su "fealdad", se encuentra la luz bella y verdadera de la doctrina católica, que puede ser mejor conocida, pero no cambiada. Por ejemplo, podemos y debemos criticar la concepción estamental de la Iglesia, y considerarla superada (la escayola que se cae a pedazos), pero lo que hay debajo de los agregados culturales que dieron origen a dicha concepción, es la doctrina católica de la constitución jerárquica de la Iglesia y la distinción esencial entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial; así pues, concepción estamental no, principio jerárquico sí.

De esta forma entiendo que debe hacerse la correcta hermenéutica de los documentos conciliares y la investigación de vanguardia a la que invita el Vaticano II.

—Estoy totalmente de acuerdo contigo y pienso que he seguido estos criterios en todos mis escritos. Nunca me he separado del magisterio eclesiástico y si en algún error he caído -no me tengo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

por infalible y *errare humanum est*- siempre habrá sido en aspectos secundarios que no tocan mi fidelidad a las enseñanzas de la Iglesia. Eso sí, a *todo* el magisterio, sin lecturas parciales -como si el Vaticano II no fuese un eslabón de una cadena, sino un borrón y cuenta nueva-, ni visiones unilaterales y sesgadas. Recuerdo que, después de leer los documentos del II Concilio Vaticano, repasé las actas de todos los Concilios Ecuménicos, en una edición nueva que apareció por aquellos años, para rememorar así todo lo enseñado por esos Concilios.

página 292

—*Yendo ahora a tu actividad de estudioso e investigador, lo más notable es el giro que a partir de esa época se observa en vuestros intereses científicos -me refiero a Pedro Lombardía y a ti- respecto de los años anteriores. La prevalente intención técnico-jurídica pasa, podríamos decir, a un segundo plano, y se sustituye por el intento de mostrar las instituciones canónicas a la luz de las enseñanzas conciliares; por expresarlo así, el estudio técnico da paso al estudio de contenidos.*

—Así es, pero sin olvidar la renovación metodológica y el uso de una depurada técnica jurídica. Siempre fuimos juristas. Lo que ocurre es que, aunque el Código de 1917 estuvo legalmente vigente hasta sus parciales derogaciones por la legislación postconciliar y su total abrogación con el CIC 83, en la práctica cayó en desuso y además, estando en vías de reforma, no era cuestión de dedicarse a su estudio. Aunque más decisivo era que el momento histórico exigía -es obvio- dedicarse a investigar las dimensiones jurídicas de los documentos conciliares. Eso era lo principal. Ahora bien, para esta tarea no valía solamente la estricta técnica jurídica -nivel fenoménico- salvo para algunos pocos casos, y había que situarse en el que he llamado -al tratar de los estratos del conocimiento jurídico- en el nivel ontológico. Cualquier buen observador de mis escritos de la época posterior a 1965 y pre-codicial lo advierte fácilmente: no salirse del método jurídico, junto a la investigación a nivel ontológico. Sin duda fue un giro importante, impuesto por las circunstancias históricas.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

A mí, personalmente, creo que me favoreció. No sé si estoy equivocado, pero me siento más a gusto investigando y escribiendo a nivel ontológico -Teoría fundamental- que a nivel fenoménico; me parece que mi *forma mentis* se acomoda más al nivel ontológico. No creas que este paso mío al nivel ontológico satisfizo siempre a Pedro Lombardía; los primeros años estuvo naturalmente de acuerdo, pero cuando prolongué este cambio, sobre todo a partir de 1975, al dedicarme también al derecho natural, siempre dentro del nivel ontológico, no fue muy de su agrado; claramente prefería mi época de construcción técnico-jurídica -que le complacía mucho- y comenzó a hablar con cierto reticente humor andaluz del "segundo Hervada", con clara preferencia por el "primer Hervada". Cosas entre amigos entrañables.

—*Has hablado de unos años de silencio y efectivamente así fue, pero no hace falta llegar a 1970, porque en 1967 publicaste un artículo sobre la incardinación desde la perspectiva conciliar y en 1968 un largo estudio sobre la definición nominal de laico. En cambio, 1969 fue un año vacío de publicaciones.*

—Sí, sin embargo ocurre que la incardinación era un tema relativamente -y sólo relativamente- fácil, pues se trata de un asunto sobre todo disciplinar. En cuanto a la definición nominal de laico sólo indirectamente atañía al Concilio, aunque dando una base histórica a la distinción entre fiel y laico.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

2. La incardinación en la perspectiva conciliar

—*Vayamos, pues, al escrito sobre la incardinación.*

—De acuerdo. Fue un artículo que me costó mucho trabajo por aquello de comenzar en el siglo I. Como es sabido, para la Antigüedad cristiana no hay abundancia de fuentes; éstas son con frecuencia fragmentarias y su interpretación no siempre resulta fácil, por lo que no es de extrañar que los mismos expertos en antigüedades cristianas suelan adoptar interpretaciones diversas. Por lo demás, el rastrear las fuentes resulta un trabajo bastante fatigoso. Interpretar el sentido de la incardinación en el Concilio no es complicado ni difícil: se trata de un ejemplo más de volver a las fuentes, pero conocer esas fuentes es tarea poco grata, por trabajosa.

—*El caso es que en el artículo presentas una evolución histórica de la incardinación o, para ser exactos, de la vinculación de los clérigos a un servicio concreto y, en lo que respecta a los presbíteros, a un obispo. La evolución de la incardinación o* adscriptio *se puede resumir diciendo que en los primeros siglos tuvo el sentido de atribución de un servicio ministerial y de ahí evoluciona a tener un sentido disciplinar, esto es, no admitir los llamados clérigos* vagos *o no sometidos a ningún obispo (acéfalos).*

Una curiosidad terminología es que el CIC 17 parece preferir el vocablo adscriptio *al término* incardinatio*, aunque también lo use, como se desprende, no sólo de la rúbrica del título I, sección I, de la Parte primera,* de clericis,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

sino sobre todo del §2 del canon 111: "Per receptionem primae tonsurae clericus adscribitur seu, ut aiunt, 'incardinatur' dioecesi pro cuius servitio promotus fuit".

Dejando de lado curiosidades, vayamos al fondo de la cuestión. Cualquiera que sea la evolución histórica de este instituto, hay una serie de aspectos suyos que son permanentes, porque dependen de la naturaleza y sentido del sacramento del orden. En primer lugar, la imposición de manos o sagrada ordenación no tiene como principal finalidad la santificación de quien la recibe, a modo de lo que es propio de otros sacramentos como la eucaristía o la penitencia, sino el otorgamiento de un ministerio dentro de la organización pastoral de la Iglesia; por eso no se puede ni se debe otorgar indiscriminadamente a quien lo pida, sino según lo postule la utilitas *de la Iglesia, esto es, para lo que resulte necesario o conveniente en orden a la atención pastoral de los fieles. En segundo lugar, los presbíteros -y lo mismo puede decirse de los diáconos- son, por virtud del sacramento del orden recibido,* cooperadores *de los obispos; luego han de estar vinculados a un obispo o de acuerdo con la organización actual de la Iglesia, a quien hace cabeza de una circunscripción eclesiástica o de un organismo cuya cabeza episcopal es el Papa. En tercer lugar, en razón de la misión recibida, todo presbítero o diácono ha de tener encomendado un oficio o ministerio pastoral, salvo que por razón de enfermedad o edad avanzada no pueda prestar esas funciones. Y por último, está el tema de la disciplina de la clerecía; lo clérigos son hombres y, por tanto, pueden cometer actos impropios no sólo de su condición, sino incluso de un fiel cristiano; por ello necesitan estar bajo la vigilancia del obispo propio o de quien es su cabeza.*

página 296

Muy conectado con lo dicho hasta ahora está un punto importante, que también se relaciona con el vínculo de servicio; me refiero a la honesta sustentación del clero. La Iglesia no ha admitido a todo lo largo de su historia la existencia de clérigos sin una fuente suficientemente segura de sustentación, la cual, por lo demás está relacionada con el servicio, según escribió San Pablo (1 Cor 9,14) como instrucción del Señor: el que sirve al Evangelio, viva del Evangelio. Por todo lo dicho, la Iglesia se ha opuesto a las ordenaciones absolutas y, sobre todo, a los clérigos "vagos" o acéfalos.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Naturalmente lo que acabas de enunciar son los rectos principios; después, la historia real de la Iglesia presenta respecto de ellos no pocas oscuridades y quebrantos, a la vez que hay que decir que tanto los Concilios como los Papas lucharon no pocas veces para restablecer la correcta disciplina.

—Esto se muestra suficientemente en la parte histórica de tu artículo. En todo caso, lo importante es ver cómo esa larga y compleja historia de la clerecía a través de los tiempos se plasmó en el CIC 17, o sea, a principios del siglo XX.

Lo que en la Iglesia primitiva era una unidad, la ordenación o imposición de manos para un oficio o ministerio concretos (como se ve en los tiempos apostólicos) o la intitulatio *que ya aparece en el siglo II, donde se unen, para presbíteros y diáconos, la vinculación respecto de un obispo y el servicio concreto, después de largos siglos, en el CIC 17 se presenta como una dualidad: la* adscriptio *o incardinación y el título de ordenación.*

La incardinación tiene un claro sabor disciplinar: asegurar la vinculación de los clérigos -su incorporación - bien a una diócesis o circunscripción eclesiástica o asimilada, bien a una religión con capacidad de incardinar, "ita ut clerici vagi nullatenus admittantur". En cambio, el vínculo de servicio se establece por el título de ordenación. El Código admitía dos títulos de ordenación principales, el título de beneficio y el de patrimonio, y uno subsidiario que en la práctica fue el que se hizo habitual por las circunstancias históricas: el título de servicio a la diócesis. En la disciplina del Código del 17, ¿cuál era el servicio al que quedaba obligado o destinado el clérigo? El que marcaba su título de ordenación y no otro. Por eso, el ordenado a título de patrimonio no podía ser obligado por el obispo a prestar servicios ministeriales, fuera de los que voluntariamente quisiera realizar.

Un detalle importante a tener en cuenta es que la disciplina del título de ordenación estaba muy unida a la sustentación del clero: el título de ordenación indicaba el servicio a prestar por el clérigo y a la vez era su fuente de sustentación. Y además, esa fuente de sustentación señalaba el servicio a realizar. En el caso del título de beneficio, por ejemplo, se hablaba de "levantar las cargas del beneficio"; a ello estaba obligado el clérigo y no más, con lo que se observa una cierta inversión de los términos: lo básico era el modo de sustentación y el

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

servicio ministerial era subsiguiente a lo que proporcionaba la sustentación. Por otra parte, basta leer el Código del 17 para observar que, tanto por lo que se refiere a la incardinación como al título de ordenación, se trataba de una disciplina muy rígida, que con la evolución sufrida por la vida de la Iglesia no se adaptaba ya a las necesidades pastorales. Además -todo hay que decirlo-, esta disciplina no daba la mejor idea de lo que es la vocación sacerdotal y diaconal, algo enturbiada por el proceso histórico de la organización de la clerecía, si bien se trataba sólo de matices y no de la idea fundamental que nunca se perdió. No es de extrañar que el Concilio Vaticano II dedicase uno de sus documentos a la figura, a la misión y a la vida de los presbíteros -el decr. Presbyterorum ordinis- *y en él tratase de la incardinación, que es el tema concreto sobre el que escribiste.*

página 298

—No creas que resultaba fácil, porque, aunque el Concilio trata de la incardinación en el n. 10 del decir *Presbyterorum ordinis*, una correcta interpretación de él depende de cuanto dice todo el conjunto de ese decreto y de ideas enseñadas en otros documentos. Por citarte sólo un ejemplo, el vuelco que en otros documentos da el Concilio al principio de la territorialidad -sobre el que ya hablaremos en su momento- es fundamental para entender una serie de disposiciones del citado n. 10 del PO. Por eso, me fijé en dos cosas en mi escrito: el sentido de la incardinación y la novedad de poder incardinarse en estructuras pastorales -mejor en comunidades cristianas- de índole personal no territorial. Esto segundo era una novedad muy importante, y por ello había que tratarlo con cierta amplitud, como lo hice.

El núcleo central del artículo consiste en señalar que la incardinación -en una vuelta a los principios, a las fuentes- recupera su sentido de vínculo de servicio a la Iglesia, servicio de suyo universal, pero concretado en un comunidad eclesial, formando parte del presbiterio de un obispo o asimilado o en su caso de un cuerpo ministerial de presbíteros cuya cabeza episcopal es el Papa. Lo que en el CIC 17 eran la incardinación y el título de ordenación se funden por la primera en un sólo vínculo: la concreción del servicio ministerial; es, pues, un vínculo de servicio; el presbítero -y el diá-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

cono- se incardinan para servir ministerialmente. Por eso, no es de extrañar que en el Código de 1983 haya desaparecido el título de ordenación, salvo una insólita y extraña mención en el canon 295, que a mi juicio no tiene más valor que mostrar que el Código lo redactaron distintas comisiones y en este caso no funcionó bien la tarea de la Comisión coordinadora: un simple gazapo.

Naturalmente -y así aparece en los cánones 265 y 269- la incardinación sigue manteniendo una dimensión disciplinar -que no haya clérigos acéfalos o vagos- y lo que de previsión de sustentación del clero tenía el título de ordenación; de esa sustentación se ocupa el n. 20 del decr. *Presbyterorum ordinis*, en el que se transforma el sistema beneficial según era su tradicional configuración; además, las prescripciones que da sobre el modo de renumeración del clero y el sistema que establece rompen con el título de ordenación.

Hay una cosa que a mí me da pena. Una de las preocupaciones del Concilio al pedir la flexibilización de la incardinación -y resto de ella, queda en el Código del 83, canon 271, §1- era que las diócesis con abundancia de clero facilitasen el paso de sus clérigos a las diócesis con escasez de él; en menos de dos decenios esas diócesis con abundancia de clero desaparecieron en el "huracán postconciliar" y ahora todas las diócesis del mundo padecen esa escasez por tristes defecciones y grave disminución de vocaciones. Es una realidad penosa, que ha dado al traste con una de las esperanzas del Concilio.

—A todo esto vayamos a cómo expones el nuevo sentido de la incardinación; lo haces por pasos.

Primer paso: la incardinación como concreción de servicio. De acuerdo con las palabras del Concilio, la imposición de manos otorga una misión ministerial dentro del Pueblo de Dios, pero no concreta ese servicio, sino que dispone *o pone a disposición de la Iglesia al ordenado* -praeparat *dice el n. 10 del PO- para el cumplimiento de ese ministerio; una primera concreción o determinación es obra de la incardinación, en cuanto incorpora para el servicio ministerial a una comunidad cristiana o a una estructura ministerial. Esta primera con-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

creción no es, sin embargo, plena y tiene un cierto grado de indeterminación; el proceso de concreción se completa con la concesión de un oficio o la atribución de unas funciones particulares mediante la missio canonica.

página 300

Segundo paso: la incardinación como incorporación a la comunidad y al presbiterio. Por la incardinación el clérigo se incorpora como tal a la comunidad cristiana, de modo que supone una relación jurídica con tres dimensiones: el vínculo de cooperación pastoral con el obispo o cabeza de la comunidad o estructura pastoral, el vínculo de unión y corresponsabilidad ministerial con los demás ministros sagrados (incorporación al presbiterio), y el vínculo de atención pastoral con los fieles. Te fundas para llegar a esta conclusión en un pasaje del n. 28 del decr. Christus Dominus *que, si bien se refiere a los sacerdotes diocesanos, lo que dice sobre la incardinación tiene valor general: "In animarum cura procuranda primas partes habent sacerdotes dioecesani, quippe qui, Ecclesiae particulari incardinati vel addicti, eiusdem servitio plene sese devoveant ad unam dominici gregis portionem pascedam; quare unum constituunt presbyterium atque unam familiam, cuius pater est Episcopus".*

Tercer paso: la incardinación como vínculo estable y relativo. O lo que es lo mismo, no es perpetuo ni absoluto. Así lo exige la disponibilidad del clérigo a las necesidades pastorales de los fieles y la buena organización pastoral, que reclaman por una parte, la estabilidad, a la vez que pueden postular una cierta movilidad. Por la estabilidad, la incardinación debe estar regulada de modo que el tránsito de una comunidad cristiana a otra sólo sea admisible por justas causas; por la relatividad, el cambio justificado debe ser posible.

He resumido mucho lo que explicas en bastantes páginas, pero creo haber comentado lo sustancial.

Lo que me gustaría preguntarte, a casi cuarenta años de distancia, es ¿qué piensas de la regulación de la incardinación en el Código del 83?

—Una vez escrito el artículo del que estamos hablando me desentendí de este tema y no he vuelto a interesarme por él. Pero sí, he leído los cánones 265 a 272 y algunos comentarios a ellos (por cierto, al menos dos parecen inspirarse en mi escrito, a no ser que se trate de una coincidencia terminológica puramente casual), de modo que cierta idea de los nuevos cánones ya me he formado.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Salvo una pequeña parte de la redacción del canon 265 -empeñado en hablar de Iglesia particular, cuando hay circunscripciones eclesiásticas que no lo son-, en conjunto pienso que la nueva regulación es adecuada -al menos en el tiempo presente- a lo postulado por el Concilio y responde bien a las actuales necesidades pastorales de la Iglesia. Por lo demás, en los aludidos comentarios no he encontrado críticas adversas. Cabe señalar que entre las justas causas de excardinación el c. 270, además de la utilidad de la Iglesia, añade el bien del mismo clérigo, cosa que me parece acertada. Y no sé qué más decir.

—*Me parece suficiente. A todo esto, no hay que olvidar que, inmediatamente después de establecer que se revisen las normas sobre la incardinación, el citado n. 10 del PO abre el camino a las "pecularia opera pastoralia" para los diversos grupos sociales, no delimitados territorialmente, y postula estructuras del pueblo cristiano y de la organización pastoral de la Iglesia, como las diócesis peculiares y las prelaturas personales, de naturaleza y delimitación personal y no territorial. Importante novedad, cuya gran eficacia pastoral el tiempo irá desvelando cada vez más.*

A la incardinación en estas estructuras, especialmente las prelaturas personales, dedicas las últimas páginas del artículo que estamos comentando. Una cosa que echo en falta es que no tratas de la naturaleza de esas prelaturas.

—No había por qué. Lo que se intentaba era estudiar la incardinación y no era el lugar adecuado para entrar en la naturaleza y configuración de esas prelaturas. Traté de ello más adelante en otros escritos; de lo que nunca he dudado es de que las prelaturas personales son "circunscripciones eclesiásticas peculiares", con cierto parecido -en ciertas cosas, diferentes- a los entonces llamados Vicariatos castrenses, que es lo que insinúo en el artículo, sin entrar en detalles.

—*Lo más interesante era subrayar que la dimensión de territorialidad que tenía la incardinación en el CIC 17 se rompe y se admite que tenga lugar en comunidades cristianas o estructuras pastorales circunscritas por criterios personales. Y esto queda claro en el artículo comentado.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Con esto damos por terminado el análisis de tu artículo y podemos pasar, si te parece, a la definición nominal de laico.

—La verdad es que preferiría dejarlo para más adelante, porque tiene relación con otros dos artículos posteriores, que reuní en 1973 en el libro *Tres estudios sobre el uso del término laico*. Mejor lo dejamos para entonces.

página 302

—*Si así te parece, de acuerdo. Con ello llegamos a una de tus principales y más destacadas obras científicas, en colaboración con Pedro Lombardía:* El Derecho del Pueblo de Dios*, cuyo primer volumen apareció en 1970, aunque terminado de redactar en 1969; tenía dos partes: una introducción al derecho canónico y la construcción -en una primera versión abreviada- de una importante rama del derecho canónico: el derecho constitucional. La introducción consta de dos partes teóricas (una visión de conjunto de qué es el derecho canónico y un tratamiento de la ciencia canónica), que redactaste tú, seguidas de las respectivas partes históricas, obra de Lombardía. El redactor del tratado del derecho constitucional fuiste tú.*

—Así es en efecto y la verdad es que hubo poca intervención de cada uno respecto a lo escrito por el otro, pero sí hubo alguna intervención, de modo que los dos nos hicimos solidarios del conjunto.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

3. El Derecho del Pueblo de Dios, volumen I

—Ante todo veamos lo referente al género literario. Por primera vez os enfrentasteis con el género de tratado. Porque aunque al final sólo salieron dos volúmenes, el plan era ambicioso y preveía varios volúmenes. Creo que el estilo de tratado está bien conseguido, aunque ello os obligó a un lenguaje sintético y, en tu caso, más lapidario que de costumbre. Esto lo advertía Pedro Lombardía en la presentación, excusándose de si a veces, a causa de ese lenguaje podíais dar la falsa impresión de "dogmáticos", cosa que él le horrorizaba. Temores de Lombardía infundados, porque nadie puede confundir el lenguaje sintético de un tratado con absurdos dogmatismos. Ni Lombardía ni tú nunca habéis tenido nada de "dogmáticos", como se ve en vuestros muchos artículos.

En todo caso, prescindisteis de notas a pie de página; en cambio, al final de cada capítulo pusisteis una bibliografía muy completa para aquel tiempo, que subsanaba la falta de las notas.

—Esto último nos pareció lo más adecuado. Como no se trataba de resumir una doctrina más o menos asentada, sino de presentar una visión nueva, producto de nuestras reflexiones, apenas dependíamos de otros autores, por lo que pocas citas podríamos poner; así que optamos por la solución que has señalado.

—Hay que reconocer que los compendios históricos que escribió Lombardía son magistrales. Se nota que son fruto de un largo período de enseñanzas y clases en la Facultad de Derecho y de ese precioso don suyo de penetración y síntesis

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que tanto le adornaba. Han sido muy elogiadas y siempre han gustado mucho a quienes las han leído y estudiado. Dan una visión panorámica muy completa y aún hoy, a través de su inclusión -aunque parcial, lo que lamento aunque comprendo las posibles razones- en el Comentario Exegético del IMA, siguen siendo instructivas. Son páginas de un gran maestro y de un gran conocedor de la historia del derecho canónico y de la ciencia canónica.

página 304

Pero vayamos a tu aportación, empezando por la Introducción al Derecho Canónico, que ocupa dos capítulos, el primero de los cuales, en el que vamos a fijar inicialmente nuestra atención, se titula "La dimensión jurídica del Pueblo de Dios". ¿Por qué "Pueblo de Dios"?

a) Introducción al Derecho Canónico

—Al exponer la dimensión jurídica de la Iglesia, lo que se trata es de contemplar, comprender y exponer la relación entre la estructura jurídica y la realidad terrena e histórica de la comunidad cristiana, de qué modo lo jurídico la constituye como elemento esencial suyo, sin el cual no existiría tal como ha sido fundada por Cristo. O sea, de qué modo y en qué sentido la estructura jurídica es un rasgo fundacional, inherente al ser de la Iglesia peregrinante, la que vive *in hoc saeculo*, en la historia humana. Por eso hablo de *dimensión*; no se trata de un factor extrínseco, ni originado por la acción de los hombres, sino de un elemento intrínseco, constitutivo suyo, en virtud de la Voluntad y de la acción fundacionales de Cristo aunque con desarrollos humanos. Por lo tanto, la Iglesia se presenta *in hoc saeculo* como un grupo social dotado de aquellos rasgos que la hacen portadora de una dimensión jurídica.

Ahora bien, como es sabido, la Iglesia posee una entidad compleja y mistérica, con un elemento *in hoc saeculo* y a la vez otro trascendente, con una dimensión, de gracia y de capitalidad de Cristo, invisible, pero real, cuya alma es el Espíritu Santo. Esta realidad compleja, pero indisolublemente unitaria en cuanto misterio de fe, no puede ser abarcada por un sólo concepto ni en una sola expresión.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

La realidad de la Iglesia la exponemos mediante distintas figuras, de las cuales, para los canonistas, las más relevantes son tres: Pueblo de Dios, Cuerpo Místico de Cristo y Sacramento radical. De todas ellas, sobre todo de las dos primeras, puede deducirse que la Iglesia posee una estructura jurídica, una dimensión de derecho. Digo *deducirse*, porque la existencia del derecho en la Iglesia ha de extraerse de la forma cómo la Iglesia es Pueblo de Dios, Cuerpo Místico de Cristo o sacramento radical. Es decir, tal como el magisterio eclesiástico, fundado en la Sagrada Escritura y la Tradición apostólica, nos enseña que la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios o Cuerpo Místico de Cristo se deduce que en Ella hay una inherente dimensión jurídica. En suma, se trata de algo que deriva de la Revelación transmitida por el magisterio eclesiástico: un dato de fe. Si quieres que te exprese mi más profunda convicción, te diré que me basta leer en el Evangelio la institución del Colegio Apostólico y del Primado de Pedro, destinados -y esto es capital- a prolongarse hasta el fin de los tiempos, para deducir que la Iglesia tiene una dimensión jurídica.

Me has preguntado por qué elegimos Lombardía y yo la figura de la Iglesia como Pueblo de Dios. Muy sencillo: por sintonía con el último y entonces reciente Concilio Ecuménico. Es sabido y notorio que, sin dar de lado las otras figuras, la const. *Lumen gentium* puso en primer plano la figura de la Iglesia como nuevo Pueblo de Dios. Esto, además, tiene una ventaja, porque es la que pone más de relieve la dimensión jurídica de la Iglesia, siempre teniendo en cuenta cómo -de qué manera- es Pueblo de Dios *in hoc saeculo*, según lo enseñan la Revelación, la Tradición apostólica y el magisterio.

—Acabas de hacer, en pocas palabras, casi un manifiesto sobre las relaciones de la Iglesia con el derecho, así como sobre la forma de comprensión o vía del conocimiento de esa realidad. No se te oculta que todo ello encierra una serie de afirmaciones que, si bien están en la línea de la doctrina canónica más enraizada, sin embargo fueron objeto de negación o al menos de distanciamiento por distintas escuelas de canonistas y aún en tiempos actuales no falta quien sostiene posiciones bien diferentes.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—En lo que acabo de decir ahora, en el año 2006, están implícitas todas esas opiniones discordantes antiguas y modernas, pero estas últimas no se habían manifestado todavía con toda su fuerza en los años de composición del volumen I de *El Derecho del Pueblo de Dios*. Allí no las podía tener en cuenta puesto que no poseo el don de profecía; por lo tanto, es lógico que no aparezcan. Y para no caer en anacronismos, pienso que no es el momento de fijarnos en ellas.

página 306

—Ciertamente. En trabajos posteriores las combatiste aunque siempre con brevedad y me parece, cierta displicencia, por lo que ya tendremos ocasión de revisarlas. Volvamos a la obra que estamos analizando. El libro apareció en un momento de grave crisis de antijuridismo y de hundimiento bastante generalizado de la canonística y, sin embargo, nada de esto se refleja en la obra, que parte de unos supuestos que yo llamaría optimistas, es decir, de total seguridad en la existencia de la dimensión jurídica de la Iglesia, del Pueblo de Dios, y además entendiendo el derecho canónico como derecho en sentido estricto y propio, como verdadero derecho, sin concesiones a analogías ni rebajas en su genuina naturaleza jurídica. Lo cual representaba un acto de confianza hacia la canonística, entendida como hombres de derecho: ser canonista es ser jurista.

En aquellos momentos vuestra actitud representó una audaz y a la vez serena y científica rebeldía frente al panorama general. Pero volvamos al punto en que quedamos: la Iglesia como Pueblo de Dios.

1. El Pueblo de Dios

—Por su novedad pareció necesario detenerse en este punto, señalando qué hay que entender por "pueblo" y de qué modo y en qué sentido tal denominación es aplicable a la Iglesia.

Para explicar qué sentido tiene la expresión "pueblo" aplicable a la Iglesia, apenas contábamos con precedentes. Es cierto que algunos autores lo habían intentado, pero a mi juicio no acababan de acertar del todo. Así, por ejemplo, cito a Semmelroth que era quizás el autor más cercano a la noción de "pueblo", aunque me parece que sin conseguirlo del todo. Este autor señalaba que con el término

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Pueblo de Dios se quiere poner de relieve, junto a otros aspectos teológicos, las siguientes notas: la unidad, esto es, los cristianos forman un solo cuerpo; la socialidad o la existencia de vínculos sociales; la igualdad fundamental entre los fieles; y la historicidad, la Iglesia es el Reino de Dios *in hoc saeculo*, en la dimensión histórica de este mundo. Todas esas notas las suscribo y me parecen -me parecieron en su momento y no he cambiado de opinión- muy acertadas; de todas ellas yo pondría el énfasis en la historicidad, que es la que revela a la Iglesia como *communitas* o *societas* religiosa con un elemento externo, propio de este mundo creado y visible. Así, en este mundo, *in hoc saeculo*, la Iglesia se manifiesta como una comunidad religiosa, dotada de una organización humana y de una vida que se desarrolla en nuestro mundo con muy diversas facetas, todas ellas propias de una religión. Puede decirse que la historicidad es el punto clave sobre el que se asienta la idea católica de la Iglesia como Pueblo de Dios; la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios precisamente por su historicidad. Por eso, en el pensamiento protestante, con la concepción de la Iglesia puramente carismática, la figura del Pueblo de Dios en realidad se difumina, pierde sus perfiles y su verdadero sentido.

¿Por qué decimos que la Iglesia es el *Nuevo* Pueblo de Dios? Pongo énfasis en lo de nuevo. Si la Iglesia es el Nuevo Pueblo de Dios necesariamente ocurre porque, a la vez, continúa y sustituye al Antiguo Pueblo de Dios. Hay un Antiguo Pueblo de Dios, verdadero Pueblo unido a Dios por la Alianza entre Israel y Yahvé. A lo largo de la historia del Antiguo Pueblo de Dios, sólo un *resto* fue siempre fiel a la Alianza, frente a tantas infidelidades de jerarcas y pueblo llano de Israel. Pues bien, ese Antiguo Pueblo no se sustituye *a radice* por otro nuevo, sino que el Nuevo Pueblo de Dios es la definitiva transformación del Antiguo Pueblo hacia su plenitud o consumación (v.g. sustitución de los vínculos de sangre por vínculos de gracia). Este Antiguo Pueblo de Dios está presente en el *resto* de Israel que cree en el Mesías, se hace seguidor de Él -los Apóstoles, los discípulos, cuantos en Jesucristo creyeron- recibe su Pa-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

labra y, en Pentecostés, el Espíritu Santo. Sobre este resto de Israel (los Apóstoles y los restantes discípulos con la figura eminente de la Virgen María) Cristo funda la Nueva Alianza, organiza en germen el Nuevo Pueblo de Dios y lo edifica definitivamente con la misión del Espíritu Santo. Así pues, el Nuevo Pueblo de Dios es la *consumación* o *plenificación* (llevar a su plenitud) del Antiguo Pueblo de Dios, que deja de existir como tal Pueblo de Dios, aunque sigue siendo amado por Dios, pues los dones y la vocación divinos son irrevocables. Por lo tanto, resulta obvio que el Nuevo Pueblo de Dios ha de seguir siendo verdadero Pueblo y conservar, aunque transformados y plenificados, los rasgos de un pueblo. Y el primero y más fundamental, sin el cual lo demás se desvanecería, es su historicidad, una comunidad religiosa *in hoc saeculo*, con una organización y una estructura propias de este mundo. Es el que llamamos elemento externo y jurídico de la Iglesia. Sin olvidar el elemento interno, ahí es donde radica especialmente que la Iglesia sea "pueblo", el Nuevo Pueblo de Dios. Aunque, insisto, teniendo siempre presente la dimensión interna, en la que quienes han alcanzado la gloria y gozan de la visión beatífica son también Pueblo de Dios pero con rasgos peculiares y transfigurados.

página 308

En todo caso, lo que al canonista interesa -y me interesaba al escribir el libro comentado- es la Iglesia como Pueblo de Dios *in hoc saeculo*.

—*En este sentido, entiendes que las* notas *que hemos visto no configuran, al menos no totalmente, a la Iglesia como Pueblo y representan lo que llamas* presupuestos. *En otras palabras, no te satisface plenamente esa enumeración y por ello intentas, por tu parte, describir aquellos rasgos, que, tomados de lo que se entendía por pueblo en el ámbito semítico (por lo tanto los que configuraban el Antiguo Pueblo de Dios), pueden dar razón, aplicados correctamente y según la novedad de* la lex evangelica *o* lex gratiae, *de la Iglesia como el Pueblo de Dios* in hoc saeculo.

Según lo que escribes, la Iglesia es un Pueblo porque: primero, sus miembros tienen una unidad de origen, con unos vínculos personales y vitales -ontológi-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

cos- comunes, por lo que son de un mismo linaje. *No son vínculos de sangre -como lo eran en Israel: descendientes de Abraham-, sino vínculos de gracia, esto es, producidos a través de la inserción en Cristo -Nuevo Adán- de cuya filiación divina se participa por la gracia. Los cristianos, mediante la común filiación divina y la capitalidad de Cristo son* hermanos *entre sí (vínculo de fraternidad).*

En segundo lugar, los cristianos constituyen un conjunto solidario*, con unidad de conciencia de pertenencia al Pueblo de Dios de modo análogo a como ocurre en el contexto bíblico y en los pueblos fundados en el* ius sanguinis. *Se trata del vínculo de caridad y de mutua corresponsabilidad, en definitiva de la* communio.

Añades, luego, que los fieles cristianos aparecen como una unidad de misión *y de intereses -siempre de orden sobrenatural- en el contexto de la humanidad, siendo instrumento y signo de salvación y partícipes de la misión redentora de Cristo. Así como Dios congregó el Antiguo Pueblo de Dios por la Antigua Alianza para la misión de preservar la fe y el culto del verdadero Dios en medio de la Humanidad idólatra, el Nuevo Pueblo de Dios tiene la misión de establecer, propagar y conservar el Reino de Dios, el Reino de Cristo, entre todos los hombres.*

Terminas con un cuarto rasgo que, a mi parecer, es crucial y merece ser subrayado, sobre todo porque los teólogos, los que se dedican a la Eclesiología, suelen descuidarlo o incluso no tratarlo, seguramente por ser un tema prevalentemente jurídico. Tú lo pones de relieve diciendo que el Pueblo de Dios constituye una unidad jurídica superior*, al modo de las otras unidades jurídicas superiores, que tú no mencionas, limitándote a ejemplificarlo con una referencia a las calificaciones que ha recibido entre los canonistas -"con distinto acierto" dices curándote en salud-, como* societas perfecta *u ordenamiento jurídico primario. Más claro hubiese sido mencionar expresamente al Estado, a la* Res publica*, o haber traído a colación el dicho del antiguo decretalista Godofredo de Trano: "Ecclesia comparatur Reipublicae". Con ello (y sólo en este sentido las comparaciones son válidas) quiere decirse que la Iglesia Católica, en cuanto Pueblo de Dios, tiene una dimensión jurídica* del mismo nivel e intensidad *que la* pólis. *Es lo que se recoge en tantos concordatos: la Iglesia es una comuni-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

dad soberana en su orden e independiente. Y es lo que se deduce de los textos más antiguos sobre las relaciones Papa-Emperador, o posteriormente entre la Iglesia y el Estado. Es una verdad que se remonta al Evangelio y forma parte de la Tradición y de lo que la Iglesia -independientemente de los agregados culturales de las distintas épocas- ha dicho siempre de sí misma a través del magisterio eclesiástico. Es, pues, una verdad católica, cuya negación constituye una heterodoxia.

página 310

Es, además, algo que puede advertirse con sólo contemplar la realidad social. La Iglesia es la única comunidad religiosa cuya cabeza, la Santa Sede, tiene personalidad internacional, posee un Cuerpo Diplomático, suscribe acuerdos con los Estados cuya naturaleza es la de tratados internacionales, etc. Es un caso único entre las comunidades religiosas. No sé, pero quizás pudiste ser más claro.

—Puede ser que estés acertado. En mi defensa sólo alego dos cosas: el carácter de manual del libro, que obligaba a una síntesis; y, de modo especial, que escribimos en un momento de grave antijuridismo y, sobre todo, de hipersensibilidad con todo lo que supusiese hacer sombra a la dimensión interna de la Iglesia, unos tiempos de fuertes críticas a San Roberto Berlarmino por haber escrito -frente al carismatismo protestante- que la Iglesia es tan exterior como la "Respublica Venetorum" y a los tratadistas del "Ius Publicum Ecclesiasticum" por partir de la Iglesia como *societas perfecta*. No me parece que fuera época para comparaciones de la Iglesia como la *pólis*. Te doy toda la razón en lo que has dicho; ahora ya se han amansado bastante las aguas y, una vez que se ha dejado bien establecida la dimensión interna de la Iglesia, se puede ser tan claro como lo has sido. Pero no olvidemos que han transcurrido más de treinta años.

—*En todo caso lo importante es entender que se trata de una organización y estructura jurídica del Pueblo de Dios del* mismo nivel *que los de las* pólis*, naturalmente con una total y completa diferencia en lo sustantivo, es decir, en la realidad social, o* materia *como suele decirse. Por otra parte, es la doctrina de siempre, dos sociedades de máximo rango, una religiosa, con fin sobrenatu-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ral, competente en materia de religión, y otra secular, competente en materias temporales. Esto es algo irrenunciable, rasgo esencial del Pueblo de Dios, cualquiera que sea la situación histórica en la que le toque vivir respecto de los poderes políticos seculares, situación que puede ir desde la persecución, incluso a muerte, hasta su adecuado reconocimiento. La Iglesia es lo que es, sea cual sea el reconocimiento que de Ella haga la pólis*, el poder político.*

Algo me he desviado: volvamos a lo del mismo nivel y la misma intensidad. Eso quiere decir que la organización y la estructura jurídica del Pueblo de Dios, en cuanto tiene de imperium *y de* debitum*, posee la misma fuerza que los correlativos de la* pólis. *Así las leyes canónicas tienen la misma fuerza y la misma naturaleza en el seno de la Iglesia que las leyes seculares en el ámbito de su competencia; en este sentido, cuando en filosofía del derecho se define la ley en su esencia -como la conocida definición tomista:* ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgatam- *esta definición esencial es aplicable por igual a la ley canónica y a la ley secular. Un acto administrativo canónico posee la misma naturaleza y fuerza ordenadora y vinculante que un acto administrativo secular, aunque la regulación de los actos administrativos difiera. Idénticamente podemos decir de los jueces y sus sentencias: su* iuris dictio*, su decir el derecho tiene la misma* auctoritas publica *en el seno de la Iglesia, que la de los jueces seculares y sus sentencias en el ámbito de la* pólis. *Un negocio jurídico canónico -llámesele contrato,* conventio *o de otro modo, según su conformación- posee la misma fuerza vinculante entre las partes que un negocio jurídico secular.* E così via.

Todo lo dicho es lo que significa que la Iglesia en cuanto Pueblo de Dios se configura como un ordenamiento jurídico primario, como una unidad jurídica superior*, según es propio de los pueblos constituidos en una* pólis.

Claro que esta afirmación tuya...

—Hombre, mía no. Lo ha enseñado la Iglesia de sí misma desde la Antigüedad por boca de los Papas y, en general, del magisterio eclesiástico; y además está contenida en la Tradición, seguida por todos los teólogos y canonistas de la historia fieles al *sentire cum Ecclesia*. Como decías, es una verdad católica, o dicho de otro modo, es la *autoconciencia católica*, cómo se entiende a sí misma -y en esto

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

es infalible- la Iglesia Católica, frente al protestantismo y tantas otras herejías antiguas, medievales o modernas, y frente a abusos del poder secular.

página 312

—*Rectifico. Lo que quería decir es que esa aseveración, supuesto que el* imperium *y el* debitum *son sustancialmente iguales en derecho canónico y en derecho secular o de la* pólis*, esa afirmación, repito, significa que el derecho canónico es verdadero derecho, o dicho de otro modo, que el Pueblo de Dios tiene una organización y una estructura jurídica y que ambas son verdadero derecho; así, pues, el derecho canónico es derecho en sentido propio y estricto. Es algo que va de suyo y no necesita demostración y, por lo tanto, en el libro comentado no entras en el tema de la univocidad o analogía del derecho canónico como tal derecho. Das por sentado y supuesto que es verdadero derecho y así desarrollas el resto del libro.*

—En aquel tiempo, el tema de la analogía, tal como lo planteó y aún plantea (aunque cada vez menos) lo que he llamado el teologismo todavía no había salido a la luz. El derecho canónico como verdadero derecho era doctrina común (sólo había algún autor aislado que habló de analogía como Reina, sin influjo, pues su posición se refería al derecho secular y, en consecuencia, no hablaba del derecho en sí, sino comparativamente del derecho canónico respecto del derecho secular) y por lo tanto no había lugar a posibles auténticos contrastes de pareceres, que fueron posteriores. En todo caso queda claro que mi posición al respecto no ha variado nunca. Ya lo he comentado antes, yo soy un jurista dedicado al derecho canónico; si hubiese llegado a la conclusión de que no era verdadero derecho, sino una entidad análoga, hubiese abandonado totalmente el derecho y me hubiese quedado con el derecho natural, los derecho humanos y, acaso, con la filosofía del derecho.

2. Vínculos sociales

—*Prosigamos, si te parece. Una vez establecida la configuración de la Iglesia como Pueblo, pasas a enunciar los vínculos sociales que unen a los fieles, añadiendo tres principios que presiden esta unión social. Lo primero que haces es advertir que estos vínculos aparecen, unos en la dimensión interna, otro en la*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

dimensión externa -que son los que en definitiva te interesa poner de relieve- y por fin otros son comunes a ambos elementos. Hecha esta advertencia pasas a los vínculos sociales del Pueblo de Dios, como grupo social externo.

La verdad es que quien conozca tus escritos anteriores, especialmente El ordenamiento canónico*, tendrá la impresión de algo ya conocido, sólo que, a diez años de distancia, ahora podías apoyarte en el II Concilio Vaticano, y los principios que entonces desarrollaste* quasi in occulto *y con un lenguaje un tanto críptico -como tuvimos ocasión de comentar- podías desarrollarlos abiertamente con citas expresas de la const.* Lumen gentium.

página 313

Resumamos tus conclusiones derivadas del estudio de los documentos conciliares. Los vínculos sociales son, fundamentalmente dos: el vínculo de fraternidad por el cual los fieles forman una unidad solidaria por lo que son, si se me permite la redundancia, el "pueblo" del Pueblo de Dios visto en su globalidad. Dentro de él está también el vínculo jerárquico. Se trata de lo que más adelante llamarías la communio fidelium *y la* communio hierarchica. *Esto, que en* El Derecho del Pueblo de Dios *aparece resumido, lo habías desarrollado con más amplitud en* El ordenamiento canónico*, como ya vimos, por lo que no hace falta extendernos más. En todo caso una cosa está clara: esta tesis seguía resultando novedosa en la doctrina en cuanto rompía la concepción estamental.*

Lo cual se ve mejor todavía en los tres principios que enumeras y que presiden el conjunto de vínculos sociales: el principio de igualdad fundamental de todos los fieles cristianos derivada, según LG 9, de la igualdad en la dignitas et libertas filiorum Dei*; igualdad en la común y universal vocación a la santidad y a la acción* común *(es decir, propia de todos, no la peculiar del principio jerárquico) en la misión apostólica de la Iglesia. Después el principio de variedad, siendo varios los caminos, las formas de espiritualidad y apostolado común y los carismas, dentro de la igualdad fundamental. Este principio lleva consigo el derecho a la variedad, su legitimidad constitucional y el deber de respetarla. Por último, el que llamas principio institucional. Según este tercer principio la Iglesia es algo* instituido *por Cristo, en un acto de convocación divina y de fundación del Pueblo de Dios, cuyos rasgos fundamentales han sido trazados por su Fundador y cuyo desenvolvimiento depende en última instancia de la ac-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ción divina a través de sus dones. Y terminas este principio con una frase, que es como una reacción frente a todo intento de "democratismo eclesial"; la releo: "Significa esto, en lo que ahora nos interesa, que hay una serie de actividades y funciones, cuyos titulares no reciben de la comunidad cristiana la misión de desempeñarlas". Y como vienes a decir a continuación este principio se resuelve en lo que suele llamarse el "principio jerárquico".

página 314

3. Institución y comunidad

—Eso de oponer la verdadera faz del Pueblo de Dios frente a los posibles "democratismos eclesiales" está reforzado en el apartado siguiente del libro: "institución y comunidad".

—*Este apartado siempre me ha parecido especialmente interesante y original, pero tienes que reconocer que, con el estilo sintético de manual o tratado que usas, es de los que necesitan más de una lectura para comprenderlo.*

Partes de un dato teológico, cosa bastante habitual en ti, que es la doble dimensión del Pueblo de Dios como institutum salutis *y como* fructus salutis. *Por lo primero, el Pueblo de Dios es* institución*, por lo segundo,* comunidad. *Qué sea una institución y una comunidad lo aclaras en letra pequeña, citando a Zafra.*

—Sí, dentro de la diversidad de opiniones que me encontré entre los autores, filósofos, sociólogos y juristas sobre institución y comunidad, las definiciones de Zafra me parecieron las más expresivas y cercanas a lo que es aplicable a la Iglesia; son las que más podían aclarar la idea de la Iglesia como institución y comunidad.

Antes de pasar adelante, quiero dejar bien sentado que ambos aspectos se dan en la *unidad* del cuerpo social de la Iglesia. Por eso empiezo diciendo que el *único* Pueblo de Dios es, en su *unidad*, una realidad compleja que se estructura y organiza de acuerdo con los dos factores citados. Y, después de haberlo expuesto, siempre en síntesis, termino recalcando que no son dos niveles separados; son dos factores intercomunicados, que participan en cierto grado el uno del otro, de modo que el Pueblo de Dios contiene, a la vez, en

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

una unidad compleja, institución y comunidad como dimensiones configurativas -que lo configuran- propias de él.

—*De acuerdo, esta aclaración aparece sin dejar lugar a dudas. Pasemos, pues, ahora a qué se quiere decir con que el Pueblo de Dios es institución. En este punto eres tan sintético como claro. El Pueblo de Dios es institución porque nace, tiene su origen, en un acto de fundación de Cristo, por lo que la estructura y organización de la Iglesia, en sus rasgos fundamentales -lo que deja la puerta abierta a ulteriores desarrollos por los Apóstoles y sus sucesores-, depende de ese acto de fundación* y no de la voluntad de quienes la componen. *En el Pueblo de Dios, signo e instrumento de salvación, Cristo institucionalizó los medios salvíficos, entre los que se encuentran los sacramentos (la terminología que usa el magisterio es que los sacramentos son de institución divina, de Cristo) y, en general, el conjunto de medios y ayudas para conseguir la salvación. Podríamos añadir, la institución del núcleo central de la organización pastoral. Todo esto se resume en que el proceso de institucionalización de la Iglesia tiene su origen en Cristo y es obra suya, no tiene su origen en los hombres ni es obra de ellos.*

página 315

Añades que en este factor aparece el principio jerárquico, lo que más tarde llamarías el binomio ordo-plebs*, para concluir que, como institución salvífica, la Iglesia se configura a manera de* sociedad orgánicamente constituida *y presidida por la jerarquía, todo ello por institución de Cristo.*

*Vayamos ahora al Pueblo de Dios como comunidad. La Iglesia es la congregación o reunión (*ekklesía*) de los discípulos de Cristo, salvados por Él; es el conjunto de los hombres que han respondido a la llamada de Dios (*convocación*) y que regenerados por la gracia y hechos hijos Dios, se congregan por vínculos de solidarios en una comunidad de origen, de bienes y de fines presidida por el vínculo de caridad* (communio) *y por el principio de igualdad. Es el fruto de la salvación* (fructus salutis)*, que tiende a la respuesta a la vocación a la santidad y también a difundirse e intercomunicarse, de lo cual añades como ejemplos la corresponsabilidad, la acción apostólica no jerárquica, la comunidad cristiana de bienes, etc. También esta faceta de comunidad tiene su origen en Cristo, que así ha establecido y fundado el Nuevo Pueblo de Dios.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—A todo lo que has dicho quisiera recalcar que la idea central que ofrezco en este punto, no es pensamiento mío, ni por lo tanto es nueva. Si hay algo novedoso en este apartado será acaso el *modo* de escribir y de exponer y aún así poca novedad puede haber. Lo que describo es pura y simplemente la doctrina de la Iglesia, la que partiendo de los Evangelios y de la Tradición apostólica ha llegado hasta nosotros y ha sido reafirmada por el último Concilio Ecuménico. Es la *doctrina católica*, la autocomprensión de la Iglesia Católica que no se puede errar.

página 316

—De acuerdo. Pero no se te oculta que estos últimos años algunos canonistas y teólogos, en general jóvenes, se separan de lo que dijiste en el libro en 1970...

—Y que sigo afirmando ahora, después de leer y releer a esos autores.

—Bueno, mas no te adelantes ni me interrumpas. Decía que unos pocos autores configuran de modo distinto a la Iglesia como institución. Preocupados por lo que entienden como espíritu e intuiciones del Concilio Vaticano II, a saber, reforzar y aun poner en primer plano el elemento carismático del Pueblo de Dios, por encima de su estructura institucionalizada y jurídica, intentan estudiar lo que llaman "institucionalización" o proceso institucional de la Iglesia. Con diferentes matices, es común en todos ellos entender que Cristo y los Apóstoles no institucionalizaron la Iglesia, y el suyo fue un período fundamentalmente carismático. Del carisma se pasó a la institución con los sucesores de los Apóstoles, en un proceso o evolución graduales y normales, que se advierte en toda la sociedad humana en la que se da el fenómeno de la "objetivación" del carisma y el consiguiente paso del liderato carismático (que es una situación extraordinaria) a una organización institucionalizada.

Esto es lo que habría ocurrido en la Iglesia, con lo cual la "institución" en Ella no arrancaría de Cristo, sino de los hombres, sería obra humana, aunque según una evolución normal. Si al entender que en vida de Cristo y de los Apóstoles la Iglesia fue carismática se acercan a posiciones protestantes, se separan netamente de ellas en que, para el protestantismo, la evolución hacia la institucionalización y la estructura jurídica es un grave error del catolicismo, de la Iglesia Católica, y en cambio para ellos se trata de una evolución correcta.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Esto tiene una clara consecuencia: el derecho divino no es derecho; el derecho canónico es un producto humano fruto de la institucionalización; por eso para ellos sólo es derecho el derecho positivo humano. ¿Qué piensas de esas nuevas tendencias?

página 317

—Después de haber leído y releído esas teorizaciones, entiendo -y lo digo como alabanza- que son ingeniosas, pero a la vez siento decir que no las tengo por verosímiles.

—*Esto significa que estás en desacuerdo con ellas.*

—Efectivamente, pues observo que no están en sintonía con la doctrina católica. Lo que ellos aseveran, ni es lo que se lee en los Evangelios, ni en la Tradición ni en el conjunto del magisterio eclesiástico, tampoco en el Vaticano II. A mi parecer todos los tipos de esas teorizaciones son un sofisma, aunque reconozco que son ingeniosas.

Lo primero que preguntaría es de dónde deducen que la primitiva cristiandad en sus primeros pasos, el siglo I paras ser más exactos, era *solamente* carismática.

—*Pues además de algunos pasos del Evangelio, es bien sabido que la visión* exclusivamente *carismática de la primitiva Iglesia pretende fundarse sobre todo en las comunidades paulinas, tal como a su juicio aparecen en los Hechos de los Apóstoles y en ciertos pasajes de las Epístolas del Apóstol de los Gentiles.*

Intento vano, a mi juicio, o mejor al juicio del magisterio de la Iglesia Católica, en cuyo seno debe interpretarse la Sagrada Escritura. Cuando leo estos textos escriturísticos veo claro que el Espíritu Santo, desde Pentecostés y durante años posteriores, se manifestó de forma externa, aparente, con fuerza visible, si bien ulteriormente y hasta nuestros días sigue operando con la misma fuerza divina en las almas de todos los fieles y en la acción jerárquica, pero de forma silenciosa -no por ello con menor vigor- sin exterioridades aparentes, hasta el punto de que ha llegado a decirse de Él que es el Gran Desconocido.

En las comunidades primitivas se observan distintos carismas con proyección externa -profetas, don de lenguas, don de interpretación, doctores, etc-. Pero con

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

la misma claridad con que los citados textos escriturísticos nos muestran estos carismas clamorosos -por decirlo así-, nos enseñan una clara institucionalización. No son los carismáticos a quienes los Apóstoles y en concreto San Pablo ponen al frente de las comunidades, sino que instituyen ministerios, ministros -episcopos *y* presbyteros- *a través de algo instituido por Cristo que es la imposición de manos o sagrada ordenación. La capitalidad -el oficio de vigilancia, enseñanza, corrección y gobierno- no procede de un carisma, sino de un sacramento, que es* institutum*, institución. En los Hechos de los Apóstoles y en las Epístolas paulinas tan evidentes son los carismas, como la institución, en cuanto fenómenos paralelos, a la vez que unitarios, en la vida y la organización de la Iglesia. La institución -y el proceso de institucionalización- no procede de una evolución del carisma, sino que desde el principio tiene su origen en la sagrada ordenación.*

página 318

—Lo segundo que inquiriría es en qué *auctoritates* se basan para fundar ese pretendido paso de la Iglesia como comunidad carismática a la Iglesia como comunidad institucional. ¿En qué Santos Padres? ¿En qué teólogos católicos o en qué canonistas? ¿Cuáles son los pasos de los Concilios, especialmente del último ecuménico en los que se apoyan?

—*No sigas preguntado, porque no se fundan en ningún teólogo, en ningún Santo Padre, en ningún Concilio, etc. Sus fuentes de inspiración son algún filósofo -como Popper aunque incidentalmente- y sobre todo sociólogos. Quizás los autores más citados son Max Weber (el cual se inspira algo en R. Sohm el autor protestante bien conocido por su antijuridismo), H. Shelsky, Summer (con su tesis del* Folkways*), A. Gehlen, P. Berger, T. Luhkmann, sin que falten alusiones incidentales a N. Luhmann, J. Habermas otros autores similares. Naturalmente, estos autores citados ni siquiera son católicos, incluso algunos son claramente agnósticos y aun ateos.*

—No parece un *modus operandi* teológico o canónico apropiado para estudiar la Iglesia como institución.

—*Coincido con tu apreciación; me atrevería a decir que me parece una vía falaz.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Lo más curioso de este asunto es que los teólogos y canonistas de los que estamos hablando caen en una confusión en la significación de los términos "carisma" y "liderato carismático" en cuanto son propios del Pueblo de Dios y en cuanto se aplican a la sociedad humana o sociedad civil. En la Iglesia el carisma es un don del Espíritu Santo, una gracia *gratis data*, no en beneficio propio, sino en beneficio de otros o de la comunidad cristiana. Los lideratos carismáticos en la Iglesia -cuya existencia reconozco explícitamente en *El Derecho del Pueblo de Dios*- son posiciones y situaciones de preeminencia e influjo suscitadas por el Espíritu Santo -por sus gracias y dones- que tiene su origen en la *lex gratiae*, son dones sobrenaturales.

En cambio, los llamados carismas en la sociedad humana o civil -"tener carisma"- y los consiguientes lideratos carismáticos son cosa bien distinta. El líder carismático es una personalidad naturalmente atrayente o "magnética", con un aura que produce una especie de imantación ante personas, grupos o incluso naciones, que son atraídos por el líder. Todo esto es un fenómeno natural en el que nada tiene que ver la gracia del Espíritu Santo, e incluso por lo que respecta a ciertos líderes del siglo XX, como Lenin o Hitler, más parece una cosa diabólica, permitida por la Providencia divina. Nada tienen que ver los lideratos carismáticos naturales de los que hablan los autores seculares aludidos, como v.gr. Max Weber, con los lideratos carismáticos eclesiales. Aquí, "carisma" y "liderato carismático" son términos, no ya análogos, sino equívocos, pues se trata de fenómenos totalmente distintos. De igual modo, la evolución de la organización de la Iglesia -que es obra del Espíritu Santo- y el fenómeno de consolidación de los lideratos carismáticos en instituciones dentro de la sociedad humana, civil -que es fruto natural de la constitución social del hombre-, son realidades completamente dispares; por eso, fundarse en lo segundo para interpretar lo primero, es un paso sin verdadero fundamento. Lo dicho, un sofisma. Esta es mi opinión.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—*Además, que el Pueblo de Dios es institución en virtud de la misma acción fundacional de Cristo está rotunda y expresamente enseñado en los nn. 18 a 20 de la const.* Lumen gentium*, al comienzo de su exposición de la constitución jerárquica del Pueblo de Dios. Mira, tengo aquí a mano los documentos conciliares y podemos releer esos pasajes, enfatizando las palabras más significativas. Leo: "Christus Dominus, ad Populum Dei pascendum semperque augendum in Ecclesia sua varia* ministeria institui *[Aquí no se habla de carismas, sino de ministerios, lo propio de la institución], quae ad bonum totius Corporis tendunt.* Ministri *enim, qui* sacra potestate *pollent... [también esto es institución] Haec sacrosancta Synodus, Concilii Vaticani vestigia premens, cum eo docet et declarat Iesum Christum Pastorem aeternum Sanctam aedificasse Ecclesiam, missis Apostolis sicut Ipse missus erat a Patre; quorum successores, videlicet Episcopos, in Ecclesia sua usque ad consummationem saeculi pastores esse* voluit. *[Luego el paso de los Apóstoles a los abispos, tiene su origen en la Voluntad fundamental de Cristo* -voluit-*, la llamada "institucionalización" procede de la ley de Cristo para su Iglesia]. Ut vero Episcopatus ipse unus et indivisus esset, beatum Petrum ceteris Apostolis* praeposuit *in ipsoque* instituit perpetuum *ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum [Por consiguiente el Primado de Pedro, que al ser constituido como perpetuo supone el Primado del Romano Pontífice, es institución de Cristo, nace ya institucionalizado]... Missio illa divina*, a Chisto *Apostolis* concredita, ad finem saeculi erit duratura *[luego nace ya institucionalizada]... Quapropter Apostolis* in hac societate hierarchice ordinata *[Así pues, desde el principio la Iglesia es institución],* de instituendis successoribus curam egerunt...

Proinde, docet Sacra Synodus Episcopos ex divina institutione *[luego por institución de Cristo, por derecho divino, no por institucionalización humana] in locum Apostolorum successisse, tamquam Ecclesiae pastores... Docet autem Sancta Synodus episcopale consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis [por consiguiente, por institución de Cristo, pues es doctrina católica que todos los sacramentos fueron instituidos por Cristo]".*

En fin, el texto conciliar leído no deja lugar a dudas. La Iglesia es institución ab ipso origine*, desde su misma fundación por Cristo, consumada con la venida del Espíritu Santo. Las teorías sobre la "institucionalización" de forma-*

página 320

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ción humana tras un período primitivo carismático no están bien fundadas; no son la doctrina católica.

—Estoy de acuerdo.

—*Creo que este punto está suficientemente tratado. Sigamos con el siguiente apartado de la Introducción al derecho canónico del vol. I de* El Derecho del Pueblo de Dios *que titulas "La necesidad del Derecho en el Pueblo de Dios".*

página 321

4. La necesidad del derecho en el Pueblo de Dios

—Lo que bajo ese título un tanto inusual expongo -en realidad en pocas líneas - es la índole necesaria del derecho en la Iglesia, tal como ha sido fundada y constituida por Cristo. Y como *necesidad* o *necesario* en español se pueden usar con algunos matices diferenciales, aclaro que estas palabras las tomo en sentido opuesto a *contingencia* o *contingente*. Sabido es que contingente se predica de lo que puede ser o no ser; su contrario, necesario, quiere decir indispensable, inexcusable, imprescindible, esencial y otros sinónimos. En nuestro caso, significa que el derecho es una estructura o dimensión esencial del Pueblo de Dios; es algo intrínseco y connatural a su ser; es algo *no* contingente. Lo que ahí escribo es un corolario de lo anterior, esto es, del Pueblo de Dios como comunidad y, especialmente, como institución. En otras palabras, la dimensión jurídica es *necesaria*, porque sin ella no es comprensible la Iglesia tal como fue fundada por Cristo.

—*En realidad, al redactar este pasaje, se observan dos pasos; primero se habla de unas "tensiones" dentro del Pueblo de Dios, lo que parece ser calificado de razones de conveniencia, y luego das las razones de necesidad -de esencialidad- del derecho en la Iglesia.*

Y una cosa que he advertido es que al reproducirse esta Introducción en el Comentario Exegético *del IMA has suprimido el párrafo de las "tensiones".*

—La verdad es que no recuerdo nada de este cambio; pero puedo reconstruirlo. Ese párrafo de las "tensiones" lo introdujo Pedro

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Lombardía, porque en aquellos años hubo una moda -al final pasajera- que hablaba mucho de tensiones estructurales en la Iglesia; y Lombardía, que siempre estaba atento a la actualidad, fue partidario de aludir a esas especulaciones, que, como he dicho duraron poco; él redactó ese párrafo. A mí este tema de las tensiones me resultaba artificioso y era escéptico sobre él, pero no dije nada y sin dificultad admití la inclusión de ese párrafo de Lombardía. Lo que ocurría es que de ellas -de esas pretendidas tensiones- sólo se deducía la conveniencia del derecho canónico, no tanto su *necesidad* en sentido propio. Por eso, tras el pasaje de Lombardía, doy un quiebro y, dejando de lado las razones de conveniencia, expongo -bien brevemente por cierto- las razones de necesidad.

página 322

—*Estas razones de necesidad quedan más amplia y claramente expuestas en la versión modificada del* Comentario Exegético*, dentro de la brevedad.*

—Dados mi escepticismo inicial y el silencio posterior sobre las "tensiones", supongo -ya digo que lo he olvidado- que al prepararse el *Comentario Exegético* aproveché la ocasión para hacer desaparecer el citado pasaje.

—*Una cosa que pienso es que, como después hablas de las bases sacramentales del derecho canónico, hubiese sido mejor y más claro situar este apartado sobre la necesidad del derecho en el Pueblo de Dios como corolario del indicado sobre los fundamentos sacramentales, en lugar de ponerlo antes. Hubiese ganado, pienso, en fuerza convincente.*

—Posiblemente sea así, pero ya no tiene remedio. Además, la convicción de que el derecho es un factor necesario y esencial en la Iglesia no viene, en última instancia, de la exposición doctrinal que pueda hacerse, ni de la que hice yo, pobre de mí, sino del supremo argumento de fe: esa es la *doctrina católica*, es la autoconciencia de la Iglesia Católica, manifestada y defendida siempre por el magisterio eclesiástico a lo largo de toda la historia, con diversidad de matices y modulaciones, frente a todas las distintas formas de antijuridismo. No olvides que, al comentar la *Memoria de Cátedra*, te dije

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que dedicaba más de cien páginas a ese tema y, por lo tanto, lo estudié a fondo y a fondo conozco el magisterio de la Iglesia.

—*No me cabe duda. Por eso terminas este apartado escribiendo que la existencia de la dimensión jurídica en el Derecho del Pueblo de Dios no ha de considerarse como algo cuya negación implica sólo una equivocada valoración de las circunstancias (sobre la conveniencia o no de que haya normas jurídicas), sino como una* verdad *acerca de la naturaleza del Pueblo de Dios* constitutiva del mensaje evangélico*, cuya negación puede significar* negar la misma verdad revelada.

página 323

Lo que tú expones -que no son ideas originales tuyas, como ya has dicho, sino uno de los modos posibles de explicar el mensaje del magisterio eclesiástico- es que la dimensión jurídica -la ordenación y la estructura jurídica- constituye un factor inherente *y* connatural*, es decir, esencial de la estructura de la Iglesia, de las relaciones de los fieles entre sí, de la naturaleza de la jerarquía y de las relaciones entre fieles y ésta, porque tienen un aspecto de justicia, que no es advenedizo, sino intrínseco a esa estructura y esas relaciones. En definitiva, lo que expones con palabras tuyas es lo que siempre ha sostenido la Iglesia y ha reafirmado el último Concilio Ecuménico: que la Iglesia es, no sólo una* Ecclesia Caritatis*, sino también y esencialmente una* Ecclesia Iuris*, aunque esta terminología -no lo que ella expresa-, últimamente no suele usarse.*

Bien, sin embargo no se te oculta que nuevamente encontramos autores que niegan la necesidad*, el carácter necesario y esencial, del derecho en la Iglesia. Así en un libro publicado en 2004, aparece destacada esta afirmación: "No existe ninguna necesidad ontológica, ni teológica, para que la Iglesia tenga reglas jurídicas de conducta".*

¿Qué piensas de esto?

—Una vez que hemos visto que la necesidad del derecho en la Iglesia es la doctrina católica, parece claro que los autores de semejantes afirmaciones siguen un *cammino smarrito*, una senda equivocada. Tales asertos no son *consonantes* con el magisterio eclesiástico, con la verdadera autoconciencia -que repito, es infalible- de la Iglesia. Más no puedo decir. Son desviaciones doctrinales, yerros, no por-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que lo diga yo -aquí mi opinión no cuenta para nada-, sino porque no están en armonía con el magisterio infalible de la Iglesia.

Podríamos acaso, aludir a los orígenes de tales afirmaciones, sólo una breve alusión. El origen reside en el ya comentado proceso de institucionalización de la Iglesia, que estos autores atribuyen -ya hemos visto que desviadamente- a factores humanos, al paso del carisma a la institución. Y más lejanamente a una poco afortunada tesis del bueno de Corecco, hacia el que yo sentí verdadera amistad, para el cual la institucionalización de la Iglesia no requiere necesariamente la juridicidad, pudiendo también haberse estructurado carismáticamente. De las tesis de Corecco ya señalé hace años que caían de lleno en el ajuridismo -cosa lógica, porque lo que él entiende por justicia y derecho en la Iglesia no es justicia ni derecho- y, por lo tanto, no son acertadas. En cuanto a los asertos más modernos, su error sobre el proceso de institucionalización les lleva a negar que el derecho divino sea verdadero derecho, reconociendo sólo el derecho positivo humano, con lo que naturalmente se niega que el derecho sea una dimensión esencial del *Mysterium Ecclesiae*, pues el derecho inherente al Pueblo de Dios es derecho divino, del cual el derecho humano es complemento también necesario.

página 324

5. El derecho como estructura de la Iglesia

—*Dicho esto, pasemos al apartado siguiente: el derecho como estructura de la Iglesia. Tesis ya desarrollada en* El ordenamiento canónico *y desde un punto de vista más general -el derecho como estructura- en el antiguo escrito* Sugerencias acerca de los componentes del derecho. *Es una batalla más en tu lucha contra el normativismo: el derecho como norma y más reductivamente como norma de conducta. Conociéndote, intuyo lo que pensarás de esta aseveración, también publicada en 2004: el derecho como "regolamentazione comportamentale normativa del relazionale sociale secondo giustizia".*

—La formulación es novedosa, pero la idea es vieja y harto conocida; es una expresión del normativismo, que se impuso sobre todo a partir del siglo XIX; y, además, como bien has dicho es reductiva, porque limita el derecho a regla de conducta, cuando basta leer el

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

CIC para advertir que hay normas jurídicas que propiamente no son reglas de conducta, sino constitutivas de un oficio o declarativas de un derecho o formalización de un rasgo de la Voluntad fundacional de Cristo o establecimiento de la validez o nulidad de un acto jurídico, etc.

Toda mi vida académica, desde sus inicios hasta su ocaso, me he opuesto al normativismo, por considerarlo una idea insuficiente y desviada del derecho o, si quieres, de la realidad jurídica. La norma es un *momento* del fenómeno jurídico, la regla o estatuto del derecho -la *ratio iuris*-, pero es derecho en sentido analogado, nunca es *el* derecho. Siempre he seguido el realismo, primero el que he llamado realismo conceptual y ya definitivamente el realismo jurídico clásico. ¿Normativismo? ¡*Absit*! Esto es lo que pienso.

—*Era de esperar que dijeras esto. Juzgo, sin embargo, que sería conveniente que explicaras en qué sentido tomas, en este apartado del libro, la palabra "derecho". Recuerdo que ya salió este punto cuando comentamos el artículo* Sugerencias sobre los componentes del derecho.

—Necesariamente tengo que repetirme. En este lugar no tomo el término "derecho" en su sentido primario -lo justo, lo debido-, ni en el de sus analogados: norma o *lex*, derecho subjetivo, etc. Lo uso en el sentido generalísimo -por lo demás muy frecuente- de realidad jurídica o, según otros, fenómeno jurídico, que abarca el conjunto de los elementos y momentos del derecho -de la realidad jurídica o fenómeno jurídico- que, en cuanto unidos y relacionados, forman la estructura jurídica de los cuerpos sociales. Usar la palabra "derecho" en este sentido generalísimo -como sinónimo de fenómeno jurídico- es bastante habitual.

—*Aclarado este punto, podemos pasar a hablar ya de las ideas que desarrollas en este apartado del libro.*

Naturalmente comienzas negando que el derecho sea sólo norma de conducta y con diversos ejemplos llegas a la conclusión de que el derecho es estructura de los cuerpos sociales y, después de un largo análisis, concluyes que el derecho canónico -divino y humano- es la estructura jurídica de la Iglesia*, idea que*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ya habías publicado años antes, cosa lógica porque un manual viene a ser como la síntesis del pensamiento del autor y si ese pensamiento ya ha sido publicado con anterioridad en monografías y artículos no es de extrañar que aparezca de nuevo en el manual, aunque sintetizado.

página 326 *Lo que dejas muy claro, por una parte, es que la estructura jurídica es* constitutiva *del Pueblo de Dios. Por otra parte, que no es un factor absoluto o independiente, sino que se integra en el conjunto de los elementos constituyentes o factores ordenadores y estructurales -de naturaleza diversa- que en su conjunto conforman la Iglesia. Así, ser cristiano lleva consigo estar incorporado a la Iglesia; pero ni ser cristiano ni la incorporación a la Iglesia son solamente, ni fundamentalmente, situaciones o vínculos de naturaleza jurídica. Los cristianos se unen a la Iglesia por vínculos de gracia, por la filiación divina y por la acción del Espíritu Santo y de Cristo-Cabeza; ser cristiano es, pues, unirse e incorporarse al Pueblo de Dios por el conjunto de lazos mistéricos que lo constituyen. Pero ser cristiano es* también *estar unido jurídicamente a la Iglesia por vínculos de solidaridad y sujeción de naturaleza jurídica.*

Junto a los elementos ontológicos -unión ontológica-, hay en la Iglesia una estructura jurídica, sin la cual -y creo que esto merece enfatizarse- algo faltaría, *supuesta la economía actual de salvación*, a su plena constitución y organización como sociedad. *Con ello quieres decir que las realidades mistéricas u ontológicas eclesiales tienen, en la economía actual, el complemento de la estructura jurídica, que cierra el ciclo constitutivo y estructurador del Pueblo de Dios,* tal como ha sido convocado y fundado por Cristo. *Este es el profundo sentido de la Iglesia jurídica o* Ecclesia Iuris*: el ordenamiento jurídico aparece como una estructura ordenadora que está constituyendo y organizando, junto a los elementos ontológicos, al Pueblo de Dios.*

Profunda manera de explicar el misterio de la Iglesia en su dimensión externa y jurídica.

—A esto repito que cuanto aquí expongo no es otra cosa que el resultado de meditar el magisterio de la Iglesia y el intento de explicarlo. Si se me permite parafrasear la *Epístola a Diogneto*, cuando describe el ideal de todo maestro cristiano, diré que no hablo de cosas peregrinas ni voy a la búsqueda de lo novedoso; no hago otra

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

cosa que trasmitir lo que me ha sido entregado por la fe de la Iglesia Católica sobre sí misma.

—*No olvides, sin embargo, que en el pasaje que estamos analizando mezclas dos cosas que hay que separar cuidadosamente. Por un lado, la fe de la Iglesia sobre sí misma, la doctrina católica, que queda claramente afirmada y resaltada, según la cual, el derecho es un elemento* constitutivo *del Pueblo de Dios, inherente e inseparable de él; el derecho u orden jurídico del Pueblo de Dios cierra, por decirlo con tus palabras, el ciclo constitutivo y ordenador de la Iglesia tal como ha sido convocada y fundada por Cristo.*

página 327

Pero junto a esto, tú te opones al normativismo y dentro de tu concepción realista entiendes el derecho como estructura *formada por los elementos y momentos del ordenamiento jurídico. Ahora bien, el normativismo es a tu juicio un modo deficiente de entender el derecho, pero, por muy verídica que pudiera ser tu postura, el normativismo es la forma de entender el derecho que han seguido, al menos desde el siglo XIX, la mayor parte de canonistas y teólogos y en nada se opone a la fe de la Iglesia. Es una cuestión opinable. Y en este aspecto, fuiste novedoso y no te limitaste a transmitir la doctrina del magisterio. Demos a cada uno lo suyo.*

—De acuerdo con esto. Ciertamente la oposición normativismo-realismo es cuestión científica, ajena al mensaje evangélico; nunca he pretendido otra cosa; la defensa del realismo y el repudio del normativismo siempre los he situado en un plano de argumentación estrictamente científica y nunca he usado otros modos de argüir que los que proporcionan la ciencia y la razón natural ¿Alguien me puede acusar de otra cosa?

—*Nadie, desde luego. Lo que quería señalar era que tu desarrollo del derecho como estructura de la Iglesia, sigue siendo perfectamente válido para el normativismo en lo que al magisterio se refiere -no es contrario a él- sin más que cambiar la palabra estructura por norma, ordenación, derecho o similares.*

Bien, pasemos si te parece al siguiente apartado.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

6. Bases sacramentales del derecho canónico

—Por primera vez tratas un tema tan fundamental e interesante como las bases sacramentales del orden jurídico de la Iglesia. Tema nuevo porque la doctrina tradicional canónica omitía tal referencia al fundamento del derecho de la Iglesia. No, en cambio, nuevo respecto a la Escuela de Munich, puesto que Mörsdorf ya había escrito, fundando el derecho canónico en la Palabra y los sacramentos. Por cierto, tú que en ésta y otras ocasiones posteriores hablaste de los sacramentos, no hiciste lo mismo con la Palabra, a la que omitiste.

página 328

—Me parece recordar que ya hablamos de ello. La razón no es otra, sino que siempre tuve clara la índole fundante de los sacramentos respecto del derecho canónico. A su tiempo te conté que, allá por 1960 ó 1961, escribí un primerizo -no corto- escrito sobre los sacramentos y el derecho de la Iglesia, escrito inédito, cuyo original perdí. En cambio, la función fundante de la Palabra no la niego, sólo digo que hasta ahora no he conseguido *verla*, comprenderla, y los argumentos de Mörsdorf y los de sus seguidores no me han convencido. Siempre la sitúan en un contexto que ellos llaman derecho, pero que no lo es; es *religión*, relación del hombre con Dios, con Cristo, pero no verdadero derecho. Así hablan de una obligación, un *debitum*; sin embargo, tal como lo presentan -deber con Dios, con Cristo- resulta no ser derecho, sino, repito, religión. Esta es la causa de mi silencio respecto de la Palabra. Ojalá alguien demuestre que la Palabra es *lo justo* en la Iglesia, algo debido en justicia por la Jerarquía respecto de todos los hombres -"id por todo el mundo a predicar el evangelio"- y en especial respecto de los fieles cristianos algo que les pertenece y les es debido. Sólo entonces quedará demostrado que el derecho canónico se funda en la Palabra y los sacramentos. Pero hasta ahora nadie lo ha hecho; así que guardo silencio respecto de la Palabra, aunque en actitud de espera.

—Después de esta aclaración, pasemos a las bases sacramentales. Lo primero que diría es que -a distancia de más de treinta años- cuanto dices muestra efectivamente unos efectos jurídicos de los sacramentos, que son el fundamento del derecho de la Iglesia, pero no alcanza a tener el vigor -aunque sin negarle fuerza

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

convincente- ni la calidad de tu muy posterior escrito sobre Las raíces sacramentales del derecho canónico.

—Mala cosa sería que, con el tiempo y el estudio no hubiese progresado. Aparte de lo que haya de avance en mi mente, la diferencia entre ambos escritos la situaría en que en *El Derecho del Pueblo de Dios* estoy en el realismo conceptual y el escrito posterior está dentro del realismo jurídico clásico. Pero sinceramente creo que todo esto es secundario. Lo principal es que en el apartado que estamos comentando intento mostrar, no que los sacramentos sean lo justo en la Iglesia, sino la *eficacia jurídica* de los sacramentos, de los que se derivan unas vinculaciones o relaciones jurídicas, sobre las que se edifica el derecho canónico.

página 329

Como puede fácilmente comprenderse, lo que estudio son los sacramentos en cuanto causa de los factores que integran el núcleo de la estructura jurídica de la Iglesia: vinculaciones, derechos, misión *erga alios*, etc.

Por eso, me centro en los dos sacramentos en los que esta eficacia es más visible -el bautismo y el orden-, aun admitiendo que un estudio completo debería abarcar también la confirmación, la eucaristía y el matrimonio. Pero expresamente escribo que lo único que trato, al reducirme a esos dos sacramentos, es de ejemplificar.

—*Efectivamente, tratas de ejemplificar el párrafo con el que comienzas este apartado, donde estableces el fundamento sacramental del derecho canónico, todo lo cual se puede resumir en que el derecho canónico tiene su base en los sacramentos y que el orden jurídico del Derecho del Pueblo de Dios, en su núcleo primario, es la dimensión jurídica de la* lex sacramentorum*, esto es, de aquellas exigencias, funciones y normas de vida que dimanan naturalmente* (ius nativum) *de la recepción de los sacramentos.*

Esto se ve muy claro en el bautismo. Este sacramento incorpora a la Iglesia y junto -y en una unidad- a efectos mistéricos y ontológicos -incorporación a Cristo, filiación divina, desaparición del pecado original, gracia santificante, etc.-, tiene una eficacia jurídica como es la ya citada incorporación a la Iglesia, con la communio fidelium *y la* communio herarchica*, la destina-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ción al culto y la vocación al apostolado y a la santidad. Que la incorporación a la Iglesia supone un vínculo jurídico es obvio. Pero, a su vez, la vocación al apostolado, la destinación al culto cristiano y la capacidad de participar activamente en la vida eclesial implican que el cristiano aparece como portador de un patrimonio jurídico, de un conjunto de derechos y deberes que surgen connaturalmente (iura nativa) *de su condición de bautizado, es decir, inherentes a la eficacia del bautismo. El bautismo aparece así como* constructor *de la Iglesia en cuanto por su medio la Iglesia recibe nuevos miembros y de este modo se continúa y se expande.*

página 330

Análogo razonamiento haces respecto del sacramento del orden. Este sacramento produce una peculiar y esencialmente distinta participación en el sacerdocio de Cristo (sacerdocio ministerial distinto de modo esencial del sacerdocio común de los fieles); por este sacramento se produce la incorporación a la jerarquía y se recibe una función dentro del Pueblo de Dios, a la vez que impone la exigencia de vivir conforme a la condición propia. En suma, la estructura jerárquica de la Iglesia se actualiza por el sacramento del orden; por lo tanto, también en sentido jurídico y no sólo mistérico este sacramento es constructor *del Pueblo de Dios.*

De todo ello se concluye que la lex sacramentorum *tiene una dimensión jurídica, que constituye el núcleo fundamental del derecho canónico, que sobre él se edifica. Claro que esto lleva consigo la aseveración de que existe un verdadero derecho divino, y a él y a sus relaciones con el derecho humano dedicas el siguiente y último capítulo de la primera parte de la Introducción, que titulas "La dimensión jurídica del Pueblo de Dios".*

7. Derecho divino y derecho humano

—Antes de pasar adelante y comentar tus proposiciones, quisiera recordar que en los últimos años algunos autores -no muchos por fortuna, pero sí muy activos- han pretendido crear una "crisis del derecho divino", han problematizado su misma índole de derecho. Veamos una aseveración publicada en el ya citado año 2004: "C'è dunque, un forte problema terminologico: lo ius divinum *è chiamato "Diritto" (*nome habet*) ma non lo è* (non est)*! Esso infatti non ricade sotto nessuna delle specifiche d'individuazione del Diritto como tale. Ciò non significa escludere l'esistenza di una 'regolamentazione comporta-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

mentale normativa' di origine divina, tanto a livello di Creazione [sin duda el autor alude al derecho natural] che di Rivelazione [el derecho divino positivo], ma semplicemente se ne riconosce la non-giuridicità tecnica (né ontologica), in quanto mancano le caratteristiche individuative essenziali del Diritto: oggettività, separabilità, coercibilità, all'interno di un gruppo sociale istituzionalizzato".

—Sin referirme exclusivamente a este autor, te confieso que la "problematización" del derecho divino, natural o positivo, me ha parecido siempre artificiosa; con palabras de la *Epístola a Diogneto* diría que es "cosa peregrina", o con palabras de San Pedro, que debe considerarse "fabula captiosa", ingeniosa pero sofística.

A mí, desde luego, que me he pasado media vida académica defendiendo que el derecho natural es verdadero derecho vigente y que he estudiado a fondo las características propias del derecho, todo lo cual puede verse en mis libros *Introducción crítica al derecho natural*, *¿Qué es el derecho?* y las *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, amén de obras canónicas, como *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, párrafos como el que me has citado -y en general toda esta falsa problemática- no me impresionan lo más mínimo y sólo digo que la negación del *ius divinum* como verdadero derecho me parece cosa peregrina, basado en sofismas. Es más, sin pretender ser inquisidor, sino un sereno científico, digo que no veo que la negación del *ius divinum -ius*, verdadero derecho- se armonice con el magisterio de la Iglesia.

Ya en el mismo párrafo citado se observa dónde reside el sofisma. Dice "all'interno di un gruppo sociale instituzionalizato". Para este autor no hay derecho sino en el interior de un grupo institucionalizado; ahora bien, es de aquellos que defienden el paso del carisma a la institución operado, según los propugnadores de esta tesis, en la Iglesia. Como la institucionalización sería un proceso humano, en su interior sólo habría derecho positivo humano, el derecho divino se evapora, no tendría lugar en la Iglesia. Pero ya hemos comentado que esas tesis de la institucionalización son falaces e inadmisi-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

bles y, además, no sintonizan con la doctrina católica sobre la Iglesia. Por lo cual, esa negación del *ius divinum* que enuncia ese párrafo -y que el autor desarrolla mucho más- es una falacia. El *ius divinum* no sólo tiene el *nomen iuris*, sino que lo tiene porque *ius est*.

página 332

Esa especie de "evaporación" del derecho divino viene, a veces, por otra vía: se enuncia como derecho lo que no lo es y de este modo el derecho divino desaparece como derecho. Veamos la siguiente afirmación: "Parola e Sacramento sono realtà di natura giuridica per il fatto che si pongono tra due soggetti (Dio e l'uomo) e creano una situazione di doverosità (la risposta dell'uomo a Dio) carica di consequenze (l'ottenimento della salvezza)". Se trata, como es obvio, de un seguidor de la Escuela de Munich, que basa el derecho canónico en la Palabra y los Sacramentos. Pero en este caso, el argumento resulta infundado, porque la relación establecida no tiene naturaleza jurídica, no es derecho; el autor se equivoca al atribuirle "natura giuridica".

—*En todo caso, la consecuencia respecto al* ius divinum *es clara: no es verdadero derecho.*

—En efecto, según lo contenido en esta frase, no se deduce que la Palabra y los sacramentos sean de naturaleza jurídica, porque las relaciones entre Dios y el hombre no son derecho. Esto es algo elemental. Aunque contengan un deber (que lo contienen) y en ellas el hombre ponga en juego su salvación, las relaciones Dios-hombre de ningún modo son relaciones jurídicas; son relaciones de otra naturaleza, que tradicionalmente se han denominado *moral* -si se refieren a las normas- o, desde otra perspectiva más intensiva y completa, *religión* o *religación*. Justamente la distinción entre moral y derecho -en su aspecto de norma- se ha puesto en que la moral regula las relaciones del hombre con Dios, mientras que el derecho es lo propio de las relaciones entre los hombres: *inter homines* y también *inter gentes* (según la expresión de Vitoria, Suárez y los autores posteriores).

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Esto es tan elemental, que por ello me resultaría sorprendente si no conociese las tesis de Corecco y en general de la Escuela de Munich; parece que se ha perdido la memoria de verdades que de puro sabidas resultan "verdades olvidadas". ¿Habrá que recordar qué es el derecho?

página 333

—Lo más necesario ahora es dejar claro que el derecho, cualquier derecho, también el canónico, es un *orden humano*. En su sentido primario el derecho es lo justo o debido con deuda en sentido estricto, de justicia, entre los hombres; sólo entre ellos se dan relaciones de naturaleza jurídica. En un sentido analógico, el derecho se manifiesta en la norma o *lex* y es el estatuto del derecho (*aliqua ratio iuris*, según la conocida fórmula de Tomas de Aquino), la regla reguladora de las relaciones humanas de la comunidad o *societas* humana, según justicia. Sólo entre hombres se da la norma jurídica.

—Por eso, no se puede admitir lo que sostienen algunos recientes escritos canónicos: la Alianza de Dios con el Pueblo elegido por medio de la Ley de Moisés sería un pacto jurídico, por hacerse con un pueblo o comunidad, a diferencia de las promesas y alianzas de Yavhé con Noé, Abraham y otros patriarcas, que serían pactos con personas singulares.

—Naturalmente, la Alianza de Dios con el Pueblo elegido es un pacto que, por ser entre Dios y los hombres, no pertenece al derecho; no es una Alianza o promesa de naturaleza jurídica. Insisto, pertenece a las relaciones de religación del hombre con Dios, a la *religión*, de naturaleza sacral muy superior al derecho. Ciertamente la Ley de Moisés contiene preceptos jurídicos (es algo muy sabido en lo que no vale la pena insistir), pero esos preceptos jurídicos -los llamados por los teólogos medievales *praecepta iudicialia*- son aquellas normas que regulan lo justo o relaciones de justicia entre los integrantes del antiguo Pueblo de Dios, o sea, la vida social de Israel.

No me cansaré de repetirlo: el derecho es un orden humano, *inter homines* e *inter gentes*. Y es una realidad *huius saeculi* sin trascendencia escatológica.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Sí, pero hay algunos canonistas de la última generación que, apoyándose en que el derecho es un orden humano, dan un giro a esta idea para sostener que, por ser orden humano, sólo existe el derecho positivo o ius humanum*, negando en consecuencia que el derecho divino sea derecho; lo consideran teología, fundamentos del derecho canónico (derecho positivo), etc.*

página 334

Esto necesita explicitarse más y que nos detengamos en estas opiniones porque son, por decirlo así, un tercer modo de "volatilizar" el ius divinum.

–Se trata de algunos autores que, con matices distintos, entienden que el derecho divino -natural y positivo según unos, otros omiten el derecho natural y fijan su atención sólo en el divino positivo- trasciende la historia y que se "historifica" -esa es la palabra que suelen usar-, pasa a la historia, en el derecho positivo humano. Por eso, en la historia humana, en el *saeculum* según una antigua forma de hablar, o *in hoc saeculo*, conforme a un uso más moderno, pero con el mismo sentido las tres dicciones, en la historia humana, repito, sólo existiría el derecho positivo o derecho positivo humano. Naturalmente, este derecho positivo es contingente, de lo que se deduce que no posee elementos *necesarios* -teológicos- o sea de derecho divino. De ahí la orientación pastoralista habla de *desteologización* del derecho canónico, reduciéndolo a algo maleable aplicable según las necesidades pastorales, sin que falten quienes llegan a afirmar que si la oportunidad pastoral lo postula debería aplicarse *contra litteram* de la norma escrita.

El punto clave, como se ve, es el de la "historificación", si bien ya he dicho que entre los diversos autores que coinciden en este punto hay diversidad de matices. En lo que todos coinciden es en que el derecho positivo es contingente, esto es, carece de elementos necesarios internos a él.

Concretando más, no falta, por ejemplo, un autor que distingue entre la esencia de la Iglesia como realidad dogmática y la forma histórica de su existencia, como realidad contingente, de modo que el derecho divino pertenecería a la esencia de la Iglesia, mientras el derecho eclesial positivo afectaría a la realidad institucional contin-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

gente de la misma. Lógicamente el derecho divino desaparece de la historia humana, del *saeculum*. Hay ahí una clara separación entre esencia y existencia histórica de la Iglesia.

Ahora bien, en esto hay algo que no casa, que no es coherente, si damos por supuesto que el autor toma en sentido científico común los términos que usa, pues en el caso contrario debería haberlo advertido y señalar el nuevo significado de esas palabras. ¿Qué es la esencia? La esencia es un concepto metafísico que expresa aquello por lo que el ser es lo que es y no otra cosa. Y es un ente de razón con fundamento *in re*. Esta esencia se realiza, se hace real, en el ente existente del que es un componente metafísico, y la llamamos *naturaleza* en cuanto es principio de operación. Ningún ente existente -tampoco la Iglesia- puede carecer de naturaleza y, por lo tanto, de esencia; es imposible. En lugar de existencia sería más exacto hablar de *actus essendi*, pero para allanarnos mejor a las tesis que estamos analizando no parece que haya inconveniente en hablar de existencia o si se prefiere de *historia*. En este sentido, la "historificación" no es más que el paso de la realidad mental -supremamente en Dios- a la existencia, al ente real existente por el *actus essendi*, o sea el paso a la historia.

página 335

Siendo esto así, resulta claro que distinguir entre una esencia como realidad dogmática y una forma histórica contingente, no es posible, porque en el ente real existente, histórico de la Iglesia necesariamente ha de estar realizada, hecha real, la esencia como realidad dogmática, por lo que de ningún modo la forma histórica de la Iglesia es contingente. Que tiene aspectos contingentes es algo sabido, pero no es totalmente contingente, porque tiene una dimensión dogmática -por seguir la terminología del autor- y dentro de ella el *ius divinum* como derecho realmente existente y vigente, pues es uno de los aspectos de lo que el autor llama realidad dogmática de la Iglesia. La conclusión es que la tesis examinada resulta infundada.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—No más fundada me parece la opinión de este autor sobre la ley natural y el derecho natural, que también "volatiliza".

—Dejando de lado algunos aspectos secundarios que no afectan a lo nuclear de su tesis, como aseverar que la ley natural no puede seguirse (no puede ser cumplida) sin la gracia, lo cual es una verdad a medias (es imposible sin la gracia cumplir siempre todos los mandamientos de la ley natural), me centraré en lo fundamental.

página 336

Según este autor, la ley natural, escrita en el corazón del hombre (Rom 2,15), está contenida en la naturaleza del hombre y puede ser conocida por la razón en cuanto participación de la ley eterna. Ahora bien, la ley natural en cuanto inscrita en la naturaleza, "trascende la storia", *transciende* la historia, pero al mismo tiempo es históricamente conocida y actuada por el hombre. Más adelante, ratifica esta tesis de la "historificación" del derecho natural. La ley natural y el derecho natural expresan, como realidades ontológicas, la dignidad de la persona humana al determinar los derechos y deberes naturales y, sobre la base de la autocomprensión que el hombre tiene, vienen "historificados" en la ley positiva y en el derecho positivo.

Es obvio que aquí el yerro está en considerar que la ley natural en cuanto inscrita en la naturaleza -lo cual es inexacto porque donde está inscrita es en la razón práctica natural a través de la sindéresis- trasciende la historia. La razón natural es una potencia de la persona humana -que es plenamente historia perfeccionada, en lo que a la ley natural se refiere, por la virtud innata de la sindéresis-. Es, pues, plenamente historia. Lo que trasciende la historia humana es la ley eterna y esta ley, que se identifica con la esencia divina, es la que pasa a la historia humana, se "historifica", en la ley natural, que en cuanto inscrita en la razón natural de cada persona humana históricamente existente -como patrimonio de su ser racional- no necesita de ninguna historificación sino que es plenamente historia. Decir que la ley natural o los derechos naturales se "historifican" por obra del hombre a través de su autocomprensión y su actua-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ción no tiene ninguna base seria. Y concluir de ello que el derecho natural -derecho divino- se "volatiliza", sin que haya más que derecho positivo (humano), en modo alguno es aceptable. Juegos intelectuales que no llevan a ninguna parte.

página 337

—*Una vez visto el derecho divino natural, pasemos al derecho divino positivo. Y como estamos tratando del derecho canónico, debemos centrarnos en la* lex evangelica *o ley de Cristo. Para ser más exactos lo que nos interesa es el derecho que representa la dimensión jurídica de la voluntad fundacional de Cristo.*

—En este supuesto convergen diversos autores, con matices distintos, en una misma opinión: el derecho divino o no existe como derecho o trasciende la historia, por lo que se "historifica" en el derecho positivo (humano) el cual es contingente, sin factores teológicos ni otros elementos necesarios. El punto clave en todos ellos es lo que llaman "historificación", el paso a la historia humana, al *saeculum* de los antiguos. Quizás la posición más clara sea la de aquellos autores, ya comentados, que sostienen que en la Iglesia primitiva, el paso del carisma y los lideratos carismáticos a la institucionalización se produjo por obra humana; en tal caso, la Voluntad fundacional de Cristo adopta factores jurídicos, no en sí misma, sino por su "historificación" por la acción humana mediante el derecho positivo (humano).

En todas las variantes y matices de estas teorías contrarias al *ius divinum* se observa una defectuosa comprensión del misterio de la Encarnación del Verbo. El Verbo encarnado, *perfectus Deus et perfectus homo* (Símbolo Atanasiano), en virtud de la naturaleza humana asumida y como *persona* (divina), está inmerso en la historia humana. Como escribe San Juan: "Et Verbum caro factum est, et *habitavit in nobis*". Cristo no está fuera de la historia humana, del *saeculum*, sino inmerso en ella. Lo dice también el Símbolo Atanasiano: "Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus: et homo est *ex substantia matris in saeculo natus*". Nacido de mujer, en la historia, *in saeculo*, Cristo tiene una genealogía, es descendiente de Abraham, Isaac,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Jacob y Judá, y sobre todo es descendiente de David, su vástago, en el que se cumplen las promesas davídicas: "el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, reinará eternamente sobre la casa de Jacob, y su Reino no tendrá fin". David es llamado por el arcángel Gabriel padre, ascendiente de Jesús; de Él dice San Pablo "qui factus est ex semine David secundum carnem". Cristo es miembro del Pueblo de Israel por la circuncisión, de una familia nuclear (San José, Santa María y Él) y de una familia extensa, su clan, sus "hermanos" etc. Cristo es un personaje histórico, *in saeculus natus*, sin que necesite nada para su plena inserción en la historia, para su "historificación".

página 338

Nada falta *a sus hechos y a sus dichos*, para estar inmersos plena y totalmente *in hoc saeculo*, en la historia humana. Esta es la fe católica sobre la Encarnación del Verbo.

Por consiguiente, cuanto Cristo estableció en la Iglesia con dimensión jurídica -v.gr., el Primado de Pedro, el Colegio Apostólico, los sacramentos, normas de conducta, etc.- es plenamente histórico. Ese derecho divino no trasciende la historia, el *saeculum*, ni necesita de ningún factor de "historificación". Hablar de la necesidad o del hecho de una posterior "historificación" de origen humano no tiene válido fundamento. Por eso, esa tesis de la "historificación" del derecho divino (que trascendería la historia humana o no estaría en ella) por una acción humana constituyente del derecho positivo (humano), no sólo es un yerro jurídico, sino también un error cristológico. En suma, el derecho divino -natural y positivo- es verdadero derecho y derecho vigente.

Y de momento no se me ocurre más que decir sobre esa pretendida "crisis del derecho divino" ni de su "problematización" que me parecen insustanciales o, como hemos visto en la *Epístola a Diogneto*, teorías "peregrinas". Volvamos, pues, a *El Derecho del Pueblo de Dios* y, en concreto, al apartado sobre el derecho divino y el derecho humano.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—*Con lo mucho que acabas de decir, poco es lo que se puede comentar. Estoy de acuerdo contigo en todo lo que has explicado y cuanto escribiste hace treinta años es el reverso de estas teorías. Además lo que aparece en* El Derecho del Pueblo de Dios *es una versión ampliada de cuanto vimos en* El ordenamiento canónico. *Así que quizás no valga la pena detenernos demasiado en este tema, pues no se trata de que repitamos lo ya comentado. Pero si te he de ser sincero no creo que estas páginas del tratado sean repetición de lo escrito en* El ordenamiento canónico. *Comparándolos se nota claramente una maduración de tu pensamiento y, en algún punto, como el de la unidad entre el derecho divino y el derecho humano, una cierta rectificación o, por mejor decir, una mayor claridad en tu pensamiento.*

página 339

En primer lugar, diría que es el tratado más extenso y más detallado del tema, dentro de una línea clásica y tradicional y a la vez con rasgos muy novedosos, prescindiendo, pues, de los autores de la "crisis o problematización" del derecho divino. Ningún manual o tratado lo había estudiado tan extensamente como se hace en el libro comentado, ni posteriormente tampoco.

En segundo término, haces un análisis muy sutil e insisto que novedoso, tanto del derecho divino como de su relación con el humano.

Por último, diría que queda establecido tu pensamiento definitivo, de modo que cuando años más tarde tuviste que tratar del derecho natural se observa una identidad de pensamiento.

—La coincidencia o identidad de pensamiento proviene de que en definitiva se trata de la concepción clásica -que viene desde la Antigüedad- del derecho natural, en lo que a los juristas seculares se refiere, o del derecho divino respecto de los canonistas. Es la que, sin nombrarla ni manifestarla, se observa en la tradición canónica y, lo que es importante, en la legislación de la Iglesia.

Esta concepción clásica, que seguí en *El Derecho del Pueblo de Dios* sin haber oído hablar de ella, aunque sí la había observado en el *modus operandi* de los canonistas y en la legislación eclesiástica, se resume en tres puntos: Primero, el derecho divino es verdadero y propio derecho vigente; segundo, el derecho divino y el derecho humano forman un único ordenamiento jurídico: el derecho di-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

vino como núcleo del orden jurídico y el derecho humano como su desarrollo; tercero, el derecho divino prevalece sobre el derecho humano, el cual debe ser interpretado según el derecho divino y si fuese discordante con él no sería verdadero derecho, *ius*, sino *iniuria*, una injusticia, no obligaría. Esta es, en apretada síntesis, la concepción clásica.

página 340

—*Efectivamente muy apretada es esa síntesis, que desarrollas con amplitud y agudeza en varias páginas.*

El punto más original y novedoso, que expones con detalle y con largueza es el de la positivación y formalización del derecho divino. Son páginas de gran calidad, que tratan en no escaso espacio una de las cuestiones más difíciles que presenta el ius divinum *que a mi juicio resuelves con acierto y sutileza.*

—Mira, si te parece, demos por acabada esta ardua temática. Saltémonos la parte histórica -ésta sí tratada magistralmente- escrita por Pedro Lombardía y pasemos a la segunda gran temática de la Introducción, la que titulo "La ciencia del derecho canónico" y que comprende la gnoseología y la metodología.

8. Gnoseología

—*Esta parte es realmente original y de rigurosa novedad. Nadie antes había tratado en derecho canónico estos temas -cosa muy distinta ocurre con el derecho secular- y el caso es que tampoco nadie los ha tratado después sistemáticamente. Es curioso este despego de los canonistas por la gnoseología y la metodología, de las que tanto se ha escrito en el ámbito de la filosofía del derecho y del derecho secular. En este caso se nota eso de ser tú un jurista dedicado el derecho canónico y tu procedencia de una Facultad de Derecho.*

—A mí siempre me ha parecido fundamental estudiar, tanto la gnoseología como la metodología. Por eso ya conté antes que en mis años de preparación leí bastantes libros que tratan estos temas, naturalmente en derecho secular. El problema estribaba en detectar lo que era aplicable al derecho canónico y lo que era rechazable por ser *fruto contaminado* (recordemos al Niseno). Aquí también tuve que hacer una tarea de *descontaminación*.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Empecemos por la gnoseología. Lo primero que estableces es que la ciencia jurídica es una ciencia práctica, por lo cual recibe también el nombre de arte del derecho. Sin embargo, la practicidad inmediata, que es obra de la prudencia jurídica -de ahí el nombre de iuris prudentia*-, no es óbice para que tenga también aspectos especulativos, aunque dirigidos a la práctica, por lo que mejor es llamarlos especulativo-prácticos. Esto queda más adelante establecido cuando expones los niveles del conocimiento jurídico.*

Pero antes -puesto que los distintos niveles forman una unidad de conocimiento, de ciencia- estudias el aspecto formal del conocimiento jurídico. Esto era necesario, porque las ciencias se distinguen por su objeto formal quod*, por lo que establecer este punto resultaba fundamental.*

¿Cuál es el aspecto u objeto formal de la ciencia jurídica? En la respuesta se observa una pequeña variación entre El Derecho del Pueblo de Dios *y su posterior reedición en el* Comentario Exegético. *En el primero escribes que el aspecto formal es "la sociabilidad humana en cuanto se presenta con las notas de intersubjetividad y de justicia"; en cambio en el segundo dices que es "la socialidad humana vista* sub ratione iuris*, o lo que es lo mismo* sub ratione iustitiae*".*

—Cambia la redacción, pero no el fondo. La segunda redacción es más adecuada al lenguaje del realismo jurídico clásico que es en mi mente posterior a *El Derecho del Pueblo de Dios*, pero ambas fórmulas son sustancialmente coincidentes. No hay variación sustancial ni podía haberla.

9. Los niveles del conocimiento jurídico

—Establecido el aspecto formal del conocimiento jurídico pasas a exponer los niveles del conocimiento jurídico. Y antes de ir más adelante quisiera que explicaras cómo llegaste a establecerlos.

—Para eso tenemos que remontarnos a 1958. Como ya comenté antes, por la vía de Santo Tomás, había llegado a la conclusión de que la ciencia o arte del derecho es ciencia práctica, perteneciente a la prudencia jurídica, frente a la concepción *lógica* -logiscismo- de la mayoría de la ciencia jurídica secular. Por ello tuve el atrevimiento

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

de publicar el artículo antes analizado sobre la prudencia jurídica y el derecho canónico. De esto no dudaba, pero a la vez observaba -entre otras cosas por mi propia experiencia- que había un modo de estudiar el derecho canónico que podríamos llamar "académico": los manuales o tratados, artículos de revista, ponencias en congresos, etc., que si bien tendían a mejorar las decisiones de la prudencia jurídica, se movían a un cierto nivel de abstracción y de algún modo no eran inmediatamente prácticos. Así pues, yo llegué a la conclusión, todavía provisional, de que había dos estratos o niveles de conocimiento jurídico: el prudencial o eminentemente práctico, concreto, y otro de la ciencia canónica académica, que operaba con la abstracción predicamental -tal como había escrito en *La impotencia del varón*- o, al menos, generalizando, o sea usando no propiamente la abstracción sino la generalización. A todo esto, por aquella época yo estaba anclado en la concepción clásica de la ciencia como conocimiento *per causas*, no sólo las inmediatas y próximas, sino también las últimas, lo que equivalía a admitir el conocimiento metafísico o metaempírico. Ello me llevaba a ver con prevención la ciencia en sentido moderno como ciencia fenoménica, la ciencia que analiza no los *porqués*, sino sólo el *cómo* de los fenómenos, es decir, de las realidades empíricas, positivas; por eso recibe el nombre de *ciencia positiva*. Esta aversión venía ratificada, si cabe, porque cuando leía algún autor, fuese filósofo o "científico" (como Santiago Ramón y Cajal), que explicaba y elogiaba la ciencia fenoménica o positiva, a la vez criticaba y negaba el conocimiento metafísico. Presentaban así la ciencia fenoménica como cerrada a lo metafísico o metaempírico, un conocimiento *cerrado* en sí mismo, que a mi juicio era tanto como ser unos ciegos voluntarios. Esa ciencia cerrada a lo metaempírico no podía aceptarla siendo canonista -y hombre de fe-, pues es imposible aceptar y estudiar la ciencia del derecho canónico, sin estar abierto a lo metafísico (en definitiva Dios) y a lo metaempírico (como lo es el Misterio de la Iglesia). Y por otra parte, nunca he sido fideista, ni he entendido la fe como totalmente distinta de la razón (a lo Kant), sino que siempre

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

he profesado la armonía entre la fe y la razón y el papel de la razón en la profundización de la fe y, en lo que a mí me ha interesado, para profundizar en el conocimiento del orden jurídico u orden justo de la Iglesia. Así pues, en aquella época yo había descubierto dos niveles del conocimiento jurídico, el prudencial y el científico, este último entendido en sentido clásico.

Como creo que ya he recordado antes, por aquellos años los profesores de la entonces Escuela de Derecho del Estudio General de Navarra nos conocíamos todos y conversábamos con frecuencia de temas jurídicos. Teníamos, además, el Seminario de Profesores cada semana del curso lectivo (por cierto, Seminario que ha durado más de cincuenta años), donde cada profesor hablaba de un tema de su especialidad (recuerdo especialmente uno del ilustre filósofo Leonardo Polo, entonces joven y aún no conocido, del que tomé la terminología *momentos* y *elementos* del derecho). En este ambiente mantuve conversaciones con José M. Martínez Doral y Joaquín Ferrer Arellano sobre los niveles del conocimiento jurídico y ellos me convencieron de que era posible una ciencia fenoménica abierta a la metafísica -abierta a la filosofía- y, por lo tanto, de que el conocimiento jurídico científico se podía desglosar en dos niveles: el fenoménico o científico en sentido moderno y el nivel ontológico o metapositivo, ambos abiertos el uno al otro. Con esto la ciencia fenoménica quedaba *descontaminada* y cayó mi prevención contra ella. Incluso recuerdo que Martínez Doral me dejó leer una copia mecanografiada de una redacción provisional de lo que sería -años más tarde- su tesis doctoral y, en versión definitiva, su libro *La estructura del conocimiento jurídico*. No saqué mucho de esa lectura, pero entre ella y las conversiones aludidas, llegué, ya en 1958, a lo que sería mi pensamiento definitivo sobre los niveles del conocimiento jurídico.

Quizás sea aquí el momento para señalar una diferencia importante entre mi pensamiento y el de mis dos colegas. Ellos entienden que el nivel ontológico es la filosofía del derecho y yo niego tal cosa: primero, porque la filosofía, aunque estudie el derecho, es conoci-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

miento *filosófico*, no saber *jurídico*, por lo que entiendo que el nivel ontológico no es la filosofía el derecho, sino la ciencia del derecho natural, si nos referimos al derecho secular, o lo que he llamado Teoría fundamental del derecho canónico, para el derecho de la Iglesia. Además es claro que el nivel ontológico en lo que atañe al derecho canónico no puede ser la filosofía del derecho, sino el estudio *sub ratione iustitiae* del Misterio de la Iglesia.

página 344

Por otra parte, lo que recibí de mis colegas fueron los dos o tres puntos básicos y nada más. Después, a la hora de configurar cada nivel lo hice según mi leal saber y entender. Y aquí quisiera señalar que al punto de desarrollar el pensamiento científico como positivo o fenoménico, los autores que más me ayudaron fueron Jolivet y Maritain.

Toda la teoría de los niveles del conocimiento jurídico se asienta, por una parte, en detectar cuatro niveles (el ontológico, el fenoménico, el casuístico y el prudencial), que se distinguen por su perspectiva formal de conceptualización y su autonomía metodológica; y, por otra parte, en la apertura de cada nivel a los restantes, en forma de *datos* imprescindibles y necesarios.

Pienso que esta teoría tiene dos resultados de mucha importancia. En primer lugar, el acento puesto en el nivel ontológico que, en derecho canónico, fructifica en la nueva especialidad de la Teoría fundamental; a mi juicio este nivel tiene un interés especialísimo, un interés de siempre, pero actualizado más si cabe ahora porque, pese a los años transcurridos, el canonista debe saber encontrar la dimensión jurídica de las enseñanzas conciliares (tarea que a mi juicio no ha hecho más que empezar) y ello es, sobre todo, obra de la Teoría fundamental, y en todo caso tiene el reto de que *in iure canonico exponendo respeciatur ad Mysterium Ecclesiae* y esta mirada al Misterio de la Iglesia *sub ratione iuris* es lo propio del nivel ontológico.

En segundo lugar, me parece muy importante haber *descontaminado* la noción de la ciencia fenoménica y haber así podido incorporar a la gnoseología jurídica -y canónica en especial- el concepto mo-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

derno de ciencia, lo que sin duda es un avance, tanto por lo que atañe a la cristianización de la ciencia moderna, como a la modernización de la ciencia canónica.

Creo que con esto he contestado a tu pregunta.

—Me doy por satisfecho. Y analicemos ahora los cuatro estratos o niveles del conocimiento jurídico. Tú describes primero esos cuatro niveles, pero luego te detienes especialmente en dos: la ciencia jurídica (nivel fenoménico) y el nivel prudencial. ¿Por qué esta preferencia?

—La descripción de los niveles se hizo en el contexto de la Introducción a *El Derecho del Pueblo de Dios*, pensado para desarrollar un sistema de derecho canónico; por lo tanto, moviéndose en el plano de la positividad fenoménica. Naturalmente eso requería centrarse en explicar más extensamente la ciencia jurídica.

En cuanto al nivel prudencial ya lo había desarrollado con mejor o peor fortuna en el artículo sobre la prudencia jurídica. Y la Teoría fundamental la expuse años más tarde en el libro *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, de modo que ahora estos tres niveles -que son los más importantes- los he estudiado ampliamente en uno u otro lugar.

—Hecha esta aclaración pasemos al nivel prudencial o prudencia jurídica. Característico de este estrato es que no se mueve a ningún nivel de abstracción, sino que se refiere a lo singular, a la resolución del caso concreto. El jurisprudente por excelencia es el juez que resuelve la pretensión de un proceso. Lo que analiza es un caso de la vida real y, por lo tanto, sus circunstancias concretas. Su sentencia resuelve lo referente, no al contrato, sino a "ese" contrato particular, no habla de la nulidad "del matrimonio", sino que declara que "ese" matrimonio concreto y real es nulo o no consta de su nulidad, etc. Es también jurisprudente el letrado que dictamine sobre un caso real, o el ciudadano -o el fiel en la Iglesia- que cumple la ley, o el notario que redacta conforme a derecho un testamento, o el inspector de Hacienda que examina si en tal o cual caso real se han cumplido las leyes fiscales. En fin, los ejemplos podrían multiplicarse.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

El nivel prudencial es el saber jurídico por eminencia. Aquel al cual se ordenan y subordinan los demás saberes jurídicos. Es aquel en el que se realiza por antonomasia la función del jurista o del canonista.

Hay que añadir que la jurisprudencia o prudencia jurídica no es sólo conocimiento; es también decisión. Se trata en efecto de decidir sobre el caso real, decisión que abarca todos los supuestos, desde la sentencia del juez, a la resolución de cumplir el derecho.

página 346

Así pues, el nivel prudencial no tiene nada de abstracto o genérico. Es un conocimiento o arte realizador, inmediatamente práctico, que introduce en la existencia una justa decisión organizadora de la vida social. Decisión que se produce en un momento absolutamente único, irremplazable e insustituible. Sus características son: la inmediata practicidad *y* ser un conocimiento sintético*, pues aplica saberes especulativos a una situación existencial, con todas las circunstancias que la definen como singular.*

—Un punto de confusión con la *iuris prudentia* se puede presentar con el tercer estrato o *casuismo*. A éste lo constituye la resolución de los llamados, en el lenguaje de la enseñanza, *casos prácticos* o el *método del caso*. Tienen de común ambos niveles no ser ciencia ni usar de la abstracción. Pero se diferencian netamente en que el casuismo no resuelve ni decide sobre la vida real, existente, sino sobre casos académicamente descritos, reducidos a *casos típicos*. Y su resolución no solventa ningún caso concreto de la vida real, sino que permanece en el ámbito académico. El casuismo es, pues, un conocimiento *típico* (estudia sobre todo casos reducidos a tipos), y esencial, no inmediatamente práctico y existencial.

—*El segundo nivel o estrato del conocimiento jurídico es el* científico *o ciencia del derecho (también del derecho canónico) en sentido moderno, o sea,* fenoménico. *El tema u objeto material es, o puede ser, toda la realidad jurídica en cuanto empíricamente observable. Con ello se quiere decir que estudia tanto el derecho divino -en cuanto positivizado y formalizado- como el derecho humano. Pero no se nos oculta que hay quienes entendían y entienden también ahora (lo hemos visto) que la ciencia canónica sólo debe estudiar el derecho positivo (humano), mientras que el derecho divino sería cosa de la Teología.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Sí, no hay opinión discutible o errónea que no haya sido dicha. Tal como deben entenderse las relaciones entre derecho divino y derecho humano (unidad en un único orden jurídico) y establecido que el derecho divino es propia y verdaderamente derecho vigente, sólo es congruente entender que la ciencia canónica también tiene por objeto el derecho divino. No vamos a repetir lo que ya hemos comentado acerca de la falsa ajuridicidad del derecho divino. Lo que digo en el libro es que, dado que una misma realidad puede ser estudiada por diferencias ciencias, cada cual según su perspectiva formal, el derecho divino es, a la vez, tema de la teología y de la ciencia canónica, según la formalidad propia de cada uno de estos saberes. Y no tengo más que añadir.

—*Bueno, sigamos. Lo segundo a resaltar es que la* perspectiva mental de consideración *de la ciencia canónica es la observación fenoménica de la realidad jurídica, lo que condiciona toda su manera típica de conceptualizar o definir. Una cosa que merece ser puesta de relieve es que la ciencia jurídica, aunque haga exégesis, no se limita a ella sino que se dirige a construir un sistema (método sistemático), mediante la elaboración de conceptos jurídicos, la observación de principios y la búsqueda de la unidad entre los distintos factores de la realidad jurídica.*

Por último, el fin *que se propone la ciencia canónica es elaborar un* sistema *armonioso de conocimientos lógicamente estructurados, que haga posible aprehender y ordenar mejor la realidad jurídica, facilitando así su comprensión, interpretación y aplicación.*

Con esto creo que está suficientemente configurado el segundo nivel del conocimiento jurídico o ciencia jurídica (ciencia canónica) en sentido moderno.

—Ya sólo queda el nivel ontológico o Teoría Fundamental.

—*Sí y en él observo algo similar ya comentado antes. Se trata de una cierta diferencia terminológica con lo que escribiste después sobre la Teoría fundamental.*

—Y respondo lo mismo. Se trata de acomodación del lenguaje al realismo jurídico clásico, sin diferencias sustanciales.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—*Bien, pues pasemos a lo que escribes sobre el nivel ontológico en* El Derecho del Pueblo de Dios.

Después de aclarar que este nivel se mueve en el plano de abstracción propio del conocimiento ontológico*, pero iluminado por la Revelación, afirmas que dicho estrato fundamental contempla la realidad jurídica eclesial como* exigencias del cristiano y de la Iglesia *en virtud de su naturaleza, su esencia y sus caracteres. El conocimiento jurídico a nivel fundamental explica y conoce una* ontología *(el ser más íntimo y las últimas causas de la realidad jurídico-canónica) y una* axiología *(juicios de valor, función valorativa)* jurídicas. *Se constituye formalmente en un grado típico del saber jurídico, distinto de los demás, porque opera en un plano de abstracción diferente y consecuentemente conceptualiza, define y enuncia de modo propio y distinto; esto le lleva a la creación de unos conceptos, a la adopción de un léxico nocional de juicios y proposiciones, y a seguir un método típicos. Con estas palabras queda claramente configurada la Teoría fundamental como una especialidad completa, típica de la ciencia canónica.*

página 348

Una vez vistos los niveles o estratos del conocimiento te planteas el tema de la autonomía y conexión de esos niveles.

—A mi entender estos dos aspectos -autonomía y conexión- me parecen, ambos, cruciales para una correcta metodología. ¡Ay esa confusión metodológica en la que incurren tantos canonistas por no entender dichos aspectos! La autonomía quiere decir que cada nivel -sobre todo el fenoménico y el fundamental- se constituye a modo de ciencia autónoma -no independiente- con su propio método, con sus propios conceptos y, por lo tanto, con sus propios resultados. Por lo tanto, no permiten mezclas de métodos ni conceptos; los resultados de cada nivel actúan como *datos* a utilizar por los otros niveles o ciencias.

No menos importante, sobre todo por lo que se refiere a la ciencia fenoménica, es la *apertura* o conexión de cada nivel respecto de los otros. Por una parte, todos ellos se ordenan al nivel prudencial y, por otra parte, el nivel fenoménico -también los demás niveles- está

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

abierto -no es pues una ciencia cerrada en sí misma- a los datos del nivel ontológico o fundamental.

—*Al respecto, conviene resaltar que por fin aparece claramente la* pureza metódica formal. *Según lo que acabas de decir, hay que evitar dos defectos. Primeramente la confusión metodológica; y en segundo lugar, convertir la autonomía en autosuficiencia propugnando o siguiendo una pureza metódica total. El rigor científico exige una* pureza metódica formal*, por la cual se tienen en cuenta los* datos *de otras ciencias, pero no se mezclan los métodos.*

página 349

10. El método jurídico

—*Una vez analizada la gnoseología pasas a la metodología, una de tus preocupaciones. Hay que reconocer que lo largo de tu vida académica, de modo implícito o explícito, no has perdido ocasión para referirte a cuestiones metodológicas.*

Aquí, en El Derecho del Pueblo de Dios*, ofreces un resumen amplio de metodología jurídica, que es lo más extenso que se ha escrito en la canonística y, a decir verdad, lo único.*

—Y creo que de poco ha servido, visto el panorama de la canonística. Con excepciones que ya señalé en la última edición de *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, veo a la canonística anclada en el obsoleto método exegético, cuando no viciada por el teologismo, el pastoralismo y el pseudoteologismo.

Pero eso no me hace retroceder. Sólo diría que esta parte del libro comentado no ha perdido actualidad y conserva todo su valor.

—*Sin embargo, en estas páginas te muestras respetuoso con el método exegético. Dices claramente que exégesis y sistema no son incompatibles entre sí, por el contrario son complementarios. Ciertamente añades que la exégesis sin el sistema representa un estadio científico rudimentario e incompleto, pero concluyes que el sistema sin la exégesis es imposible.*

—Esta sección metodológica contiene dos partes: los principios básicos y una visión sucinta y de conjunto del instrumental utilizado por el método jurídico. Esta visión del instrumental metodo-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

lógico entiendo que es -era y sigue siendo- muy necesaria por poco conocida, aunque reconozco que esas páginas son bastante áridas de leer. En ellas trato de la abstracción, los conceptos jurídicos, las hipótesis y teorías, los tipos jurídicos, la reducción simplificadora, la *aequiparatio in iure* y la ficción jurídica, el lenguaje jurídico y termino con unos breves principios básicos para la interpretación del derecho.

página 350

—*Me parece bien que no entremos en detalles de esta segunda parte porque efectivamente es árida, pero no hubiese carecido de interés detenernos en algunos supuestos como la equiparación formal o* in iure aequiparatio. *He observado que respecto de ella algunos canonistas no deben conocerla bien: ni en qué consiste, ni el lenguaje habitual del legislador.*

—Si me permites entrar en este punto insistiría en que se trata de una técnica legislativa; sólo el legislador puede establecerla, no el jurista o intérprete. Si éste se encuentra con una laguna de la legislación ante dos supuestos similares debe acudir a la analogía (canon 19 y, en lo que sea coherente, canon 17), pero en ningún caso puede establecer una equiparación formal, cosa que alguno, contra toda razón, defiende. Por otra parte, el legislador puede acudir para dictaminar la equiparación formal a la ley general, a la ley particular o incluso a actos administrativos.

También haría una segunda puntualización, que se refiere al término *assimilantur* que utiliza el canon 368. Algunos autores han querido ver en este caso una pretendida distinción entre *asimilación* y *equiparación*. En este supuesto la asimilación sobrepasaría los límites de una equiparación jurídica para indicar una similitud *sustancial*; querría decir que las comunidades asimiladas a la diócesis, Iglesia particular, son también de uno u otro modo, Iglesias particulares o al menos serían semejantes a ellas. En este punto hay que distinguir el problema teológico del jurídico o interpretación correcta de las palabras del citado canon 368. El problema teológico de hasta qué punto son o se asemejan -se asimilan- sustancialmente esas comunidades a la Iglesia particular, sin duda existe, pero su resolu-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ción corresponde a los teólogos y no hay que ver en el *assimilantur* del canon 368 más de lo que le corresponde. El canon 368 es un texto jurídico, no teológico, y ha de interpretarse de acuerdo con el canon 17 (el texto y el contexto). Y el texto, *assimilantur*, es un término habitualmente usado para expresar, en derecho, una equiparación formal (como, por ejemplo, el canon 99); y en cuanto al contexto, el canon 134 llama a esas comunidades *aequiparatae*, con lo que resulta claro que *assimilantur* se toma en su sentido de *aequiparantur*; más indirectamente, pero de modo igualmente claro, el canon 381,§2 señala que quienes presiden esas comunidades *in iure aequiparantur* al obispo diocesano. En suma, en técnica jurídica no se puede distinguir la *asimilación* de la *equiparación* formal: son la misma cosa. El vocablo *assimilantur* es -como se dice en el libro- uno de los varios con los que se establece una *aequiparatio in iure* o equiparación formal.

página 351

—*También he observado cierta confusión entre los conceptos jurídicos y los tipos jurídicos, seguramente porque esta distinción -habitual en metodología del derecho secular- es bastante desconocida por los canonistas, a pesar de que la legislación eclesiástica usa unos y otros constantemente.*

Aunque no siempre acertadamente. Así entiendo que ha sido un error de los redactores del CIC 83 haber usado en el canon 368 la noción de Iglesia particular. Se trata de un concepto teológico que en ese canon se usa en lugar del concepto jurídico que le correspondería: circunscripciones eclesiásticas, lenguaje que entonces quiso evitarse y que al fin ha tenido que volver a utilizar el legislador en textos legales posteriores. El resultado ha sido una confusión entre los canonistas y unos cánones que fuerzan el sentido obvio de su redacción y de las realidades reguladas. También para la legislación vale la pureza metódica formal.

Yendo a lo que he dicho, me reafirmo en mi opinión. Existe entre los canonistas una notable confusión entre conceptos y tipos. Así veo con frecuencia que se habla del concepto *de laico, cuando"laico" no es un concepto jurídico, sino un* tipo. *La diferencia entre conceptos y tipos reside en que el concepto se obtiene por abstracción y, en cambio, el tipo proviene de una generalización; por eso el*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

concepto es universal, mientras que el tipo se refiere a la mayoría y consecuentemente admite casos minoritarios o atípicos.

Habíamos dicho que hablaríamos de los principios generales del método jurídico y nos hemos desviado; vayamos a ellos.

página 352

—Reduzco a dos estos principios generales, que yo tengo en mucho, aunque los desarrollo poco. A mí me parecen sumamente importantes.

— *El desarrollo de la pureza metódica formal no es corto, al menos para lo que cabe esperar de un manual.*

—Dices bien, "al menos para lo que cabe esperar de un manual". Pero me hubiese gustado haber tenido ocasión en mi vida académica para exponerla mucho más a fondo. No fue así, sin embargo. Con todo, creo que, entre unos escritos y otros, ha quedado suficientemente fundada y explicada ¡Es un punto tan central y decisivo para el método jurídico (canónico en lo que más inmediatamente nos interesa)! Dejémonos de nostalgias y vamos a lo que nos interesa, aunque poco nuevo se me ocurre qué comentar. Y perdona que lea de lo escrito en el libro.

Lo primero que exige el método jurídico, es el *criterio jurídico o visión propia del jurista*. ¿En qué consiste esta visión de jurista? Sencillamente en contemplar la realidad desde el punto de vista de *lo justo* (orden social justo). Por consiguiente, observa la realidad y sus leyes en la medida en que consiguen dar a cada uno su derecho; si lo vemos como norma y ordenación de la sociedad, se trata de producir precisamente aquel orden que se basa en criterios de justicia; por lo dicho, no contempla la actividad desde el punto de vista individual, sino en su vertiente social.

El segundo rasgo es la *pureza metódica formal*. La ciencia canónica es una ciencia *autónoma*, a la vez que dependiente de los datos de otras ciencias. La ciencia canónica estudia la realidad social de la Iglesia desde una perspectiva propia -relaciones sociales *sub specie iustitiae*- que se distingue de la perspectiva teológica; es, pues, una ciencia

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

distinta y autónoma. ¿Qué quiere decir autónoma? Sencillamente que tiene un modo propio de conceptualizar y un método peculiar, que no recibe de otra ciencia; no es una ciencia subalterna (una parte, siquiera específica, de otra ciencia como v.gr. la teología). Dicho de otro modo, tiene un instrumental suficiente para conocer el objeto material en función de su objeto formal.

Pero esta autonomía no quiere decir autosuficiencia ni se opone a lo que se llama subordinación de las ciencias. Por el contrario, la ciencia jurídica, como decíamos, necesita de los datos de otros niveles y de otras ciencias, en virtud de su *insuficiencia* para captar la realidad total.

Toda acción humana encuentra su último y más íntimo módulo de orden en el ser y sus fines últimos, de tal forma que su conocimiento en el plano científico requiere a veces conocer los principios que rigen el ser y sus fines últimos. De este modo, la filosofía, la teología y de modo especial la Teoría fundamental deberán proporcionar a la ciencia canónica un necesario bagaje de saberes previos. Y se lo deberán proporcionar, porque la ciencia jurídica -si se es consecuente con su caracterización epistemológica realizada en apartados anteriores- se mueve en un nivel abstractivo y maneja un instrumental a los que escapan el estudio del ser y de sus fines últimos.

Ahora bien, estos *datos* que le son proporcionados a la ciencia canónica están elaborados mediante un instrumental no jurídico. Además están obtenidos en muchas ocasiones a un nivel de abstracción superior, lo que supone que han sido despojados de notas que el canonista debe tener en cuenta y que matizan las conclusiones a la hora de su aplicación a la vida real. Por ello, esos *datos* deberán ser conceptualizados y contemplados según la perspectiva propia del canonista para obtener de ellos una conclusión jurídica. Es, en definitiva, la aplicación del proceso normal de conocimiento de la ciencia del derecho al dato filosófico, teológico o de la Teoría fundamental.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

página 354

Quizás un ejemplo aclarará cuanto acabamos de decir. La teología ofrece una noción del sacramento del bautismo que comprende diversos elementos, como son: signo de cosa sagrada, producción de la gracia, incorporación a la Iglesia, virtudes infusas, carácter sacramental, etc. De todos estos elementos la ciencia del derecho abstraerá la noción jurídica del bautismo: hecho jurídico que incorpora a la Iglesia. El concepto jurídico que explica, desde el punto de vista de la ciencia canónica, la realidad del bautismo no es tanto el de signo, como el de hecho jurídico; y la eficacia que interesa al canonista no es tanto la gracia, como la incorporación jurídica a la Iglesia. En todo caso, la producción de un efecto sobrenatural, como el carácter, le interesará en cuanto productor de efectos jurídicos.

El canonista, por lo tanto, necesita de los datos que el filósofo o el teólogo le proporcionan, pero esos datos no deben ni pueden -en buena gnoseología- aplicarse al derecho sin pasarlos por el tamiz de los criterios jurídicos por una sencilla razón: son datos que están obtenidos a través de unos modos típicos de conceptualización que dan un visión teológica o filosófica, distinta de la jurídica, puesto que es distinta la perspectiva de consideración.

En todo esto no debe olvidarse que una cosa es la realidad y otra distinta los grados o niveles de conocimiento y que, por consiguiente, ningún nivel o grado de saber es *exclusivo*, sino parcial. Otra cosa distinta es que un mismo sujeto pueda tener un conocimiento total de la realidad a través de las diversas ciencias y niveles cognoscitivos.

Si se es consecuente con la gnoseología de la que partimos, es preciso llegar a la conclusión de que cada ciencia se mueve a un distinto nivel abstractivo y en diversas perspectivas de consideración, lo que implica no sólo la posibilidad, sino la necesidad de una pureza metódica. Pero esa pureza metódica no es total, sino formal. En otras palabras, el canonista no puede tener en cuenta sólo los datos estrictamente jurídicos (normas, sentencias, derechos, etc.),

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

sino que en muchas ocasiones tendrá que acudir a realidades metajurídicas y a los datos que le proporcionan otras ciencias. Pero esas realidades y esos datos serán estudiados con visión de jurista, desde la perspectiva típica de la ciencia canónica. De este modo, tomará sólo aquellos datos que tengan *relevancia jurídica*, que maticen o condicionen el orden o el actuar jurídicos, y los estudiará -dentro ya de la ciencia canónica- con un método jurídico, único modo de que el resultado sea asimismo jurídico. Si los datos son estudiados con un método no jurídico, esa falta de rigor metódico invalidará o deformará sus resultados.

b) La Constitución de la Iglesia

—*Hemos terminado de analizar la primera parte de tu contribución a* El Derecho del Pueblo de Dios *que, con las secciones históricas redactadas por Pedro Lombardía, forman la "Introducción". Casi la otra mitad del volumen está dedicado a la segunda parte que es el derecho constitucional: "La constitución de la Iglesia", redactada por ti.*

—Sí, pero esta parte no contiene todo el derecho constitucional, sino lo que podríamos llamar su núcleo principal. La causa estriba en que para desarrollar todo el derecho constitucional, tal como lo concibo (no sólo el derecho divino sino también aspectos de derecho humano), hacía falta el nuevo Código, entonces bastante al comienzo de su redacción. En aquel momento no creo que pudiese hacer más. Años después, ya promulgado el CIC 83, escribí un manual completo con el título *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, por cierto traducido al italiano: *Diritto costituzionale canonico*. Agradezco a Lo Castro que se tomase esa molestia. Eso nos pone ante una cuestión: ¿interesa entrar ahora en examinar su contenido o es preferible dejarlo para más adelante, cuando lleguemos al libro completo?

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—*Pienso que es preferible la segunda opción; con todo sería de interés que explicases los motivos por los que emprendiste esta labor en* El Derecho del Pueblo de Dios *y los rasgos fundamentales de tu pensamiento.*

página 356

—Ese tratado que se subtitula "Hacia un sistema de derecho canónico", tenía que comenzar necesariamente con el desarrollo de una de las ramas de ciencia canónica. Quizás un orden riguroso postule que se hubiese empezado por la Parte General; pero ésta debería haberla redactado Lombardía y en aquella época 1968-1969, él ya empezaba a tener el síndrome de agotamiento del que te hablé en su momento y no podía acometer esta tarea; por eso empezamos con el derecho constitucional, lo cual era sin duda un buen comienzo. Era mucho, no todo, lo que entonces podía escribirse teniendo en cuenta las novedades -más bien los *approfondimenti*- eclesiológicas del Vaticano II. Basta pensar en la ruptura de la concepción estamental de la Iglesia, con el principio de igualdad, los derechos fundamentales del fiel, la relación entre sacramento del orden y la *potestas sacra*, etc.

¿Qué pretendí con esas páginas sobre la constitución de la Iglesia? En primer lugar, configurar el derecho constitucional según su correcto estatuto epistemológico: como una *rama* de la ciencia canónica. Es decir, como una ciencia fenoménica, que estudia, expone y construye sistemáticamente el derecho constitucional *positivizado*, aunque, como es sabido, no formalizado totalmente, al menos como tal derecho constitucional.

—*En este punto, no sé si caíste en la cuenta del salto que, cara al lector y al estudioso, diste, al intentar construir el derecho constitucional como rama de la ciencia canónica, sin haber escrito nada de la* división en ramas *dentro de la "Introducción", con lo que te expusiste a la incomprensión de los que leyeron el libro; porque una cosa está clara y es que la división o distinción en ramas era asunto prácticamente desconocido por la mayoría de los canonistas y los poquísimos que la conocían, en general entendían que no era aplicable al derecho canónico.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Probablemente tengas razón en advertir esa laguna en la "Introducción". Yo por entonces tenía clara la distinción en ramas, como se ve por las páginas de derecho constitucional, y sinceramente no recuerdo la causa de su omisión. Pero sí, hubiese sido muy clarificador tratar de ella y me hubiese evitado incomprensiones, que de hecho se dieron. No vale esto, en cambio, para los *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, pues a la fecha de su publicación ya había tratado de la división en ramas y la había explicado; sin embargo, sigue habiendo quienes parecen no haberse enterado.

—*Lo importante es que fuiste el primero que, siguiendo el método sistemático, aplicaste la división en ramas y, en consecuencia, el primero en construir la rama del derecho constitucional. Claro que para entenderte bien y no desviarse en la lectura, es necesario tener muy en cuenta en qué nivel gnoseológico te mueves.*

La división en ramas es algo propio y específico del nivel fenoménico *o de la ciencia canónica en sentido moderno. No pertenece al nivel ontológico o Teoría fundamental. Y menos todavía a una mezcla de ambos niveles, lo que sería contrario a la pureza metódica. Por lo tanto, al definir un sistema de conocimientos canónicos como rama del derecho quedan establecidas dos cosas: que te sitúas en el método sistemático y que operas al nivel fenoménico. Sin ambas cosas no puede hablarse de* rama del derecho.

—Bien has dicho. Consiguientemente, al calificar el derecho constitucional como rama del derecho canónico, mi intención era clara: utilizo, no el método exegético, sino el método sistemático y, además, lo que ha resultado más difícil de entender a algunos, opero en el nivel fenoménico, científico en sentido moderno, y, por lo tanto, trato del derecho constitucional en cuanto positivizado e históricamente vigente. Esa positivización procede de la Sagrada Escritura, de la Tradición apostólica y del magisterio eclesiástico según su constante enseñanza, las declaraciones dogmáticas y en los desarrollos del último, y en aquel momento reciente, Concilio Ecuménico. El CIC 17 sólo valía en algunos aspectos, porque en otros muchos su validez había decaído por las enseñanzas del Concilio.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

La ciencia del derecho constitucional que expongo es, pues, ciencia fenoménica, ciencia positiva. Lo cual no es óbice -¿habrá que repetirlo?- para tener muy en cuenta los *datos* de la teología y de la Teoría fundamental.

página 358

—Conviene remachar que te mueves en el nivel fenoménico o positivo y tratas del derecho positivizado, según, claro está, lo que entiendes por positivación del derecho divino, cosa suficientemente explicada en la "Introducción".

Paso ahora a un punto que tampoco ha sido bien entendido, a mi juicio, y que a algunos les extraña. Tú dices que el derecho constitucional, tal como lo configuras, comprende desde luego el derecho divino -la mayor parte de la Constitución de la Iglesia-, pero contiene también factores de derecho humano, lo cual no parecen aceptar.

—En buena parte, esta extrañeza, en su momento, o sea en 1970, provenía de la costumbre de reducir la constitución de la Iglesia a lo que se llama la *constitución jerárquica de la Iglesia*, que en la concepción estamental se expresaba en la distinción entre estado clerical y estado laical, aunque no faltaban quienes añadían el estado de perfección (en aquellos tiempos, el estado religioso y asimilados). Reducida la constitución de la Iglesia a su constitución por estados (para el siglo XIX recuerdo ahora a Aichner), que aunque defectuosamente manifestaba la constitución jerárquica de la Iglesia, naturalmente lo constitucional era derecho divino y sólo derecho divino. Y así no pocos hablaban de la *constitución divina* de la Iglesia.

Pero si nos situamos en el método sistemático y sobre todo si se tienen presentes las enseñanzas del Vaticano II, esta visión del derecho constitucional se amplía grandemente. Además, la rama del derecho constitucional comprende una temática mucho más rica y comprende ciertos aspectos históricos que hacen necesaria la abocación al derecho humano. Así, es de derecho constitucional el Primado de Pedro, mas también lo son las distintas formas históricas de su ejercicio; no se ejerció el primado del mismo modo en el primer milenio, que en pleno siglo XX; recuérdese al respecto -para que nadie se escandalice- que Juan Pablo II ofreció a las Igle-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

sias ortodoxas, en un gesto ecuménico, ejercer con ellas el Primado según la forma histórica del primer milenio. Cualquier historiador del papado conoce que a través de la historia se ha producido -sin duda por la acción del Espíritu Santo- un progresivo reforzamiento de la intervención de los Papas y una reserva a su suprema potestad de cuestiones que de suyo pueden ser resueltas por los obispos diocesanos (v.gr. en su tiempo la concesión de los en su momento llamados beneficios consistoriales). Hay una cierta forma histórica del ejercicio del Primado, que tiene factores de derecho humano. Asimismo pertenece al derecho constitucional exponer los rasgos básicos (sólo ellos, no toda la norma pontificia en vigor, cosa que pertenece a la rama de la Organización eclesiástica) de la elección del Romano Pontífice. Es un ejemplo.

Sí, el derecho constitucional, en su versión moderna como ciencia fenoménica, comprende muchos factores de derecho divino y algunos de derecho humano.

—*Como última cuestión a tratar aquí, quisiera dejar establecido qué entiendes por* constitución de la Iglesia *y como consecuencia, qué abarca el derecho constitucional.*

—A mí me parece que el libro es claro. Entiendo por constitución y por derecho constitucional, lo que por tal se entiende en la ciencia jurídica general, teniendo en cuenta la distinción entre constitución *formal* o ley fundamental escrita (fenómeno moderno, que se ha impuesto en la sociedad civil) y constitución *material* (que es el caso de la Iglesia).

— *El libro puede ser claro, pero no podemos olvidar que algunos que profesan la disciplina de Derecho Constitucional Canónico opinan -y así lo enseñan- que el derecho constitucional es igual a todo el conjunto del derecho divino que rige en la Iglesia, es decir, establecen la ecuación "derecho constitucional = derecho divino".*

Pienso que esta postura es inaceptable. No niego que alguien pueda crear la especialidad o disciplina llama "Derecho divino en la Iglesia", pero esto sería equivalente a la disciplina "Derecho Natural", que formó parte del plan de es-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tudios de una serie de Facultades de Derecho a partir del siglo XVII, no a la disciplina "Derecho constitucional", que se enseña en dichas Facultades tanto si el Estado correspondiente tiene una constitución formal, como si la tiene material (como es el caso del Reino Unido). El derecho constitucional es otra cosa.

página 360

Además, con esa asignatura "Derecho divino" el canonista se sale del método sistemático, porque el derecho divino, sea natural o divino positivo, es irreductible a sistema. No cabe un "sistema" de derecho divino. Y también tiene que abandonar el nivel fenoménico y, o bien mezclar este nivel con el ontológico, o pasarse a ese último nivel. Con todo ello, la ecuación "derecho constitucional igual a derecho divino" desnaturaliza la ciencia del derecho constitucional y se vuelve ciego a la existencia de la Teoría fundamental: no la ve ni la comprende, porque trabaja en ella confundiéndola con el derecho constitucional.

Y es que no podemos utilizar los conceptos y la nomenclatura a nuestro antojo. Las distintas ramas de la ciencia canónica encuentran, en la ciencia jurídica general (no digo secular, sino general), su tipo *y su caracterización básicas, aunque luego se aplique ese tipo a las características peculiares del ordenamiento de la Iglesia.*

Vayamos a lo que tú has dicho. ¿Qué es el derecho constitucional? Es la rama del derecho que estudia el orden jurídico fundamental *y no más, se trate de una constitución formal o de una constitución material. Por lo tanto, trata de la conformación o estructura* primaria *y* básica *de lo que llamas "unidad jurídica superior". Respecto de la Iglesia, aclaras, su constitución vendrá determinada por aquellos factores jurídicos que constituyen -acto o hecho de Cristo fundacionales- al conjunto de fieles en una unidad orgánicamente estructurada y, por tanto, forman las estructuras primarias y fundamentales por las cuales el Pueblo de Dios como tal se forma, se configura y se organiza básicamente. Por consiguiente, el derecho constitucional –y con esto concluyo- estudia y construye como sistema las bases y fundamentos de la estructura del Cuerpo de la Iglesia.*

Creo que con esto podemos dar por terminado el comentario al volumen I de El Derecho del Pueblo de Dios *y pasar a la siguiente publicación.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

4. Estructura y principios constitucionales del gobierno central de la Iglesia

—Al año escaso de publicarse el vol. I de *El Derecho del Pueblo de Dios* apareció en "Ius Canonicum", en forma de entrevista, el amplio trabajo de derecho constitucional titulado *Estructura y principios constitucionales del gobierno central de la Iglesia*. Naturalmente se observa la dependencia de ciertos contenidos con lo escrito en el libro, como se ve por las citas.

—*¿Por qué elegiste el estilo de entrevista?*

—Por ejemplaridad. Recuerdo que por aquellas fechas era director de "Ius Canonicum" y, además de modernizarlo en su presentación, intenté darle mayor viveza de contenido, introduciendo nuevas formas o estilos de los trabajos científicos, entre ellos encuestas y entrevistas. Pero yo pensaba en modernizar los estilos de los trabajos científicos, haciendo, por ejemplo, más ágil su lectura o llevando a los autores a tratar los puntos de mayor actualidad mediante las oportunas preguntas; pero lo que no quería en ningún caso con la entrevista era rebajar la calidad científica, no quería que se banalizase, así que de palabra o por escrito insistía a los entrevistados sobre la necesidad de poner aparato crítico, como en un artículo. Por eso, quise que apareciese ese trabajo mío, que con 94 notas a pie de página dejaba bien clara mi idea.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Desde luego la forma o estilo es de entrevista; en contenido en cambio es igual que uno de tus artículos.

Lo que se ve es que depende mucho de tu pensamiento constitucionalista. ¿Crees que conseguiste hacerte entender?

página 362

—Eso depende de cada uno de los lectores. Una cosa es clara: cada trabajo de un pensador o científico de humanidades lleva en sí muchas ideas implícitas, desarrolladas en escritos anteriores o que se deducen del sistema de pensamiento del autor. En concreto, el artículo que comentamos está en dependencia de cuanto escribí sobre el derecho divino (normas, principios, etc.) y sobre el derecho constitucional especialmente de su factor humano (el elemento divino es inmutable e irreformable). Si este sistema de ideas se tiene presente, el artículo es perfectamente inteligible.

—Lo que sería bueno explicar es qué pretendes con este escrito.

—¿Acaso no queda claro?

—Para mí, sí, pero ¿para todos? No me importa exponerlo y, si en algo yerro, me corriges.

El intento del artículo es ofrecer unas técnicas de organización del gobierno central de la Iglesia que, presentes en su constitución, contribuyan a modernizar, hacer más eficaz y sobre todo ordenar ese gobierno, de modo que sea un recto y bueno gobierno.

—No olvidemos que algunos canonistas del siglo XIX ya señalaron que los fieles tiene el derecho al buen gobierno.

—De acuerdo, pero sigamos. Dado que el gobierno central tiene una base constitucional que es inamovible y perpetua -y conserva siempre novedad y modernidad- es obvio que tú no te refieres a él, sino sólo a la dimensión de derecho humano. Es ahí donde pueden darse deficiencias, envejecimiento de formas históricas, en su momento buenas, y donde cabe hablar de modernización.

Como jurista, lo que a ti te preocupa es el modus operandi *del gobierno central a través de las técnicas de organización y funcionalidad* jurídicas.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Y lo primero que haces es señalar que el gobierno *es algo más amplio que la sola* jurisdicción. *Frente a tantos autores que identifican el primado con la titularidad de la suprema potestad de jurisdicción, entiendes que el gobierno supremo abarca más. El Papa es la Cabeza visible de la Iglesia, centro de la comunión eclesiástica y sumo Pastor; le corresponde, pues, todo lo que abarca el* munus *o función pastoral: vigilancia, fomento, ayuda o función subsidiaria, suplencia, enseñanza, etc.; y por supuesto la suprema potestad de jurisdicción.*

Otra cosa remarcable es que adviertes la distinción entre Primado, que se concentra en la persona del Romano Pontífice, y gobierno central que abarca, además del Primado, al Colegio Episcopal cuando realiza un acto conjunto universal, como el Concilio Ecuménico, además de los distintos organismos de la Curia Romana.

También es de advertir que, respecto de la jerarquía, postulas el paso de la visión personalista -el ordo *como* series personarum- *a la noción de organización: la jerarquía como una organización ministerial institucionalizada. Idea novedosa, pero sobre todo acertada, porque da una explicación más útil, certera y objetiva de la organización pastoral y de gobierno de la Iglesia.*

Tras estas precisiones, estudias con amplitud los principios constitucionales que inspiran la organización central de la Iglesia o por mejor decir que deberían inspirarla. Pese a que tu exposición de cada uno es extensa, aquí me limito a enumerarlos: universalidad, unidad, coordinación, colegialidad y participación.

Después de estudiar la función de gobierno y exponer las subfunciones en las que se desarrolla, pasas, en última pregunta, a los principios constitucionales que deben regirla. Estos son: límites (que comprende la delimitación, el recto uso y la pericia) y sujeción al derecho.

Muchos de estos principios, aplicados a la Curia Romana, no plantean problemas, pero su aplicación al Primado no es tan fácil, dado que por derecho divino el Romano Pontífice tiene la plenitudo potestatis*; pero hay que reconocer, sin embargo, que sabes obviar las dificultades con un estudio profundo y siempre respetuoso con el derecho divino.*

Lo que me extraña, conociendo tu pensamiento, es que, tratándose de la Curia Romana -no del Papa desde luego- no trates de la distinción de funciones.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Era una entrevista y no me preguntaron sobre el tema. Pero sí, respecto de los organismos de la Curia Romana soy partidario de la división de funciones. Que una Congregación tenga, a la vez, poderes administrativos y judiciales no me parece bien, desde el punto de vista de una correcta organización jurídica, que implica la protección de los derechos de los fieles.

página 364

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

5. El romano pontífice (cánones 34 al 36 del proyecto de LEF de 1970)

—De este escrito, aparte de que es relativamente corto, preferiría que comentásemos poco, porque me produce cierta insatisfacción.

—*Ello es obvio desde el momento en que cuando lo recopilaste en* Vetera et Nova *suprimiste una serie de pasajes.*

—Entiéndase bien. Las ideas fundamentales que desarrollo siguen pareciéndome válidas. Lo que no me agrada es el tono polémico del escrito, un tono bien alejado de mi temperamento, que tiende a la serenidad, a la objetividad y casi diría a frialdad. Un estilo polémico, no frente al tema tratado, sino a los cánones 34 al 36 del Proyecto de Ley Fundamental de 1970, que me parecieron anticuados.

Toda la problemática polémica es la que suprimí al recopilar el artículo en *Vetera et Nova*. Con todo, lo que permanece en *Vetera et Nova* no se libra de cierto saber polemista. Y ello me desagrada.

En definitiva, trato de tres temas: los derechos fundamentales del fiel, el principio de participación de los fieles y la formalización de los actos pontificios y la jerarquía de normas. De estos temas sigo pensando lo mismo y, como ya he dicho, lo escrito continúo teniéndolo por válido, sólo matizaría ahora el estilo. Pero, en fin, cada

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

trabajo obedece a unas circunstancias históricas y aquélla de 1971 era de fuertes polémicas en toda la Iglesia.

—*No veo que lo que se lee en lo recopilado en* Vetera et Nova *tenga sabor de polémica, salvo quizás alguna que otra expresión aislada; creo que exageras.* página 366 *Y en cuanto al contenido de lo escrito, a mí me parece muy interesante, digno de ser leído y meditado. Por ejemplo, dejas claro que los derechos fundamentales del fiel pertenecen al* ius divinum. *En cuanto al principio de participación, pocas páginas de las escritas sobre él son comparables a las tuyas, en cuanto a desarrollo, tipificación y recta doctrina; no hay que olvidar que pocos temas como éste han sido tan tratados heterodoxamente, incidiendo en una inaceptable "democratización" de la Iglesia.*

Por último, escribes sobre un punto que -no lo niegues- te es especialmente caro y respecto al cual tus propuestas no han tenido el más mínimo eco. Más bien en los últimos años se observa un retroceso. Me refiero a la formalización de los actos pontificios y la jerarquía de normas. Tú defiendes esa formalización y esa jerarquía, con argumentos que comparto, pero que hasta ahora no han sido tomados en cuenta.

—Yo creo que aquí se ha producido un equívoco; y es que entienden como *limitación* de la plena potestad primacial, lo que es algo muy distinto: *orden*, poner orden *en el ejercicio* de lo que no se limita, porque *plenitud* no es lo mismo que *desorden*. Parece que no fuese posible distinguir en la suprema potestad primacial lo que *puede* hacerse del *cómo debe* hacerse.

En el fondo de todo esto hay un error filosófico o, por mejor decir, ontológico, un error sobre la realidad de las cosas, de los seres y, consiguientemente, de los poderes. Voy a ver si consigo explicarme respecto del poder, que es razón y voluntad, si bien suele ponerse por delante la voluntad, el poder como voluntad (así, se habla de la *voluntas legislatoris*). Estamos ante el tema radical de la tesis de la *voluntas absoluta* y la tesis de la *voluntas ordinata*. La primera la sustenta el voluntarismo extremado a lo Ockham; la segunda es propia, tanto del intelectualismo moderado (representado entre otros por Tomás de Aquino y es el que yo profeso) como del volunta-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

rismo moderado (por ejemplo, Suárez). En el primer caso, el poder, entendido como voluntad absoluta, sería en sí ilimitado y de sus dictados se afirmaría que son válidos independientemente de su contenido. Porque voluntad absoluta significa voluntad libre de toda razón, de todo orden, de todo objeto del querer. Tal idea, recordémoslo, se aplica también a Dios, cuya voluntad sería no sólo omnipotente sino asimismo omnímoda, no sujeta a ninguna dimensión de racionalidad ni de objetividad; por eso, se añade que los dictados de la ley natural son pura voluntad divina, de modo que Dios pudo habernos prescrito los preceptos naturales contrarios a los que de hecho nos ha inscrito en la razón natural, llegando Ockham a decir que en lugar del precepto del amor a Dios, pudo habernos dado el contrario de odiarle, posición tan extrema e irracional que parece que al final él mismo llegó a rectificar. Evidentemente, pese a que ese voluntarismo extremado es el que domina, bajo distintas caras, en nuestra cultura, tal postura resulta inaceptable e incompatible con la concepción cristiana de Dios, del hombre y del mundo.

El intelectualismo y el voluntarismo moderado, únicos compatibles con la doctrina cristiana, postulan la *voluntas ordinata*, que se corresponde con la *potestas ordinata*. Tanto en Dios como en el hombre, aplicando como es lógico la analogía, la decisión es razón y voluntad. Por eso, se señala como requisito esencial de rectitud en el actuar la *racionabilidad*. En este sentido, no existe poder o potestad fuera de la razonabilidad de sus decisiones. En derecho, esta tesis de la *voluntas ordinata* se refleja en la racionalidad de la norma; una norma irracional es inválida, porque no existe poder para una decisión de esa naturaleza, es un abuso de poder y, por lo tanto, es un vacío de poder.

En Dios, que es simple, omnipotente y la misma bondad, razón y voluntad se identifican con su esencia; Él es siempre razonable -infinitamente razonable- y, por lo tanto, su Voluntad es siempre una *voluntas ordinata*. Análogamente, todo poder o potestad humanos es

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

esencialmente *voluntas ordinata*, de modo que fuera de ella el poder se corrompe, no es tal sino fuerza injusta y tiranía.

Si la *voluntas ordinata* lleva ese apelativo de *ordenada* y no otro, es porque está sometida a un orden, que en lo esencial es la razonabilidad. Pero cuando del poder humano se trata, ese orden no es sólo el esencial de lo razonable, sino el más inmediato y concreto del *orden en su ejercicio*, como la *voluntas ordinata* humana no es sólo conformidad con los dictados de la ley natural, sino también el orden en su actuación y en el modo de ejercer sus decisiones. Esto se comprende cuando *se ve* la íntima relación entre razón y orden. La razón es la potencia ordenadora, la que, entre otras cosas, ordena los actos humanos a sus fines, así se trate del arte, de la moral o del derecho. La razón implica orden por su propia índole de potencia ordenadora. Lo cual se observa eminentemente en Dios, cuya acción creadora y providente se distingue por el orden que imprime en los seres, de modo que nuestro Universo es un universo ordenado, en el que resplandece la armonía del orden, de modo que una de las vías por la que la razón natural llega al conocimiento de la existencia de Dios es el orden universal.

página 368

Llegamos ya a la plena y suprema potestad del Papa. Es plena y suprema, de acuerdo, pero es *voluntas ordinata* y, por ende, *potestas ordinata*, es decir, no es omnímoda ni *absoluta* en el sentido de *voluntas absoluta*. Si es *potestas ordinata*, como acabamos de comentar respecto de todo poder humano, esa potestad es esencialmente razonable (conformidad con el derecho divino) y exige orden en su ejercicio y actuación.

Ordenar el ejercicio de la potestad primarcial no es limitarla, sino perfeccionarla, porque cuanto más se ordena resulta más conforme con la razón, repito potencia ordenadora, y por ello más perfecta. Potestad plena y suprema no implica poder ejercido poco razonablemente ni poco ordenadamente, porque no es potestad arbitraria ni desordenada. Como es *potestas ordinata*, el orden es una dimensión esencial suya. Así pues, con la formalización de los actos pon-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tificios y la jerarquía de normas (que es aplicable no sólo a nivel de gobierno central, sino también al de gobierno particular o diocesano), no se limita de ninguna manera la plena y suprema potestad primarcial, sino que se perfecciona su ejercicio, se hace más razonable, se evitan confusiones y se gana en su interpretación correcta. Vamos a ver, ¿es mucho pedir o limitar la potestad del Papa, postular que si desea derogar o cambiar un canon lo haga libremente, pero por una norma propia (constitución apostólica, motu proprio o ley), en lugar de hacerlo a través de la Instrucción de una Congregación mediante el expediente de la aprobación específica? Que el Papa puede hacerlo así es indiscutible, pero siempre queda en el aire la pregunta: ¿es bueno que lo haga?, ¿es el mejor orden posible?

Como respondo negativamente a estas preguntas defiendo la formalización de los actos pontificios y la jerarquía de normas. No tengo más que decir, así pienso como jurista.

Y si te parece, pasemos al siguiente trabajo.

—*Bien, de acuerdo.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

6. Tres estudios sobre el uso del término laico

—*Como ya vimos, en 1968 publicaste un artículo sobre la definición nominal de laico y cuatro años después, en 1972, aparecieron el dedicado al uso de la palabra laico en los siglos VI al XI y otro en los canonistas decimonónicos, trío de artículos que se publicaron en 1973, recopilados en el libro* Tres estudios sobre el uso del término laico. *¿Qué sentido tiene el libro?*

—Si lo que pretendes insinuar con la pregunta es qué necesidad había de publicar el libro y por qué no dejar a los tres artículos de revista seguir su curso siendo tan recientes, te diré que necesidad, lo que se dice necesidad, no había ninguna. Una decisión de este tipo es siempre prudencial y, por lo tanto, contingente, de mera oportunidad.

Lo hice porque en un principio mi idea era publicar una monografía, que comencé a escribir, mas al final desistí del proyecto. Hacía 1966 me pareció que en la canonística faltaba un libro algo extenso que, partiendo de la distinción entre *fiel* y *laico*, desarrollase el estatuto jurídico del fiel, o sea, que tratase con cierta amplitud de los derechos y deberes fundamentales de los fieles (yo pienso que el laico, pues no es más que el simple fiel, no tiene unos derechos y deberes fundamentales específicos y distintos). El caso es que me puse a trabajar, comenzando por la evolución histórica de las nociones respectivas, que por el estado de la doctrina, se centraba en

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

el término laico. Este estudio histórico me llevó mucho tiempo, y como a la vez tuve que escribir los artículos comentados antes, se puede decir que llegué tarde. En 1969 vio la luz el libro de Álvaro del Portillo, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, una obra excelente, que marcó un hito en la doctrina y se ha hecho un clásico. Editado este volumen, mi proyecto perdió su interés y decidí abandonarlo, pero quise publicar una monografía con los materiales ya confeccionados; es, pues, un libro truncado.

página 372

—*Esto te pasó por seguir el consejo de Lombardía: comenzar por el siglo I y hacer un* excursus *histórico tan amplio y complicado.*

—Hacerlo era necesario, dado el estado de la doctrina, porque todavía por entonces y sobre todo en los años anteriores cuando estuvo en boga la teología del laicado, era muy común confundir *laico* con *fiel*. El laico sería el fiel. Recuerdo una anécdota, que me contaron y que, si no es verídica, resulta muy verosímil; parece ser que, hablando de estos temas, el Papa Juan XXIII comentó: "Yo también soy un laico"; naturalmente quería decir que también era un fiel, lo cual sí es verdad, pero laico, no.

—*Resumiendo mucho podríamos decir que fiel es un* concepto *jurídico universal, que comprende a todo bautizado, a todo cristiano o discípulo de Cristo, mientras que laico es un* tipo *jurídico, obtenido por generalización, y designa a unos fieles determinados, distintos, por ciertas características funcionales de los otros dos tipos de fieles: religiosos y clérigos.*

—En este caso, es fundamental distinguir entre conceptos y tipos. Laico no es un concepto, sino un tipo jurídico; en cambio fiel, como has bien dicho es un concepto jurídico. Mas dejémonos de filigranas metodológicas y vayamos a lo sustancial.

—*Lo sustancial es que* fiel *y* laico *no coinciden. Y que esta distinción se funda en el* principio de igualdad*, principio constitucional que comporta la ruptura de la concepción constitucional de la Iglesia por* estados *(Stände) o concepción estamental; la Iglesia, según esa concepción se entiende como constituida constitucionalmente por estados, el* status clericalis *(como gobernante o rector, enseñante y santificador) y el* status laicalis *(como regido, enseñado y*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

santificado), lo cual es la versión del principio jerárquico según esta concepción. A estos dos estados se añadía el status religiosus *o* status perfectionis *en el que se centraba la búsqueda de la perfección o santidad. Se trata de la idea de la Iglesia como comunidad o sociedad* desigual*, esto es, de miembros desigualmente partícipes del fin común de la Iglesia. Como has escrito mucho sobre esta concepción estamental y además en conversaciones anteriores ya nos hemos referido a la diferencia entre sociedad igual y sociedad desigual no insisto más en ella.*

Lo que quiero recalcar es que el concepto de fiel *-y su contraste con el tipo de* laico*- se establece, o por mejor decir se restablece y recupera en el Vaticano II, con el principio de igualdad, incompatible con la concepción de la Iglesia por estados o concepción estamental. El principio de igualdad, implícito en el LG 9, esta explícitamente enunciado en el n. 32 del documento: "Etsi quidam ex voluntate Christi ut doctores, mysteriorum dispensatores et pastores pro aliis constituuntur [principio jerárquico], vera tamen inter omnes viget aequalitas quoad dignitatem et actionem cunctis fidelibus commmunem circa aedificationem Corporis Christi [principio de igualdad]". Creo que se trata de algo claro. Cristo vino a traer la salvación, enseñó verdades sobrenaturales (v.gr. el misterio trinitario), estableció los medios salvíficos y fundó la Iglesia. ¿Quiénes forman la Iglesia? Los discípulos, los creyentes, el conjunto de los seguidores de Cristo, los que han recibido el bautismo. Esta* congregatio *es, en el plano fundamental, la reunión o sociedad mistérica -externa e interna- de quienes han aceptado el mensaje de salvación. Esta salvación es la misma para todos y todos deben seguir y recibir los mismos medios de salvación. En este plano, que en definitiva es el más fundamental en la Iglesia, no hay más distinciones que los grados de santidad y para alcanzarla los medios son los mismos para todos en su raíz. En suma, todos están llamados a la salvación y a la santidad de vida. Además -lo vemos en los Hechos de los Apóstoles- todos están llamados a difundir la Buena Nueva. Hay, pues, un plano de igualdad que es universal, abarca a todos los discípulos de Cristo, pues todos, en lo que atañe a la salvación y a la santidad, tienen la misma vocación y los mismos medios. En cuanto a la misión de evangelizar, a todos corresponde, una acción común, aunque algunos, por el principio jerárquico, tienen además, unas funciones que sobrepasan la acción común a todos y son sólo propias de ellos.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

En este plano universal de la salvación y de la santidad (que es necesariamente apostólica) surge el concepto o noción universal de fiel. *Todos los bautizados, y por ello miembros del Pueblo de Dios y del Cuerpo Místico de Cristo, son* fieles.

página 374 *Otra cosa, que no se debe confundir con lo dicho, es que la Iglesia, a la vez que es* fructus salutis*, es también* institutum salutis*, dispensadora de los medios salvíficos y, por ello, dentro de esta* congregatio fidelium *se constituye un* ordo *o grupo institucionalizado, una organización de quienes* ut doctores, mysteriorum dispensatores et pastores pro aliis constituuntur ex voluntate Christi. *Esto nada tiene que ver con los* status*, sino con la estructura* ordo-plebs.

Hablar de fiel y del principio de igualdad es incompatible con hablar de estados *constitucionales. Por eso, observo que todavía hay quienes no han comprendido el concepto de fiel ni la distinción fiel-laico, porque pretenden verla en textos que aceptan los* status*, o entienden -cosa absurda- que junto a la igualdad (canon 208) se da la desigualdad (canon 207).*

—A mí me parece que del hecho de que algún autor exegético haya caído en ese absurdo de la igualdad y la desigualdad, algo de culpa tiene el Código.

—*Mira, en esto te doy la razón. Siento decirlo, pero pienso que el CIC 83 no es afortunado en la redacción de los cánones 207 y 208. El primero de estos cánones, aunque sólo cite* status *en el §2 presenta indudablemente la concepción estamental, sobre todo al introducir el inciso "inter christifideles". Si* entre los fieles *por institución divina hay clérigos y laicos, los* fieles *no son iguales; es el principio de desigualdad o* societas inaequalis. *Poco más o menos puede decirse sobre el acierto del canon 208, que es el que recoge el principio de igualdad, pero deficientemente. Pues, en efecto, al hablar de la acción espiritual y apostólica, apostilla "secundum propriam cuiusque condicionem", con lo que sustituye -desacertadamente- cuanto con gran coherencia dice el Concilio: "actio communis". Al introducir la* condicio*, el canon 208 debilita y confunde el principio de igualdad, pues lo que exige la igualdad es un conjunto de medios en orden al bien común, unas funciones y unos derechos y deberes que, sea todo fiel*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

en la Iglesia o todo hombre en la sociedad civil, se posee con independencia de cualquier condición de la persona o del fiel.

—Tú lo has dicho. Lo esencial del principio de igualdad es la existencia de una esfera de medios, derechos y deberes que pertenecen a todos con independencia de cualquiera que sea la condición de la persona, la cual condición es siempre un *posterius*, posterior al plano de igualdad, al menos lógicamente aunque sea ontológicamente simultánea. Se trata de una esfera en la que todos son iguales, sin distinciones ni diferencias. Es lo que ocurre, en la sociedad civil, como sociedad igual, cuando se desestamentaliza, y con los derechos humanos. Yo he estudiado a fondo el principio de igualdad, tanto en la Iglesia -al tratar del derecho constitucional canónico-, como en la sociedad civil -por mis estudios de derecho natural y de derechos humanos- y remacho lo que has dicho: lo que constituye el plano de igualdad radical se posee con independencia de cualquier condición del fiel o de la persona. Por eso, cuando el canon 208 introduce la *condicio* en el principio de igualdad, en realidad lo está desfigurando.

página 375

—*El caso es que el LG 32 es bien claro e impecable: igualdad en la dignidad -que jurídicamente se traduce por derechos y deberes fundamentales- y en la acción* común *ordenada a la edificación del Cuerpo de Cristo. Se trata de una acción común a todos, distinta de la específica del* ordo *o de los diversos tipos de fieles. Si LG 32 es tan irreprochable y ejemplar, ¿por qué introducir modificaciones o añadidos en lugar de reproducirlo textualmente? Con ello lo único que los redactores del canon 208 han conseguido es desfigurar el principio de igualdad tan bien configurado en LG 32.*

Así es explicable -aunque no justificable- que no se entienda bien la noción de fiel. *El bautizado o cristiano recibe el nombre fiel,* fidelis *o* christifidelis*, en relación con el principio de igualdad; fiel es el cristiano en cuanto sujeto de la dignidad y de la acción común a todos, es decir, en cuanto situado en el plano radical y básico de igualdad, anterior -al menos lógicamente- a cualquier condición y a cualquier diversidad. Los fieles son los bautizados en cuanto todos son iguales. Pongo un ejemplo, si pensamos en el sacramento de la penitencia,*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

quien confiesa sus pecados y recibe la absolución es el fiel, así sea laico, sacerdote o Romano Pontífice. Quien se somete al tribunal y al juicio de la penitencia -sigo con el ejemplo- no es el sacerdote, el obispo o el Papa como tales, sino el fiel que son. Es obvio. ¿Por qué pues a tantos les resulta difícil entender el concepto de fiel?

página 376

—Parece que se cumple en ellos lo que dice San Pablo, inspirado en Isaías, que corrijo levemente: "Habent spiritum soporis, oculos, ut non videant, et aures, ut non audiant, usque in hodiernum diem". Y esto, porque por más que se diga lo contrario, la concepción por estados o concepción estamental, al menos en sus restos, está todavía muy enraizada.

—Volviendo al principio, las nociones de fiel y laico son distintas. Fiel es un concepto universal, que abarca a todos los cristianos, a todos los bautizados; laico por su parte aparece con el principio de variedad y con el principio jerárquico y designa un tipo de cristianos dentro de la Iglesia. ¿Qué tipo? Aquí tenemos que hablar de dos nociones de laico, aunque inadecuadamente distintas: el laico según la bipartición "clérigos-laicos" y el laico de la tripartición "clérigos seculares, religiosos y laicos". Según el principio jerárquico, con la estructura ordo-plebs*, laico es el concepto opuesto a clérigo, quien no ha recibido el sacramente del orden, pero naturalmente es fiel y, por lo tanto, tiene toda la riqueza de bienes y misiones -profética, sacerdotal (sacerdocio común) y regia- propia de los fieles.*

En cambio, el laico de la tripartición es el fiel cristiano común y corriente -con toda la mentada riqueza del fiel-, que no es ni clérigo ni religioso (en general, que no profesa la vida consagrada). Lo típico del laico en este sentido es la dedicación a los negotia saecularia*, su secularidad profana, y su destinación a santificar esos asuntos seculares, la vida ordinaria con especial mención del trabajo. Como enseñó San Josemaría desde 1928 y enseña LG 31, el carácter secular es propio y peculiar de los laicos de la tripatición; a ellos pertenece por propia vocación buscar el Reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales.*

—Una vez vista la distinción fiel-laico, ¿qué te parece si volvemos al uso del término laico y comenzando por sus orígenes?

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Me parece bien. Tú eres uno de los autores que con más extensión han tratado el tema, pero hay que reconocer que -pese a la longitud del estudio- tus conclusiones son poco nuevas.

—Sí, lo confieso, pero yo nunca he buscado la originalidad, ni es cosa que me ha preocupado; lo que he buscado siempre es la verdad, dentro de lo opinables que son las conclusiones científicas y que *errare humanum est*, nadie se libra de errores.

página 377

—Pero en otros trabajos has dicho cosas con sabor de novedad.

—Evidentemente, sin embargo en estos casos no me he librado de mis dosis de inseguridad sobre mi propio criterio; ser original es arriesgado y yo soy poco amante del riesgo. Así que haber sido poco novedoso respecto de los orígenes del término laico, más me da seguridad que otra cosa. Lo que también es verdad es que en ningún caso me limité al argumento de autoridad; comprobé personalmente todos los datos y todas las fuentes, aparte de que aporté datos nuevos.

—Pues vayamos al término laico. Esta locución es la versión literal del vocablo laïkós*, el cual, al parecer, fue propio del lenguaje helenístico; de él se tienen noticias desde el siglo II a.C. Su misma estructura semántica nos indica que es un adjetivo; no nace como sustantivo, sino como adjetivo y por lo tanto siempre acompaña a un sustantivo. Es harto conocido que* laïkós *consiste en un adjetivo que deriva de* laós*, pueblo, mediante el sufijo* -ikós*, como, por ejemplo, en español, de "ritmo" se deriva "rítmico" o de "ánimo" "anímico". Y aquí debemos hacer dos apostillas.*

La primera es que laós*, lo mismo que en español "pueblo", puede verse desde dos perspectivas: o se refiere al pueblo en su conjunto, como cuando decimos "el pueblo español" o el "pueblo alemán", etc.; o bien significa pueblo llano en cuanto distinto de los órganos de gobierno y, en general, las Administraciones públicas. Así, cuando se decía que "el pueblo ama al Rey", o si afirmamos "el pueblo no está conforme con la política de los actuales gobernantes". Lo que ocurre es que en nuestros tiempos ha caído en desuso la palabra pueblo y en su lugar hablamos de ciudadanos, término que también tiene -en nuestras sociedades democráticas- el doble sentido indicado. Pues bien* laïkós *derivó de* laós

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

en este segundo sentido, no en el primero; por lo tanto, se aplicó a lo propio del pueblo llano, personas y cosas. Así la expresión laïkós ánthropos *significa hombre del pueblo llano.*

La segunda apostilla consiste en señalar que laïkós *aparece como* término de contraste *y, por ello, se predica de él sobre todo lo que* no es. *Aunque de suyo es afirmativo -pueblo llano, común, ordinario-, su sentido último es negativo, quiere decir que es ajeno a la estructura de gobierno, que no es sagrado, etc. Pertenece al género de los términos de contraste, que sirven para diferenciar lo común de personas o cosas cualificadas por algún rasgo. Estos términos surgen cuando en el seno de un grupo de personas o cosas aparecen subgrupos de personas o cosas cualificadas, y entonces nace en el lenguaje la necesidad de señalar al resto, a los que no son esas personas o cosas cualificadas; así, ante los médicos, a los demás los llamamos profanos o legos en medicina (por cierto, "lego" es "laico" en castellano antiguo).*

página 378

—Si me lo permites haría una advertencia sobre los términos de contraste. Aunque su función semántica -recalco lo de semántica- sea señalar en definitiva lo que algo o alguien no es respecto de otra realidad, nada tienen de negativo en relación a lo que ese algo o alguien es en sí mismo. Así, un lego en medicina puede ser un físico eminente o un artesano excepcional, incluso mejor en su conjunto que un médico, que puede ser un profesional mediocre. Se me ocurren multitud de ejemplos, pero creo que con lo dicho es suficiente.

—*Sigo, entonces. Decíamos que* laïkós *nace como adjetivo en la lengua helenística y, aunque poco usado, no es específico de un ámbito determinado, sino que es común: lo encontramos usado en textos sagrados, como las versiones griegas de la Biblia de Áquila, Símmaco y Teodoción, y en los más variados textos profanos. En cada caso, significando siempre lo mismo -lo propio del pueblo llano, secular por tanto, no consagrado- la traducción adquiere modulaciones varias: profano, popular, común, vulgar, corriente... Como adjetivo y con este sentido de popular ha llegado hasta el griego actual.*

Pero lo que nos interesa es su uso en el lenguaje eclesiástico. Pues bien, utilizado a modo de adjetivo y referido al Pueblo de Israel, aparece por primera

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

vez -en lo que conocemos- en la Epístola a los Corintios de San Clemente Romano (a. 95 ó 96 d.C.) que escribe laïkós ánthropos *-hombres laicos-, con el sentido de pueblo llano o profano, y* laïkós prostágmasin *o prescripciones, leyes, profanas o civiles. No se refiere, pues, a la Iglesia. Los fieles comunes y corrientes todavía no recibían el nombre de laico; o no recibían ningún nombre aplicándoseles la denominación genérica de discípulos, creyentes, santos, etc., o acaso se usaba el latín* plebs.

página 379

No tardó, sin embargo, laico en convertirse en sustantivo, fenómeno propio de la lengua eclesiástica. En efecto, la trilogía sacerdotes, diáconos y laicos se encuentra en el siglo II con Clemente de Alejandría; y la dualidad clero-laico aparece en Orígenes y en la Tradición Apostólica de San Hipólito.

Por esta época se produce la aceptación de este término en el latín cristiano con el helenismo laicus *al que, entre los siglos II y III, lo encontramos en Tertuliano, San Cipriano y San Cornelio y otros, conviviendo con* plebeius *que fue el primer vocablo utilizado, junto con* plebs*, para designar al laico.*

—Es importante señalar que *laicus* entra en el lenguaje como término de contraste; no tiene ninguna connotación teológica ni tampoco jurídico-canónica, como tampoco la tenía la voz *plebeius*; significa simplemente el resto de los fieles, los que no eran ni presbíteros ni diáconos, los que no eran *clerus*. Por eso se sigue usando como adjetivo, según se observa en las traducciones latinas de la Biblia, tal la Vulgata de San Jerónimo, hecho que llega hasta la actual Neovulgata; así en 1 Sam, 21,5 leemos "panes laicos" contrapuesto a "panem sanctum".

—El uso del sustantivo laico se generalizó durante los siglos IV y V en la literatura eclesiástica -no así en la profana- y obtuvo carta de naturaleza. Los textos son ya numerosos. Lo encontramos en los Concilios, en los escritores eclesiásticos, en los Papas y en las colecciones canónicas de la época. Puede decirse que es una voz plenamente recibida.

Esta extensión, sin embargo, no opera de momento cambios sensibles en su significado; el sentido de la expresión laico permanece prácticamente invariado. No tiene aún un contenido teológico ni canónico propiamente dichos y continúa siendo un término de contraste, como lo muestra, además del sentido de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

los textos, el hecho de que algunos escritores o Santos Padres, como Sinesio de Cirene, San Atanasio y San Juan Cristóstomo, todavía usen a veces idiótes *en lugar de* laicus.

Con todo apunta ya la tripartición con el surgimiento de los monjes o monachi*, en general, de los* religiosi *o* devoti *(monjes, viudas, vírgenes), lo que lleva a un nuevo término de contraste, los* saeculares *o, en griego,* biotikós *y* kosmikós *o* mundani. *A veces a los seculares se les llama laicos y aparece la tripartición "clérigos, laicos y monjes" o "clérigos, laicos y religiosos". Pero en esta época todavía los* monachi *no forman un estado canónico ni tampoco el resto de los* religiosi *(ambos son laicos). Religioso y secular no son denominaciones de clases o tipos de fieles, sino unos adjetivos o sustantivos que sirven para indicar, respectivamente, la dedicación al servicio de la religión o a las tareas seculares.*

página 380

¿Qué ocurre? Pues sencillamente que en esta época, las distintas situaciones de los fieles es todavía bastante fluida. Ya lo hace notar Gaudemet, en este período no se puede hablar todavía de status *o estados y la forma de hablar que se usa* -ordines- *tiene todavía su sentido original -bien distinto al de* status- *y su aplicación práctica presenta contornos poco definidos. Con todo, apunta la tripartición, sin pasar de un uso lingüístico.*

Se puede resumir el uso de laico en estos dos siglos diciendo que se observa un proceso de diversificación del laicado, no exento de complicada trama, lo que da lugar a la siguiente terminología: a los fieles que no son clérigos, sean monachi *o seculares, se les llama laicos; en este sentido, laico equivale fiel no clérigo. Se utiliza también el término laico para designar los simples fieles, con exclusión de los laicos especiales (los monjes); a su vez se comienza a distinguir entre* saeculares *y* devoti. *Y, por último, los laicos por antonomasia son* saeculares*; por su parte, los laicos en situaciones especiales son incluidos entre los* religiosi. *Apunta, pues, la tripartición, junto a la bipartición, como ya hemos dicho.*

Todo esto nos lleva a una conclusión: laico designa a los fieles comunes y corrientes, a los populares*, al* populus christianus *que, en principio, es término de contraste respecto a* clerus *o clerecía. Por designar a los fieles comunes y corrientes, cuando surgen unos laicos especiales, laico pasará a designar también*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

a quienes carecen de esa especialidad, a los seculares, que son, respecto del clero y de los religiosi*, fieles comunes y corrientes.*

—Con razón has dicho que laico de la tripartición es el laico por antonomasia; eso se ve muy bien en el período siguiente y, si se me permite dar un salto de unos doce siglos, se observa en el lenguaje actual. El propio Vaticano II, tanto en el capítulo IV de la const. *Lumen gentium* como en el decr. *Apostolicam actuositatem*, cuando escribe sobre los laicos, se refiere expresamente a los laicos seculares, a los laicos de la tripartición. Y en el lenguaje común y corriente de los ámbitos eclesiales de nuestros tiempos el uso de laico en tal sentido se ha generalizado. El laico de la bipartición ha quedado para el Código y para tratados de eclesiología o de derecho canónico, así como para algunos documentos eclesiásticos que se refieren a la distinción *ordo-plebs*. Al menos en español a los religiosos no ordenados (laicos según la bipartición) se les suele llamar legos.

página 381

—*Como curiosidad recordaría lo que antes ya ha salido: que en español lego se usa en dos sentidos, como religioso sin órdenes sagradas y como persona desconocedora de una ciencia o un arte.*

—Esto último tiene raíces antiquísimas, pues se remonta a los tiempos en que apareció *laïkós*, cuya significación enlaza con *idiótes*, término que, entre otras cosas, designa al "no iniciado" en un conocimiento, en una situación, en un arte, etc. *Laïkós* también tuvo ese significado y de ahí deriva que al no iniciado en una ciencia o en un arte se le llame "lego" (que es deformación de laico) en la lengua castellana.

—*Dejando curiosidades de laico, demos otro salto de doce siglos, esta vez hacia atrás y vayamos a los siglos VI al XI, el período de evolución del término laico que es objeto del segundo artículo recopilado en* Tres estudios sobre el uso del término laico. *Por cierto, que es bastante menos extenso que el primero.*

—La extensión no es significativa, tiene la que le corresponde por la menor variedad semántica del término laico y por las fuentes a las que había que acudir, asaz repetitivas. Con todo, es un período

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

muy interesante porque es aquel en que la Iglesia se estabiliza en estados -se estamentaliza- y se originan los *estados canónicos*, que perdurarán hasta el Vaticano II, no sin ciertos cambios de modulación en las diversas épocas, debidos a las circunstancias históricas. Se introduce la desigualdad en la misma condición del fiel: hay clases o géneros de cristianos en su misma raíz, esto es, en orden a la vida en la Iglesia y en relación al bien común, a la santidad de la vida.

página 382

—*Este proceso de estabilización de las condiciones sociales en la sociedad civil y, por mimetismo, en la sociedad eclesiástica, se insinuó en el Bajo Imperio, en el siglo V, pero no cuajó en la división de la sociedad en* estados *o* status *hasta el siglo VI y siguientes.*

Todo ello no se comprende si no se tienen en cuenta las circunstancias históricas, difícilmente explicables en el reducido ámbito de esta conversación. Recordemos que a fines del siglo V se produce la definitiva caída del Imperio Romano de Occidente con la invasión de los pueblos germánicos y su establecimiento en las tierras conquistadas. Aunque al principio conviven las dos culturas -romana y germánica- no tardó en imponerse esta última y con ella la concepción de la sociedad en clases, fuertemente estabilizadas y de difícil cambio. Pero es sobre todo con el fenómeno del feudalismo cuando se impone la desigualdad y la distinción de status (*Stand*, *estamento*).

Con la Iglesia ocurre un fenómeno de mimetismo; las condiciones de los fieles se estabilizan y pronto aparece la distinción entre dos clases de fieles, clero y laicos, basada, no tanto en el sacramento del orden, sino en la professio *o distinto género de vida, como se ve en el canon 8 del II Concilio de Sevilla (a. 619). El principio jerárquico, de derecho divino, que atribuye a determinados oficios la función rectora y santificadora en la Iglesia, aparece plasmado en una distinción de* professiones *o géneros de vida; es decir, se pasa insensiblemente a dar prevalencia al estado o condición de vida sobre el oficio. Antes el oficio comportaba una condición de vida, con reflejos sociales y jurídicos; ahora las ideas se invierten en la mentalidad social: la* professio *o condición de vida comporta la posibilidad de desempeñar oficios; ser clérigo pasa a ser fundamentalmente un estado o* professio *en su consideración social, no teológica.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

En realidad, la distinción es tripartita: clero, Dei devoti*, y laicos, pero por las circunstancias de la época, los* Dei devoti *se asimilan a los clérigos, dando lugar, a tenor de los textos, a la bipartición clero-laicos. Pero, ¿quiénes son esos laicos y cómo se configura su condición de cristiano, de fieles de la Iglesia?*

Compleja pregunta, que requiere una compleja respuesta, pero la simplificaré al máximo, con todos los riesgos que comportan las simplificaciones.

Primero: con el tiempo se produjo la conversión de los pueblos bárbaros, bien desde el paganismo -como los francos ripuarios con Clodoveo-, bien desde el arrianismo. Siguiendo un proceso, que ya empieza a advertirse en el siglo V (contra el que reacciona, por ejemplo, San Juan Crisóstomo), la gran masa del pueblo convertido carece del fervor de la cristianidad de los tres primeros siglos (con sus luces y sus sombras, que de todo hay), no tiene en su perspectiva la radicalidad cristiana y -junto a ejemplos eximios de santos y una minoría de excelentes cristianos- adolece de ignorancia religiosa y vive una vida moral mediocre. Los deseos de santidad se centran en el monacato o Dei devoti *y se extiende la idea de que los laicos sólo están llamados a lo que recibió el nombre de* status communis *de vida cristiana: cumplir los mandamientos y hacer obras benéficas. Como leemos en el Decreto de Graciano: "ita salvari potuerunt, si vicia tamen benefaciendo evitaverint". Aunque con eximias excepciones de laicos santos, se ensombrece así y, con el tiempo, acaba por perderse la idea de la vocación universal a la santidad. La búsqueda de la santidad se concentra en el* status *de los monjes, en el estado de los* Dei devoti*, que épocas más tardías se denominará -con la evolución de siglos posteriores- el* estado religioso *el cual contiene en sí el* status perfectionis. *Todavía en años anteriores al Concilio Vaticano II, en pleno XX, no se entendía por la gran mayoría una vocación a la santidad fuera del* status perfectionis*, o sea, religiosos o asimilados. La excepción fue, como es sabido, San Josemaría Escrivá de Balaguer desde 1928, lo que le costó no pocos sufrimientos por incomprensiones.*

Segundo: a partir esencialmente del siglo IX con Juan VIII -según Rupp- se establece la idea de la christianitas *o régimen de la Cristiandad. Con fidelidad al Evangelio y a la Tradición apostólica, permanece el principio de* dualismo cristiano*, lo que da lugar a mantener la distinción de poderes -espiritual y temporal- cuyas cabezas supremas son el Papa y el Emperador, según dos esfe-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ras distintas de vida, lo eclesiástico o espiritual y lo secular o mundano. Pero, a la vez, se entiende que lo uno y lo otro forman una unidad, la universitas christianorum *o* respublica christiana. *Ampliando el concepto de Iglesia o Cuerpo de Cristo, en un sentido más sociológico que teológico, se entiende que la Iglesia o* universitas christianorum *es equivalente a esa* respublica christiana*, que forma una* civitas. *En ella hay dos vidas, dos pueblos y dos cabezas (el Papa y el Emperador). Así, Esteban de Tournai escribe: ·"In eadem civitate sub eodem rege duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, secundum duas vitas duo principatus, secundum duos principatus duplex iurisdictionis ordo procedit. Civitas ecclesia; civitatis rex Christus; duo populi duo in ecclesia ordines: clericorum et laicorum; duae vitae: spiritualis et carnalis; duo principatus: sacerdotium et regnum; duplex iurisdictio: divinum ius (derecho canónico) et humanum (derecho secular)". Como puede verse la dualidad Iglesia-Mundo se confunde con la distinción clérigos-laicos y se traslada a ella.*

página 384

Quizás sea interesante recalcar lo de las duae vitae, spiritualis et carnalis. *A los laicos, a quienes se asignan los* negotia seacularia *-y esto es acertado-, se les reduce a la* vita carnalis*, visión claramente peyorativa de los laicos desde el punto de vista del fin de la Iglesia que es la santidad de vida.*

Algo similar encontramos en un autor anterior, Hugo de San Víctor. Después de afirmar: "Quando ergo Christianus efficeris, membrum corporis Christi participans Spiritum Christi. Quid est ergo Ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum?", añade: "Universitas autem haec duos ordines complectitur, laicos et clericos, quasi duo latera corporis unius. Quasi enim ad sinistram sunt laici qui vitae presentes necessitati inserviunt". Naturalmente el lado derecho son los clérigos. El lado izquierdo -aclara- es bueno pero no óptimo. Calificar a los laicos como parte buena de la Iglesia, pero no la mejor, implica la idea de unos cristianos cuyo género de vida es menos perfecto que el de los otros. En efecto, dice más adelante: "Duae quippe vitae sunt: una terrena, altera coelestis; altera corporea, altera spiritualis".

Como puede verse, el régimen de Cristiandad se caracteriza por la idea de unidad entre la civitas caelestis*, como llama a la Iglesia el Vaticano II, y la* civitas temporalis*, que en la mente de los autores citados forman una sola* civitas*, la Iglesia. Es lo que posteriormente, ya decaído el régimen de Cris-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tiandad, derivaría en el Estado confesional o lo que se llamaría la Alianza entre el Trono y el Altar. Frente a esa unión se alzarían en los siglos XVIII y XIX las fuerzas anticlericales y anticristianas, procedentes de la Ilustración, reclamando y estableciendo la separación de la Iglesia y el Estado. A ese Estado separado lo llamaron Estado laico -hoy para mejor entendernos diríamos laicista-, es la laicité *francesa. Representa, por decirlo así, la apostasía y rebelión de los laicos frente a los clérigos, según la bipolaridad clérigos-laicos que hemos visto en los autores de la Cristiandad; por eso el anticristianismo se definió tantas veces como anticlericalismo.*

Bien, sigamos. Una cosa de puro hecho, no de doctrina, fue la continua intromisión de los señores temporales en cuestiones eclesiásticas (sin que faltase la intromisión de la clerecía en cuestiones temporales). A título de ejemplo recordemos la lucha por las investiduras, terminadas con el Concordato de Worms, o las duras invectivas contra los laicos de la decretal Clericos laicos. *Estas intromisiones tuvieron también una consecuencia negativa: la radicalización de apartar a los laicos de su posición activa en la Iglesia. A los laicos se les reduce a los* negotia saecularia*, se les aparta de los* negotia ecclesiastica *y con ello se les convierte en miembros pasivos de la Iglesia. Así, en el conocido paso* Duo sunt genera christianorum *se dice de los laicos: "His concessum est... oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita salvari potuerunt, si vicia tamen benefaciendo evitaverint". Es la pérdida de conciencia de la vocación de todos los fieles, también los laicos, al apostolado y, en general, de la posición activa de estos últimos en la vida de la Iglesia.*

En resumen, de la visión panorámica y muy simplificada de estos siglos, del VI al XI, se deduce que en esta época, con hechos que se extienden a siglos posteriores, se consolida la concepción estamental de la Iglesia o concepción de la Iglesia formada por estados jurídico-sociales. *Se sigue conservando el binomio* clerus-plebs*, pero aparece la distinción* clérigos-laicos*, en sentido jurídico-social, como estados o* status *constitucionales dentro de la Iglesia entendida como Cristiandad, en el que* clérigo *con frecuencia engloba a los* Dei devoti *o* religiosi. *Más adelante -con perspectiva de siglos- se distinguirá entre clérigos, laicos y religiosos en tres estados:* status clericalis*,* status laicalis *y* status religiosus.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Respecto de la bipartición de fondo teológico y canónico no hay cambios, no puede haberlos, en el significado de laico, el no clérigo.

Pero el principio preponderante de laico es el de la tripartición: el laico es el cristiano común y corriente, cuyo rasgo distintivo y definitorio es su dedicación a los negotia saecularia.

página 386

Tú hablas de una tercera noción de laico, pero permite que en algo te corrija; yo diría más bien que se trata de un subproducto de la idea de laico como secular, de modo que, por traslación de lenguaje, lo perteneciente al mundo secular se le llama laico, eso sí, fíjate que esta voz se usa como adjetivo: vestido laico o laical, ocupación laica, forma laica de la cabellera, condición laica o laical, jueces laicos, etc. Este adjetivo pervive, siendo de poco uso, en el lenguaje vulgar, de modo que cuando el movimiento anticristiano y anticlerical ya aludido quiere calificar al Estado arreligioso y secularizado que postula lo llama Estado laico, es decir, secular sin religión, sólo mundano. Curiosa paradoja, queriendo liberarse de la Iglesia y de la clerecía, usan un término típico y propio de la lengua eclesiástica. Laico, laicité*, laicismo, laicidad. ¿habrá términos más típicos de lenguaje eclesiástico y derivaciones?*

Con el siglo XI termina tu segundo artículo y saltas al tercer artículo sobre la canonística del siglo XIX. Mucho salto, desde luego.

—Sí, es cierto, pero aunque no he escrito sobre esos siglos intermedios, no por eso dejé de estudiarlos. Y en cierto modo no se puede hablar de una laguna significativa, porque, si bien por las circunstancias históricas hay cambios muy importantes en las relaciones Iglesia y Estado, apenas las hay en lo que se refiere a la concepción estamental de la Iglesia (ya no como cristiandad, sino como la Iglesia en sí), entendida como sociedad desigual, formada constitucionalmente (o por mejor decir, teorizada así por teólogos y canonistas) mediante *status*, estados o estamentos, y a la consiguiente concepción pasiva de los laicos.

Insisto en que esos años silenciados están llenos de acontecimientos históricos de mucha importancia para la Iglesia y su relación con el Estado: la caída del régimen de Cristiandad, la Reforma protestante, el nacimiento del Estado moderno, la consolidación

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

de los reinos nacionales, la confesionalidad del Estado (que no se confunde con el régimen de cristiandad), el absolutismo de los reyes, la Revolución Francesa, etc. Todo esto lleva a una lenta y a la vez mayor distinción entre la Iglesia y el Estado. Nace así, siempre dentro del dualismo cristiano, y en los pensadores de este signo, la noción de dos sociedades perfectas, o dos *civitates* -ya no una *civitas*- soberanas e independientes. No creo necesario decir más porque esto tiene relación con el tema Iglesia-Mundo o mejor Iglesia-Estado, pero apenas con el uso del término laico. Sólo hay una excepción: el binomio clero-laico ambivalente, secular-eclesiástico a la vez propio de la Cristiandad, desaparece. A partir del momento en que ésta decae, se esfuma esta distinción ambivalente. A partir de ese momento, los teólogos y canonistas teorizan sobre la Iglesia en sí misma y refieren el tema de la clerecía y el laicado al interior de ésta.

Salvo esta acomodación (del paso de la Cristiandad, a la Iglesia considerada en sí misma) no se presentan hasta el Vaticano II novedades de especial interés. La Iglesia se considera una *societas inaequalis*, basada en los estados canónicos: *status clericalis*, *status religiosus* (basado en el *status perfectionis*) y *status laicalis*. Paulatinamente la doctrina va centrándose en la bipartición *clericus-laicus*, en el que laico indica al que no es clérigo, modo de exponer el principio jerárquico. Y va decayendo el uso de laico según la tripartición, en el que laico significa al secular (de ahí la palabra española "seglar"), cuya dedicación son los negocios seculares. Por lo demás, la condición del laico en la Iglesia se considera pasiva, su horizonte es -como estado, otra cosa son las excepciones, según lo muestran los santos laicos que hubo a lo largo del medioevo y la edad moderna- el estado de vida cristiana común. En ese proceso se llega a la doctrina decimonónica, que parece no tener en cuenta el laico de la tripartición, centrándose en la bipartición, con unas modulaciones que preanuncian y explican la redacción del canon 107 del CIC 17; no así la del canon 682, ya que es bastante común entre los canonistas del siglo XIX dar una relación de derechos y debe-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

res de los laicos en su conjunto más amplia que la tan reducida del citado canon.

—*Así es, en efecto, pero vayamos por partes. Y me parece que lo primero es poner de relieve la concepción eclesiológica subyacente a la doctrina: es la concepción de la Iglesia formada por* status*, estamentos o* Stände*, lo que no representa ninguna novedad. Sin embargo, me parece que, aprovechando los textos de los autores decimonónicos, sería el momento de exponer esa concepción con cierta amplitud, pues son muchas las referencias a ella, que han surgido y surgirán.*

página 388

—Me parece una buena sugerencia. Puedo exponer esa concepción, y para hacerlo con más exactitud, casi prefiero leer lo escrito en su momento.

Conforme hemos visto, es común en los autores situar el fundamento de la distinción entre clérigos y laicos en la *potestas ecclesiastica*, que no ha sido concedida por Cristo al entero pueblo cristiano, sino a los Sagrados Pastores.

El origen de esta idea es, pues, una verdad que forma parte del patrimonio dogmático de la Iglesia. Sin embargo, los autores vierten ese principio de acuerdo con las ideas propias de la organización social civil recibidas. Así se puede ver al Card. Soglia argumentando que la Iglesia es una sociedad desigual o *Status* sobre la base de la definición de Puffendorf: "Sic itaque argumentamur. Ex definitione Puffendorfii *Societas inaequalis sive Status, est conjunctio plurium hominum, quae imperio per homines administrato, sibi proprio, et aliunde non dependente continetur*. Atqui ex institutione Christi Ecclesia est conjunctio hominun, quae per homines, hoc est per Petrum et Apostolos, eorumque Successores administratur cum imperio sibi proprio, nec aliunde dependente; ergo Ecclesia est Societas inequalis sive Status". Es obvio que Soglia no califica a la Iglesia de Estado en el sentido actual de la palabra (organización política del poder público civil con las notas de soberanía e independencia). Estado o *Status* quiere decir efectivamente sociedad soberana e independiente (*cum imperio sibi proprio et aliunde non dependente*), pero formada por estados

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

o estamentos. Si la Iglesia es calificable de *Status* no es porque sea como un Estado, sino porque está conformada o compuesta por dos grandes estamentos o estados (el clerical y el laical), de los cuales uno de ellos es el ostentador del poder, de las potestades eclesiásticas (el clero). Y este es el sentido que *Status* o *Stand* tiene en los autores, como fácilmente se advierte. De este modo, el estado tiene una doble significación: el de *coetus personarum* o grupo social (estamento, *Stand*) y el de estatuto personal -conjunto de derechos y deberes- que corresponde a cada uno de los miembros de los distintos estamentos. Es la sociedad desigual o estamental (*Ständische*). Ni el concepto de *Status* o *societas inaequalis* (sociedad soberana e independiente, organizada como sociedad desigual o estamental), ni el de *status* o *Stand* (estamento y estatuto personal, según su doble sentido) son conceptos teológicos derivados de la contemplación del misterio de la Iglesia. Son conceptos jurídico-sociales tomados de la ciencia y de la organización jurídico-social de la sociedad civil, y aplicados a la estructura social y externa de la Iglesia, sobre la base de verdades dogmáticas.

Sin embargo, la coincidencia entre estas verdades y los respectivos conceptos y estructuras sociales eclesiásticas no es plena. Así la clerecía y el laicado no coinciden con la distinción entre sacerdocio común (universal le llaman los autores decimonónicos) y sacerdocio ministerial; esta distinción esencial de sacerdocios es una de las diferencias que los autores estudiados establecen entre los dos estados, pero no ignoraban que ni la tonsura ni las órdenes menores otorgaban el sacerdocio ministerial. Tampoco coincide la titularidad de la potestad eclesiástica con la distinción entre clérigos y laicos; ello ya lo hacía notar Wernz. Lo que sí es cierto es que, para esta mentalidad, sólo los clérigos podían ser titulares de dichas potestades: para las funciones cultuales era necesaria la ordenación -de menores o mayores según los casos- y lo mismo ocurría con la jurisdicción. Y en ambos supuestos se admitían excepciones (acólitos y sacristanes, jueces delegados, etc.). La explicación es clara; en una sociedad estamental, para ejercer las funciones propias de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

un estamento hay que pertenecer a él como regla general, pero no va contra sus concepciones que por excepción puedan ejercer esas funciones personas de otro estamento o *Stand*. La sociedad estamental o por estados (*Stände*) es rígida, mas no hasta el punto de no admitir algunas excepciones.

página 390

La aplicación de la concepción por estados o estamental, *Ständische*, a la Iglesia comporta lo mismo; sólo que las excepciones encuentran un límite en el derecho divino; no hay excepción a favor del laico -como es lógico- en lo que exige el sacerdocio ministerial, el sacramento del episcopado, etc., es decir, en todo aquello que es derecho divino. En lo demás, caben algunas excepciones, pero la regla general es que las funciones queden rígidamente reservadas al estado o estamento (el *status clericalis*) que tiene el ejercicio de la potestad eclesiástica.

Si no hay coincidencia plena entre las verdades dogmáticas -sacerdocio ministerial esencialmente distinto del sacerdocio común, la jurisdicción no ha sido entregada por Cristo a todo el pueblo, sino a Pedro y a los Apóstoles y con ellos a sus sucesores, etc.- y la concepción jurídico-social, ¿cómo se explican las diversas afirmaciones de los autores? Sencillamente porque elevan a la categoría de derecho divino la concepción estamental, por *status* o *Ständiche*. Para ellos, que Cristo otorgase a Pedro, a los Apóstoles y a sus sucesores la potestad eclesiástica equivalía a crear un estado o estamento (*Stand*), que luego la Iglesia iría completando con otros grados. De ahí que si bien la clerecía abarcaba más grados que el sacramento del orden -y por tanto grados de derecho humano-, la clerecía misma, el *estado clerical* es, para ellos, de derecho divino. Puede decirse que, en su mentalidad, todo el ejercicio de las potestades eclesiásticas -que en su terminología abarcaba desde la función primacial del Papa hasta la educación religiosa y la propagación de la fe (no se olvide que se calificaba de participación de los laicos en dicha potestad a la educación religiosa de los hijos o al apostolado personal)- es por derecho divino clerical, esto es, reservado al *status clericalis*; por eso consideran que lo conforme con el derecho divino

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

es que la Iglesia haga clérigos a todos aquellos que son llamados de modo estable (perpetuo por asimilación al carácter sacramental del orden) a ejercer ciertas funciones, aun cuando se trate de aquellas que por el derecho divino no exigen un grado de sacramento del orden. Claro que esta reserva general de derecho divino de todas las funciones que suponen ejercicio de una potestad eclesiástica a la clerecía, es, para esos autores, una reserva al *status*, por tanto con todas las características de un reserva estamental, esto es, admitiendo algunas excepciones, en el sentido ya expuesto. Sin que falten autores, como Wernz y Rivet, que señalan más acertadamente que esta reserva general no es de derecho divino, sino una reserva propia del derecho común, humano por lo tanto; con todo, ambos autores admiten que el derecho divino procede a la creación de un *status*. Como puede observarse, algo tan legítimo -cuando obedece a razones de utilidad y buen servicio- como que la Iglesia reserve a los clérigos determinadas funciones que en sí puede desempeñar cualquier fiel, es interpretado por la generalidad de los autores como una reserva estamental fundada en la existencia de un *status* de derecho divino.

Esta es la concepción que, ya muy matizada, por haber desaparecido la mentalidad estamental en la sociedad civil, perviviría hasta épocas bien recientes. Así leemos en Badii, autor posterior al CIC 17 (1921): "Christus Ecclesiam suam fundavit ei tribuens potestatem docendi, sanctificandi, regendi. Hinc ipse *auctor est duplicis status in Ecclesia* -eorum scilicet qui munus illud triplex erga alios exerceant- et eorum qui potestati subsint, quique doceantur, sanctificentur, regantur". Y más recientemente todavía: "La doctrina católica, por el contrario, obliga a reconocer la existencia, por derecho divino, de dos categorías o estados de personas socialmente distintas: los *clérigos* y los *laicos*" (A. Alonso Lobo, 1968). "Por definición, el seglar no pertenece a la jerarquía eclesiástica, pero se encuentra en estrecha relación con ella. Ambos estados han sido creados por el Señor, uno para otro" (H. Urs Von Balthasar). Las mismas tesis de Rahner vertidas en su artículo *Sobre el apostolado seglar* sólo son

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

comprensibles como mentalidad estamental llevada a sus extremos. Esta mentalidad, antes asimila al propio estamento, que deja salir una función de su círculo.

Puede verse que se habla de estados *sociales* o sea, estamentos, *Stände*.

página 392

Y con esto concluyo; me parece que queda clara la concepción de la Iglesia por estados o estamentos (*status*, *Stände*) y, sobre todo, que esta concepción, si bien contiene un principio de derecho divino, que es el principio jerárquico, lo reviste de una estructura cultural, que puede darse por decaída. Principio jerárquico, sí, concepción estamental, no.

—Vayamos, pues, a la descripción del uso y noción de laico por los canonistas del siglo XIX. Lo principal, que es la concepción por estados o estamental, ha quedado suficientemente explicada por lo que, en realidad, no es mucho lo que puede decirse en una visión de conjunto. Quizás lo más llamativo es que reconocen a los laicos una serie de facultades que se silenciarían después del CIC 17 y serían objeto de discusión aún después del Vaticano II. Así, se les reconoce que pueden ser jueces delegados, estudiar y cultivar las ciencias eclesiásticas, el ius advocatiae*, el derecho de asociación, participación en los sínodos, en la administración del peculio eclesiástico y en la provisión de beneficios, etc. Es verdad que no hay unanimidad, no porque haya discusiones, sino sencillamente porque unos hacen una enumeración más amplia que otros. Con todo hay que señalar una diferencia entre los canonistas del ambiente romano y el resto: los primeros son mucho más restrictivos que los segundos, debido sin duda a las circunstancias históricas (pérdida de los Estados Pontificios, agresividad de laicistas y librepensadores, etc.), gravemente lesivas para la Santa Sede y para la Iglesia en general.*

La distinción fundamental es la bipartición entre clérigos y laicos, aunque también encontramos la tripartición clérigos, laicos y religiosos. Pero, como he dicho, lo fundamental es la bipartición, pues el status *de los religiosos se considera como una condición media entre los clérigos y los laicos. ¿Quiénes son los laicos? En este punto hay unanimidad: el laico es quien carece de la potestad de orden y no tiene ministerio público por oficio en la Iglesia: es el que no es clérigo; y si*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

siguen la tripartición, laicos son los no clérigos ni religiosos. Sin embargo, no faltan quienes asimilan los religiosos a los clérigos y entonces siguen la bipartición, pero en el sentido, ya antiguo, en el que por clero se entendían los clérigos propiamente dichos y los Dei devoti.

Supuesto que el laico es el no clérigo, algún autor llega a un concepto lato de laico, que incluye incluso a los infieles o no bautizados. Lo general, sin embargo, es entender como laico al cristiano, es decir, al miembro de la Iglesia, que es lo correcto, pues la distinción clero-laico la refieren a la constitución de la Iglesia.

Una cosa interesante, que merece ponerse de relieve, es que en algunos autores aparecen distinguidos -o al menos insinuados- los conceptos de fiel *y* laico*, distinción que como ya hemos comentado se perdió, al menos tras el CIC 17. Así Gómez Salazar escribe que se entiende por fieles al conjunto de personas unidas entre sí mediante la profesión de una y la misma fe, participación en los mismos sacramentos, bajo el régimen de sus legítimos pastores y principalmente del Romano Pontífice; es decir, el miembro de la Iglesia, según la definición que dio Belarmino de ella. En cambio, el laico es el fiel no ordenado, que no desempeña cargo alguno por oficio.*

Obsérvese que los autores hablan de no poseer cargo por oficio*, pues se reconoce que el laico puede ejercer alguna jurisdicción* por delegación*, como era el caso del Patronato regio o los jueces delegados.*

La canonística a la que nos hemos referido, tanto la general como la del entorno romano, era de muy pobre calidad científica, pero en este siglo no faltaron eminentes autores, como Wernz, uno de los mejores canonistas de las épocas modernas, y los del ámbito germánico o Escuela alemana, que descollaron sobre el ambiente general de mediocridad. Ciertamente no presentan características significativas respecto a lo visto hasta ahora; sin embargo, me parece interesante hacer una referencia especial a ellos.

En primer lugar Wernz. El ilustre canonista define a los laicos como "omnes fideles baptizati*, qui gradu quodam in hierarchia ecclesiastica* praesertim ordinis *carent". Por ello el estado laical tiene un cierto elemento* genérico *y positivo, el bautismo, por el cual el hombre se constituye en miembro del cuerpo de la Iglesia. En este sentido, los catecúmenos todavía no forman parte del pue-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

blo cristiano. He ahí una primera precisión respecto a ciertos canonistas anteriores: ni los infieles ni los catecúmenos son laicos.

Por otra parte, sigue diciendo Wernz, la voz laico es también una cierta denominación específica *y* negativa*, que designa a quien es miembros del cuerpo de la Iglesia, pero no ha sido constituido dentro de la jerarquía eclesiástica.*

página 394

Perfilada de esta manera la noción de laico, el autor sigue haciendo una serie de precisiones. Primera: en sentido estricto se llama laico a quien carece, tanto del orden como de la jurisdicción; pero en sentido maxime stricto *laico es el fiel que no tiene ni siquiera una ínfima iniciación en la jerarquía del orden (v.gr. la tonsura), aunque tenga algún grado de jurisdicción. Segunda:* laico *y* súbdito eclesiástico *no son conceptos asimilables, del mismo modo que no se identifican las nociones de* clérigo *y* prelado eclesiástico. *Laico se opone a clérigo y súbdito a prelado. Tercera: dicho esto, fácilmente se entiende que las expresiones* miembro del cuerpo de la Iglesia *y* súbdito eclesiástico *son más amplias que la expresión laico, del mismo modo que la Iglesia* audiens *y* oboediens*, en cuanto distinta de la Iglesia* docens *e* imperans*, no encuadra sólo a los laicos, sino también a los clérigos en relación al Papa, a los Obispos y a otros prelados eclesiásticos. Análogamente, la común y genérica noción de miembro comprende a clérigos, regulares y laicos. Aquí se ve insinuada la distinción entre fiel (miembro de la Iglesia) y laico.*

El estado laical, escribe a continuación, tiene un serie de derechos y deberes, en parte por ley divina, en parte por ley humana. Pero Wernz no presenta una relación completa de estos derechos y deberes; se limita a señalar los principios y dar algunos ejemplos, dejando para el estudio de cada materia concreta tratar de esos derechos y deberes. Particular interés tiene su afirmación de que la incapacidad de los laicos para el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica proviene en parte ex iure communi *(no, por tanto, todo del derecho divino), de manera que no gozan de la facultad de disponer de las cosas eclesiásticas,* a no ser que por derecho especial se prevea otra cosa*, v.gr. en el derecho de patronato, en el caso del laico con delegación del Papa, en la administración de justicia, en la administración de bienes eclesiásticos.*

Como ejemplos, según hemos indicado señala lo siguiente. Respecto al orden*, los laicos tienen capacidad para recibir los sacramentos; son ministros del ma-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

trimonio, y en caso de necesidad del bautismo; gozan del privilegio paulino; tienen derecho: a pedir de los sacerdotes que tienen la misión de atenderles la participación en el culto público, a la administración de sacramentales, a ciertas funciones y bendiciones litúrgicas, a elegir sepultura, etcétera. En cuanto a la jurisdicción, gozan del derecho: de libre comunicación con los Superiores eclesiásticos, de recibir la instrucción religiosa en lengua vulgar, de defender sus derechos en el fuero eclesiástico frente las violaciones realizadas por los prelados eclesiásticos, los clérigos y los demás laicos.

Pasemos a la escuela alemana.

La sistematización de Wernz nos parece bastante importante en orden a la codificación, como precedente doctrinal inmediato, toda vez que la Escuela alemana del s. XIX, ni era demasiado bien vista en los ambientes romanos, ni dijo nada apreciable respecto de los laicos.

Los habituales apartados sistemáticos dedicados al tema de los laicos, propios de la doctrina decimonónica que hemos expuesto, desaparecen en Hinschius y en la obra principal de Schulte. Este último autor, sin embargo, tiene, en su Lehrbuch*, algunas afirmaciones de interés: la realización del Reino de Dios sobre la tierra se realiza con medios específicos de la Iglesia; por la variada multiplicidad de situaciones en la vida humana a través de los laicos; y por los caminos religiosos a través del clero, pues laicos y clero la forman. Breves referencias sobre la situación de los laicos hace al tratar de la* majoritas *y de la* oboedientia. *En su* System*, bajo el título* Stand des Klerus*, afirma que, por analogía con el derecho romano, se habla de un* status ecclesiasticus*, que es, por un lado, el* status ecclesiasticus communis *en la medida en que abarca a todos los miembros de la Iglesia, y, por otro, el* status ecclesiasticus specialis *en cuanto abarca a las personas que componen la Iglesia que manda. Este* status specialis *es el estado clerical, como contrapuesto al estado laical. Una subdivisión del* status specialis *es el* status regularis. *Los derechos y deberes de ambos estados -laical y clerical- son distintos, porque los clérigos constituyen el estado que manda y los laicos el estado que obedece. La Iglesia es, pues, una sociedad desigual, una* civitas inaequalis.

Parte también de la societas inaequalis *(sociedad perfecta desigual) Sägmüller, que ve a la Iglesia compuesta por dos estados (*Stände*: estados sociales o*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

estamentos), el clerical y el laical. La diversificación en estos dos estados tiene su origen en la potestad eclesiástica. El estado clerical, como status ecclesiasticus specialis *se contrapone al* status ecclesiasticus communis*, o sea la multitud o masa* (Masse) *de los creyentes, el pueblo cristiano o laicos. Diferenciándose esencialmente de los clérigos, los laicos carecen de potestad alguna dentro de la Iglesia; poseen, sin embargo, ciertos derechos y deberes. "Duo sunt genera christianorum" añade; los religiosos, en consecuencia, no constituyen un estado eclesiástico como el clerical y el laical. El* status regularis *no está coordinado con el* status clericalis *y el* laicalis*; los religiosos, en cuanto tales, no poseen potestad eclesiástica y pertenecen por tanto al estado laical.*

página 396

Phillips, aludiendo al c. Duo sunt *del Decreto, como Sägmüller y otros autores, reconoce la existencia de dos estados* (Klerus und Laïen) *en virtud de la constitución de la Iglesia. Quienes por la ordenación son llamados al servicio de la Iglesia y, por tanto, también al ejercicio de la potestad eclesiástica son los miembros de la Jerarquía, el clero. Sin embargo, precisa, los laicos no están excluidos completamente de los tres poderes: difusión de la verdad en su propio ambiente, participación activa en el culto divino, derecho de patronato, etc.*

No ofrecen mayores novedades otros autores como Scherer, Friedberg o Heiner. Tampoco las ofrece sustanciales la obra de Walter, en el que en cambio es de resaltar el lenguaje y la forma de decir, más favorable a los laicos.

Para concluir, me parece que sería interesante repasar la sinopsis sobre la condición jurídica de los laicos en los canonistas del siglo XIX, según aparecen en unos y otros autores:

Derechos*:*

- *derecho a ser instruidos en la doctrina cristiana y apartados de los peligros para la fe.*
- *derecho a recibir la enseñanza en lengua vulgar.*
- *derecho a los sacramentos y sacramentales.*
- *derecho a acceder al estado clerical y al religioso.*
- *derecho a cultivar las ciencias sagradas.*
- *derecho a la tutela judicial.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

página 397

– *derecho de asociación.*
– *derecho a participar en el culto.*
– *derecho a los bienes espirituales.*
– *derecho de patronato (y de presentación).*
– *derecho al recto ejercicio de la potestad eclesiástica.*
– *derecho a comunicarse libremente con los Superiores eclesiásticos.*
– *derecho a cuanto se deriva de la comunión eclesiástica.*
– *derecho a la sepultura eclesiástica.*
– *derecho a remover los obstáculos que se oponen al fin supremo.*
– *derecho a ser visitado por el párroco.*
– *derecho a defender la Iglesia* (ius advocatiae).
– *derecho a defender la fe.*

Facultades*:*

– *delegación de la jurisdicción en los laicos.*
– *facultad de ejercer algunas funciones clericales.*
– *facultad de intervención en la administración de la justicia.*
– *igualdad de derechos en los laicos.*
– *participación en los concilios y sínodos.*
– *participación en la administración de bienes eclesiásticos.*
– *participación en la provisión de beneficios.*

Deberes:

– *deber de conservar, defender y profesar la fe.*
– *deber de obediencia.*
– *deber de reverencia.*
– *deber de guardar los preceptos de la Iglesia.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

– *deber de participar en los sacramentos.*

– *deber de ayudar a la Iglesia.*

– *deber de subvenir a las necesidades de los clérigos.*

página 398

– *deber de los padres de educar a los hijos.*

– *deber de cumplir con las obligaciones del propio estado.*

Incapacidades:

– *incapacidad para ejercer actos propios de la potestad de orden.*

– *incapacidad para ejercer la potestad de jurisdicción; esta incapacidad es de Derecho divino, según muchos autores; en parte proviene* ex iure communi*, según algunos.*

Con esto, demos por terminado, si te parece, la revisión del libro Tres estudios sobre el uso del término laico *y pasemos a otros temas, si bien tendremos que esperar algún tiempo, porque me viene una época especialmene laboriosa.*

—Bien, de acuerdo.

20 de diciembre de 2006

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

VI. DEL CONCILIO AL NUEVO CÓDIGO. DERECHO MATRIMONIAL

página 399

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

1. Introducción

19 de Marzo de 2006

Siguiendo la relectura de las obras científicas del período posterior al II Concilio Vaticano y anterior a 1983, nos toca entrar en el estudio de El Derecho Matrimonial *contenido en el vol. III de* El Derecho del Pueblo de Dios. *Sin embargo, los libros y artículos posteriores forman una cierta unidad en la que hay ideas que se remachan y otras nuevas complementarias. Ante este hecho, me parece que seguir con la relectura o revisión del pensamiento de Hervada trabajo tras trabajo puede dar lugar a repeticiones y a presentar de modo fragmentario lo que es una visión unitaria sobre el matrimonio, una construcción científica, siempre desde una perspectiva jurídica y sin salirse de ella, que presenta interesantes novedades y sobre todo que es completa. Quizás la principal novedad reside en que lo que estudia, con una amplitud desconocida hasta ahora en el campo canónico –no hablo de otras ciencias– lo que estudia, repito, no es el pacto conyugal, sino* el matrimonio *(lo que solía llamarse el matrimonio* in facto esse.*) Lo que presentan el conjunto de sus trabajos es una teoría completa sobre el matrimonio (varón y mujer unidos). Sin duda es una perspectiva nueva respecto de la doctrina canónica anteconciliar y, a lo que veo, también respecto a la doctrina posterior al Concilio hasta nuestro días, ya que esta doctrina sigue prevalentemente interesada en el pacto conyugal, sobre todo por las causas de nulidad; y cuando se fija en el matrimonio lo hace sobre todo atendiendo a ciertos aspectos suyos, v.gr. la indisolubilidad, siempre puesta la intención última en el pacto conyugal.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Por eso, la construcción hervadiana sobre el matrimonio, es la única completa hasta hoy, cualquiera que haya sido el eco que haya tenido, excepción, claro está, de algunos manuales, como el de Miras-Cenalmor o Fornés, los cuales, siendo de alta calidad y muy valiosos, son más o menos elementales, sin la extensión del pensamiento de nuestro autor.

página 402

Esto significa cambiar el estilo de nuestras conversaciones. Pienso que será mejor hablar de su construcción científica unitaria, en lugar de analizar cada trabajo. De este modo, agrupamos en uno conversar sobre aquellos artículos o libros sobre el matrimonio de esta época posterior al Concilio y anterior al nuevo Código. Estos escritos forman el núcleo central del libro recopilador "Una caro". Escritos sobre el matrimonio*, recogidos parcialmente en la versión italiana* Studi sull'essenza del matrimonio.

Los trabajos agrupados son: el manual, ya citado, que es el vol. III de El Derecho del Pueblo de Dios, Derecho Matrimonial*, que a mi juicio es el primario o principal en cuanto contiene una exposición completa del sistema matrimonial canónico en lo que atañe al matrimonio, lo que podría llamarse "Teoría general sobre el matrimonio". Los demás escritos son en realidad complementarios. Estos escritos son:* Cuestiones varias sobre el matrimonio*,* Diálogos sobre el amor y el matrimonio*,* Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del derecho natural *(que bien puede llamarse* Discurso general sobre el matrimonio *como lo hace la versión italiana),* ¿Qué es el matrimonio?*,* La identidad del matrimonio *y* La inseparabilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio.

Después de más de tres meses en los que no pudimos seguir nuestras charlas por el estado de salud de nuestro autor, las proseguimos hoy día 19 de marzo de 2007. Y lo primero le expongo mis ideas que he escrito en las líneas anteriores.

—¿Te parece bien lo que te propongo?

—En líneas generales me parece perfecto. Sólo veo algún problema cronológico. Así el manual *Derecho Matrimonial* tiene una segunda edición, la que se hizo en *Una caro*, que amputa las últimas páginas (lo que me parece bien, porque así queda, como decías, a modo de Teoría general del matrimonio) y al repasarlo he visto –no

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

me acordaba– que hice algunos –muy pocos– retoques totalmente insignificantes. De todos modos creo que lo lógico –si de lo que se trata es de reflejar mi pensamiento en una visión unitaria– es tener presente la segunda edición. Caso parecido ocurre con *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*; lo lógico es atenernos a la tercera edición, que recoge alguno de los artículos que me has citado y también alguno de 1983 –aunque redactado en 1982–, lo que nos pone en el límite del tiempo que has asignado; además añade otros que son posteriores, lo cual, sin embargo, no me ofrece inconvenientes ya que son estudios que no dependen del CIC. Lo mismo digo del escrito *Diez postulados sobre la igualdad jurídica entre el varón y la mujer* redactado a la luz del derecho natural independientemente del Código. Todos ellos aclaran algún punto de mi pensamiento. Además me parece importante la ponencia *Obligaciones esenciales del matrimonio*, este sí intentando interpretar el canon 1095, §3.

página 403

Así que, para no volver más tarde a esos trabajos sobre el matrimonio, me parece mejor tenerlos ahora en cuenta aunque superen el límite temporal asignado.

—*Tampoco nos separamos sensiblemente de él porque lo principal de tu pensamiento matrimonialista corresponde a la época que va del Concilio al nuevo Código. Y para empezar quisiera hacer una breve referencia al artículo-entrevista* Cuestiones varias sobre el matrimonio *y enlazar con lo visto anteriormente.*

—Bien, de acuerdo.

—*El año 1973 fue un año fecundo en publicaciones, lo que significa que los años anteriores fueron fértiles en investigación, pues si esos trabajos vieron la luz dicho año, quiere decir que fueron escritos en los meses y aun años precedentes. Se puede decir que a partir de 1965 alcanzaste la plena madurez de tu pensamiento, como lo atestigua el vol. I de* El Derecho del Pueblo de Dios*, que ya hemos visto, y los escritos subsiguientes, entre ellos este excelente trabajo sobre cuestiones varias en torno al matrimonio.*

Es la segunda entrevista amplia que escribiste, y como entrevista tratas diversos temas, de donde deriva el título.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Verás, por aquella época yo era todavía director de *Ius Canonicum* y, por eso, –como ya comenté antes– elegí el género de entrevista, tal como lo entendía, es decir, con un contenido de tanta calidad científica como los trabajos redactados al modo tradicional y con el mismo aparato crítico. Esta entrevista tiene doscientas treinta y tres citas a pie de página, lo que es un buen testimonio.

página 404

—*¿Qué relación tiene esta entrevista con el vol. III de* El Derecho del Pueblo de Dios*?*

—Esta entrevista está escrita breve tiempo después del vol. III de *El Derecho del Pueblo de Dios, Derecho Matrimonial*, aunque por razones de imprenta el manual se publicó meses después de que apareciese el volumen de *Ius Canonicum*, donde vio la luz el trabajo que comentamos. Así, pues, dado que la entrevista está escrita a renglón seguido del libro, no eran de esperar novedades en las ideas comentadas.

—*Acaso piensas que con el libro la entrevista pierde interés…*

—De ninguna manera, por el contrario se revaloriza. Aunque las ideas-madre sean las mismas, hay que tener en cuenta que en el tratado las tuve que exponer sintéticamente y sin citas. En cambio, en la entrevista me pude explayar más y, sobre todo, poner el aparato crítico en el que me apoyo. Por eso entiendo que son dos escritos complementarios. Quien lea el tratado y desee conocer las fuentes y bibliografía que me sirven de fundamento debe acudir a la entrevista. Asimismo en ella se pueden encontrar más desarrolladas esas ideas-madre (las coincidentes, no todas están en la entrevista). Por todo ello entiendo que la entrevista se revaloriza con el libro y que éste y la entrevista se complementan.

—*Por fortuna veo que pensamos lo mismo. Yo contribuí mucho a seleccionar tus artículos para* Una caro *y siempre pensé que esa entrevista resultaba fundamental para mostrar tu pensamiento. Ya he dicho antes que me parece excelente.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Una característica de esta entrevista consiste en ser el primer trabajo amplio sobre el matrimonio publicado por ti después del Vaticano II. ¿Cómo acogiste las novedades conciliares, que en el caso del matrimonio no son pocas?

—Las acogí con el mismo espíritu y docilidad de corazón, que tú mismo señalaste en una conversación anterior respecto al modo de asumir las enseñanzas del Concilio. Apertura de mente y procurar entender y hacer propias esas enseñanzas. Eso sí, tú mismo lo indicabas, no con ánimo rupturista, sino de continuidad. Por otra parte, tengo que confesar que para mí el Concilio supuso una especie de liberación y una *aperitio oris*. En mi mente ya tenía una concepción del matrimonio mucho más amplia y, si se me permite decirlo, más rica de lo que era habitual en la canonística y de lo que se deducía del CIC 17. Pero me sentía sin libertad para escribir todas mis ideas en un contexto en el que se tenía como de derecho divino la concepción previa al Concilio y que éste demostró ser en cierta parte –y sólo en cierta parte– un constructo cultural, que era deficiente y por eso abrió nuevos horizontes a todos.

página 405

Digo a todos y por supuesto a mí, pues lo que he dicho no significa que el Concilio no me haya influido; por el contrario es mucho lo que aprendí de él, lo declaro sin rebozo. Yo soy un admirador del Concilio Vaticano II. Naturalmente, admiro a todos los Concilios que ha habido en la historia –también al de Trento que tanto ayudó a fijar la doctrina católica en tiempos asaz turbulentos–, pero tengo una especial estima por los documentos del último Concilio Ecuménico, por su gran riqueza doctrinal y la renovación que postulan.

Por eso me duele en el alma la torcida interpretación que de sus textos tantos han hecho, y sobre todo me aflige ese pretendido "espíritu conciliar", al que se invoca cuando el error teórico o práctico no encuentra base en los textos. El "huracán" posterior al Concilio –que no se debe a él– ha sido uno de los momentos más duros de la historia de la Iglesia, un "tiempo de purgación", que si bien ha

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

amainado –sobre todo gracias al Pontificado de Juan Pablo II–, sin embargo no ha terminado. Pero concluirá, eso seguro.

No se ha librado el tratado del matrimonio de tales excesos. Gracias a Dios, el Concilio ha supuesto una renovación en los estudios del matrimonio, tanto antropológicos –y aquí ha influido no poco la catequesis de Juan Pablo II–, como teológicos y, por supuesto, canónicos. Pero –en la vida siempre hay peros– no han faltado las desviaciones doctrinales y prácticas. Por ejemplo, con la excusa de la visión *personalista* del matrimonio según el Concilio –lo que es cierto–, se ha dado una interpretación, no ya existencial, sino existencialista –contra lo que llaman el "esencialismo" anterior–, despojando al matrimonio de naturaleza, entendiéndolo como pura realización existencial, lo que lleva necesariamente a olvidar la indisolubilidad y el compromiso. El amor se interpreta como sentimiento –voluble por tanto– debilitando la fidelidad perpetua –anulándola– y se niega que la generación y educación de los hijos sea la ordenación última esencial del amor conyugal y del matrimonio, con la admisión del control de la natalidad –pese a la enc. *Humanae vitae* de Pablo VI–, cuando no se habla de fines coesenciales en el mismo plano, a lo cual nos hemos referido en conversaciones anteriores. De este modo, la *communitas vitae et amoris* es interpretada como puro flujo historicista, dejando en la sombra el vínculo; la consumación del matrimonio se transforma en el éxito de esa comunidad de vida y amor, en lo que llaman la consumación en el amor y la fe, y tantas desviaciones más.

página 406

Es la consecuencia del "rupturismo" que no es de ningún modo admisible, por la misma naturaleza del Concilio, que es magisterio eclesiástico, y, en consecuencia, eslabón unido y conforme al magisterio anterior, sin que pueda ser de otra manera.

—En el caso del matrimonio no todo se debe al "terremoto postconciliar". La entera civilización de nuestro mundo parece haber perdido la noción del matrimonio. La extensión de las parejas de hecho y las muchas rupturas matrimoniales, con la consecuencia del divorcio, parecen haber vuelto loca a nuestra

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

cultura matrimonialista. Todavía hace pocos días leí en la prensa que en España el número de rupturas anuales ya es igual al de los nuevos matrimonios que se contraen.

—Es un triste espectáculo cuyas raíces son múltiples: hedonismo, rechazo de toda dificultad o sacrificio, prevalencia del sentimiento sobre la voluntad, relativismo moral, etc.

página 407

En definitiva, todo esto lleva a lo que creo que, en lo que respecta al matrimonio, es lo decisivo: no querer comprometerse, la falta de compromiso. Quienes se unen de hecho lo hace porque rehúyen comprometerse. Lo más grave, sin embargo, es que un número no despreciable de quienes contraen matrimonio buscan una ceremonia o cumplir con un rito más o menos presionados por su ambiente familiar, pero no van más allá: les falta la verdadera decisión de comprometerse, en su interior no quieren obligarse y de hecho no se comprometen, les falta la voluntad de compromiso. Y ello pone en peligro la validez del matrimonio contraído. En un matrimonio, que a los tres o seis meses de contraído, la pareja se separa sin causa real de separación, simplemente porque se han cansado el uno del otro y se divorcian –hablo de hechos reales, conocidos por mí–, ¿qué voluntad de compromiso pudo haber en los contrayentes?

Y para que no se vea que esta falta de voluntad de compromiso es una intuición mía, pongo aquí el testimonio autobiográfico del en su momento famoso Malcolm Muggeridge (*The Green Stick*, London 1975, págs. 153-154): "Nuestro matrimonio quedó debidamente inscrito en la Oficina del Registro de Birmingham; una breve y gris escena desarrollada en un lugar deprimente… los únicos asistentes fueron el padre de Kitty y una amiga de esta que se llamaba Elsie, quienes actuaron como testigos. Ambos queríamos hacer ver que la ocasión no revestía particular importancia: una mera formalidad, como la de firmar un contrato de trabajo o el del alquiler de una casa. Hicimos hincapié en que no queríamos contraer ninguna obligación respecto al otro; éramos libres de hacer lo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que quisiéramos, y sólo continuaríamos juntos mientras ambos lo deseáramos: ni un minuto más".

En este caso, si el comienzo fue un desastre, el final fue feliz. Después de años de tercerías, que les causaron dolor a ellos y a sus hijos, se convirtieron al catolicismo y la unión duró toda la vida. Pero no es esto lo habitual, sino que esas "nupcias" sin ánimo de compromiso no sean duraderas.

página 408

Yo creo que hay ahí un claro *caput nullitatis* en cierto sentido nuevo que no encaja ni en la simulación y ni en la exclusión de un elemento esencial o de alguno de los *tria bona* con la exigencia del acto positivo de voluntad; lo que hay es una ausencia de voluntad de vincularse y por lo tanto ausencia de verdadero consentimiento matrimonial.

Mas volvamos a la entrevista.

—En ese caso lo que yo quería resaltar al mencionarla era tu respuesta a la pregunta sobre el camino que –a tu parecer– habría que seguir hoy para profundizar en la comprensión del matrimonio. Señalas los siguientes puntos: partir de la Sagrada Escritura; situar en primer plano la sacramentalidad; tener como objeto inteligible primario, no unos textos legales, sino la naturaleza de la pareja humana; y redescubrir el fondo de ideas que late en la mejor doctrina canónica, los llamados clásicos, pues añades que en los últimos siglos la idea sobre el matrimonio ha conocido un continuo proceso de degradación y empobrecimiento.

—Tener como objeto inteligible primario la naturaleza de la pareja humana es un llamamiento a acudir al derecho natural, a la antropología, a la teología y a la Teoría fundamental. No podía hacerse de otro modo en unos años en que debía darse por decaída la concepción del matrimonio que subyacía en el CIC 17, y por otra parte este tipo de estudio siempre será necesario, aun hoy con el CIC 83, porque tal es la senda para sacar todo el jugo al II Concilio Vaticano.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Por lo demás, ya sabes que no soy rupturista con respecto a la doctrina anterior; ciertamente hoy no resulta hoy útil la concepción básica sobre el matrimonio de los canonistas durante los siglos XIX y XX, aunque hay excepciones, pero el estudio de los clásicos, al menos a mí, me ha resultado interesante y útil. Tirar en un vertedero de basura toda la doctrina anterior, como se desechan los trastos viejos, no me parece justo ni sensato. Al respecto he leído verdaderas insensateces, y en libros bien recientes, de 2004.

página 409

—*Lo mismo me sucede a mí.*

—¿Sabes una cosa? Pienso que deberíamos dar un giro a esta conversación. Puesto que tú eres especialista en el matrimonio, podríamos dejar de lado la exposición de mis ideas y conversar sobre la teoría del matrimonio, para así conocer también tu pensamiento acerca de ella. Esta parte podría así convertirse en un diálogo, donde tú expongas tus ideas y yo las mías, aunque no necesariamente sea una polémica, pues bien conozco que concordamos bastante, con las naturales diferencia de criterio.

—*Me parece bien.*

—Entonces, ¿por dónde empezamos?

—*Como decía aquél, comencemos por el principio, es decir, la Sagrada Escritura, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento.*

—Dices bien. La Sagrada Escritura constituye, con la Tradición apostólica, uno de los fundamentos radicales de las creencias católicas, que son las que determinan el derecho canónico y están en la base del pensamiento cristiano. En nuestro caso, la Sagrada Escritura es, en gran parte, derecho natural revelado –y también bases antropológicas–, sin que falte la revelación y establecimiento del derecho divino positivo –y fundamentos teológicos–, con la sacramentalidad. No hay estudio canónico que no deba comenzar por la Sagrada Escritura, cuando es del caso; y el matrimonio es uno de esos supuestos.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

2. Sagrada escritura

—Pues, si te parece, pasemos a revisar los textos escriturísticos. Y bien se puede decir que en las primeras páginas del Génesis –libro que abre la Biblia– nos encontramos ya con una enseñanza –según el género literario de ese libro– de primer orden respecto del matrimonio: su origen y su esencia. Como es sabido, los orígenes del mundo son narrados por el Génesis, según dos tradiciones coincidentes: la elohista *y la* yahvista*, una detrás de la otra.*

De la primera nos interesa Gen 1, 26-28: "Dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza… Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y mujer los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla".

No es necesario recalcar la importancia que en antropología filosófica y en teología tiene el hecho de decir que el hombre –varón y mujer– es imagen y semejanza de Dios. Ahí radica la dignidad del hombre, su composición corpórea-espiritual en una naturaleza y su clara distinción respecto del mundo animal: pertenece a otro orden del ser; Dios creó los animales, pero del hombre se dice que lo creó a su imagen y semejanza, lo que representa, repito, otro orden del ser. De esta afirmación se deduce asimismo la nobleza del cuerpo humano, de la corporeidad y, por lo tanto, del lenguaje del cuerpo. También ahí se ve la igualdad en dignidad del varón y la mujer; puede decirse que es la primera vez en la historia que se proclama esa igualdad atendiendo a lo fundamental.

—El Génesis resulta claro respecto de esto último: la desigualdad de la mujer, la discriminación injusta hacia ella y el dominio despó-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tico del varón sobre la mujer proceden del pecado original y es un desorden permitido por Dios como castigo. Así leemos en Gén 3, 16: "A la mujer le dijo: Multiplicaré los dolores de tus embarazados; con dolor darás a luz a tus hijos; hacia tu marido tu instinto te empujará y él te dominará".

página 412

La discriminación injusta de la mujer es un desorden que es de justicia eliminar, como es un deber luchar contra los desórdenes introducidos en la naturaleza humana (herida aunque no corrupta) por el pecado original.

—*De acuerdo. Inmediatamente después del texto citado vienen unas palabras, que a mi juicio son muy importantes para el tema de los fines del matrimonio, y que, como es lógico, han traspasado toda la historia de las creencias y del pensamiento católicos sobre ellos. Es lo que suele llamarse la "bendición primordial" respecto del varón y la mujer unidos en matrimonio, y la primera bendición de Dios al hombre que aparece en la Sagrada Escritura: "Y los bendijo Dios, y les dijo: Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla". La bendición primordial son los hijos, la descendencia. Y esa es la bendición primordial de Dios al matrimonio, llámese después como se llame esa bendición en la teoría de los fines del matrimonio: el* bonum prolis *será siempre la bendición primera y suprema. Por eso es preciso comprender que todo hijo es una bendición de Dios y como tal debe ser acogido por los padres.*

—Este texto podemos considerarlo como revelación de una verdad natural, alcanzable de suyo por la recta razón natural. Y así, la moderna mentalidad antinatalista, no sólo va contra esa bendición divina –ofensa a Dios–, sino que también es irracional, va contra la recta razón natural.

—*En efecto, esa bendición primordial no es, por decirlo así, una bendición externa, sino una bendición que revela una potencia –la generadora y educadora– de la unión varón-mujer que Dios protege y bendice; revela algo que está en el ser del varón y en el de la mujer, que es esencial en su unión y que goza de la bendición divina. De los otros aspectos del matrimonio nada se dice, lo que de modo expreso es bendecido primordialmente son los hijos, lo cual implica necesariamente una situación de primacía de la generación y educación de los hijos.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Claro que, al ser bendecido expresamente el *bonum prolis*, implícitamente quedan bendecidas todas las realidades conyugales. De lo que se deduce que el matrimonio es bueno, honesto y santo; y ello desautoriza a todas aquellas teorías que infravaloran el matrimonio y aun lo tuvieron como algo malo del que los "perfectos" debían abstenerse (maniqueos, albigenses, beguardos, etc.). Todo lo cual lo reafirma Gen 1, 31 cuando narra: "Y vio Dios todo lo que había hecho; y he aquí que era muy bueno".

página 413

—*Pasemos ahora el relato yahvista, más largo y complejo, aunque más antiguo. Lo primero que encontramos es la creación del hombre, un varón: "Entonces el Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, insufló en sus narices aliento de vida, y el hombre se convirtió en un ser vivo (*in animam viventem*)". Esto nos enseña algo importante: la sola evolución no explica la existencia del hombre. Hay un momento trascendental en el que Dios a un individuo masculino –si aceptamos la evolución de los antropoides– le insufló el espíritu, el alma, y de animal se convirtió en hombre, un ser de otro orden. A este varón Dios le puso en el Edén o Paraíso, "ut operaretur et custodiret illum" (Gen 2, 15), para que lo trabajase y lo custodiase.*

—¡Cuántas cosas pueden deducirse de estas pocas palabras! Desde el deber del trabajo, no castigo sino ley natural, hasta un recto pensamiento ecologista: *custos*, custodio, no destructor de la Naturaleza.

—*Sí, ciertamente; pero debemos centrarnos en el matrimonio. "Entonces dijo el Señor Dios: No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él (*adiutorum simile sui*)" (Gen 2, 18). Después de reseñar que Dios llevó ante el hombre los animales para imponerles nombre, termina: "Pero para él no encontró (el hombre) una ayuda semejante a él (*adiutor similis eius*)" (Gen 2, 20). Y a renglón seguido Gen 2, 21-22 explica la formación de la mujer de una de las costillas del varón, y termina diciendo que la presentó a Adán (*et adduxit eam ad Adam*).*

*Y ahora viene el texto central, Gen 2, 23-24: "Y dijo Adán: 'Ésta sí es hueso de mis huesos, y carne de mi carne. Se la llamará mujer (*Virago*) porque del*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

*varón fue hecha'. Por eso dejará al varón a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán una sola carne (*et erunt in carnem unam*)".*

Empecemos por "no es bueno que el hombre esté solo". Esto nos indica que el ser humano, por naturaleza, está hecho para vivir en sociedad, o, más intensivamente, en comunión con los otros. Aunque a primera vista parezca que esta soledad que no es buena se refiere a la ausencia de mujer, en realidad tiene un sentido más amplio y total, indica la socialidad natural del hombre, creado para vivir en sociedad. Esto es un mentís a los autores de la Escuela moderna del Derecho Natural y afines, que imaginaron un primitivo estado asocial del hombre y que, por lo tanto, la sociedad sería un constructo humano mediante el pacto y contrato social, con el doble vínculo del pactum unionis *y del* pactum subiectionis*, como lo es respecto del neocontractualismo contemporáneo. La sociedad humana, la vida en comunión con los demás, es un dato de naturaleza, es ley natural, y en lo que tiene de jurídico, de derecho natural. Ahora bien, el hecho de que esta soledad la remedie Dios, en un primer momento, con la creación de la mujer y la institución del matrimonio, nos revela que el primer núcleo social, la primera y más básica* communio, societas *o* communitas *humana y natural es justamente el matrimonio y la familia. Como suele decirse, es la célula primaria de la sociedad; por mucho que esto se repita, no es un eslogan, sino una verdad fundamental revelada.*

página 414

Asimismo debemos resaltar la repetición de adiutorium *o* adiutor. *Ciertamente también aquí estas palabras tienen un sentido amplio en conexión con la soledad del hombre. Todos los hombres nos necesitamos unos a otros y la vida social es una continua interconexión de servicios mutuos. Pero nuevamente hay que resaltar que el* adiutorium *y el* adiutor *que Adán recibe es la mujer, como esposa suya. La mujer es el* adiutor *primero y más básico de Adán –y con él de todos los casados–, su misión es proporcionar* adiutorium *al varón; lo confirma Gen 3, 13 al decir Adán de su mujer: "Mulier quam dedisti sociam mihi...", la mujer es* socia*, palabra latina que se suele traducir por "compañera", pero que es mucho más rica. Y como la Iglesia –en cuyo seno hay que interpretar la Sagrada Escritura– ha entendido que también la mujer por tener la misma naturaleza del varón necesita de un* adiutorium *y éste es el varón, su marido, ha enseñado que esta ayuda es mutua: el* mutuum adiutorium*, la ayuda mutua. Por lo tanto, la finalidad de la mutua ayuda*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

está inscrita en la misma naturaleza humana como fin esencial y más inmediato del matrimonio. Y si la solitudo *no es buena –ni para el varón ni para la mujer– el* mutuum adiutorium *es el más radical bien de los cónyuges; por eso, cuando hablamos del* bonum coniugum*, el elemento más radical de ese bien es la mutua ayuda.*

página 415

Lo más importante de los textos bíblicos que estamos analizando está contenido en Gen 2, 24, que nos presenta qué es el matrimonio bajo el hebraismo una caro*, serán una sola carne. El varón y la mujer, por el vínculo jurídico, son* una caro.

De los distintos usos bíblicos de caro *–*bāsār *en hebreo,* sarx *en griego– la forma más habitual de entender la expresión de Gen 2, 24 tiende a la significación de carne como hombre o persona; así, pues, Gen 2, 24 viene a manifestar una profunda unión de los esposos que se unen* como *(a modo de) una sola persona, o sea que se trata de una unión que de algún modo hace uno a los cónyuges, siempre por el vínculo jurídico, o sea, permaneciendo dos: dos en uno. Una mayor explicación supera la exégesis y sería entrar en las deducciones científicas. Más adelante veremos que* caro *se interpreta por naturaleza, de modo que la esencia del matrimonio es la* unidad en la naturaleza *o* unidad en las naturalezas*, pero no adelantemos acontecimientos y sigamos con la Sagrada Escritura.*

*Los más diversos libros del Antiguo Testamento aluden al matrimonio. Así, en Ex 20, 14, dentro del Decálogo, se manda: "No cometerás adulterio (*non moechaberis*)", lo que pone de relieve que la fidelidad es factor constitutivo del matrimonio, una propiedad esencial suya. En Lev. 18, se condenan diversas formas de incesto, la sodomía y la bestialidad; y en 20, 10 se prescribe la pena de muerte a los adúlteros, a los incestuosos, a los sodomitas, a los reos del crimen de bestialidad, etc. En Deut 5, 18, al repetir el Decálogo, aparece de nuevo la prohibición del adulterio. En este mismo libro, Deut 24, se establece el libelo de repudio, que siglos más tarde recibió la auténtica interpretación divina de labios de Jesucristo.*

Interesante por más de un motivo es Mal 2, 13-16: "Aún hacéis otra cosa: cubrís de lágrimas, de llantos y sollozos el altar del Señor porque ya no vuelve su rostro a la oblación ni la acepta con agrado de vuestras manos. Y todavía

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

decías: ¿Por qué? Pues porque el Señor es testigo entre ti y la esposa de tu juventud, a la que has sido infiel, siendo ella tu compañera, la esposa comprometida por tu alianza. ¿Es que no hizo una sola cosa de carne y espíritu? Y ¿qué busca esa unidad? Una posteridad concedida por Dios. *Guardad, pues, vuestro espíritu, y no le esas tú infiel a la esposa de su juventud. Porque yo odio el repudio –dice el Señor, Dios de Israel–, y al que recubre de violencia su vestidura –dice el Señor de los ejércitos–. Guardad, pues, vuestro espíritu y no seáis infieles".*

página 416

*Del texto del profeta se deduce que, aunque Dios permitió el repudio, el mismo Dios lo considera una infidelidad, algo que va contra la alianza esponsal (*foederis tui), *añadiendo "Yo odio el repudio"; el repudio, pues, si bien es algo permitido, tolerado más exactamente, es un daño, algo que va contra la naturaleza del* foedus *o alianza matrimonial: es una infidelidad. A los ojos de Dios el repudio es un mal. Y si es una infidelidad, resulta que el matrimonio por naturaleza exige la fidelidad, guardar a perpetuidad la unidad que ambos forman.*

El texto de Malaquias reafirma el sentido de la profunda conjunción de los esposos al ser una caro*: una sola cosa de carne y espíritu (*unitatem fecit carnis et spiritus*).* Una caro *es, pues, unión de cuerpos y de almas, la* unio animorum et unio corporum *de los teólogos y canonistas clásicos. Al respecto me parecen iluminantes las palabras con que San Cirilo de Alejandría comenta este pasaje del profeta "A mi parecer, la expresión* un solo espíritu *significa que el hombre se ha unido carnal y espiritualmente a la mujer que se le ha dado según la ley. Y como han llegado a ser un solo cuerpo, así de alguna manera, han llegado a ser también una sola alma, porque el amor los acerca y los une a la unanimidad de la Ley divina. Llama por tanto a la mujer parte del espíritu del hombre y como una parte de su alma, por la unión que da la unanimidad del amor en casi un único ser".*

Hay, además, un inciso por demás significativo en orden a la finalidad del matrimonio: "Y ¿qué busca esa unidad? Una posteridad concedida por Dios *(*Et quid unitas quaerit nisi semen a Deo*?)". El verbo* quaerere *quiere decir buscar, intentar etc., esto es, revela un objetivo, un fin, algo a cuya consecución se tiende. El Antiguo Testamento vuelve a poner en evidencia la "bendición pri-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

mordial" en forma de fin. Y la finalidad que se asigna a la unitas *de varón y mujer –la* una caro *del Génesis– es la descendencia* –semen– *los hijos. Ya vimos que el* mutuum adiutorium *se nos presentaba como el fin más inmediato del conyugio, de la* una caro*; pero ésta, con la mutua ayuda, tiene por fin último –lo que Dios busca, lo que busca esa unidad– a la descendencia, los hijos. De nuevo encontramos que la finalidad última del matrimonio es la generación y educación de la prole: el* bonum prolis.

página 417

Finalmente señalaría otro inciso revelador: "Pues porque el Señor es testigo entre ti y la esposa de tu juventud". El Señor es testigo entre los contrayentes en todo matrimonio. Ser testigo entre *los contrayentes indica, no lo que llamamos un testigo de vista, alguien que presencia un suceso ajeno a él, sino una implicación en la alianza conyugal, ratificándola con su presencia y bendiciéndola; el texto latino quizás sea más expresivo: "testificatus est". Todo lo cual pone de relieve la santidad del matrimonio, cuyo* foedus *es ratificado por Dios mismo, que de un modo inefable se hace presente –testigo– en las nupcias.*

Quedan todavía no pocos textos que aluden al matrimonio. Sobre todo aquellos que presentan la Alianza entre Yahwéh y el pueblo elegido bajo la figura nupcial. Dios es el Esposo fiel frente a Israel que es la esposa adúltera, la cual, rompiendo la alianza, va tras dioses ajenos. Estos textos, sin embargo, no añaden cosa de relieve en orden a la comprensión del matrimonio, de su esencia, de sus fines.

—Pues, entonces, podemos pasar el Nuevo Testamento. Con la venida del Verbo encarnado, Jesucristo, se producen dos hechos fundamentales. En primer lugar, la *repristinación* del matrimonio, la vuelta a su estatuto originario, a la ley natural y al derecho natural, sin tolerancias ni permisiones, pues la gracia de Cristo, que también alcanza a los gentiles, posibilita vivirlos en toda su pureza. En segundo término, la sacramentalidad del matrimonio cristiano, que eleva *ex opere operato* al orden de la gracia el matrimonio mismo, su esencia, sus propiedades esenciales y sus fines, a la vez que santifica la vida matrimonial. Mas vayamos a los textos.

—Para el caso de los Evangelios hemos de tener en cuenta, como nos recuerda la const. Dei Verbum*, los* dichos *y los* hechos *del Señor. Cristo nos en-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

seña a través de ambos, porque ambos son Palabra de Dios. Respecto del matrimonio, un hecho revelador es la presencia de Jesús en las bodas de Caná, que relata Ioh 2, 1-11, realzada por el hecho de que allí Cristo realizó el primer milagro, con el fin de salvar de un apuro a los novios y dar buen fin a la fiesta nupcial. A nosotros lo que nos interesa es que con su presencia Jesucristo puso de manifiesto que el matrimonio es obra suya, de Dios, y al mismo tiempo su bondad y honestidad. Pero hay algo más. Los escritores eclesiásticos, los Santos Padres y los teólogos hasta nuestros días han visto en esa presencia la santificación de las nupcias por la institución del matrimonio como sacramento, porque Él santificó y elevó al orden de la gracia cuanto hizo y vivió, ciertamente según diversos grados, mas en el caso de las bodas de Caná, la tradición ha visto siempre en su presencia la institución del sacramento. Su participación en las bodas de Caná constituye, pues, un hecho *salvífico y santificador.*

página 418

*Vayamos ahora a sus palabras. Y lo primero que me viene a la mente es Lc 20, 34-37: "Jesús les dijo: Los hijos de este mundo (*huius saeculi*) toman mujer o marido; sin embargo, los que sean dignos de alcanzar el otro mundo (*saeculo illo*) y la resurrección de los muertos, no tomarán ni mujer ni marido. Porque ya no podrán morir otra vez, pues son iguales a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección". En estas palabras se pone de manifiesto que el matrimonio es una realidad sin trascendencia escatológica, es una institución de este mundo (*huius saeculi*), por lo que con la muerte de uno de los cónyuges se disuelve, pues los vínculos nupciales no trascienden este mundo. El matrimonio, aunque sea sacramento, es una realidad terrestre.*

Las palabras más significativas del Señor, quien, actuando como legislador divino, deroga un punto de la Ley mosaica (el libelo de repudio), las encontramos en cuatro pasajes, dos breves y dos más largos. Empecemos por los más cortos. Uno es Mt 5, 31-32; prefiero la versión latina de la Neovulgata, a causa de su conocido inciso; leo: "Dictum est autem 'Quicumque dimiserit uxorem suam, det illi libellum repudii'. Ego autem dico vobis: Omnis, que dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam moechari; et qui dimissam duxerit, adulterat". Cristo declara la indisolubilidad del matrimonio, como aparece claro. Propio de San Mateo, no de los demás Sinópticos, es el inciso "excepta fornicationis causa", cuya interpretación ha dado mucho qué pensar a los exégetas y es uno de los puntos de diferencias doctrinales entre la Iglesia Cató-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

lica y la Iglesia Ortodoxa. Pero, entendido en el seno de la Iglesia Católica y según su sentir, conforme con la Tradición apostólica, este inciso, no contiene una excepción a la indisolubilidad del matrimonio. Todo reside en el término porneia *del texto griego que abarca varios supuestos y que en latín, ya en la Vulgata, se ha solido verter por* fornicatio. *La más moderna interpretación la resume la Biblia de Navarra, diciendo que, casi con toda seguridad, la cláusula de San Mateo, se refiere a uniones admitidas como matrimonio entre ciertos pueblos paganos, pero prohibidas, por incestuosas, en la Ley mosaica y en la tradición rabínica; se trataría, pues, de uniones inválidas desde su raíz, por algún impedimento. A nosotros, canonistas, lo que más nos interesa es que la Iglesia nunca ha admitido dicho inciso como excepción a la indisolubilidd del matrimonio válido.*

página 419

El otro texto breve es Lc 16, 18: "Todo el que repudia su mujer y se casa con otra, comete adulterio, y el que se casa con la repudiada por su marido, comete adulterio". No es necesario ningún comentario; que el matrimonio es indisoluble queda claramente establecido.

*Podemos ahora pasar a los textos más amplios, ambos paralelos, que son Mt 19, 3-9 y Mc 10, 2-12. Empecemos por San Mateo: "En esto, se acercaron a él unos fariseos y le preguntaron para tentarlo: ¿Es lícito a un hombre repudiar a su mujer por cualquier motivo? Él respondió: ¿No habéis leído que al principio (*ab initio*) el Creador los hizo varón y hembra, y que dijo: Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne. Por lo tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre. Ellos le replicaron: ¿Por qué entonces Moisés mandó dar el libelo de repudio y despedirla? Él les respondió: Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres a causa de la dureza de vuestro corazón; pero al principio (*ab initio*) no fue así. Sin embargo, yo os digo: cualquiera que repudie a su mujer –a no ser por causa de fornicación– y se una con otra, comete adulterio". Que Jesús restablece aquí la indisolubilidad del matrimonio lo entendieron claramente sus oyentes, tanto los fariseos como los discípulos; estos últimos, quedaron sin duda desconcertados pues a continuación Mt 19, 10 escribe: "Dícenle los discípulos: Si tal es la condición del hombre con respecto a su mujer, no trae cuenta casarse", lo que sirvió al Señor para proclamar el celibato* propter regnum caelorum.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Antes de seguir con este pasaje quisiera hacer un comentario. Cristo cita textualmente Gen 2, 24, de un modo que puede llamarse clásico porque durante muchos siglos, inmemoriales, es el que se ha usado. Me refiero a lo que transcribe San Mateo y fue común en las traducciones de la Gen 2, 24, entre ellos la Vulgata. El Señor, al citar dicho pasaje dijo, en arameo naturalmente: "et erunt duo in carne una", "y serán dos en una sola carne", que es lo que con seguridad se leía en la Biblia hebrea de los tiempos de Cristo y, al menos, en la traducción de los Setenta, en la Biblia griega. Cristo no vino a dar lecciones de crítica textual, por lo que citó Gen 2, 24, según aparecía en la Biblia habitualmente usada en su época. Sin embargo, en los últimos tiempos en el pasaje citado se suprime "dos" y "duo in carne una" se cambia por "serán una sola carne", "et erunt in carnem unam" (así la Neovulgata). Según la versión inmemorial ya en Gen 2, 24 aparecía el "erunt duo", no en la moderna. Naturalmente, en las palabras de Cristo –"et erunt duo in carne una"–, se subraya la monogamia, además de la indisolubilidad.

página 420

¿Por qué esa nueva versión de Gen 2, 24? Lo ignoro, pues no soy experto en crítica textual; lo que está claro es que el vocablo "dos" viene de tiempos inmemoriales, pues ya era corriente en la época de Cristo. Lo que también desconozco es desde cuándo los editores del texto crítico de la Biblia hebrea dieron la actual lectura. En fin, eso es lo que quería decir. Sigue ahora con el texto de San Mateo.

—*Texto muy conocido y comentado, poco hay que decir. Lo que más se ha puesto de relieve, tanto por los escritores eclesiásticos como por los Papas –y aquí merece especial mención Juan Pablo II– es el inciso "ab initio autem non sic fuit",* al principio *no fue así, que remite al estatuto creacional y, por lo tanto, al derecho natural. Por creación, es decir, por la institución divina del matrimonio, por derecho natural, la unidad o monogamia es una propiedad esencial del matrimonio. Asimismo aparece la razón de la permisión del repudio: "ad duritiam cordis vestri" o como decía la Vulgata: "propter duritiam cordis vestri". Una dureza de corazón superable en los "últimos tiempos" inaugurados por Cristo; lo que no puede la naturaleza, lo puede la gracia, que*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

alcanza a todos los hombres de buena voluntad como leemos en el nº 359 del Compendio *del Catecismo de la Iglesia Católica: "La gracia de Cristo obra en todo hombre que, siguiendo la recta conciencia, busca y ama la verdad y el bien, y evita el mal".*

página 421

También en el pasaje que estamos contemplando Cristo se muestra como legislador divino que deroga la permisión, el repudio, y por lo tanto aparece la repristinación *del matrimonio a su estatuto creacional. Yendo a otro punto merece la pena poner de relieve –como lo haces en la entrevista– que Cristo, al referirse a la* una caro*, atribuye esta expresión al matrimonio: "Itaque iam non sunt duo sed una caro". La* una caro *no se aplica, pues, a un acto transeúnte, la unión de cuerpos, sino al matrimonio mismo. Eso no quiere decir que, por su significado y sentido unitivos, la unión de cuerpos no haga a los esposos también, en el plano de la realización existencial, una sola carne, pero es una realización transeúnte de lo que* ya son *indisolublemente por el matrimonio. Y aún hay un tercer aspecto en el que los esposos, siempre en el plano de los hechos, se hacen una sola carne del modo más pleno y perfecto: el hijo, resultado de la fusión de los respectivos gametos.*

El texto paralelo de San Marcos es algo más breve. En Mc 10, 2-12 leemos: "Se acercaron entonces unos fariseos que le preguntaban para tentarle, si es lícito al marido repudiar a su mujer. Él les respondió: ¿Qué os mandó Moisés? Ellos dijeron: Moisés permitió darle escrito el libelo de repudio y despedirla. Pero Jesús les dijo: Por la dureza de vuestro corazón os escribió este precepto. Pero en el principio de la creación los hizo varón y hembra; por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne; de modo que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió, no lo separe el hombre. Una vez en casa, sus discípulos volvieron a preguntarle sobre esto. Y les dice: Cualquiera que repudie a su mujer y se una con otra, comete adulterio contra aquélla, y si la mujer repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio". Visto San Mateo, poco queda que comentar. Sabemos por las palabras de Cristo –por revelación divina– que el matrimonio es indisoluble ab initio*, por estatuto creacional, lo que es tanto como decir por derecho natural. La indisolubilidad es una propiedad esencial del matrimonio y así lo ha entendido la Iglesia desde sus inicios.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Llegados a este punto podemos pasar al resto del Nuevo Testamento, que, para nuestro caso, son las Epístolas de San Pablo. Tres son las Epístolas que nos interesan, la Primera a los Corintios, la dirigida a los Efesios y, más incidentalmente, la Epístola a los Romanos.

página 422

—Por seguir el orden en que aparecen en la Biblia, podemos comenzar por Rom 7, 2-3. Como has dicho, esta referencia al matrimonio es incidental, pues es un ejemplo del que se vale San Pablo para mostrar que el cristiano está libre de la Ley mosaica. El texto indicado dice: "En efecto, la mujer casada está ligada por la ley al marido mientras éste vive; pero si el marido muere, queda libre de la ley del marido. Por lo tanto, mientras vive el marido, será considerada adúltera si se une a otro hombre; pero si hubiese muerto el marido, es libre de la ley, y no es adúltera si se une a otro hombre".

Estas palabras de San Pablo ratifican la indisolubilidad del matrimonio, su disolución por la muerte y la honestidad de las ulteriores nupcias.

—Yo añadiría que este pasaje paulino nuestra la existencia de un factor jurídico que une a los cónyuges, bajo el término *ley* (puesto que San Pablo intenta mostrar a través de este ejemplo que el cristiano no está sujeto a la Ley mosaica). ¿Cuál es esa ley? Sin duda es el vínculo jurídico y, a la vez, es la ley *del principio*, como hemos visto en el Evangelio, es decir, la ley natural. Así lo interpreto.

—Pasemos ahora a 1 Cor 6, 13-18: "Por otra parte, el cuerpo no es para la fornicación sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo. Y Dios, que resucitó al Señor, también nos resucitará a nosotros por su poder. ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? Y ¿voy a tomar los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? De ninguna manera. ¿No sabéis que el que se une a una meretriz se hace un cuerpo con ella? Porque, dice la Escritura: Serán los dos una sola carne. En cambio, el que se une al Señor se hace un solo espíritu con él. Huid de la fornicación".

Ante todo se advierte de nuevo la dignidad del cuerpo humano y, por tanto, de la corporeidad humana y del lenguaje del cuerpo. El cuerpo es para el Señor *y no menos significativamente el* Señor es para el cuerpo. *Además el cris-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tiano, en su totalidad cuerpo-alma, es miembro de Cristo: "vuestros cuerpos son miembros de Cristo". Mayor alteza y dignidad del cuerpo humano no cabe.

Otra cosa que aparece es el sentido unitivo de la unión de los cuerpos; por ella ambos, varón y mujer, se hacen una caro*, un solo cuerpo. Aunque de modo transeúnte, los esposos, que* son *jurídicamente una sola carne,* se expresan *como tales en la unión de cuerpos. Esto es lo que modernamente se llamará el significado unitivo del uso del matrimonio.*

página 423

*Casi a continuación escribe San Pablo, 1 Cor, 7, 1-2: "En cuanto a lo que me habéis escrito, más le vale al hombre (*bonum est homini*) no tocar mujer; pero por el peligro de la fornicación (*propter fornicationes*), tenga cada uno su mujer y cada una tenga su marido". Y a continuación da un consejo de carácter pastoral, lleno de sentido común. 1 Cor, 7, 3-9: "El marido dé el débito conyugal a la mujer; y lo mismo la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido; del mismo modo, el marido no es dueño de su propio cuerpo, sino la mujer. No os defraudéis el uno al otro, a no ser de mutuo acuerdo, por algún tiempo, para dedicaros a la oración; y de nuevo volved a vivir como antes, para que Satanás no os tiente por vuestra incontinencia. Esto lo digo como condescendencia, no como mandato. Me gustaría que todos los hombres fuesen como yo; pero cada cual tiene su propio don, uno de una manera, otro de otra. Pero digo a los no casados y a las viudas: más les vale permanecer como yo. Y si no pueden guardar continencia, que se casen; mejor es casarse que abrasarse".*

Ya se insinúa aquí la preferencia del celibato y de lo que se denominó casta viduitas *sobre el matrimonio. A la vez San Pablo afirma que cada cual tiene su propio don; la llamada al matrimonio es un don, de donde se insinúa que esa llamada al matrimonio es un don de Dios y, por tanto, es verdadera vocación. No es falta de don, sino un don, algo que Dios otorga y, por lo tanto, a lo que llama.*

El texto paulino es, decíamos, de carácter pastoral, pero hay que reconocer que está lleno de doctrina. Este pasaje es importante porque en él ha visto la tradición doctrinal una finalidad del matrimonio, un finis superveniens*, una finalidad sobrevenida en lo que teólogos y canonistas llaman la segunda institución del matrimonio, la institución* post peccatum*. Hoy esta finalidad*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

–precisamente cuando vivimos una época imbuida de sexualidad desordenada y desbocada– parece no gustar a tantos autores, de modo que se la silencia o incluso se la niega, como si fuese indigna del matrimonio. Sin embargo, esta finalidad, llamada remedium concupiscentiae*, o también* ad remedium*, está clara en la Sagrada Escritura que no puede fallar. Pero es que además es de sentido común y está llena de realismo. Los hombres son como son, con la herida del pecado original y sienten en sí la inclinación de la carne –la concupiscencia de la carne, como dijo San Juan– y si bien el amor es virtud unitiva que puede llevar a la unión de cuerpos, también existe la líbido como fuerza movente a esa unión. El matrimonio es el cauce honesto y bueno para la unión de cuerpos y es experiencia común que en el hombre honesto el uso del matrimonio satisface la inclinación de la carne y es una ayuda suficiente para la regulación del instinto. El* remedium concupiscentiae *es una finalidad del matrimonio sobrevenida, atestiguada por la Sagrada Escritura. Por lo tanto, el* bonum coniugum*, al tiempo que comprende la mutua ayuda en toda su potencialidad, lleva también consigo el bien de ayudar a los cónyuges a ordenar su pulsión carnal y la ennoblece con el amor mutuo. Y esta es una verdadera finalidad –no simple ocasión o consecuencia– ínsita en el matrimonio como institución* post peccatum.

página 424

—Estoy enteramente de acuerdo. No podemos sustituir la ciencia por la poesía, ni la realidad por la fantasía. El matrimonio es sin duda una comunidad de vida y amor, pero lo es de hombres con las secuelas del pecado original, para las cuales Dios ha previsto diversos remedios; y el matrimonio, por institución divina, es *remedium incontinentiae*.

Para los canonistas este pasaje tiene también mucha importancia, por cuanto señala el uso del matrimonio como un verdadero derecho y un deber de justicia. La expresión usada no deja lugar a dudas; se habla de *reddere debitum*, dos vocablos clásicos en el lenguaje de los juristas. El verbo *reddere* es el usado en latín cristiano, en lugar de *tribuere* y con el mismo significado, para designar la acción de dar propia de la justicia (dar a cada uno lo suyo, su derecho); y *debitum* quiere decir deuda de justicia. Un ejemplo de este lenguaje jurídico lo tenemos en Rom 13, 7: "Reddite omnibus de-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

bita: cui tributum tributum, cui vectigal vectigal, cui timorem timorem, cui honorem honorem". Por lo tanto, estamos ante una relación jurídica. Otorgar el débito es amor, pero también es lo justo. Varón y mujer se copertenecen por un vínculo jurídico, hay entre ambos una relación jurídica de coposesión; por eso, *mulier sui corporis potestatem non habet sed vir*, a la vez que *vir sui corporis potestatem non habet sed mulier*. Como se ve, se trata de lo que tradicionalmente se ha llamado el *ius in corpus*, naturalmente ceñido a la vida conyugal. Un derecho que es mutuo, como lo es el deber correspondiente, respecto del cual ambos cónyuges lo poseen igualmente.

página 425

—*Siguiendo con San Pablo, a continuación viene un texto muy conocido, 1 Cor 1-6, en el que, después de reafirmar la indisolubilidad del matrimonio refiriéndose a los matrimonios cristianos* –praecipio non ego sed Dominus–*, se dirige "a los demás",* ceteris*, esto es, aquellos cristianos casados en la gentilidad y convertidos al cristianismo ellos solos, no su cónyuge, que sigue siendo pagano, y les concede –"ego dico, non Dominus"– la posibilidad de separarse, en caso de que el cónyuge pagano se separe por causa de la conversión del cónyuge o no le deja vivir conforme a la fe. Es el llamado "privilegio paulino", bien sabido y que no necesita de mayores glosas, en lo que a nosotros nos interesa.*

El último texto es Eph 5, 22-23 en el que la doctrina –y la Iglesia– ha visto revelada la sacramentalidad del matrimonio. Lo importante es que San Pablo hace una inversión de términos respecto de los textos que presentaban la unión de Dios con su Pueblo bajo la imagen nupcial; en estos pasajes las nupcias son el ejemplar de la unión de Yahwéh con Israel, pues a través de la imagen nupcial se hacen patentes unos rasgos característicos de dicha unión. En cambio, en el texto paulino es la unión y relación de Cristo con la Iglesia la que aparece como el ejemplar de la unión y relaciones entre los esposos, de modo que el matrimonio es imagen de la relación de Cristo con la Iglesia; resulta, pues, ser signo de la unión Cristo-Iglesia, lo que San Pablo ratifica sin género de dudas cuando aplica Gen 2, 24 al misterio de Cristo y de la Iglesia. Si ese texto –propio del matrimonio– se entiende que refleja dicho misterio, es claro que el matrimonio es signo de la unión de Cristo con la Iglesia. Es, pues, signo de la unión de Cristo con la Iglesia por el amor y por la Encarnación. Cuando, con el tiempo, se desarrolle la doctrina sobre los sacramentos y se fije el número sep-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tenario de ellos, la Iglesia no dudará en considerar al matrimonio como sacramento en sentido propio y estricto, cuyo fundamento escriturístico será el pasaje paulino de Eph 5, 22-33.

página 426

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

3. Magisterio eclesiástico. Concilios ecuménicos

—Con esto terminamos la revisión de la Sagrada Escritura. Podemos pasar a los Concilios Ecuménicos, de los cuales creo que nos interesan dos: el Concilio de Florencia y el Concilio de Trento. Podemos limitarnos a estos dos Concilios, porque otros Concilios Ecuménicos no hablaron del matrimonio y, además, tanto uno como otro trataron de fijar magisterialmente la doctrina sobre el matrimonio y, por lo tanto, gozan de infalibilidad.

—*Del primero interesa la Bula* Exultate Deo *de Eugenio IV de unión con los Armenios, de 22 de noviembre de 1439. Encontramos ya plenamente fijado el número septenario de los sacramentos y sus perfiles esenciales. En efecto, leemos: "Quinto ecclesiasticorum sacramentorum veritatem pro ipsorum Armenorum tam presentium quam futurorum faciliori doctrina sub hac brevissima redigimus formula: Nove legis septem sunt sacramenta, videlicet baptismus, confirmatio, eucaristia, penitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium, que multum a sacramentis differunt antique legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant. Hec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt". Y más adelante añade: "Hec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materiam, verbis tanquam formam, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit ecclesia. Quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum".*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

A continuación la Bula trata de cada uno de los sacramentos y respecto del matrimonio enseña: "Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et ecclesiae secundum Apostolum dicentem: Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico, in Christo et in ecclesia. *Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de presenti expressus. Assignatur autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus coniugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesie. Quamvis autem ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit».*

página 428

El texto es tan claro que apenas necesita comentario. Quizás convenga señalar que el bonum prolis *se ordena a educar a los hijos* ad cultum Dei*, lo que está en relación con lo que antes ha dicho: el matrimonio está ordenado a la multiplicación de la Iglesia. No es una idea original; siglos antes ya habían señalado los escritores eclesiásticos que el matrimonio cristiano, en virtud de su significación sagrada, no se ordena tanto a la continuidad y aumento del género humano (fin natural), cuanto a aumentar y continuar los hijos de Dios, completar el número de los elegidos, es decir, aumentar y continuar la Iglesia (fin sobrenatural).*

Por lo demás, el Concilio confirma la tesis de los tria bona matrimonii *y con ella que, en el orden de los fines, el* bonum *más esencial es la* proles*; con ello se reafirma la principalidad y primacía del fin de la procreación y educación de los hijos.*

Por último, cabe subrayar la interpretación auténtica –por lo demás ya seguida por la Iglesia desde los Apóstoles– del inciso "excepta fornicationis causa" de San Mateo.

De la Sesión XI de 4 de febrero de 1442 cabe recordar un pasaje de la Bula Cantate Domino *de Eugenio IV de unión de los Coptos: "Quoniam nonnullos asseritur quartas nuptias tanquam condenmatas respuere, ne peccatum, ubi non est, esse putetur, cum secundum apostolum, mortuo viro mulier sit ab eius lege soluta, et nubendi cui vult, in domino habeat facultatem, nec distinguat,*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

mortuo primo, secundo, tertio, declaramus non solum secundas ac tertias, sed et quartas atque ulteriores, si aliquid canonicum impedimentum non obstet, licite contrahi posse. Commendatores tamen dicimus, si ulterius a coniungio abstinentes in castitate permanserint, quia sicut virginitatem viduitati, ita nuptiis castam viduitatem laude ac merito preferendam esse censemus".

El texto está inspirado en 1 Cor 7, 39-40 "Mulier alligata est, quanto tempore vir eius vivit; quod si dormierit vir eius, liber est, cui vult nubere, tantum in Domino. Beatior autem erit, si sic permanserit secundum meum consilium".

Así, pues, tres cosas encontramos en este pasaje: la indisolubilidad del matrimonio en vida de los cónyuges, su disolución por la muerte de uno de ellos y, por consiguiente, la licitud de las ulteriores nupcias; al mismo tiempo la preferencia de la casta viduitas*, asimilada de algún modo a la virginidad, que se presenta como un consejo superior al matrimonio.*

—Vayamos ahora al Concilio de Trento, que tanto contribuyó a reafirmar la verdadera fe católica, sobre todo frente a los errores de los protestantes.

Y antes de entrar en los cánones *de matrimonio*, creo de interés que recordemos los cánones *de sacramentis in genere*, por lo que ayudan a completar la doctrina sobre el matrimonio sacramento.

No presenta, como era de esperar, novedades, pero al enunciar lo que era tesis común de los teólogos y lo acogido y vivido por la Iglesia, les da el marchamo de la infalibilidad. Repasemos esos cánones *de sacramentis in genere*, Sesión VII de 3 de marzo de 1547:

"1. Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et propie sacramentum: a.s.

6. Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

iustitiae, et nota quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus: a.s.

7. Si quis dixerit, non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiam si rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus: a.s.

página 430

8. Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: a.s.

11. Si quis dixerit, in ministris, dum sacramentum conficiunt et conferunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit ecclesia: a.s.

12. Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali exsistentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinet, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum: a.s."

Estos son los principales cánones, en el sentido de que configuran la teoría magisterial sobre los sacramentos, pero por mor de la liturgia y en vista de los desórdenes en ella que han denunciado los últimos Papas leamos el último de dichos cánones: "13. Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiae catholicae ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos et contemni, aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse: a.s."

Podemos pasar ahora a los *canones de sacramento matrimonio*. Los recordaré y los leeré todos, porque todos tienen interés, de un modo u otro:

"1. Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis, a Christo domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre: a.s.

2. Si quis dixerit, licere christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum: a.s.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

3. Si quis dixerit, eos tantum consanguinitatis et affinitatis gradus, qui Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum, et dirimere contractum; nec posse ecclesiam in nonnullis illorum dispensare, aut constituere, ut plures impediant et dirimant: a.s.

página 431

4. Si quis dixerit, ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia, vel in iis constituendis errase: a.s.

5. Si quis dixerit, propter haeresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a coniuge dissolvi posse matrimonii vinculum: a.s.

6. Si quis dixerit, matrimonium ratum, non consummatum, per solemnem religionis professionem alterius coniugum non dirimi: a.s.

7. Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse disolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero alii nupserit, a. s.

8. Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter coniuges quoad thorum, seu quoad cohabitationem, ad certum incertumve tempus, fieri posse decernit: a.s.

9. Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares, castitatem solemniter professos, posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto, et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium; posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis (etiam si eam voverint) habere donum: a.s. Cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur, nos supra id, quid possumus, tentari.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

10. Si quis dixerit, statum coniugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius, manere in virginitate aut coelibatu, quam iungi matrimonio: a.s.

11. Si quis dixerit, prohibitionem solemnitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam, ab ethnicorum superstitione profectam; aut benedictiones et alias caeremonias, quibus ecclesia in illis utitur, damnaverit: a.s.

página 432

12. Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiaticos: a.s."

Lo sustancial de esos cánones es que definen la sacramentalidad del matrimonio, la unidad o monogamia, la indisolubilidad del vínculo, a la vez que la posible disolución del matrimonio rato y no consumado, la licitud de la separación de los cónyuges por justas y adecuadas causas, la superioridad de la virginidad o celibato sobre las nupcias y la jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio canónico.

—Después de Trento hubo varios siglos sin Concilios Ecuménicos, y el Vaticano I, que fue el siguiente, no trató del matrimonio; así que llegamos al II Concilio Vaticano que ha hablado con amplitud de las nupcias, y no sólo con amplitud sino que ha supuesto una visión más profunda de ellas y en no pocos aspectos nueva, respecto del modo de entender el matrimonio que poseía la doctrina de los siglos XIX y XX.

Sería de interés que en esta conversación destacásemos los puntos doctrinales más relevantes.

—Difícil cosa, porque, así como los anteriores Concilios eran dogmáticos y se propusieran definir puntos centrales de la fe católica por medio de *cánones* fácilmente transcribibles, el Vaticano II pretendió ser –y fue– un Concilio pastoral, redactando sus documentos en amplios pasajes en los que lo doctrinal se mezcla con lo pastoral o la petición de cambios disciplinares. Es muy difícil destacar los pasajes doctrinales.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—*Yo creo que lo que ahora nos conviene es leer* Gaudium et spes*, nn. 47-52, destacando no todos los pasajes pastorales, sino aquellos que contienen –dentro del estilo pastoral– cuestiones doctrinales. Eso sí, sin comentarlos por ahora, ya que son todo un mundo de ideas, cuyos captación y entendimiento no están todavía totalmente desarrollados, pues como ya hemos puesto de relieve en varias ocasiones, debe pasar aún mucho tiempo antes de que se saquen todos los frutos de los documentos conciliares. Y por otra parte, lo que ya está captado y entendido, saldrá más adelante, cuando comentemos la teoría del matrimonio.*

—En este caso, podríamos hacer el siguiente listado del contenido doctrinal del tratado de matrimonio que hace *Gaudium et spes*.

—"Sin embargo, la dignidad de esta institución no brilla en todas partes con el mismo esplendor, puesto que está oscurecida por la poligamia, la epidemia del divorcio, el llamado amor libre y otras deformaciones; es más, el amor matrimonial queda frecuentemente profanado por el egoísmo, el hedonismo y los usos ilícitos contra la generación (n. 47)".

—"Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor está establecida sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano, por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina. Este vínculo sagrado, en atención al bien, tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, no depende de la decisión humana. Pues el mismo Dios es el autor del matrimonio, al que ha dotado con bienes y fines varios (n. 48)".

—"Por su índole natural, la misma institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como con su corona propia. Así que el marido y la mujer, que por el pacto conyugal *ya no son dos, sino una sola carne* (Mt 19, 6), se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente por la íntima unión de sus personas y actividades. Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad (n. 48)".

—"Cristo, Señor nuestro, bendijo abundantemente este amor multiforme, nacido de la fuente divina de la caridad y que está formado a semejanza de su unión con la Iglesia. Porque, así como Dios antiguamente se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y de fidelidad, así el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio. Además, permanece con ellos, para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como Él mismo ha amado a la Iglesia y se entregó por ella. El amor conyugal auténtico es asumido por el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia, para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad. Por ello, los esposos cristianos, para cumplir dignamente su deber de estado, están fortificados y como consagrados por su sacramento especial; en virtud de él, cumpliendo su misión conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo, con el que toda su vida queda empapada en fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su pleno desarrollo personal y a su mutua santificación, y, por tanto, conjuntamente, a la glorificación de Dios (n. 48)".

página 434

—"Este amor tiene su manera propia de expresarse y de realizarse. En consecuencia, los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí, son honestos y dignos, y, ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud. Este amor, ratificado por el mutuo compromiso, y sobre todo por el sacramento de Cristo, resulta indisolublemente fiel, en cuerpo y mente, en la prosperidad y en la adversidad, y, por tanto, queda excluido de él todo adulterio y divorcio. El reconocimiento obligatorio de la misma dignidad personal del hombre y de la mujer en el mutuo y pleno amor evidencia también plenamente la unidad del matrimonio confirmada por el Señor (n. 49)".

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—"El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de los hijos. Desde luego, los hijos son don excelentísimo del matrimonio y contribuyen grandemente al bien de sus mismos padres. El mismo Dios, que dijo: *No es bueno que el hombre esté solo* (Gen 2, 18), y *el que los creó desde el principio los hizo varón y hembra* (Mt 19, 4), queriendo comunicarle una participación especial en su propia obra creadora, bendijo al varón y a la mujer diciendo: *Creced y multiplicaos* (Gen 1, 28). Por tanto, el auténtico ejercicio del amor conyugal y toda la estructura de la vida familiar, que nace de aquél, sin dejar de lado los demás fines del matrimonio, tienden a capacitar a los esposos para cooperar valerosamente con el amor del Creador y Salvador, quien por medio de ellos aumenta y enriquece su propia familia".

"En el deber de transmitir la vida humana y educarla, lo cual hay que considerar como su propia misión, los cónyuges saben que son cooperadores del amor de Dios Creador y como sus intérpretes. Por eso, con responsabilidad humana y cristiana cumplirán su obligación con dócil reverencia hacia Dios; de común acuerdo y propósito se formarán un juicio recto, atendiendo tanto al bien propio como al bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, discerniendo las circunstancias del momento y del estado de vida, tanto materiales como espirituales, y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de su propia familia, de la sociedad y de la Iglesia. Este juicio, en último término, lo deben formar ante Dios los esposos personalmente. En su modo de obrar, los esposos cristianos tengan en cuenta que no pueden proceder a su arbitrio, sino que siempre deben regirse por la conciencia, que hay que ajustar a la ley divina misma, dóciles al magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente aquélla a la luz del Evangelio. Esa ley divina muestra el pleno sentido del amor conyugal, lo protege e impulsa a su verdadera perfección humana. Así, los esposos cristianos, confiados en la divina Providencia y fomentando el espíritu de sacrificio, glorifican al Creador se perfeccionan en Cristo cuando con generosidad, sentido humano y cristiano de su responsabilidad cumplen su

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

misión procreadora. Entre los cónyuges que cumplen así la misión que Dios les ha confiado, son dignos de mención muy especial los que, de común acuerdo, bien ponderado, aceptan con magnanimidad una prole más numerosa para educarla dignamente.

página 436 El matrimonio no es solamente para la procreación, sino que la naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que el amor mutuo de los esposos mismos se manifieste ordenadamente, progrese y vaya madurando. Por eso, si la descendencia, tan deseada a veces, faltare, sigue en pie el matrimonio, como intimidad y participación de la vida toda, y conserva su valor fundamental y su indisolubilidad (n. 50)".

Dentro siempre de un lenguaje pastoral, éstos son pasajes que contienen afirmaciones doctrinales, unas bien conocidas y otras novedosas, que ahora no vamos a comentar, como hemos quedado.

—*Pero sí podemos resumir brevemente lo que dice, subrayando las proposiciones más relevantes.*

Como no podía ser menos, el Vaticano II reafirma la indisolubilidad y la unidad, en su doble aspecto de fidelidad y monogamia. Reafirma asimismo el origen divino del matrimonio y de su estructura jurídica fundamental. Lo que equivale a decir que es una institución de derecho natural, de modo que su origen, las leyes fundamentales que la regulan, el vínculo y los derechos y deberes de los cónyuges son asimismo de ley natural y derecho natural. Y enseña de nuevo la sacramentalidad del conyugio; al respecto se observa que el matrimonio no se entiende como un sacramento transiens*, sino* permanens *en el sentido de que imbuye de gracia el amor de los esposos y todas sus relaciones y su vida matrimonial, configurándolas con Cristo, y siendo fuente de gracia en todas las vicisitudes, buenas o difíciles, de su vida en matrimonio. Aunque no lo dice expresamente, su manera de presentar los efectos del matrimonio lleva al intérprete a entender que el signo sacramental, más que en el pacto conyugal, radica en el vínculo: el signo de la unión de Cristo con la Iglesia es el varón y la mujer unidos por el vínculo conyugal; en este sentido es un sacramento* permanens. *Otra cosa es que la acción* ex opere operato *se produzca en el momento de nacer el vínculo por el pacto conyugal.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Tampoco es nueva la enseñanza sobre la validez e indisolubilidad del matrimonio de los estériles. Nueva, es en cambio, la razón de ello: "matrimonium ut totius vitae consuetudo et communio perseverat, suumque valorem atque indissolubilitatem servat". Aquí se contempla el matrimonio como la communio *o* totius vitae consuetudo *primera y primordial, como la célula primaria de la sociedad, en la que varón y mujer encuentran remedio a su* solitudo *y en este rasgo se funda la validez e indisolubilidad del matrimonio de los estériles. En este sentido, "matrimonium vero non est tantum ad procreationem institutum". Literalmente viene a decir que el matrimonio ha sido instituido en razón de la prole, pero no sólo para ello, sino que en su radicalidad es la* communio *o unidad de vida, que vimos en el Génesis: la constitución del hombre –varón y mujer– como ser para la* communio *o* societas *con el otro y la institución del matrimonio como la primordial* communio *o* societas*, sustentada en el* adiutorium.

página 437

En relación con esto y como novedad terminológica, cabe resaltar que el Concilio llama al matrimonio "intima communitas vitae et amoris", comunidad de vida y de amor, dando así a entender una concepción del matrimonio, que volviendo, como acabamos de ver, al Génesis, supera la doctrina anterior y es una de las enseñanzas conciliares que deben meditarse para comprender mejor el matrimonio.

*De esta comunidad de vida y amor se dice que se instaura por la alianza (*foedus*) de los cónyuges y se añade que por este acto "coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt", lo cual lleva a entender el pacto conyugal y el consentimiento, no como el acto por el cual se dan y entregan el* ius in corpus*, sino en un sentido más pleno, como la entrega y aceptación de sus personas en la conyugalidad: "mutua personarum donatio", dice el Concilio.*

A la vez el Vaticano II matiza que marido y esposa por el pacto conyugal, ya no son dos, sino una sola carne *(Mt 19.6); así pues, la comunidad de vida y amor ha de entenderse en relación con que marido y mujer se hacen por la alianza conyugal* una caro*, una unidad (*suae unitatis*). Ambos aspectos,* communitas *y* una caro*, deben conjugarse para una visión del matrimonio coherente con el Concilio.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

En el n. 48 hemos leído que "Deus est auctor matrimonii, variis bonis et finibus praediti". Esta referencia genérica a varios bienes y fines no señala directamente cuáles son; el Concilio habla expresamente del fin procreador, los demás fines no los indica. Pero indirectamente puede alcanzarse la mente del Concilio, porque éste se remite en nota de pie de página –la 1 de esta parte– a cuatro textos que se refieren a este tema. Comencemos por los bienes o bona matrimonii.

página 438

El primero de lo textos citados es la obra agustiniana De bono coniugii *(también conocida como* De bono coniugali*), precisamente el escrito en que el genio de San Agustín, redujo a tres los pilares de la bondad del matrimonio y, dado que el bien y el ser se identifican, los tres* bona matrimonii *resultan ser los tres elementos básicos de la esencia del matrimonio. El Concilio cita la edición de Migne y señala tres columnas: 375-376 y 394. La más expresiva y conocida es esta última, en la que leemos: "Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt; proles, fides, Sacramentum".*

Esta justamente famosa fórmula viene a ser la conclusión de las líneas anteriores, que comienzan diciendo: "Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est, et in fide castitatis", lo cual desarrolla refiriéndose a la generación, a la fidelidad y a la indisolubilidad.

*Para conocer la mente de San Agustín sobre cuáles sean dichos tres bienes, procede acudir a otra obra suya, donde encontramos un texto también famoso y conocido: "*In fide *atenditur, ne praeter vinculum coniugale cum altero vel altera concumbatur;* in prole*, ut amanter suscipiatur, benigne nutrietur, religiose educetur;* in sacramento *autem, ut coniugium non separetur, et dimissus aut dimissa, nec causa prolis, alteri coniugatur. Haec est tamquam regula nuptiarum, qua vel naturae decoratur fecunditas vel incontinentiae regitur pravitas" (*De Gen. ad litt.*, IX, 7,12).*

En las otras dos columnas del Migne, 375 y 376, dos son las tesis agustinianas, que se desarrollan. Una es la reconducción de la incontinencia a la bondad del matrimonio por el bien de la prole ("incontinentiae regitur pravitas"), que es lo que, desde perspectiva distinta, vino a llamarse ad remedium *o* remedium concupiscentiae. *La otra consiste en que el matrimonio no está*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

instituido sólo para la procreación sino también para la societas *de varón y mujer*.

—La primera de estas dos tesis se pueden ver en un doble texto. Leamos el primero: "Habent etiam id bonum conjugia, quod carnalis vel juvenilis incontinentia, etiamsi vitiosa est, ad propagandae prolis redigitur honestatem, ut ex malo libidinis aliquid boni faciat copulatio conjugalis. Deinde quia reprimitur, et quodam modo verecundius aestuat concupiscentia carnis, quam temperat parentalis affectus. Intercedit enim quaedam gravitas fervidae voluptatis, cum in eo quid sibi vir et mulier adhaerescunt, pater et mater esse meditantur" (cap. III).

página 439

Veamos ahora el segundo: "Solet etiam quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus, nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum, sed propter incontinentiam solius concubitus causa copulantur, ea fide media, ut nec ille cum altera, nec illa cum altero id faciat, utrum nuptiae sint vocandae. Et potest quidem fortasse non absurde hoc appellari connubium, si usque ad mortem alterius eorum id inter eos placuerit, et prolis generationem, quamvis non ea causa conjuncti sint, non tamen vitaverint, ut vel nolint sibi nasci filios, vel etiam opere aliquo malo agant ne nascantur. Caeterum si vel utrumque vel unum horum desit, non invenio quemadmodum has nuptias appellare possimus" (cap. V).

La otra tesis está desarrollada en un pasaje del cap. III (col. 375), también muy conocido: "Illud nunc dicimus, secundum istam conditionem nascendi et moriendi, quam novimus, et in qua creati sumus, aliquid boni esse conjugium masculi et feminae: cujus confoederationem ita divina Scriptura commendat, ut nec dimissae a viro nubere liceat alteri, quamdiu vir ejus vivit; nec dimisso ab uxore liceat alteram ducere, nisi mortua fuerit quae recessit. Bonum ergo coniugii, quod etiam Dominus in Evangelio confirmavit, non solum quia prohibuit dimittere uxorem, nisi ex causa fornicationis (*Matth. XIX, 9),* sed etiam quia venit invitatus ad nuptias *(Joan. II, 2)*, cur sit bonum merito quaeritur. Quod mihi non videtur propter

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem. Alioquin non jam diceretur conjugium in senibus, praesertim si vel amisissent filios, vel minime genuissent. Nunc vero in bono licet annoso conjugio, etsi emarcuit ardor aetatis inter masculum et feminam, viget tamen ordo charitatis inter maritum et uxorem: quia quanto meliores sunt, tanto maturius a commixtionie carnis suae pari consensu se continere coeperunt; non ut necessitatis esset postea non posse quid vellent, sed ut laudis esset primum noluisse quid possent. Si ergo servatur fides honoris et obsequiorum invicem debitorum ab alterutro sexu, etiamsi languescentibus et prope cadaverinis utriusque membris, animorum tamen rite conjugatorum tanto sincerior, quanto probatior, et tanto securior, quanto placidior castitas perseverat" (cap. III).

página 440

Decías antes que la razón que daba el Concilio, refiriéndose a la esterilidad, resultaba nueva. Y ello es cierto si volvemos nuestra mirada a la doctrina inmediatamente anterior; pero no se puede hablar de novedad respecto de este pasaje de San Agustín. La inspiración agustiniana del texto del Concilio resulta evidente, aunque literalmente las palabras no sean exactamente iguales, pues significan lo mismo.

—*Te doy la razón. San Agustín habla de la "societas naturalis in diverso sexu", el Concilio usa los términos "totius vitae consuetudo et communio" y ambos son equivalentes. Lo veíamos antes al analizar el Génesis: se trata de esa primigenia y fundamental* societas *o* communio *entre varón y mujer que es el matrimonio, creación de Dios para un ser social que es la persona humana. El matrimonio está instituido y estructurado en orden al* bonum prolis*, pero radicalmente es la* societas *o* communio *de dos personas, que en él encuentran la más profunda realización de su socialidad, orientadas a su ser para el amor y la comunicación en relación de mutuo servicio.*

–Así es. El matrimonio en su radicalidad es la profunda unión de dos personas, que encuentran en ella, en la unión, su perfección como personas, la actualización de su ser-para-el-otro, de la apertura ontológica al otro por el amor y la entrega; a la vez, se actua-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

liza su ser necesitado del otro, el remedio a su *solitudo* en su sentido más radical y básico. En esta realización de las personas en la unión, en la *societas* o *communio* con el otro, como ser-para-el-otro, descansa la esencia y por ello la bondad radical del matrimonio. La expresión de esa bondad y esencia del matrimonio en la fórmula de los *tria bona* lo que hace es revelar tres rasgos esenciales de la esencia y bondad de esa radical *communio* o *societas*: por ser entre dos personas que se unen en su ser en *una caro*, exige el amor indisolublemente fiel, es decir la fidelidad y la perpetuidad; y porque es una unión de varón y mujer, su horizonte vital es la procreación, pues esa es la finalidad natural y propia de la distinción de sexos, que en uno y otra comporta la inclinación y la pulsión instintiva a la unión de cuerpos, que por su naturaleza –lo vimos en conversaciones anteriores–, es la primera fase del proceso generativo.

página 441

–*Además de San Agustín, la nota del texto conciliar remite al* Decretum pro Armeniis*, que como ya hemos visto, recoge el* triplex bonum matrimonii *en los conocidos términos agustianianos.*

Más interesante es la cita de Santo Tomás, Summa Theologica*, Suppl. q. 49*, *a. 3 ad 1.*

–Vieja amiga mía diría de toda esta cuestión 49, artículo 3. Recordarás que la estudié ampliamente en mi escrito sobre la ordenación del matrimonio a los fines en respuesta a las tesis de Fedele desarrolladas en su libro sobre la *ordinatio ad prolem* del matrimonio. Lo vimos en su momento aunque quizás con demasiada rapidez. En fin, esta cita del Concilio recae sobre un pasaje tomista bien conocido por mí.

Veamos el texto citado: "Ad primum ergo dicendum quod finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum consecutionem est ultimum. Et similiter *proles* se habet inter matrimonii bona. Et ideo quodammodo est principalius, et quodammodo non». Reconozcamos que este pasaje, visto así, aislado del contexto, puede resultar un tanto oscuro. Lo que dice aquí Santo Tomás es que la *proles*, entendida y tomada como *intentio prolis*, como ordenación a

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

la prole, según estudié ampliamente en el escrito citado, es el más principal de los tres bienes, lo que no ocurre si por *proles* se entienden los hijos habidos; ello es harto sabido, pues la *ordinatio ad prolem* o *intentio prolis* es propio de la esencia del matrimonio, que es a lo que se refieren los tres bienes del matrimonio, no así, en cambio, el hecho de haber engendrado hijos.

página 442

El artículo 3 de la cuestión 49 trata de la jerarquía entre los bienes del matrimonio y, en concreto, de si el *sacramentum* (el *bonum sacramenti*) es el más principal entre los bienes del matrimonio. Y la respuesta del Aquinate es que si por más principal se entiende el más digno, el principal entre los bienes del matrimonio es el *bonum sacramenti*, pues enlaza con la sacramentalidad y más digno es el orden de la gracia que el orden de la naturaleza. Pero si por más principal se entiende el más esencial, entonces tal bien es el *bonum prolis*, entendido, no como los hijos habidos (*proles in se ipsa*), sino como *intentio prolis* (*proles in suis principiis*). En tal sentido el *bonum prolis* es *esencialissimum* en el matrimonio, como también en el hombre es más esencial su ser natural que su ser sobrenatural, aunque este último sea más digno.

En resumen, Santo Tomás sigue la doctrina de los tres bienes del matrimonio –habiendo tratado del número de los bienes en el artículo 2 de la misma cuestión y habiendo dejado establecido por qué son tres y no más o menos–, y de, entre ellos, la primacía o principalidad de la *proles*. Y esto es a lo que se remite el Concilio en la referida nota 1.

Queda ahora el último texto citado por el Concilio, que es la enc. *Casti connubii* de Pío XI, y en concreto las págs. 547-548 de la edición de AAS (22) 1930.

—*Estas dos páginas están escritas en el contexto del* bonum fidei*, porque la primera parte de la encíclica está apoyada en los* tria bona *y es enseñanza respecto de ellos. En concreto de estas dos páginas interesaría resaltar, me parece, algunos rasgos. Primero, la defensa de la monogamia y, después, de la castidad y del amor conyugal.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Concluyendo el análisis de los textos citados por el Concilio queda patente que los "varios bienes" a los que alude GS 48 no son otros que los clásicos bonum prolis, bonum fidei *y* bonum sacramenti.

¿Y los "varios fines"? Digamos ante todo que el Concilio sólo se refiere expresamente –y con cierta extensión–, al fin de la procreación y educación de los hijos. De los demás fines nada dice, salvo la referencia que estamos viendo y otra alusión en el n. 50, donde habla de que el ejercicio del amor conyugal y toda la estructura de la vida familiar, "non posthabitis ceteris matrimonii finibus", tiende a capacitar a los esposos para cooperar con el amor del Creador y Salvador (mediante su función procreadora y educadora). Y antes ha dicho, como veíamos, que el matrimonio no es sólo para la prole.

página 443

De los textos citados en la nota 1 que estamos compulsando, únicamente se deduce que el bonum prolis *es el fin fundamental del matrimonio, pero ninguno de dichos textos señala expresamente los otros fines. Sin embargo, ello es revelador de que el Concilio se remite a algo ya conocido y suficientemente expuesto, tanto por la Sagrada Escritura y el magisterio anterior –pues no podía ser de otro modo–, como en la doctrina canónica y teológica de todos los siglos e incluso en los catecismos u otros escritos al alcance del pueblo cristiano. Que uno de estos fines, y ciertamente importante, es la mutua ayuda, no cabe la menor duda a tenor de lo que vimos en el Génesis; claro está que no entendida en sentido reduccionista a la manera de los canonistas del CIC 17, sino en el más amplio que hemos visto en San Agustín –la* naturalis societas in diverso sexu– *e insinúa el propio Vaticano II con expresiones como* intima communitas vitae et amoris *o cuando enseña: "Vir itaque et mulier... intima personarum atque operum coniunctione mutuum sibi adiutorium et servitium praestant" (n. 48).*

En cuanto a lo que el canon 1013 de CIC 17, con la doctrina común en su época, llama remedium concupiscentiae*, sin entrar ahora en cuestiones de nombres, es doctrina común en la Patrística – hemos visto el texto originario de San Pablo– lo hemos leído claramente en San Agustín y con diversas fórmulas lo enseña el Magisterio eclesiástico –desde el más antiguo al más moderno– al referirse al recto uso del matrimonio. La incontinencia, por otro nombre concupiscencia, existe, y que hay cónyuges que unen sus cuerpos, no por pulsión amo-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

rosa unitiva ni por deseo de hijos, sino por voluptuosidad es también un hecho patente. Lo que al respecto enseña la doctrina común y constante de la Iglesia y de los teólogos y canonistas es que, si esa pulsión desordenada no se separa del recto orden natural y los cónyuges no hacen nada contra la prole, ese desorden subjetivo no empaña, por así decirlo, la bondad objetiva de la unión de cuerpos, que procede de su objetiva ordenación a la prole*, la cual prevalece sobre el desorden subjetivo. El coito –en cuanto ordenado naturalmente a la procreación– sigue siendo* bueno *por naturaleza, de modo que ese uso del matrimonio objetivamente procreador solo subjetivamente es desordenado y si acaso se incurre en tacha moral, no pasa de ser venial –así lo dijo Graciano– o si se quiere imperfección, siempre subjetiva. Además, esta finalidad del* remedium *tiene una dimensión pedagógica, educativa, en cuanto reconduce la conducta de los cónyuges al recto orden natural y ayuda a superar su posible deficiencia subjetiva en la vivencia de la castidad.*

página 444

—Lo más decisivo para conocer la mente del Concilio sobre los fines del matrimonio es que centra su enseñanza en el fin procreativo y educador –el *bonum prolis*–, único al que se refiere expresamente y con una extensión hasta entonces desconocida en el magisterio; basta observar que, además de otras dos menciones expresas, le dedica todo el n. 50. Las dos menciones expresas se encuentran, con unas fórmulas similares, reiterativas, por lo tanto, en el números 48 y 50. En el n. 48 enseña: "Indole autem sua naturali, ipsum institutum matrimonii amorque coniugalis ad procreationem et educationem prolis ordinantur". Por su parte, el n. 50, dedicado íntegramente a la fecundidad del matrimonio, se abre con esta declaración: "Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur".

El lenguaje es claro y nítido de modo que no admite dudas; las interpretaciones torcidas que se hayan podido dar no tienen base en el texto conciliar. Tanto el matrimonio como el amor conyugal están *ordenados* –"ordinantur"– a la procreación y educación de la prole. En el lenguaje propio del principio de finalidad –lo he escrito hasta la saciedad y lo hemos repasado en conversaciones anteriores– el fin se traduce en el ser como ordenación u *ordinatio* esencial.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Por tanto, si el matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la prole, este fin procreador y educador es un fin esencial superior y subordinante de aquel o aquellos fines inmediatos del matrimonio y del amor conyugal, esto es, de la mutua ayuda y, según su modo de ser, del *remedium concupiscentiae*. Lo cual está en plena congruencia con la doctrina de los *tria bona*.

Resaltemos que el Concilio dice por dos veces textualmente que el amor conyugal está ordenado a la procreación y educación de la prole. Así pues, en la letra y el espíritu del Concilio, el verdadero amor conyugal es un amor por naturaleza fecundo, ordenado en último término a los hijos. Un amor conyugal cerrado a la prole, antinatalista, es un amor corrompido; un matrimonio que cierra las fuentes de la vida es un matrimonio contrahecho, que no responde a los designios divinos, no es la verdadera *communitas vitae et amoris*.

—*Pero hay más todavía respecto de la primacía del fin procreador y educador. El Concilio habla expresamente del* deber *de transmitir la vida y educarla, lo cual –sigue diciendo– hay que considerar como su* propia misión *(de los cónyuges). Deber y misión, dos términos bien expresivos, que indican que los cónyuges han de poner al servicio de la generación y educación de los hijos la* communitas *o* societas*, que forman por su unión; y, por lo tanto, el uso del matrimonio, sin dejar de lado su sentido unitivo como expresión de su amor, debe ordenarse y abrirse a la procreación, y su comunidad de vida tiene que ponerse al servicio de la crianza y educación de los hijos. Así pues, en la medida en que los cónyuges, de mutuo acuerdo, expresan su amor o deseo por la unión de cuerpos –y sólo en esta medida, pues el uso del matrimonio se rige por el principio de libertad y privacidad– tienen el deber de recibir a los hijos que Dios, en su Providencia infinita, les envíe, cumpliendo así su misión divina –lo cual no puede ser más enaltecedor– de continuar el género humano y, para los cristianos, continuar y engrandecer la Iglesia y, en último término, engendrar los previstos a gozar de la visión beatífica. Es lo que decían los viejos catecismos: "para amarse y criar hijos para el Cielo".*

No, el Concilio no ha alterado lo más mínimo la primacía o principalidad del fin procreador y educador. Decir otra cosa es ir contra la letra y el espíritu de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

sus enseñanzas. Lo novedoso del Concilio reside en los demás fines, especialmente la mutua ayuda (primer y más inmediato fruto del amor conyugal), sin romper el orden entre los fines*, es decir, su subordinación al fin último o principal: el* bonum prolis. *Este fin de la mutua ayuda –y el* remedium *según su propia índole– ya no puede considerarse "secundario" según lo interpretaba la doctrina anterior: como algo perteneciente a la integridad del matrimonio, no a su esencia. Según la doctrina conciliar, si el matrimonio es una comunidad de vida y amor, la mutua ayuda es un fin esencial y tiene un sentido más amplio y hondo que lo que por tal se entendía (comunidad de mesa, lecho y habitación), pues representa lo propio del remedio de la* solitudo*, un mutuo complemento de ayuda en todas las vicisitudes de la vida, el fruto del amor, en cuya virtud ambos se constituyen en familia, con el hogar correspondiente. Creo que me faltan palabras para expresar la profundidad de esa mutua ayuda, fruto –en cuanto fin– de la mutua donación de dos personas en su ser. Sólo observando la vida de los casados o viviéndola puede comprenderse la hondura de esa mutua ayuda, que me siento incapaz de expresar con el limitado lenguaje de las palabras. Al propio tiempo, tampoco hay que extrapolarla. Esa mutua ayuda no es, por decirlo así* universal*, sino limitada a lo que es propio del amor conyugal –que es un amor específico, no universal– limitado a su peculiar comunidad de vida y amor, a la familia y al hogar. Por ejemplo, ante una dificultad profesional el uno puede encontrar en el otro fortaleza, apoyo, consejo, ánimo e incluso inspiración para encontrar una vía de solución, pero ésta no vendrá del cónyuge, sino que se solucionará en el seno de la empresa, o lo resolverá el cónyuge por sí mismo por la búsqueda de nuevo empleo. Creo que me explico.*

página 446

En fin, la mutua ayuda –y en su caso el remedium*– es fin esencial del matrimonio y mucho más amplia de lo que se enseñaba. Esta es, a mi juicio, la novedad –*o approfondimento*– que principalmente hallamos en el Concilio. Lo cual no es poco.*

Supongo que esta enseñanza conciliar te habrá alegrado pues, como vimos, habías dicho y escrito años antes que los entonces llamados fines secundarios eran fines esenciales del matrimonio.

—Sí, claro.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Pienso que así tus escritos que tocan estos temas y son anteriores al Concilio se revalorizan, aunque haya que tener en cuenta el lenguaje de entonces.

—Si te parece demos por terminado nuestro repaso y relectura de los Concilios Ecuménicos. Deberíamos pasar al magisterio pontificio; lo que ocurre es que, aunque se extiende a lo largo de toda la historia de la Iglesia, no tiene definiciones dogmáticas, que es lo que nos interesa. Ese magisterio ordinario de los Romanos Pontífices no es poco. Tú eres coautor del monumental *Enchiridion Familiae*, que recoge ese magisterio en nueve gruesos volúmenes, de los cuales seis corresponden a Juan Pablo II. Mucho y muy rico es ese magisterio, del cual son de destacar la enc. *Humanae vitae* del Pablo VI y todas las excepcionales enseñanzas de Juan Pablo II, por ser posteriores al Concilio Vaticano II. Pero, en lo que se refiere a los principios dogmáticos del matrimonio, todo el magisterio pontificio muestra una línea de continuidad con lo visto hasta ahora (sin duda destacable en cuanto es también regla de fe) por lo que me parece que en lo que nos interesa en esta conversación podemos dar por terminado aquí nuestro excursus.

página 447

—Muy rápido me parece el paso por el magisterio y decisiones de los Romanos Pontífices. Al menos pienso que podemos citar algunos de ellos, especialmente significativos: San León Magno, Celestino III, Nicolás I, Alejandro III, Inocencio III, Honorio III, Sixto V, Paulo III, San Pío V, Gregorio XIII y, ya en la época de las encíclicas, León XIII y Pío XI; después del Concilio, Pablo VI y Juan Pablo II, el Papa que más ha hablado sobre el matrimonio.

—Efectivamente, esos son los Papas más significados; hay, sin embargo, una diferencia entre ellos: mientras los Romanos Pontífices de la época más antigua, la de las epístolas y decretales, tienen relevancia en la historia del derecho canónico sobre el matrimonio de una forma u otra, los de los dos últimos siglos poseen el interés de ratificar y testificar el magisterio de la Iglesia sobre los puntos esenciales del matrimonio, pero no añaden nada nuevo a sus aspectos jurídicos.

—Hombre, Juan Pablo II promulgó el nuevo Código.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—En ese caso, habría que haber citado a San Pío X y a Benedicto XV por el CIC 17. Pero, en fin, demos por solventadas esas omisiones.

página 448

—Sin embargo, creo que hemos incurrido en un omisión al exponer el magisterio eclesiástico, por lo demás unánime y frecuentemente enseñado. Me refiero a los puntos centrales de la moralidad sexual, a la interpretación del sexto mandamiento.

—Tienes razón, porque esos puntos centrales de la moralidad sexual –que no determinan un orden ético de suyo religioso, sino de ley natural, la *recta ratio* en el uso de la potencia sexual–, a la vez son enseñanzas sobre el matrimonio, especialmente sobre el orden de sus fines.

—Así es, en efecto. Yo diría que lo principal se resume en tres puntos. Primero, el coito es acto conyugal*, expresión del matrimonio, del amor de los cónyuges y, sobre todo es el acto ordenado por naturaleza a la procreación de los hijos; por consiguiente, sólo es lícito dentro del matrimonio, tanto porque de suyo es expresión de él, como por ser éste la institución que por naturaleza es el cauce y el lugar natural donde los hijos pueden ser recibidos, criados y educados.*

Segundo, por ser el acto conyugal la primera fase del proceso generativo, sólo es honesto realizado según el orden natural, constituyendo inmoralidad cualquier desorden introducido en su realización o que impida sus efectos naturales. Es decir, son inmorales todos los medios anticonceptivos, ya sean mecánicos, quirúrgicos, químicos, etc. Esto, aplicado al matrimonio, constituye una reafirmación de la primacía del bonum prolis*; el amor no justifica el uso de métodos anticonceptivos y sólo es verdadero amor conyugal –como dimensión esencial suya– el amor fecundo, abierto a la fecundidad. El hecho de que la enc.* Humanae vitae *sea posterior al Concilio es una señal clara de que la primacía del fin procreador y educador no ha recibido la menor disminución en el Vaticano II.*

Tercero, por ser el bonum prolis *misión de los cónyuges, no son moralmente rectas la mentalidad y sobre todo la praxis antinatalistas. Los esposos son libres de usar del matrimonio, pero en tanto expresan ser una sola carne y su amor específico por el coito, deben dejarlo abierto a sus efectos naturales y recibir con amor la prole que engendren. Sólo por causas graves (Pío XII) o justas*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

(Pablo VI) pueden evitar la prole recurriendo a los llamados los métodos naturales, es decir, absteniéndose en los períodos fecundos de la mujer.

Me parece que en estos tres puntos se resume lo principal de la moral en esta materia, sin necesidad de entrar ahora en detalles. En ellos están contenidos todos los desórdenes morales posibles, a los que se han referido los Papas a lo largo de la historia, como puede verse en el citado Enchiridion Familiae.

página 449

—Ahora sí pienso que podemos dar por acabado el repaso del magisterio y pasar a la teoría jurídica sobre el matrimonio.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

4. Teoría jurídica sobre el matrimonio

—De acuerdo. Pasemos a la teoría jurídica acerca del matrimonio. Y lo primero es dejar claro la perspectiva en la que nos movemos.

a) Perspectiva de conceptualización

—Ante todo debe quedar patente que estamos en el campo del derecho. No se pretende, en nuestro caso, dar una visión antropológica –de filosofía antropológica– ni teológica ni tampoco de las demás ciencias que pueden estudiar el matrimonio.

Naturalmente eso no significa ignorar las conclusiones correctas de las ciencias aludidas, sino tener siempre presente la pureza metódica formal, esto es, no moverse de la perspectiva jurídica, para hacer una teoría y una construcción jurídicas, pero sin olvidar los datos de las otras ciencias.

—Ciertamente es así. Y sobre todo recalco lo de soluciones correctas, porque una cosa que he observado es que los antropólogos, teólogos, psicólogos, etc., suelen padecer de poco o casi nulo conocimiento de la dimensión jurídica del matrimonio, con lo que no siempre aciertan a entenderlo bien, ni siquiera en el plano de sus propias ciencias, pues la dimensión jurídica –con todas sus consecuencias en la teoría y en la vida de los casados– es intrínseca al matrimonio, es esencial en él y por lo tanto si no se tiene la idea

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

del matrimonio como algo comprometido, con unas exigencias de justicia, siendo el vínculo jurídico el núcleo esencial suyo, no se conocerá bien lo que es el matrimonio y, por lo tanto, las disquisiciones antropológicas, teológicas, psicológicas, etc., no alcanzarán a dar soluciones verdaderas y correctas. Por lo que observo, sin negar los buenos frutos que cosechan, soy en cierto medida un escéptico respecto a esas ciencias, porque sus cultivadores me parecen tantas veces vacíos del conocimiento jurídico del matrimonio, al menos en su núcleo fundamental. Y conste que esto mismo lo he oído de tus labios, igualmente en son de queja.

página 452

—Es que tengo muy experimentadas esas actitudes. Y el caso es que lo veo de difícil remedio –y debería tenerlo si entienden bien y meditan el discurso de Benedicto XVI a la Rota Romana del 2007–, porque esos expertos suelen poseen una idea de la ciencia jurídica tan pobre como errónea; y ello les lleva a una actitud de desinterés y poco aprecio hacia los canonistas.

En cambio, con los alumnos del Máster en Matrimonio y Familia del Instituto de Ciencias para la Familia de nuestra Universidad tengo una experiencia bien distinta. Una vez han estudiado y entendido la dimensión jurídica del matrimonio comprenden mejor y con más acierto sus aspectos antropológicos, teológicos, psicológicos, etc. Es algo que se advierte fácilmente. Creo que los alumnos del Máster terminan sus estudios muy bien formados, precisamente por la base jurídica que se les da.

Pero sigamos con lo que iba diciendo. Afirmabas en la entrevista ya comentada que la teoría del matrimonio debe construirse ante todo desde la perspectiva de la Teoría fundamental. Naturalmente en aquellos años sin Código era el único camino. Por mi parte sigo pensando que, aún con el nuevo Código, esa continúa siendo la perspectiva principal, aunque no se olviden las nociones codiciales.

Estudiar científicamente el matrimonio desde el punto de mira jurídico –la ratio iusti *o razón de justicia que hay en él– de ningún modo puede limitarse hoy a una exégesis o comentario del Código. Hay que situarse en el plano de la Teoría fundamental para penetrar en la más íntima esencia de la unión varón-mujer –que es jurídica– y desarrollar ampliamente lo que de ahí se deduce.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

b) El "nomen matrimonii"

—Y lo primero que hay que dejar patente es a qué realidad llamamos matrimonio, qué entidad es aquella que estudiamos y sobre la que hablamos y hacemos objeto de construcción científica.

página 453

—*Sí, es la cuestión del* nomen matrimonii*, porque ya desde tiempos antiguos –por ejemplo, San Isidoro de Sevilla y la Escuela de Laon, si no recuerdo mal– nos encontramos con una serie de canonistas y teólogos que entienden el matrimonio como el pacto conyugal. No todos afortunadamente. Ya en la primera escolástica, hay autores, como por ejemplo Roberto de Courçon, que distinguen claramente entre el matrimonio y su causa eficiente o* consensus*, el pacto conyugal. Es lo que escribe, como no era menos de esperar, Tomás de Aquino: hay que considerar dos cosas, la causa eficiente del matrimonio, que es el consentimiento o pacto conyugal, y su esencia, que es la* coniunctio*, la unión conyugal. En la filosofía tomista la causa eficiente es distinta de lo causado, son dos entidades distintas, aunque la causa eficiente deje su huella, por decirlo así, en lo causado. Así pues, el matrimonio es una entidad distinta del pacto conyugal.*

¿Cuál es la entidad a la que pertenece el nomen matrimonii*? Es, sin duda, el varón y la mujer unidos por el vínculo jurídico, la comunidad jurídica de varón y mujer, la* societas naturalis in sexu diverso *de San Agustín. Y esto, el matrimonio, es el objeto de estudio cuando hablamos de la teoría sobre el matrimonio. Naturalmente habrá que tratar de su causa eficiente, el pacto conyugal, pero éste no es el matrimonio: lo causado, el matrimonio, y la causa eficiente, el pacto conyugal, son entidades distintas, aunque, naturalmente, relacionadas.*

—Por eso, yo deseo vivamente que desaparezca la bipolaridad matrimonio *in fieri* y matrimonio *in facto esse*. El *nomen matrimonii* sólo corresponde a este último. Al *fieri* del matrimonio no debe aplicarse el nombre de matrimonio, pues tiene sus propios *nomina*: pacto conyugal, *consensus* –si quiere conservarse una muy antigua y tradicional terminología–, alianza o *foedus*, nupcias, contrato o negocio jurídico, esto es, cualquiera de los nombres que designan el acto de

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

contraer matrimonio, que es un acto jurídico, un compromiso, productor de los lazos de naturaleza jurídica que unen a las personas del varón y de la mujer, constituyéndolos en la *societas* o *communitas* conyugal, en matrimonio.

página 454

—Me parece lógico lo que acabas de decir. Ahora, yendo a otro asunto, es preciso poner de relieve la necesidad de construir científicamente los datos proporcionados por la Sagrada Escritura, los Concilios Ecuménicos y, en general, por el magisterio eclesiástico, datos de fe, que apelan a la razón para reducirlos a ciencia y, por lo que respecta a nosotros, a ciencia canónica. Junto a los datos de la fe, están los propios de la razón natural, pues el matrimonio es una institución de ley natural y de derecho natural. Sin olvidar que los datos de la fe son revelación de la realidad natural del matrimonio salvo lo concerniente a la sacramentalidad.

Esta reducción a ciencia –y a ciencia canónica– la veo como tarea especialmente importante después de las enseñanzas del Vaticano II ya vistas. Hay que tratar científicamente, por ejemplo, qué significa una caro*, qué hay que entender por amor, qué quiere decir que el matrimonio es una* communitas*, qué contenido tiene el* mutuum adiutorium et servitium*, cuál es el objeto del consentimiento, qué supone que el matrimonio y el amor conyugal estén ordenados a la prole, y tantas cosas más. Observo, por ejemplificar, que se habla mucho del amor conyugal o de la* communitas vitae et amoris*, pero sin definir qué es el amor ni qué es una comunidad; tampoco se dice cuáles son los derechos y deberes conyugales, etc., con lo que muchos escritos se reducen a palabrería insulsa, cuando no a concluir con afirmaciones claramente erróneas.*

No todos los autores son así; olvidar las excepciones –pues de excepciones se trata– sería injusto. Tú has sido uno de los pocos –no el único– que han intentado la reducción a ciencia que vengo postulando, pero hay que reconocer que hasta la fecha no es mucho el eco que has tenido en la canonística. De todos modos yo soy optimista respecto al futuro de los estudios canónicos; todo se arreglará.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

5. Sociedad y comunidad

—Como ya hemos comentado, el matrimonio nace o surge, se instituye, a los comienzos de la Humanidad, con nuestros primeros padres, en función de la socialidad humana.

—*Así es. La unión conyugal es la primaria y básica unidad social, no sólo en el tiempo, sino por su misma entidad. Usando el lenguaje de los latinos y de los autores antiguos –en el que comunidad o* communitas *tenía un preciso sentido jurídico inaplicable al conyugio– el matrimonio es la* societas *o sociedad fundamental de todo el entramado social de la Humanidad. Como decía Cicerón, es el* seminarium Reipublicae. *Una* societas *en la que ambos son* socii *–amigos, aliados (de alianza), consortes, amados–, unidos por el amor específicamente conyugal y por un vínculo que los constituye en* consortium*, en una unidad de vida y destino, consortes (estar unidos en la misma suerte o fortuna), que así también se llaman en castellano los cónyuges. Ya hemos visto que San Agustín, califica al conyugio de* societas naturalis in diverso sexu.

El matrimonio es, pues, la primaria y fundamental unidad social del género humano, el cual tiene como dimensión natural suya la socialidad. Es una societas*, la sociedad conyugal. No es, pues, una simple relación de derechos y obligaciones sin más, sino un consorcio, una sociedad, lo que equivale a decir un cuerpo social, una unidad, en este caso de vida y amor, dirigida a obtener solidariamente los fines naturales a los que está ordenado, esto es, unidad social, pero no vacía ni encerrada en sí misma, sino como es propio de las unidades sociales, con una tarea común, con un fin común, que, por tener razón de bien, se llama bien común.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

En su radicalidad, el matrimonio es esa societas *que subsana, en su ámbito propio, la* solitudo *o soledad (del ser humano); esta* solitudo *en parte es necesidad de compañía, pero tiene un sentido más amplio: la cooperación y solidaridad en la obtención de los fines naturales y, en su caso, para el fin sobrenatural. Ambos aspectos se dan en el matrimonio: la compañía, por la convivencia, y el* adiutorium*, la mutua ayuda y cooperación solidaria en la tarea común: la familia, el hogar, el* bonum prolis.

página 456

—Pienso que esa dimensión de *tarea común* conviene recalcarla; el matrimonio no es sólo una relación de amor y afecto, una especie de amistad con dimensión sexual. Por el contrario, es también una unión social con una obra común, con una finalidad a obtener, que es el *hacer familia*, construir un hogar y engendrar, recibir, criar y educar a los hijos. En este sentido, los cónyuges son *socii*, aliados en una empresa común. Y el matrimonio es verdaderamente *societas*, sociedad o unión social *propter finem*, para la obtención de los fines del matrimonio.

—*Sin olvidar que, siendo* societas*, como hemos visto en San Agustín, tiene también los rasgos de lo que modernamente se describe como* communitas*, como comunidad: la* communitas vitae et amoris.

—Has hecho bien en precisar que dicha descripción es *moderna*, pues la palabra comunidad ha recibido desde fines del siglo XIX un sentido, que antes no tenía, y este sentido moderno es el que el Concilio usa al hablar del matrimonio como comunidad de vida y amor. Si un Concilio antiguo hubiese querido expresar esta misma idea no hubiese escrito comunidad, sino *societas vitae et amoris*. Estamos ante una cuestión lingüística y de significado semántico de las palabras, que conviene aclarar, aunque evitando caer en la tela de araña de los diversos sentidos de los términos usados.

—*Efectivamente, en el latín hablado, el de la Antigüedad y principios de la Alta Edad Media,* communitas *significa principalmente la propiedad o posesión en común (copropiedad o coposesión sin formar unidad) o lo que pertenece a todos, también el instinto social, la socialidad, etc. Todo lejos de lo que modernamente se llama comunidad y, desde luego, no aplicable al matrimonio.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Un dato significativo es que el lenguaje eclesiástico antiguo, para referirse a los vínculos sociales de la Iglesia, no usó communitas*, sino* communio *(o también* communicatio*), participación en común, comunidad en sentido moderno. Esto nos lleva a que, cuando el Concilio usa la expresión* communitas vitae et amoris*, la materialidad de la palabra* communitas *persiste, pero en cuanto a su significado es un neologismo, latín eclesiástico moderno. Es la traducción de un término moderno.*

página 457

Societas*, en cambio, tenía un sentido más amplio y diverso; se aplicaba a toda forma de unión social: sociedad, asociación, reunión, comunidad (en sentido vulgar actual y científico), etc. En su origen estaba generalmente el* foedus*: el pacto, la alianza, el tratado. Este es, pues, el término latino antiguo que corresponde al matrimonio y así lo hemos visto en San Agustín. Y así lo confirma el propio Vaticano II al calificar de* foedus *al pacto conyugal.*

Este lenguaje ha pasado a las lenguas romances vulgares, al menos al español, aunque en este idioma –único del que podemos hablar con propiedad– se observa en los últimos años una cierta variabilidad e interconexión de significados.

Pero a nosotros nos interesa, para una hermenéutica correcta, analizar el lenguaje del Vaticano II. Y ello lo encontramos en la distinción entre sociedad y comunidad que muchos sociólogos han establecido desde finales del siglo XIX. Es bien conocido que fue Tönnies, quien, en su obra Gemeinschaft und Gesellschaft*, publicada en 1887, fue el primero en distinguir sociedad y comunidad en el plano sociológico; se trataba, pues, de dos conceptos sociológicos y, por lo tanto, fenoménicos. También es sabido que si la distinción hizo fortuna, no así lo que Tönnies entendía por cada uno de sus términos, de modo que bien puede decirse que casi hay tantas opiniones como autores. En todo caso, podría reducirse esa diversidad en lo siguiente: la sociedad sería la unión basada en intereses comunes, mientras que la comunidad sería aquel grupo social organizado en el que se dan o al menos predominan la unidad de origen y de concordia, manifestados en posesiones comunes y en relaciones de solidaridad y ascendiente. Visto así, es claro que el matrimonio y la familia son comunidades. Al matrimonio, a la* societas *de San Agustín, le conviene el apelativo de comunidad de vida y amor. Claro que este sentido de comunidad o* communi-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tas *es moderno y por eso insisto en que el lenguaje latino del Concilio resulta, en este caso, un neologismo en cuanto al sentido del término. No es el término original latino, sino una traducción moderna del concepto sociológico de comunidad como opuesto a sociedad.*

página 458 *Así pues, hay que tener presente que el término* communitas vitae et amoris *es sociológico –personalista, pero sociológico– y, en consecuencia fenoménico, lo que quiere decir empírico. Y si es fenoménico, y no filosófico, resulta que, si bien caracteriza al matrimonio en cuanto al obrar, a su desarrollo existencial, no es ni representa una definición ni una descripción esenciales del matrimonio. Pues, en efecto, si es fenoménico nos dice el* cómo *del matrimonio tal como aparece en su exteriorización, en su* fenómeno*, pero no nos manifiesta lo* qué es *esa institución en su íntima esencia, en su* nuómeno *por seguir la terminología kantiana. La definición esencial del matrimonio exige un concepto filosófico universal, que abarcando los conceptos sociológicos, sea esencial, metaempírico o metafenoménico, obtenido no a nivel fenoménico sino ontológico.*

La communitas vitae et amoris *no es una definición o expresión de la esencia del matrimonio.*

—Totalmente de acuerdo. La *communitas vitae et amoris* no expresa la esencia del matrimonio, sino unos aspectos sociológicos que lo caracterizan. Es preciso, pues, como has dicho, ir a un concepto filosófico universal que abarque todas las unidades sociales y, por lo tanto, esencial, aplicable tanto a la sociedad como a la comunidad de los sociólogos.

Pero aquí es preciso tener en cuenta una característica del matrimonio, que si no se tiene presente puede llevar a algunos errores. Los canonistas lo pusieron de relieve al decir que el matrimonio es un contrato *sui generis*; nosotros diremos que es una institución *sui generis*, ¿Qué se quiere decir con esta expresión? Lo que quiere decirse es que, siendo una unidad social –lo cual significa que algo tiene en común con las demás unidades sociales– a la vez es una institución *singular*, única, sin otra igual. Lo que nos lleva a que cualquier concepto filosófico universal de las unidades sociales se realiza en su núcleo fundamental en el matrimonio, pero que en determinados

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

aspectos hay que aplicar la analogía. Lo que significa que este concepto filosófico universal, es universal en su núcleo fundamental, pero que hay aspectos que universaliza las demás unidades sociales y son aplicables a todas ellas, pero no al matrimonio. Para salir de lo que parece una contradicción, digamos que ese concepto filosófico es universal en su núcleo fundamental y general en las demás notas, en tanto no son aplicables al matrimonio, como no sea por analogía.

página 459

—*Te has adelantado a lo que iba a decir. En efecto, no podemos olvidar que el matrimonio es una institución* sui generis*, única* en su género*, lo que quiere decir que pertenece a un género, que es lo que nos interesa poner de relieve.*

Ese género o concepto filosófico propio de las unidades sociales es el de sociedad, claro que no en el sentido sociológico indicado, sino, como decimos, filosófico u ontológico. Este concepto afortunadamente –no es nada corriente, que suceda algo así– no ha sido objeto de discrepancias; con palabras similares, todos los autores, de las más distintas tendencias, vienen a decir lo mismo.

Podemos resumir este concepto en las siguientes notas:

Primera: la sociedad es la unión permanente de dos o más personas para conseguir unos fines o bienes comunes (por el principio de unidad, el fin o bien común) mediante medios también comunes. En suma, una sociedad o societas *es una* unio propter finem.

Segunda: las sociedades se especifican –y en eso se diferencian entre sí– por sus fines. Los fines actúan a modo de forma y, por lo tanto, dan la especie a las sociedades. Por eso se dice que societates sunt ut fines.

Tercera: la sociedad consta de sus miembros, del vínculo que los une, del fin común y de los medios comunes. Respecto del vínculo, los hay de dos tipos: los basados en la bona fides*, lo que da lugar a la* societas amicalis*, o en un vínculo jurídico, lo que da lugar a las sociedades jurídicas.*

Con esto queda delineado el concepto filosófico de sociedad. Fácilmente se observa que el matrimonio, en sus rasgos esenciales, responde a estas notas.

—Ahora queda por ver la singularidad del matrimonio, en qué es singular y único y, por lo tanto, en qué hay que aplicar la analogía.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—*Lo primero de todo es que las sociedades unen a sus componentes en su actividad y sólo en ella. En cambio, el matrimonio, antes y más profundamente que unir a varón y mujer en la actividad, los une* en su ser*, naturalmente por el vínculo jurídico. Antes es una unión* en el ser *que* en la actividad. *El matrimonio es una unión para los fines –para la actividad–, pero lo es siendo* una caro *o unión en el ser. Es el único caso de unión social donde tal cosa ocurre.*

página 460

—Naturalmente esto exige una explicación amplia, que podemos dejar para otra ocasión.

2 de junio de 2006

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

6. La unidad en la naturaleza

—*Reanudando nuestra conversación, pienso que lo primero a comentar es que, si nuestro punto de partida debe ser la Sagrada Escritura, hay que tener presente que la unión jurídica de los cónyuges en el ser viene expresada en el término bíblico* una caro*, según lo que ya vimos en su momento: "non sunt duo, sed una caro".*

—Por lo tanto, lo primero que se impone es reducir esta expresión, que es una imagen bíblica, a sus términos científicos.

—*Todo reside en la hermenéutica de* caro. *¿Cuál de los varios sentidos en que la Escritura usa* caro *–basar, sarx– es aquí aplicable? El camino que se le ofrece al intérprete en nuestro caso es partir de que el matrimonio es imagen, signo, respecto de la unión de Cristo con la Iglesia, es decir, de la unión de Cristo con la Humanidad. Lo cual nos lleva a la Encarnación. Y hay un texto crucial al respecto en el que la Encarnación se expresa con el término* caro*: es el comienzo del Evangelio de San Juan: "Y el Verbo se hizo carne (*sarx*) y habitó entre nosotros". Aquí, en términos científicos,* caro *significa* naturaleza*: el Verbo asumió la naturaleza humana. Esta es la expresión correcta de la Encarnación en términos de la Teología y del dogma.*

Si aplicamos esto al matrimonio es claro que una caro *se traduce por* unidad en la naturaleza, *o como dijeron varios clásicos, entre ellos Domingo de Soto,* unitas in natura. *Por cierto, que tú prefieres* unidad en las naturalezas*, ¿por qué?*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Entendámonos. Si se lee atentamente *El Derecho del Pueblo de Dios*, se verá que digo expresamente que lo más propio es *unidad en la naturaleza*, en singular. Si lo puse en plural fue para evitar malentendidos; no concedo a esto mayor importancia toda vez que el sentido de ambas expresiones es en mi mente idéntico. Pero sí, lo más propio y exacto es *unitas in natura* –según la expresión clásica– que en español es *unidad en la naturaleza*.

página 462

—*Comprendido. Con lo dicho, hemos llegado a un punto crucial. Si* communitas vitae et amoris *es una noción fenoménica, no esencial, en cambio, la* unitas in natura*, la* una caro *o unidad en la naturaleza es el concepto esencial del matrimonio, la expresión de su esencia, su definición esencial. Así pues, el matrimonio es una unidad en la naturaleza que comporta –se desarrolla existencialmente en el obrar– una comunidad de vida y amor.*

Ahora el paso siguiente es explicar qué significa esa unidad en la naturaleza y cómo se unen los cónyuges. Y para ello hay que partir de un hecho de experiencia universal: el matrimonio es la unión social cuya característica es la dimensión sexual. Este es el factor que especifica al matrimonio y lo diferencia de cualesquiera otras uniones sociales. Afortunadamente esto no lo pone en duda nadie, ni siquiera los que defienden las más absurdas aberraciones como las pretendidas uniones jurídicas entre homosexuales, los transexuales o la ideología de género. El matrimonio se funda en la dimensión sexual de la persona humana.

Yendo al Génesis se advierte que la primera y fundamental unión social, la que tiende a remediar la solitudo *y a proporcionar el* adiutorium*, es entre dos personas sí, pero sexualmente diferenciadas, entre varón y mujer, a los que se otorga la bendición primordial: "Creced y multiplicaos" lo que supone el ejercicio de la sexualidad. El matrimonio, ya en el principio del género humano, nos enfrenta con el tema de la virilidad y la feminidad, en cuanto diferenciación de las personas humanas entre varones y mujeres, y en cuanto complementarias en orden al mutuo* adiutorium.

—Es interesante recalcar lo de la complementariedad. Por mucho que el feminismo radical intente negarla, nada puede con la realidad que es más fuerte que cualquier teoría; los hechos acaban impo-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

niéndose. Es imposible negar que, por lo menos en lo que atañe a la generación, varón y mujer son complementarios. Negar la complementariedad, como lo hace el feminismo radical, es negar la evidencia de factores corpóreos innegables y de dimensiones psicológicas no menos innegables. En lo que a esto respecta, el feminismo radical, como en su orden el pensamiento *queer* o la ideología de género, no hacen otra cosa que dar coces contra el aguijón.

página 463

—Es que estamos en una civilización que ha perdido o al menos ha amortiguado lo más fundamental del conocimiento y de lo que en conversaciones anteriores hemos llamado imaginario. Nuestro intelecto está llamado a conocer y captar la realidad. El ideario de todo ser humano debe partir de lo real y ser, por lo tanto, realista. *En cambio nuestra civilización se asienta en el idealismo: las cosas son como las pensamos; ha abandonado el realismo y lo ha sustituido por nuestro punto de vista. En suma, se pretende que la realidad se acomode a nuestro querer y pensar. Con lo cual se cae en el relativismo, puesto que, como hay tantos pensares y quereres como personas, no se acepta una realidad objetiva, sino imaginarios subjetivos. Estamos llegando a las últimas consecuencias de la degradación que en el conocimiento introdujo el idealismo filosófico, con su revolución copernicana frente al realismo. La única solución es otra revolución copernicana que haga que el pensamiento vuelva del idealismo al realismo cognitivo. Aunque esté en la minoría de la intelectualidad, me considero afortunado por ser, como lo eres tú, en esto coincidimos, profundamente realista: parto siempre de la realidad y de que las cosas son como son y no como la pensamos; las pensamos –o al menos debemos pensarlas– como son.*

Siguiendo con lo que antes decíamos, llamamos virilidad o masculinidad al conjunto de rasgos psiquicosomáticos caracterizadores del varón, y feminidad a los rasgos psiquicosomáticos propios de la mujer. Se trata, pues, de la diferenciación sexual de la persona humana. Ahora, intentando reducir esta diferenciación a términos científicos, hemos de evitar dos extremos: por una parte, caer en el error de la humanidad incompleta, como si varón y mujer fuesen portadores de una humanidad a la mitad que necesitase el complemento del otro para realizar la humanidad completa –es la tesis de la media naranja o el mito platónico del andrógino original–; no, tal cosa no se puede admitir: varón y mujer son portadores cada uno de la naturaleza humana completa; varón y mujer, aun dife-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

renciados, son portadores de la humanidad completa. ¿A dónde nos lleva esto? A que el sexo, la virilidad y la feminidad, en términos de la filosofía realista es un accidente*, no toca la esencia ni la sustancia de la persona humana, que, en cuanto tal, es plena y perfecta en el varón y en la mujer.*

página 464 *El segundo extremo a evitar es negar la diferenciación entendiendo el sexo como algo cultural, que depende de cómo "se siente" cada persona No me detengo en esto porque bordea el absurdo; que el sexo es algo natural, adquirido por el ser humano en las primeras semanas de su gestación, con el que nace, con el que vive y con el que muere, se sienta como se sienta, es algo evidente. Por otra parte, si se admite que hay quien "se siente" varón y hay quien "se siente mujer" es una confesión de que la distinción existe. La distinción entre virilidad y feminidad es un hecho natural, como lo dicta la más elemental experiencia y el sentido común.*

He dicho que el sexo es una accidente en términos filosóficos y ahora hay que añadir que modela profundamente la totalidad de la persona, su cuerpo y sus características psicológicas, eso sí, sólo como accidente y por lo tanto, sólo en una serie de aspectos de la persona que aparecen modalizados *sexualmente. Esta* totalidad accidental *nos indica que afecta al proceso de individualización de la persona humana, que se individualiza accidentalmente como varón y mujer, como dos* modos *–modalización– de ser y existir. Y con ello llegamos a la fórmula científica aplicable al sexo:* forma accidental de individualización completa de la naturaleza humana. *Hablo de forma en sentido filosófico, o sea, como elemento especificador del ser, eso sí, en este caso, forma accidental. Lo que nos lleva a que, aunque en el orden del accidente, en el género humano no existen personas humanas sin más, sino personas-varón y personas-mujer.*

—Estoy de acuerdo con que es *forma*, una formalidad especificadota, de modo que si bien la persona humana se especifica esencialmente –en cuanto a la esencia y la sustancia– por su composición anímico-corpórea, común con todas sus consecuencias a toda persona humana, de modo accidental se especifica también como varón o como mujer.

Conviene recalcar de lo accidente y accidental, porque así se explica que en el orden del sexo pueden darse anomalías, tanto psíquicas

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

como somáticas lo que no tendría sentido si fuese forma esencial. Que el sexo sea forma, aunque accidental, tiene además una consecuencia de crucial importancia: en el orden de la sexualidad no todo es normal –como pretende, por ejemplo, la por tantos motivos aberrante y desafortunada declaración de Yogyakarta–; hay una normalidad y hay anormalidades, anomalías, tanto psíquicas como corpóreas, que afectan a la dimensión sexual de la persona.

—*Llegados a este punto debemos continuar con la construcción científica de la* una caro*, de la unidad en la naturaleza. Varón y mujer, por el pacto conyugal, por el* foedus coniugale*, se unen en una alianza en orden a una tarea común, a unos fines, se vinculan como* socii*, pero, como hemos dicho, esta unión es más profunda; los cónyuges son* una caro *porque se unen en las naturalezas. Y como la naturaleza es principio de operación, quiere decir que se unen en las* potencias naturales del sexo*, mediante un vínculo jurídico, formando una* societas *única en su género. Este vínculo jurídico es un nexo de coposesión y coparticipación mutuas respecto de esas potencias naturales del sexo. De este modo se da esa* unio corporum et animorum *de que hablaron los clásicos y se cumple lo que dijera San Pablo: el marido no es dueño de su cuerpo, sino la mujer, y ésta no es dueña de su cuerpo, sino el marido. Sin querer desde luego rectificar al Apóstol de las Gentes, matizaría que marido y mujer son co-dueños, naturalmente no en el sentido de propiedad, sino de coparticipación en el dominio irrenunciable que cada persona posee sobre su ser, una coparticipación en el ser y en la expresión existencial de las potencias naturales del sexo. Esto implica un* debitum *de justicia en todo lo que abarca la dimensión sexual de la persona: el* mutuum adiutorium *y la procreación, crianza y educación de los hijos. Y ello lleva consigo que el matrimonio sea una* relación jurídica*, cuyo* contenido *es un conjunto de derechos y deberes conyugales mutuos e iguales en el varón y en la mujer. Respecto de estos derechos y deberes rige el principio de absoluta igualdad entre el varón y la mujer.*

—Esto es algo que el feminismo radical repudia. Niega esos derechos y deberes, reduciendo el matrimonio a una mera relación de compañerismo sin derechos sobre el otro.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—*Porque no han entendido el matrimonio. Esa unión en el ser y en el obrar es una de las máximas realizaciones de la apertura relacional de la persona y, por ello, la imagen más perfecta de las relaciones intratrinitarias. Ya decían algunos clásicos que el matrimonio es* vestigium Trinitatis. *Aunque como sacramento el matrimonio es signo de la unión de Cristo con la Iglesia, no deja por eso de ser un verdadero* vestigium Trinitatis *y sin duda uno de los más plenos. Por eso, en el plano natural, el matrimonio es una de las realizaciones más perfectas –y por ello más bellas– de la condición de persona humana en su dimensión relacional, es decir, de relación con el otro.*

página 466

—De todo lo que has dicho parece deducirse que la unidad de naturalezas al unir las potencias naturales del sexo se refiere a la *unio corporum*. Pero ¿y la *unio animorum*?

—*La diferenciación sexual, el sexo, no es solamente corporal. Una dimensión sexual importante es la anímica y, en concreto, el específico amor conyugal. Y no olvidemos que el amor es fuerza unitiva: la* unio animorum. *Me explico; uno de los factores de la constitución sexual de la persona-varón y de la persona-mujer es la mutua atracción, la inclinación a la unión de ambos, que se plasma en el amor y en el deseo de vivir unidos cuando se concreta en una persona determinada. Este amor conyugal es una* inclinatio naturalis*, una inclinación natural impresa en la sexualidad, que actúa a modo de potencia natural del sexo. Con razón se dice que el amor es una* virtus unitiva*, una fuerza que une. Ahora bien, por el* foedus coniugale*, por el compromiso o pacto conyugal, ese amor mutuo queda sellado como* debitum*, como débito, ya no es sólo espontaneidad sino deber de amarse, el compromiso de amarse. Así, pues, la unidad en la naturaleza es unión de cuerpos y almas, la* unio corporum *y la* unio animorum *de los clásicos.*

—Si así piensas, es de creer que no estarás en desacuerdo con la descripción esencial del matrimonio que transcribo en *El Derecho del Pueblo de Dios*: el matrimonio puede describirse como la comunidad que forman varón y mujer, cuya estructura básica estriba en una unidad en las naturalezas; dos naturalezas individualizadas y complementarias en lo accidental se integran entre sí, comunicándose ambas en lo que tienen de distintas, mediante una relación ju-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

rídica que las vincula y en cuya virtud cada cónyuge es copartícipe del otro en la virilidad y en la feminidad.

—*Concuerdo con ella, me parece acertada. Sólo haría un cambio. Tratándose de una definición* esencial *y de acuerdo con lo que he comentado antes, en lugar de comunidad –que no es descripción esencial, sino sociológica– debería ponerse sociedad, en su noción filosófica.*

página 467

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

7. El principio de finalidad

—Pues ya que hemos llegado a la noción del matrimonio como sociedad o *societas* en sentido filosófico –el cual abarca el de comunidad o *communitas* en sentido moderno sociológico– y la sociedad es una *unio propter finem*, parece el momento de pasar a los fines del matrimonio. En el bien entendido de que, salvo en aquellos pocos casos en que se trata de actos intransitivos –que se quedan en la persona sin salir, por así decirlo, de ella– como el pensar o el amar, el ser y el fin (en cuanto bien obtenido) se distinguen, pero se relacionan porque, según el principio de finalidad, el ser está esencialmente ordenado al fin.

—Para enlazar con el tema de los fines del matrimonio, te has apoyado en la noción de sociedad, pero hablando en rigor no era estrictamente necesario. El principio de finalidad es un principio basilar en la comprensión de todos los seres creados, junto con el principio de participación. Tú mismo lo comentaste hace meses. Por eso, el tema de los fines es crucial para comprender bien el matrimonio. De todas formas, en conversaciones anteriores, al referirnos a la Sagrada Escritura y al magisterio eclesiástico, ya ha salido este tema y, dada la autoridad de esas fuentes, poco es necesario añadir.

—Con todo algo conviene decir, si queremos reducir a términos científicos lo que los textos magisteriales y legislativos expresan. En concreto, la finalidad del matrimonio la describe el actual canon 1055, §1 escribiendo que por su misma índole natural el matrimonio está ordenado al bien de los cónyuges y a la generación de la

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

prole. Lo que respecta al *bonum prolis* está claro, pero por lo que atañe al *bonum coniugum* me parece que merece un intento de interpretación.

página 470

—*En efecto, el canon 1055, al expresar el fin personal e inmediato del matrimonio con la palabra* bonum*, bien, deja en la oscuridad cuál sea ese fin. El término* bien *es abstracto y, además, en el más alto grado de abstracción. Baste pensar que designa, con la verdad y la belleza, uno de los trascendentales del ser y es la expresión del primer principio de la razón práctica: "hay que hacer el bien y evitar el mal". Por su alto grado de abstracción designa todo ser o conducta posibles –bien y ser se identifican– y, a la vez, no concreta qué ser o conducta son los bienes de referencia. De modo que la expresión* bonum coniugum *es abstracta y sólo se determina en parte con el genitivo* coniugum. *No se trata de cualesquiera bienes, sino de los que se centran en los cónyuges, en el matrimonio, eso sí, sin expresar cuáles son esos bienes o ese bien. Por lo tanto la terminología* bonum coniugum *exige una hermenéutica que concrete cuál es ese* bonum *de los cónyuges, o sea, qué bien o bienes aporta el matrimonio a marido y mujer y a cuya consecución está ordenado.*

Y aquí es donde debemos volver nuestra vista a la Sagrada Escritura y al magisterio eclesiástico, en este caso milenario. Creo que en su momento hablamos suficientemente de esto, por lo que bastará un breve recordatorio. El matrimonio está ordenado a remediar la solitudo *–"non est bonum esse hominem solum"– mediante el* adiutorium*; se trata, pues, de la mutua ayuda, con todas sus dimensiones: afectiva, de apoyo moral y de cooperación en la tarea de* hacer familia*, construir un hogar –que no es un* locus*, sino el conjunto de relaciones entre los cónyuges y de éstos con sus hijos– y con él proveer a las necesidades materiales, morales y espirituales de ambos cónyuges y, en su caso, de los hijos. Es la cooperación a una tarea común, que tiene un núcleo natural –en lo jurídico, de derecho natural– junto a determinados aspectos culturales inmersos en la historicidad. Con un núcleo natural permanente, no cabe duda de que el* mutuum adiutorium *adquiere una variedad de formas culturales, que dependen de las costumbres de la época, de la organización social, etc.*

Y como nos apoyamos en la Sagrada Escritura no se puede olvidar a San Pablo, cuyas palabras, ya citadas y comentadas antes, han sido interpretadas

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

por los Santos Padres, los doctores probati *y sobre todo, en lo que más nos interesa, por el magisterio milenario de la Iglesia, como manifestación de un fin sobrevenido en el estado actual de la naturaleza humana –caída, aunque redimida por Cristo–, que es la regulación del instinto sexual, su reducción al recto orden: el tradicionalmente llamado el* remedium concupiscentiae*, finalidad sobre el cual, en nuestros tiempos, ha caído –a mi juicio sin razón– un velo de silencio. San Pablo es autor inspirado.*

página 471

Yo así interpreto el bonum coniugum*, pasando de lo abstracto a lo concreto, de lo indeterminado a lo determinado.*

—Estoy completamente de acuerdo con lo que has dicho sobre del fin personal inmediato del matrimonio: coincido contigo en que, a la luz de la Sagrada Escritura, de la Tradición y del magisterio, así es como hay que interpretar el *bonum coniugum*, término tan abstracto que lo dice todo y no dice nada en concreto. La reducción a la ciencia exige concretar lo abstracto y determinar lo indeterminado.

—Llegados a este punto y para completar lo que hemos comentado sobre el fin inmediato del matrimonio, me parece de interés recordar qué representa el fin –la finalidad– en todo ente creado, que es aquél que está estructurado en función del fin.

Ya hemos dicho que el fin o causa final ordena *el ser, es decir, la estructura del ser está modelada por su* ordenación *a su fin. La* ordinatio ad finem *es esencial al ser en cuanto lo configura esencialmente; por decirlo con palabras modernas, conforma su estructura, haciéndole apto para conseguir el fin. Por eso, el fin especifica al ser, es factor especificante suyo, elemento formal (en sentido aristotélico, no kantiano) de la estructura y el dinamismo natural del ser. Como dijera Tomás de Aquino, el ser y la acción suya están* conmensurados *por el fin, medidas por él. Consecuencia de esto es que el fin es* regla*,* ratio*, de las acciones y de las conductas. Esta son correctas cuando están regladas, ordenadas, por la finalidad. Es recto, correcto, normal el ser que se conforma y se desarrolla según el fin; y una acción o conducta es recta, correcta, cuando se ordena al fin. La finalidad es, pues, norma y regla del ser y de la acción.*

Pero hay más. La finalidad da al ente su razón de ser y su razón de bien. El ente creado debe su existencia a la causa final; como procedente de una inteli-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

gencia, pasa a la existencia propter finem*, obedece a un fin y por ello de él recibe su razón de ser; y como ser y bien se identifican, del fin reciben el ser y la acción su razón de bondad. El ser y la acción son* buenos *cuando sirven al fin y a él se ordenan.*

página 472 *Aplicando esto al matrimonio en lo que atañe al* mutuum adiutorium*, es claro, según las palabras del Génesis– "faciamus adiutorium simile sui"–, que el citado* mutuum adiutorium *es causa final del matrimonio, la más inmediata en el orden de la intención y, por lo tanto, es finalidad esencial –fin esencial– que da razón de ser y de bondad –"non est bonum esse hominen solum"– al matrimonio. Fin esencial, con cuya consecución el matrimonio tiene suficiente la razón de ser y de bien –sin olvidar, según ya hemos visto y volveremos a ver, la* ordinatio ad prolem*–, como ocurre con el conyugio de los estériles. Llegamos, pues, a una conclusión: la mutua ayuda es fin esencial del matrimonio, con lo cual su exclusión hace nulo al matrimonio, pues destruye el núcleo fundamental de la* societas coniugalis.

Ahora bien, no podemos olvidar que en el origen del hombre, la ayuda que recibe Adán es la mujer. Como ya hemos visto y no hace falta repetirlo, la primera y más fundamental unión social se basa en la diferenciación sexual; por lo tanto, el mutuum adiutorium *del que hablamos es la mutua ayuda específicamente conyugal, la que se obtiene en el matrimonio y a través de él, no otra. De esto y de sus límites ya hemos hablado antes y no hace falta volver sobre ello.*

Hasta aquí lo que se refiere a la mutua ayuda. Hemos de referirnos ahora al fin procreador y educador del matrimonio. La misma terminología usada, bonum prolis *o bien de la prole, nos señala que es una fundamental razón de bien y, consecuentemente, una razón de ser del matrimonio, esto es, fin del matrimonio. Lo veíamos antes, si la unión social primordial se basa en la sexualidad, es evidente que el matrimonio se ordena al* bonum prolis*. La* ordinatio ad prolem *es esencial en el matrimonio.*

—Tú estableces una relación directa y esencial entre sexualidad y procreación. Así es, desde luego, y en su momento lo vimos: el "sexo" como ahora dicen, no es otra cosa que el primer acto del proceso procreativo. Y que la diferenciación sexual en los seres

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

vivos dice relación directa con la propagación de la especie es un dato universalmente conocido. Sin embargo, la ideología de la liberación sexual y la ideología del género establecen en el hombre una ruptura entre "sexo" y procreación. Aún no hace mucho leí unas declaraciones del inventor de la píldora postcoital o píldora del día siguiente en las que decía: "El sexo es una cosa de cama, los hijos lo son del laboratorio". La verdad es que estas palabras me estremecieron. Me parecieron, no sólo erróneas, sino cínicas y brutales. En todo caso, no cabe duda que en nuestra civilización está muy extendida la separación entre sexualidad y procreación; es uno de los graves errores y defectos morales de nuestros ambientes, frecuentemente denunciados por la Iglesia.

página 473

—*De esto ya hemos hablado mucho. Baste aquí insistir en que se trata de una separación ideológica y moral* contra natura*, contra la evidencia, la recta razón y la realidad de las cosas, que se manifiesta, como veíamos, en la necesidad de recurrir a métodos anticonceptivos para, como dicen, "practicar el sexo" evitando la procreación. Y sigue siendo obrar común entre parejas normales –sin defectos– unirse en los cuerpos sin anticonceptivos cuando desean tener hijos; sólo los aquejados de alguna anomalía de su aparato reproductor, o las mujeres que desean tener hijos sin pareja, acuden a técnicas de laboratorio.*

—Una cosa que has dicho, me ha recordado lo que oí el miércoles pasado a un colega, catedrático de filosofía del derecho. Me comentó que la izquierda "progre", la que domina el imaginario social mayoritario, aborrece de dos palabras; una de ellas es "realidad". Lo real lo silencian, les pone nerviosos. Desde su punto de vista es lógico. Como postulan el relativismo y la cultura de lo "yo pienso", "yo deseo", "yo quiero", la realidad de las cosas es algo que no toleran, porque representa la objetividad, que ellos rechazan con su pensamiento entronizador de la subjetividad y sólo supone un posible obstáculo a esa pretendida y postulada realización subjetivista y sin norma de la persona; un obstáculo que la ciencia y la técnica tiene por misión hacer desaparecer.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Frente a ese pensamiento disolvente del recto pensar y del buen obrar de la persona, se alza el pensamiento *realista*, el que parte de la realidad, de la estructura real de la persona, de su naturaleza y de sus fines. Por eso, te apoyo y te alabo por partir de la realidad de la sexualidad para llegar a la finalidad procreadora y educadora del matrimonio. En la realidad, sexualidad y procreación están naturalmente vinculados: anatómica y fisiológicamente, el sexo está ordenado a la generación. Es pues, algo que está impreso en la naturaleza humana, y como la naturaleza, como principio de operación que es, y sus fines son *normae agendi*, normas del obrar moral (y jurídico en su caso) la apertura del matrimonio a la procreación y educación de los hijos es incuestionable.

página 474

—*Con eso llegamos a lo que comencé a enunciar. El matrimonio como unión social primigenia basada en la unión de varón y mujer, es decir, en la diferenciación sexual, está destinada desde el principio,* ab origine*, a la propagación de la especie. Lo veíamos en su momento, el* bonum prolis *es la bendición primordial de Dios a la primera pareja y en ella a todos los matrimonios que se han sucedido, se suceden y se sucederán a lo largo de la historia.*

Si el mutuum adiutorium *es el fin inmediato del matrimonio, la procreación y educación de los hijos es el fin mediato y último en su orden. Fin esencial, como fin natural que es, es el factor superior de especificación del matrimonio; el matrimonio se especifica en última instancia como la unidad social fundamental que se ordena a la generación y procreación de los hijos, es decir, a formar la familia nuclear.*

Como fin especificador último o superior es el elemento formal que imprime su sello en toda la realidad matrimonial. De este modo, el mutuum adiutorium*, con lo que de él se deriva como la comunidad de vida, está en último término ordenado a la prole, abierto a ella, a la generación, recepción, crianza y educación de los hijos. En consecuencia, la* ordinatio al prolem *es la superior* ordinatio *de todo el ser del matrimonio.*

Como fin último proporciona al matrimonio su más radical y superior razón de ser y de bondad. Por dar al matrimonio razón de ser, la exclusión del bonum prolis *hace nulo el matrimonio. Y por darle la superior razón de bondad, el*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

mutuum adiutorium *se corrompe en la medida en que se corrompe la* ordinatio ad prolem.

Claro que hay que entender bien de qué manera los dos fines del matrimonio señalados –fin inmediato, fin mediato– están presentes en la naturaleza de éste. Respecto del fin inmediato el matrimonio proporciona todos los medios para su obtención efectiva; si los cónyuges obran correctamente, el fin de la mutua ayuda se consigue efectivamente, teniendo en cuenta que esa mutua ayuda es un proceso que dura toda la vida, es algo que, a la vez, se realiza y se va realizando. En cambio, el fin procreador –que es el principio necesario para el resto: crianza y educación de los hijos– no depende de los cónyuges en su totalidad. El matrimonio, como vínculo jurídico, sólo proporciona lo que depende de la voluntad de los esposos –lo veíamos al tratar de la impotencia–, esto es, la unión de cuerpos según el orden natural, abierta, pues, a la procreación. A esto y a no hacer nada contra la posibilidad de engendrar, se centra la ordenación a la prole en lo que se refiere a la dimensión procreadora; ordenación que, supuesta la procreación de hijos, se extiende luego a su recepción, crianza y educación. Por eso, en el matrimonio de los estériles no está ausente la ordenación a la prole: sigue siendo factor de ser y de bondad, en cuanto incluye la unión de cuerpos –primer acto del proceso generativo– y la realización de esa unión según el orden natural. Si no fuese razón de ser, no incluiría la unión de cuerpos, como es obvio, pues la unión de cuerpos, el coito, no proviene de la mutua ayuda, sino del fin procreador, como no lo incluiría si no tuviese razón de bondad de esa unión de cuerpos, estéril, pero buena y honesta.

página 475

—Me parece que hemos ido muy rápidos en ver el principio de finalidad.

—Quizás, pero hay que tener en cuenta que fue mucho lo que comentamos en conversaciones anteriores.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

8. Derechos y deberes conyugales. Los "iura conjugalia"

—Pasemos, si te parece, a exponer la estructura jurídica del matrimonio, a su conceptualización jurídica, y con ella a los derechos y deberes conyugales.

—Derechos y deberes conyugales; con el feminismo radical hemos topado. Las feministas radicales dicen defender la libertad de la mujer y quieren liberarla de todo lo que ellas interpretan como sometimiento al varón. Por eso niegan que en el matrimonio haya derechos y deberes; lo decíamos antes, para el tal feminismo el matrimonio es sólo compañerismo, afecto, amor, pero sin relaciones de deudas y menos de justicia.

—Fácilmente se observa que su postura es frontalmente contraria a lo que escribió San Pablo, como hemos visto: "La mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido", añadiendo a la vez que "el marido no es dueño de su propio cuerpo, sino la mujer". Tampoco admiten el débito: "El marido dé el débito conyugal a la mujer; y lo mismo la mujer al marido".

Lo que postulan es, sobre todo, que no existe el ius in corpus. *La mujer en este punto es libre, unirse o no con el varón es decisión personal, independientemente de los deseos o peticiones del marido. Es la única dueña de su propio cuerpo y por lo mismo puede usar anticonceptivos o incluso abortar por elección libre y personal sin intervención del marido. De este modo, la decisión de tener hijos y su número no es algo que marido y esposa tomen "de común acuerdo" como dice el Vaticano II, sino, en definitiva, decisión unilateral de la mujer a*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

quien, siendo ella dueña de su propio cuerpo, le corresponde libremente: a ella sola compete decidir sobre su posible preñez.

—En todo esto hay una confusión acerca de lo que es una relación de justicia y una falta de visión sobre las potencialidades del amor, capaz de entregarse al otro en cuerpo y alma –*unio corporum* y *unio animorum*– sin reservar hasta formar una unidad en la naturaleza. Y es que las feministas radicales no saben de amor, sino de egoísmo y placer.

página 478

—Dejemos esto si te parece y vayamos al tema que nos ocupa, de mano de San Pablo y de cuanto antes hemos comentado sobre la naturaleza jurídica del matrimonio.

Ante todo conviene recordar cuál es la estructura jurídica del matrimonio y llegar a su conceptualización científica. El matrimonio, hemos visto, es una societas*, una sociedad que se manifiesta como comunidad. Esto, en términos científicos, nos lleva al concepto de relación jurídica. El matrimonio es una relación jurídica, formada por dos sujetos sexualmente diferenciados, varón y mujer, unidos, con un contenido de derechos y deberes.*

Pero, ¿qué quiere decir derechos y deberes? Como soy realista y sigo el realismo jurídico clásico, al hablar de derechos *me refiero a la justicia, a dar a cada uno lo suyo, lo debido.* Derecho *no quiere decir aquí el derecho subjetivo, sino* lo justo*, la cosa justa. Y esto nos lleva a la pregunta: ¿hay en el matrimonio cosas justas, cosas debidas porque el esposo y la esposa las tienen como suyas?, ¿qué es lo suyo?*

Hemos visto que el matrimonio nace de un foedus*, el pacto conyugal, por el que los contratantes se comprometen a una tarea común y, en definitiva, a amarse. Porque es compromiso no es algo dejado a la buena fe de los cónyuges, sino algo debido en justicia. Estamos en presencia de un* foedus*, una alianza o pacto que los une en deberes de justicia, lo originado es una relación jurídica.*

Pero, ¿en que consiste esta alianza, pacto o foedus*? En la entrega mutua de las dos personas en una unidad en la naturaleza –que comporta o se manifiesta como comunidad de vida y amor– ordenada a unos fines, que constituyen la*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tarea común que les incumbe. Así, pues, en tanto ambos se hacen copartícipes del otro en el dominio sobre sus cuerpos, el cuerpo de cada uno es suyo *respecto del otro, en lo que atañe a los fines del matrimonio, no más allá.*

—Si por el pacto conyugal, al constituirse marido y esposa en una unidad en la naturaleza, se genera un *ius in corpus* en lo que atañe a los fines del matrimonio, por ser dicha unidad una *unio corporum*, ¿qué ocurre con la *unio animorum*, que es el otro factor de la unidad en la naturaleza? Antes has dicho que el amor se compromete por el *foedus coniugale*, que pasa a ser un *debitum*, lo que parece indicar que ese amor comprometido ya es suyo del otro.

página 479

—*Mira, en esto hay que ir con suma perspicacia y no pensar que en el matrimonio todo es derecho. Y esto es lo que ocurre con el amor conyugal. Antes ya hemos comentado que el acto de amar en sí mismo es intransitivo, se queda en el sujeto sin salir de él. Es cosa interna, no cosa externa. Por lo tanto no puede ser derecho pues el derecho se refiere a las cosas externas. Es ciertamente un* debitum*, pero no de justicia sino de amor. Lo que ocurre es que el verdadero amor –también el amor conyugal– se vierte en obras: las obras del amor. Ya lo dice el refrán: "obras son amores y no buenas razones". Es ahí donde las obras del amor pueden ser derecho, o mejor dicho son* debita *jurídicos. Lo que ocurre es que estos derechos y deberes no son otros que los ordenados a obtener los fines del matrimonio: la mutua ayuda y la fecundidad, sin olvidar la regulación del instinto sexual cuando los cónyuges viven la vida matrimonial con sentido común.*

En definitiva, lo que marca cuáles son los derechos y deberes conyugales son los fines del matrimonio: la mutua ayuda y la procreación y educación de los hijos.

—Te doy la razón. Los fines son, como hemos visto, los que dan razón de ser y de bondad al ente, en nuestro caso el matrimonio. Al dar la razón de ser, son los que determinan la estructura del ente, su naturaleza y con ella sus potencias.

—*En nuestro caso, la ordenación a los fines, las conductas dirigidas a su obtención, son los que determinan las obras del amor conyugal y, con ellas, los derechos y deberes conyugales.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Antes has citado el fin de la mutua ayuda y el fin de la fecundidad y educador. ¿Qué pasa con el *remedium concupiscentiae*?

—*Pues pasa que es un fin –y fin esencial– que se mueve en el plano moral y se refiere a la bondad del uso del matrimonio. Es, como ha dicho desde antiguo la doctrina, un* finis superveniens*, que no da al matrimonio razón de ser, sino razón de bondad en lo referente a la unión de cuerpos. Su misión consiste precisamente en reconducir la pulsión unitiva subjetivamente desordenada hacia la recta y buena unión de cuerpos y a aceptar la prole que pueda venir. Por eso no origina derechos o deberes propios, tan sólo puede hablarse del deber moral de los cónyuges de usar del matrimonio sensatamente, de modo que se evite el peligro de incontinencia, con sus posibles secuelas de actos inmorales e incluso adulterio.*

página 480

—Bien, pues pasemos a ver cuáles son esos derechos y deberes conyugales.

—*Comenzando por el fin mediato y último, que como tal es el último en la consecución pero el primero en la intención, la* unio corporum *lleva consigo que, en cuanto coparticipación en el dominio que cada cónyuge tiene sobre su propio cuerpo, como coposesión –dentro de los límites que permite la incomunicabilidad de la persona humana y sobre la base de una potencialidad y apertura presentes en la naturaleza humana–, se origina un* ius in corpus*; el cuerpo de cada cónyuge es* suyo *del otro –en el sentido que aquí tiene* suyo*, es decir, en el orden de la finalidad–, o sea, el* ius in corpus *en orden a la generación. Llegamos, pues, al derecho al acto conyugal, como primer acto del proceso generativo y único principio activo generativo que depende de la voluntad de los cónyuges. Concretando, pues, hemos llegado a aquel derecho-deber específico del matrimonio, aquel que lo caracteriza esencialmente.*

Ahora bien, es habitual identificar el ius in corpus *con el derecho al acto conyugal, pero yo entiendo que si el derecho sobre el cuerpo existe porque en virtud de la* unio corporum *el cuerpo de cada cónyuge es algo suyo del otro en el orden de la generación, entonces el* ius in corpus *se extiende más allá, a todo el proceso generativo. Esa extensión del* ius in corpus *podemos enunciarla como el* ius-debitum non faciendi aliquid contra prolem.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Si no entiendo mal, lo que piensas es que en el matrimonio existe el tradicionalmente llamado *ius in corpus* –siguiendo a San Pablo–, pero este derecho –que tiene su correlativo deber– no se reduce sólo al acto conyugal como habitualmente hace la doctrina, sino que se extiende a todo el proceso generativo, en el aspecto negativo de no impedir su desarrollo normal y natural; es decir, el *ius in corpus* abarca todo aquello que está en manos de la voluntad de los cónyuges respecto del fin reproductor. Es, por lo tanto, un solo *ius* o derecho, con su dimensión de débito, que en parte comprende una actividad positiva –el acto conyugal– y en parte una dimensión negativa o de abstención; no hacer nada contra la prole. Así, pues, la *ordinatio al prolem* en lo que atañe a la potencia procreadora, se extiende, en una doble faceta, a todo el proceso generativo. Yo en mis escritos hablo de dos derechos, y tú de uno, que los abarca a los dos. Sinceramente, me convencen tus observaciones.

—*De este modo, me parece que se manifiesta mejor la unidad de la* ordinatio ad prolem*, la cual necesariamente es un proceso unitario. Y además el significado del término* ius in corpus *adquiere su plenitud, porque el* ius non faciendi aliquid contra prolem *es un aspecto del derecho sobre el cuerpo en su dimensión procreadora.*

—Bien, de acuerdo, pero hay que precisar la fisonomía jurídica de ese *ius non faciendi aliquid contra prolem* para no confundirlo con el deber moral correlativo, que indudablemente también existe. No estamos hablando de moral sino en términos jurídicos. ¿Cuál es el *ius* o *iustum*, lo suyo de cada cónyuge?

—*En este caso lo suyo de cada cónyuge es un* non facere*, una abstención, que se resume en que el uso de métodos anticonceptivos o abortivos por un cónyuge contra la voluntad del otro cónyuge o simplemente sin ella es una* iniuria*, una injusticia; es desde luego una inmoralidad, pero, además, en lo que a nosotros interesa, es una injusticia contra el otro cónyuge.*

—Entonces, si ambos cónyuges están de acuerdo en impedir la prole, cesa la razón de injusticia (permaneciendo la de inmoralidad), según la regla "scienti et volenti non fit iniuria".

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—No, porque se trata de un derecho irrenunciable. Y a los derechos irrenunciables no puede aplicarse esa regla –no se pueden renunciar– y permanece la razón de injusticia. Lo único que se pierde es la acción de resarcimiento que pudiera existir o, en el caso del matrimonio, la acción de separación por esta causa.

página 482

—Prosigamos con los derechos y los correspondientes deberes que se derivan del fin primario u *ordinatio ad prolem*.

—De acuerdo, pero antes quisiera hacer una precisión. Esta terminología "derechos y deberes", en latín ius-debitum*, no es propia del realismo jurídico en el que me muevo. En la concepción realista el* ius*, es lo suyo, la cosa* debida *en cuanto depende de los demás su entrega o respecto. Por lo tanto, el* debitum *es una dimensión intrínseca del* ius*. Con la terminología realista basta hablar de* ius *o derecho, porque el* ius *lleva intrínsecamente la dimensión de* debitum.

Hecha esta precisión pasemos al resto de los iura *o cosas justas que derivan de la esencial* ordinatio al prolem *propia del matrimonio. Supuesta la procreación de los hijos debemos tener en cuenta la unidad de la ordenación a la prole, la unidad del fin primario, que es un solo fin: el hijo educado,* in statu virtutis *como dijera el Aquinate. Al* ius in corpus *se añade el derecho a recibir, criar y educar la prole, cuando Dios la concede: un regalo de Dios como dice la canción. Es el* ius ad recipiendam et educandam prolem.

Aquí es preciso evitar confusiones y entender bien cuál es este derecho. Se trata de un derecho conyugal*, lo que equivale a decir un derecho mutuo de los cónyuges entre sí. Es cada cónyuge el titular del derecho ante el otro, no ante terceros. O dicho de otro modo, es derecho de cada cónyuge que el otro partícipe –copartícipe– en la recepción, crianza y educación de los hijos, según su propia misión: el marido como padre, la esposa como madre. Naturalmente, junto a un núcleo esencial inmutable, aquí intervienen muchas circunstancias y, por lo tanto, hay una dimensión de historicidad. La participación de los padres en la crianza y educación de los hijos y los modos de esta participación están sometidos en parte –y sólo en parte– a las formas culturales y de organización social.*

Decía antes que hay que evitar confusiones, porque hay otros derechos que no son conyugales, es decir, entre los cónyuges, sino ante terceros, frente a los demás,

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

a la Sociedad y al Estado. En primer lugar, está el derecho de los hijos ante sus padres a ser criados y educados, lo que comporta el deber de éstos ante sus hijos. Y existe el derecho ante la Sociedad y el Estado de educar a los hijos según sus propias convicciones. Pero estos derechos no son conyugales, sino derechos familiares ante terceros, aunque son también derechos naturales e inalienables.

página 483

—Creo que con esto hemos llegado al final de la enumeración de los *iura coniugalia* derivados del *bonum prolis*, lo que quiere decir que la *ordinatio ad prolem* esencial al matrimonio se extiende desde el inicio de la procreación con el acto conyugal hasta la educación de la prole.

—*Más bien habría que decir lo contrario: porque la* ordinatio ad prolem *se extiende hasta el hijo educado, los* iura coniugalia *son los indicados. Bien, tenemos que pasar ahora al fin inmediato del matrimonio: la* ordinatio ad mutuum adiutorium.

—Aquí me parece que el asunto se complica. La mutua ayuda es polifacética, abarca muchos aspectos y, además, está muy influida por la historicidad: junto a un núcleo esencial inmutable, son muchas sus posibilidades y manifestaciones que dependen del estatuto social, ambiente cultural, organización de la sociedad, circunstancias de las personas, etc.

—*Ciertamente esta dificultad existe. Y lo primero que me parece que hay que distinguir es entre los deberes morales y los* iura coniugalia *propios de la mutua ayuda. Los deberes morales son más extensos que los derechos conyugales, los cuales sólo establecen una estructura básica. Una vez tenida en cuenta esta distinción procede señalar cuál es esa estructura básica.*

Los iura coniugalia *derivados de la mutua ayuda pueden resumirse en el* ius ad communitatem vitae*, que yo preferiría llamar* ius ad communionem vitae*, porque no se trata de una comunidad jurídica de bienes, sino de una coparticipación de cada cónyuge en sus bienes y en su vida, difícil de expresar. Yo lo sintetizaría del siguiente modo, siempre teniendo en cuenta que ha de tratarse de aquella coparticipación capaz de constituirse en derecho,* ius.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

En primer lugar, aparece el ius*, que es* debitum*, respecto de las necesidades vitales del cónyuge: alimentos, vivienda, vestido, recreo, salud, etc. Esto los juristas suelen resumirlo en lo que llaman derecho a los alimentos. En segundo lugar, podemos mencionar el* ius *o derecho de participación en la posición social, económica y cultural del cónyuge. Y en tercer lugar, el* ius *a la participación en el uso y disfrute de los bienes del cónyuge destinados a la vida familiar.*

página 484

Así, queda, a mi juicio, plasmado el ius ad communionem vitae*, reflejo jurídico de la mutua ayuda.*

—Con esto creo que hemos terminado de comentar los *iura coniugalia.*

—No así toda la estructura jurídica del matrimonio. Quedan los principios informadores de la vida conyugal: debe tenderse al perfeccionamiento material y espiritual de los cónyuges y de los hijos, así como los cónyuges deben vivir juntos, aunque siempre teniendo en cuenta la dimensión de historicidad que es propia de ellos.

—Si no tienes más qué decir podemos pasar a otro tema.

—Conforme, pero antes quisiera comentar algo, que en cierto modo me preocupa. Yo he sido el primero, al tratar de la teoría jurídica del matrimonio, en dejar claro que, por nuestra condición de canonistas, debíamos observar la pureza metódica formal y en consecuencia ceñirnos a la dimensión de justicia, de ius*, propia del conyugio.*

Sin embargo, sobre todo al hablar de los derechos conyugales que son ratio agendi*, norma del obrar de los cónyuges, quisiera antes de terminar observar que la vida matrimonial no puede ceñirse al cumplimiento de los derechos. Una vida matrimonial fundada sólo en la justicia no realizaría el matrimonio, esa* societas *ordenada al* adiutorium *y solventar la* solitudo. *Los* iura coniugalia *tienen como suprema norma de obrar el amor. La justicia sin amor no realiza el matrimonio.*

No se piense que esto es singular del matrimonio; toda la vida social tiene como fundamento la justicia, el dar a cada uno lo suyo; pero la justicia sola, sin las virtudes de la solidaridad, la amistad, la benevolencia, la caridad, etc., sólo hace un mundo inhabitable. Las estructuras jurídicas son para la sociedad

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

algo así como la estructura de hormigón o de acero para un edificio. La fortaleza de éste se asienta en la estructura, pero con la sola estructura el edificio es inhabitable. Para su habitabilidad hace falta más que la estructura: las paredes, los tabiques, la pintura, etc.; y terminado el edificio se necesitan los muebles, el menaje, etc.

Eso es, en definitiva, lo que quisiera poner de relieve sobre el matrimonio. El cumplimiento de los iura coniugalia *son la base necesaria para un vida matrimonial correcta, pero es insuficiente: el éxito de la vida matrimonial depende sobre todo del amor, que lleva a la unión de afectos, a sobrellevar los unos las cargas de los otros, a saber perdonar, a pasar por alto los defectos del otro cónyuge, a saber ceder en lo opinable y relativo. Y tantas cosas más.*

Eso es lo que quería decir.

—Estoy del todo conforme contigo. Lo que quisiera ahora comentar es si con los *iura coniugalia* das por terminada la estructura jurídica del matrimonio.

—No, porque yo también he llegado a la conclusión de que existen los llamados principios informadores de la vida conyugal. Si te parece explico cuál es mi manera de verlos y de llegar a ellos.

—Me parece muy bien. Te escucho.

—Hemos visto que el matrimonio es una societas*, una sociedad, en sentido filosófico, que se manifiesta sociológicamente como comunidad,* communitas. *Ahora bien, siendo esto así, el matrimonio no consiste en un mero intercambio de prestaciones como en un contrato sinalagmático, sino que se configura como una unidad social, con una tarea común, esto es, la unión de esfuerzos en orden al fin o bien común de la sociedad, que en este caso es el armónico entrelazado de los fines de la* societas coniugalis. *Así pues, la* ordinatio ad fines*, la ordenación a los fines, postula la existencia de unas reglas o normas que rigen este movimiento o actividad común de los cónyuges.*

Estas rationes *o normas de desenvolvimiento de la vida conyugal hacia el cumplimiento de la tarea común (el hogar, la mutua ayuda, la procreación, crianza y educación de los hijos, todo entrelazado en una unidad, que es la familia nuclear) son las que llamamos principios informadores de la vida conyugal.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

A mi juicio son estos: los esposos deben guardarse fidelidad, debe tenderse al bien material o corporal de los cónyuges, debe tenderse a su bien espiritual y afectivo, debe tenderse al bien corporal o material de los hijos y debe tenderse a su bien espiritual. A estos hay que añadir un sexto, que es: los cónyuges deben vivir juntos.

página 486

Una vez enunciados, lo que me interesa recalcar es que estos principios están sometidos a la historicidad y, por lo tanto, su seguimiento y cumplimiento, dentro de un núcleo inmutable, está sujeto a las circunstancias culturales, económicas, de organización de la sociedad, la condición social, etc., en las que los cónyuges se encuentran. Por lo demás, no creo que esta sea la ocasión para entrar en explicar con detalle cada uno de estos principios. Me parece suficiente el desarrollo que se hace de ellos en El Derecho del Pueblo de Dios. *Y a mí sólo me interesaba dar mi propia visión de ellos.*

Quiero añadir que a mi parecer los principios informadores cumplen una doble función. En primer lugar, son los indicadores de las causas de separación. Todas éstas se reducen al quebrantamiento o grave lesión de esos principios informadores.

Al mismo tiempo, cada uno de ellos representa una de esas obligaciones esenciales de que habla el §3 del canon 1095. Basta añadir el ius in corpus *en su dimensión de* non faciendi aliquid contra prolem *para tener el conjunto de las "obligationes matrimonii essentiales" de las que trata el citado §3 del canon 1095.*

—Me tildas de estilo lapidario o sintético, pero en este punto casi me ganas. Pero no importa porque te he entendido perfectamente. Por cierto que este asunto de las obligaciones esenciales del matrimonio me trae a mi memoria una bienandanza conjunta, en la que tú fuiste el protagonista y yo el acompañante segundón.

—*No caigo a qué te refieres.*

—Sí hombre, nada menos que tu acceso a la categoría máxima del profesorado, Catedrático, en tu caso de Derecho Eclesiástico del Estado. En septiembre de 1990 se celebraba en Pamplona el XV Curso de Actualización en Derecho Canónico organizado por la

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Facultad de Derecho Canónico. Pues bien, el día 10 de ese mes, a primera hora, di una lección sobre las "Obligaciones esenciales del matrimonio". Y apenas terminé, rápidamente nos acomodamos en tu coche y nos fuimos a Valencia, en cuya Universidad se celebraba el concurso-oposición. Tú te presentabas y yo hacía el papel de amigo del concursante-opositor. El 11 tuvo lugar el evento y al finalizar el día el Tribunal, por unanimidad, te presentó a la cátedra correspondiente de la Universidad de Valencia. ¡Ya eras catedrático! Lo que no recuerdo es el Tribunal, salvo que uno de los componentes era Ibán. ¿Te acuerdas del resto?

—*Sí claro, cómo no me voy a acordar. Eran Javier Amorós, Iván C. Ibán, Luis Portero, Pedro-Juan Viladrich y Vidal Guitarte (†).*

También recuerdo que esa lección, se publicó el siguiente año 1991 en "Ius Canonicum" y finalmente se recopiló en Una Caro.

—Sí, pero con el éxito al que este tipo de pensamiento y doctrina me tiene acostumbrado: casi nulo, poco ha tenido.

—*Tú siempre con tu baja autoestima. Influencia ha tenido, al menos en el grupo de tus discípulos y seguidores. Olvídate de pensamientos negativos y deja que tus escritos sigan su curso.*

—No es baja autoestima porque no hablo de mis escritos, sino de lo que entiendo recta doctrina, la propugne quien sea y aunque no coincida con la mía; es la comprobación de los dislates, casi disparates, que veo en los escritos de no pocos que dicen interpretar el canon 1095 y, lo que más me apena –y no lo digo yo, lo ha dicho el mismo Papa– son los desvaríos de una serie de tribunales eclesiásticos, hasta el punto de que cuando me entero de una sentencia de nulidad por inmadurez o por incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, tal sentencia la tengo casi siempre como "sospechosa". Basta ver el gran número de nulidades por estos capítulos para advertir que es al menos improbable que haya tantos "incapaces". Además, conozco casos que claman al cielo.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Y eso que yo soy persona que está convencida de que, dada la mentalidad actual de las nuevas generaciones, con la falta de ánimo de compromiso, con el antinatalismo generalizado y la libertad sexual, necesariamente tiene que haber un gran aumento de matrimonios que no son tales, esto es, nulos. Pero no por el canon 1095, §3, sino por otros *capita nullitatis*, algunos de los cuales me parece que no están tipificados –o no lo están bien– por el Código; pese a ello son matrimonios nulos por derecho natural.

página 488

—*Estoy de acuerdo con estas reflexiones tuyas. Y entiendo –aunque no lo acepto–, que algunos derrotistas pretendan dejar de lado el* favor matrimonii. *Pero no es este el camino correcto. El* favor matrimonii *es un principio necesario para defender la seguridad del matrimonio y aun la presunción de las potencialidades de la persona humana para comprometerse rectamente –como señaló Juan Pablo II–, de modo que el* favor matrimonii *es a la vez el verdadero* favor personae. *Sin embargo, el* favor matrimonii *es una presunción* iuris tantum *y por lo tanto deja la puerta abierta a la prueba de que el matrimonio es nulo.*

En fin, además de creer que el §3 del canon 1095 necesita ser reformado, es necesario recoger o configurar mejor los nuevos capita nullitatis *por derecho natural que han surgido de nuestra alterada civilización occidental. Por ejemplo, la pertinaz actitud antinatalista –que puede incluir un verdadero* horror prolis– *quizás no se manifieste según los requisitos codiciales de la simulación parcial y sin embargo falsifica el verdadero pacto conyugal, al que vacía del* bonum prolis*, y entiendo que hace nulo el matrimonio por derecho natural. En fin, es un ejemplo de lo que creo insuficiencias del Código al respecto. No hay que olvidar que el imaginario social de libertad sexual, feminismo radical, antinatalismo, etc., ha calado tanto en la mayoría de las nuevas generaciones, que la idea de matrimonio que tienen está tan distorsionada, que altera aspectos esenciales del verdadero matrimonio –incluso la ausencia de* ius in corpus*, como hemos visto– de modo que contraen según esa idea distorsionada que poseen, por lo cual, como ya señaló Giacchi hace tantos años, no contraen verdadero matrimonio; ese* consensus *está tan viciado que el matrimonio es nulo.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—¡Cuánta razón tienes! La conclusión es que los redactores del CIC 83 no supieron hacer unos cánones sobre el consentimiento nulo adecuados a lo que, por derecho natural, necesita nuestra época.

página 489

Al final nos hemos alejado del tema que estábamos tratando: los *iura coniugalia*, ¿qué te parece si pasamos a conversar de aquello que, de un modo u otro enlaza con esos *iura* y con los fines del matrimonio: el amor conyugal?

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

9. El amor conyugal

—Hemos comentado los *iura coniugalia*, lo que es derecho en el matrimonio, lo justo, lo debido a cada cónyuge con deuda de justicia. Adentrémonos ahora en el tema del amor conyugal.

—*Siempre según lo que es constante en estos diálogos sobre el matrimonio: la reducción a la ciencia. Por lo tanto, se trata de conversar sobre lo que es el amor en sentido propio y estricto, en qué consiste el amor conyugal, qué relación tiene con la esencia del matrimonio y con sus fines, etc. Y naturalmente tendremos que hablar sobre la relación entre amor y derecho, entre amor y justicia.*

—Lo último que has dicho me ha hecho recordar mis primeros tiempos de estudio de la filosofía del derecho. En aquella lejana época a una serie de filósofos del derecho les interesó este tema de la relación entre amor y derecho y se publicaron diversos escritos. Pero creo que no acertaron, se limitaban sobre todo a la amistad y concluían que amor y derecho no tenían relación entre sí, eran sectores separados. Lo cual es verdadero respecto de la amistad, pero todo lo contrario de lo que muestra el matrimonio.

—*La raíz de todo el problema reside en un correcto entendimiento de lo qué es el amor. Por mi dedicación al estudio del matrimonio he tenido que profundizar en la comprensión de lo qué sea el amor conyugal y su función en el matrimonio, una vez visto que se manifiesta como una* communitas vitae et amoris*; y esta comprensión del amor conyugal se deriva de entender bien qué es el amor. Cuestión no fácil, pero necesaria. Bastante amplia es la bibliografía*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que he debido leer y estudiar y naturalmente de esos libros o escritos más breves, mucho es lo que me ha resultado útil. Sin embargo, en ellos he echado en falta una precisa noción de la esencia del amor; cosa nada extraña porque la mayoría de esos escritos se mueven en el ámbito de la fenomenología del amor. Por lo que has escrito, creo que mi itinerario intelectual al respecto ha sido similar al tuyo: sólo en Tomás de Aquino he encontrado una precisa noción esencial del amor. Y no sólo esa noción, sino la clara enumeración y distinción de los actos o hábitos que son consiguientes del amor. Digo distinción*, porque con no poca frecuencia se confunde el amor con sus derivaciones. Para una teoría científica del amor, como a nosotros nos interesa, a mi parecer es necesario seguir la construcción tomista, sin dejar de lado cuanto de acertado se encuentra en otros autores, como, por ejemplo, la distinción entre* éros *y* agapé.

página 492

—Ocurre, sin embargo, que este tipo de distinciones y tantas y tan excelentes descripciones acerca del amor, por ser fenomenológicas, apenas tienen posibilidad de darnos aquella idea y noción de amor que interesa primordialmente al canonista.

Hecho este comentario, adentrándonos ya en nuestro intento de definir el amor, lo primero que me parece necesario es establecer la relación entre la persona humana y la pulsión amorosa. ¿Por qué y cómo se da la realidad del amor en la persona humana?

—*San Juan dice que Dios es Amor: "Deus caritas est" (1 Ioh. 4,8). No que* tiene *amor –que también se puede decir– sino algo más radical y profundo:* es *amor. Y tan es así, que ese ser amor es tan propio del ser de Dios, que resulta una relación subsistente, consustancial al Padre y al Hijo, que de ellos procede y es la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo. En Dios el amor es* Él. *Hablando a lo humano –porque en Dios no hay comienzo ni fin, es eterno–, el Padre, al conocerse, engendra el* verbum mentis*, tan fuerte y poderoso, que por generación intelectual es la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Verbo unigénito. Ojo, no la Palabra, sino el Verbo, porque –insisto hablando a lo humano– la Segunda Persona de la Santísima Trinidad es lo que se conoce como el verbo mental, el* verbum mentis *divino. El Verbo se hace Palabra en la encarnación, con su doble naturaleza divina y humana, y se manifiesta a los hombres, manifestando al Padre, como Él mismo*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

dijo. Algo me he desviado. El Padre engendra al Hijo y como Dios es *amor, lo que surge inmediatamente entre Ellos es el Amor, tan fuerte y poderoso, que de Ellos procede ese Amor como la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. ¿Por qué lo inmediato, primario, lo fundamental y –hablando a lo humano, insisto– lo primero entre el Padre y el Hijo es la procesión del Espíritu Santo? Porque Dios es Amor; como dice el* Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 221, "Él mismo es una eterna comunicación de amor".*

página 493

A distancia infinita, la que se da entre el Creador y lo creado, por el principio de participación, la persona humana participa *de esa característica ("caritas ex Deo est", el amor procede de Dios, 1 Ioh 4,7) y también de ella, con toda la diferencia que hay que establecer, podemos decir que es amor, el amor está grabado en su ser y es, por tanto, una manifestación radical del ser de la persona humana. El amor no es algo advenedizo sino algo impreso en la persona humana, connatural a ella. La persona, en cierto sentido, es un ser-para-sí, pero a la vez y con similar intensidad es un ser-para-el otro. O sea, la persona tiene una esfera de incomunicabilidad, pero a la vez es un ser social, con una esfera de comunicación, dimensión social altruista –amorosa– que lo hace un ser-para-el otro. Ahí es donde radica el amor. Ese ser-para-el otro es una dimensión radicalmente amorosa, una apertura al otro por el amor, porque el ser del hombre es amor.*

Ahora bien, el amor dice relación esencial al bien. Amor y bien son inseparables, porque el objeto del amor es el bien. Esto nos lleva a la composición anímico-corpórea del ser humano, y con ella a sus apetitos naturales, la sensibilidad y la voluntad. Ambos son, por naturaleza, tendencias hacia el bien. Así pues, la persona humana es amor, porque el radical, fundamental y original movimiento de esas tendencias es el amor. Esas potencias son radicalmente amor –además de otras cosas– porque por naturaleza están orientadas al bien, y al contacto con éste por el conocimiento, naturalmente se mueven a él, es decir, lo aman, entendiendo por amor su más radical vibración hacia él. Es lo que, en su escueto lenguaje, dejó escrito Tomás de Aquino: el amor es la prima immutatio appetitus*: el más radical y primer movimiento del apetito sensible o voluntario hacia el bien. Así pues, la persona humana tiene una entitativa* apertura *al bien por el sentimiento y la voluntad, la cual se* actualiza *por la tendencia radical hacia el bien apetecido: esa tendencia radical es el amor. El*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

amor es, pues, acto de una potencia entitativa y como los actos de las potencias lo son de la persona, actiones sunt suppositorum *según el viejo adagio de los filósofos, es el ser de la persona el que tiende al bien, el que se actualiza; la persona humana es, en el sentido indicado, amor.*

página 494

—Con lo visto, hemos llegado a la esencia del amor, reduciendo así a términos científicos la noción de amor: el más radical y primer movimiento de la persona, por la sensibilidad o por la voluntad, hacia el bien, hacia el amado o hacia lo amado, según se trata de una persona (el amado) o de un ente no personal (lo amado).

—*Así es, y antes de seguir adelante quisiera recalcar de qué modo la persona humana es amor. Algo difícil de observar y de explicar porque precisamente el amor es tan radical en el ser de la persona, que la naturaleza caída ha oscurecido y debilitado esa dimensión profunda de la persona con desviaciones, y ha introducido el egoísmo, el desamor, la indiferencia, la discriminación injusta y aun el odio. Que la persona es amor, en el sentido indicado lo podemos ver en el Génesis. Ya hemos dicho que la* solitudo*, que no era buena –no es bueno que el hombre esté solo–, no se ceñía a la ausencia de mujer: el texto revela la dimensión social, el ser-para-el-otro de la persona humana. ¿Y cuál es la reacción primaria, la radical de Adán ante el "otro", en su caso Eva?; es el amor, que se manifiesta en el gozo de la unión, de la posesión. Ante el otro la reacción* natural *–de la naturaleza en cuanto ordenada– de la persona humana es el amor. Un amor que se extiende a todos los hombres, un amor universal que no conoce fronteras ni límites. Esto es lo natural, lo propio de la naturaleza ordenada, que luego se ha visto oscurecido y desordenado por la herida del pecado original.*

—Todo esto es cierto, pero no lo es menos que el amor no es una vaga y genérica inclinación del ser humano, sino que se origina y actualiza en la concreta relación de persona a persona. Sólo la persona conocida, y en la medida de este conocimiento, puede ser amada. Por eso, en el segundo mandamiento, semejante al primero, el amor al otro se expresa como amor al prójimo, al próximo, aunque esa relación o contacto sea eventual y pasajero, como en el caso del buen samaritano.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—En efecto, el conocimiento es presupuesto del amor, pues el amor es tensión al bien y, por lo tanto, el amado o lo amado debe ser captado como tal bien, de uno u otro modo, y esto es función del conocimiento. Aquí nos encontramos con la relación entre razón o intelecto y amor. La razón penetra la dimensión de bien del otro o de lo otro y con ello desencadena el amor. Al mismo tiempo la razón, como potencia ordenadora que es, rige el amor y, en este sentido, la recta ratio *es la que señala el orden del amor y marca la distinción entre el amor ordenado y el amor desordenado. Con acierto San Agustín escribió que "virtus ordo est amoris", la virtud, que es conducida por la recta razón, es el orden del amor.*

página 495

—Así es, pues el amor es *motus*, un movimiento del apetito, el cual es tendencia al bien. Por lo tanto, afecta al dinamismo de la persona, dando lugar al proceso amoroso, que tiene su término en la unión o posesión. Por eso dijo el antiguo que el amor es *virtus unitiva* fuerza que busca la unión y la posesión.

—En efecto, se impone describir en breves palabras el proceso amoroso.

Sobre la base de la apertura entitativa del hombre, el amor es el primer y radical movimiento hacia el bien; ese movimiento engendra el deseo *de posesión o unión, tal deseo mueve a la persona a la* búsqueda *del bien amado y, una vez conseguido el bien –la unión o posesión–, se engendra la* fruición *o gozo en el bien conseguido. Son tres pasos consecuenciales al amor y, por tanto, representan un proceso amoroso, pero esos pasos no son el amor, sino lo que el amor engendra y mueve, consecuencias del amor, pero no amor en sí mismo. Esto tiene especial relevancia cuando nos referimos al amor de persona a persona que busca la* unión. *En este caso, la unión de quienes se aman representa el bien conseguido (la unión con el otro) que comporta el goce y la fruición de la mutua posesión; pero la unión no es el amor sino algo consecuencial al amor, el fin –en el sentido de finalidad– del proceso amoroso que hemos descrito. La unión no es el amor, pero ciertamente se sustenta en el amor, como movimiento o vibración radical de la persona hacia el amado, que perdura mientras no se agoste, en cuyo caso decae la unión y sobreviene la separación.*

—Bien, hemos llegado a dos conclusiones importantes. Por una parte, a la noción de amor y, por otra, acabamos de comentar el

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

proceso amoroso, con lo que se ha advertido la distinción entre amor y aquello que el amor genera y está en su base, sin confundirse con él. Para lo que después veremos respecto del amor conyugal, resulta del mayor interés tener presente que la unión o posesión del amado es fruto del amor –en él tiene su causa–, pero no es el amor.

página 496

Procede ahora –me parece– continuar el análisis de otros aspectos del amor. Y yo diría que lo primero es dejar establecido cuándo el amor es propiamente humano. ¿Cuándo podemos hablar de *amor humano*, del amor que es propio de la persona humana? Porque hemos visto que existe un amor sensible y un amor de la voluntad. Ahora bien, el amor sensible, por sí solo, es propio de los sentidos y, en general, de la sensibilidad, los cuales, aunque *personalizados* en el hombre, de suyo son comunes con los animales.

—*Lo que en el hombre hay de corpóreo y común con otros seres vivos se personaliza, se hace propiamente humano, cuando es asumido y regido por el espíritu, esto es, por la razón y la voluntad. Por eso, el amor humano, aunque tenga su origen en lo sensible, es siempre un amor asumido por la voluntad y regido por la razón. Así el amor es humano. Por eso, en el hombre se puede decir que su amor, el propiamente humano, es el amor de la voluntad, por más que tenga su origen en la sensibilidad. El amor* personal *–el propio de la persona– es el amor de voluntad.*

En la lengua española –de otros idiomas no sé– esto se observa porque amar *es sinónimo de* querer. *Pero* querer *es primigeniamente el verbo que indica el acto de voluntad por el que esta potencia pretende o desea algo y tiene un sentido omnicomprensivo mucho más amplio que amar. Y así para decir a otra persona que se la ama, se dice "te quiero". O bien se sustantiva y para nombrar el amor se dice "el querer" y en plural "los quereres". Como puede verse en los diccionarios de la lengua española, amar y querer son sinónimos, a la vez que querer tiene un sentido más amplio propio y original que consiste en designar todo deseo de la voluntad, sin olvidar que frecuentemente tiene un significado imperativo, de mandar.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Así pues, el idioma español nos ofrece un claro ejemplo de lo dicho: el amor personal, el amor humano, es tal cuando procede de la voluntad o es asumido por ella.

—Claro que es experiencia común que el amor se hace presente en la voluntad de dos modos; uno es cuando en la voluntad –en definitiva en la persona– se origina el amor de modo espontáneo; la persona es llevada a amar por un movimiento originado en ella por el impacto del bien. El otro, en cambio, proviene de un querer voluntario, es decir, vista la razón de bien del amado, la persona origina en ella el *querer*, por una decisión que se convierte en amor.

página 497

—*En efecto, es la conocida distinción entre amor* pasivo*, llamado así porque es algo que se padece, y el amor de elección, llamado en latín* dilectio*, y que en español llamamos dilección, aunque el sentido de esta palabra en el uso común –raro, por lo demás– sea un tanto distinto. Para lo que a nosotros nos interesa, llamaremos dilección al amor de elección.*

Del amor pasivo poco hay que decir; es el amor más perfecto, el mejor amor, divinius *dijo de él Tomás de Aquino. Con todo conviene aclarar un punto: que lo llamemos amor pasivo no quiere decir que la voluntad –en fin de cuentas la persona– se deje llevar sin más por este amor. El amor pasivo es libremente asumido y aceptado por la voluntad, por lo que esta potencia es activa en este sentido. De hecho, la voluntad puede también rechazar este amor que en ella ha nacido y poner los medios para que desaparezca. No, la voluntad no es pasiva, sino activa, aceptando o rechazando el amor pasivo en ella originado. Por lo demás, todo amor debe ser cultivado para que persista, de modo que, si no se cultiva, el amor pasivo puede agostarse. Y además no es de suyo un amor perpetuo y del mismo modo que se originó puede ir desapareciendo, sobre todo si intervienen circunstancias contrarias a él, como por ejemplo el desengaño o el desencanto, es decir, cuando la razón de bien con que se tendía hacia el amado o lo amado se desdibuja o desaparece.*

—El amor pasivo es fácil de comprender y no creo que valga la pena detenernos más en él; en cambio, pienso que merece una detenida explicación el amor de elección o dilección. Mi experiencia de escritor y conferenciante es que este tipo de amor resulta difícil

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

de entender al común de las gentes, les parece a muchos que apenas merece el nombre de amor o lo confunden con el deber jurídico o de justicia. Sin embargo, el amor de dilección, no sólo es verdadero amor, sino que es el más fundamental y el más extendido. Baste pensar que el amor a Dios y al prójimo, tal como lo presentan el Antiguo Testamento y el mismo Cristo, representan las dos dimensiones amorosas más radicales de la persona: el amor a Dios, primero, y como consecuencia el amor al prójimo; al presentárnoslos como mandamiento, claramente se dice de ellos que lo que se nos pide es el amor de elección o dilección. El amor pasivo, por no estar bajo el dominio de la voluntad, no puede ser objeto de un mandamiento; la dilección sí.

página 498

—*Es cierto. Lo primero es acertar en describir el amor de elección o dilección. Sus rasgos caracterizadores son la* reflexión *y la* decisión. *La persona, en este caso, conoce la razón de bien del amado, aquello que lo hace amable y se decide a amarle, es decir, a poner en acto respecto del amado su capacidad amorosa y las obras del amor. Esta descripción, si no se entiende con precisión, puede dar una impresión fría del amor de dilección. Sin embargo, no es así.*

Empecemos por ver el caso del amor pasivo. Ya hemos dicho que la persona, a través de la voluntad, es activa en cuanto asume ese amor. Pues bien, esta asunción, como es propia de todo acto libre y verdaderamente personal, comprende un acto de razón que conoce y pondera y un acto de voluntad que acepta. Bien es verdad que esos actos a veces pueden pasar casi inadvertidos, mas siempre se dan. Pero esto es propio de la dilección, lo que nos viene a decir que todo amor humano, en cuanto asumido y aceptado, es en su raíz amor de elección, como han sostenido algunos autores. En esta dilección, se dan a la vez todas las manifestaciones del amor pasivo.

Cuanto no hay amor pasivo, la dilección no es por eso un amor frío o seco, también en ella se dan el afecto, el cariño y la ternura, y además puede alcanzar un grado elevado de amor, mayor incluso que el amor pasivo. El amor de dilección no tiene otra frialdad que el de la persona de corazón de piedra o la sequedad que a veces, por temporadas, puede introducirse por diversas circuns-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tancias, v.gr. cansancio corporal, pero que termina por superarse, si la persona es fiel al amado y a los compromisos adquiridos.

Para comprender la altura y hondura del amor de elección o dilección basta recordar que este es el amor de Dios hacia el hombre. Pues, en efecto, siendo Dios infinito, tiene en sí todo bien, toda felicidad, todo amor, toda gloria, sin que los seres creados, y principalmente el hombre, puedan añadir ningún bien a su infinitud de bien, pues es el Bien infinito, el mismo Bien, de modo que toda razón de bondad de las criaturas es una participación creada del bien divino. Siendo esto así, es impensable un amor pasivo del Creador hacia las criaturas. Centrándonos en el hombre, como cúspide de la Creación y del Universo creado, el amor de Dios hacia él es una libérrima decisión Suya, una elección. El amor de Dios hacia el hombre es puro amor de elección, dilección. Y siendo dilección es un amor lleno de ternura, como reiteradamente leemos en el Antiguo Testamento, e infinitamente misericordioso y fiel. En el Nuevo Testamento Dios se nos revela además como Padre, que, por Cristo en el Espíritu Santo, nos hace hijos adoptivos suyos. ¿Cabe un amor más lleno de ternura, cariño y afecto que el de Padre? Cristo dijo a Nicodemo unas palabras que indican a las claras la altura y profundidad de ese amor infinito: tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo Unigénito (Ioh 3,16). Y hay que advertir que ese amor de elección o dilección de Dios hacia el hombre no se basa, como en el amor humano, en una razón de bien del amado, ya que toda la razón de bien de la persona humana es participación gratuita y creada, don de Dios, del Bien infinito que es el mismo Dios. Por eso, con tanta frecuencia en la Sagrada Escritura, especialmente en el Nuevo Testamento, se habla de elección, *de* elegidos. *En fin, mucho es lo que podríamos hablar del amor de Dios al hombre –basta pensar en la Redención, con la Pasión de Cristo–, pero me parece suficiente lo dicho, para poner de relieve lo que nos interesa; el amor de dilección es verdadero amor y, de tal modo, que puede decirse que todo amor humano es, en su raíz, dilección, como hemos visto.*

página 499

En relación con lo dicho, después de habernos referido al amor de Dios al hombre, podemos ver –siempre brevemente– el amor del hombre a Dios, que, para la naturaleza humana ordenada, es su primer y más alto amor. Dios quiere ser amado por el hombre y, sobre todo, es propio del hombre este amor por ser Dios el Sumo Bien y por lo tanto lo proporcionado es el sumo amor de que es

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

capaz la persona humana. Y además todo bien del hombre, en su ser y en su vida, es don gratuito de Dios y ¿cómo no amar al dador de tanto bien? Ahora bien, este amor es necesariamente amor de dilección, pues Dios no es visible al hombre en sí mismo, aunque lo sean sus perfecciones a través de la contemplación del Universo creado, y por lo tanto no se dan las condiciones para el amor pasivo. Así pues, el primer sumo amor al que está llamado el hombre es el amor de dilección.

página 500

E igualmente es amor de dilección el amor consecuencial de ese amor a Dios, que es el amor al prójimo, aunque aquí cabe también el amor pasivo; efectivamente cabe el amor pasivo, pero en su universalidad y totalidad –todos los hombres– se trata de amor de dilección: hay que amar a todos, pero sólo con unos pocos, más allegados o amigos, el amor puede ser pasivo. Así pues, los más fundamentales amores del hombre son justamente amor de dilección. Sin olvidar que estos amores de dilección pueden llegar a ser heroicos y no faltan en ellos el afecto, el cariño y la ternura.

—Una cosa típica del amor de dilección es que puede ser objeto de compromiso y que en la Sagrada Escritura –respecto del amor a Dios y al prójimo– aparece como mandamiento, como deberes mandados y estos mandamientos a su vez son parte de la Ley de Dios. Ley, deber, compromiso.

—Que aparezcan como Ley de Dios es comprensible, porque la Ley de Dios es ley del amor, es decir, expresión de una voluntad amante que manifiesta que el amor es la orientación fundamental de la persona humana hacia su perfección, y revela que esa perfección es deber-ser del hombre, que el hombre está llamado –como exigencia de su ser, como deber-ser– a alcanzar su perfección. Deber-ser impreso en su naturaleza, en su esencia, y ese deber-ser, que es la perfección se alcanza fundamentalmente a través del amor a Dios y el amor al prójimo. Que se presente como Ley de Dios significa que ese deber-ser está impreso en el ser creado del hombre, que proviene de Dios y por ello es su Voluntad. En este caso, la Ley de Dios y los mandamientos son revelación divina del deber-ser impreso en la naturaleza de la persona humana y por ello es Voluntad de Dios. Mas ¿qué es lo que se nos manda, cuál es ese deber-ser? Realizarse en el amor. Los mandamientos de la Ley de Dios, expresión del deber-ser impreso en

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

la naturaleza humana, señalan que la persona es amor y, como por ser persona el hombre tiene un ser exigente, indican que su fin por el que se perfecciona es el amor y las consiguientes obras del amor.

Pero vayamos a lo que comentabas. El amor de dilección es capaz de compromiso, de comprometerse incluso con un compromiso para toda la vida, porque en su raíz es una decisión de la voluntad hacia el bien del amado y las obras del amor; por otra parte la persona humana es capaz de una decisión que abarque todo su futuro. En la medida en que la persona humana es capaz de comprometerse –capacidad que no se puede negar– el amor de dilección puede ser objeto de compromiso, temporal o perpetuo para toda la vida.

página 501

En cuanto a que el amor de dilección pueda ser un deber, algo debido, ya lo he comentado hace unos momentos. En todo caso, la raíz es la misma: el amor de dilección es en su base una decisión de la voluntad; un movimiento voluntario hacia el bien, mediante las obras del amor. Puede ser, por tanto, objeto de un deber, cuando esas obras del amor se presentan como tales.

Así, en relación con el amor a Dios cabe comprometerse para toda la vida a dedicarse a Él en las diversas formas que son posibles y admitidas por la Iglesia. A su vez cabe comprometerse para toda la vida a obras en favor del prójimo como ocurre en tantas congregaciones religiosas u otras formas propias de laicos.

—Un detalle que me parece importante en orden a entender el posible deber de amar, es que el amor nace entre personas previamente relacionadas, según distintos tipos de relaciones interpersonales, que dan lugar a distintos tipos de amor.

—En efecto, no todos los hombres estamos relacionados del mismo modo. Hay un amor general entre todos los hombres –el amor al prójimo– que, en virtud de la razón de bien y de dignidad, une a todos los hombres, dentro del cual se da la amistad y otras formas menores como el compañerismo. Y hay otro amores que se sustentan en relaciones especiales, como el que surge por el vínculo de la generación entre padres e hijos, o por consaguinidad entre hermanos, etc. Justamente uno de los tipos especiales es el conyugal.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Puesto que acabas de aludir al amor conyugal, pienso que ha llegado el momento de comentar lo que a él se refiere, una vez hemos visto el amor en general de modo panorámico. Según lo que acabas de comentar, el amor conyugal es un amor especial con sus propias peculiaridades.

página 502

En esta conversación quisiera que evitásemos un defecto que me parece advertir en algunos teólogos y canonistas actuales que, sobre todo a partir del Vaticano II, hablan del amor conyugal. Su óptica se limita a nuestra civilización occidental y sólo tienen en cuenta cómo se presenta en ella la cultura matrimonial. Esta limitación de perspectiva me parece totalmente insuficiente y fuente de errores. El matrimonio y el amor conyugal son realidades que, desde nuestros primeros padres, han estado presentes en la Humanidad en todas las épocas, culturas y pueblos. En cada caso el amor conyugal –con la elección del cónyuge– y el matrimonio han estado sometidos a distintas mentalidades y costumbres, siempre sobre la base de unos rasgos esenciales inmutables, de derecho natural. Pues bien, una correcta teoría científica sobre el amor conyugal ha de tener en cuenta toda la realidad universal, sabiendo distinguir, claro está, lo cultural mudable de lo natural inmutable.

Otra cautela que debe tenerse en cuenta es no confundir el amor conyugal con sus corruptelas; por el pecado original la tendencia sexual sufre fuertes tensiones, que da lugar –cosa bien sabida– a distorsiones, que son desórdenes y corrupciones del amor conyugal, que a veces se confunden con el que es verdadero y genuino.

—*Tienes razón. Sólo si se tienen en cuenta esas dos advertencias puede lograrse dar una noción y una explicación adecuadas del amor conyugal y del matrimonio. Y hablo conjuntamente de ambas realidades, porque no deben considerarse como paralelas, sino que el matrimonio es el amor conyugal en su más alta y decisiva realización: la alianza o compromiso –la vinculación de varón y mujer–, que es amor comprometido.*

—Hemos visto antes que la persona es amor. El ser-para-el-otro es ser amoroso, es decir, la inclinación natural del hombre hacia el

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

otro es amor. El caso de la relación entre varón y mujer en cuanto tales es quizás aquel en el que se ve con más claridad, pues la atracción mutua, cuando se plasma en el otro en cuanto es de otro sexo, aparece siempre como amor. Puede ser amor ordenado o amor desordenado, mas siempre es amor. Pero ¿en qué consiste el amor conyugal?

página 503

—*El amor conyugal es aquel que se desencadena entre el varón en cuanto varón (en su virilidad) y la mujer en cuanto mujer (en su feminidad). Esta característica es la que especifica y diferencia el amor conyugal de otros amores. Mientras el amor universal –el amor al prójimo– es un amor que se dirige directamente al otro como persona humana (amor de persona a persona), el amor conyugal es un amor que se dirige al otro como persona-varón o como persona-mujer. Naturalmente, por ser amor humano, el amor conyugal se dirige al otro como persona, en su entero ser, valor y dignidad de persona; en este sentido, es radicalmente amor de persona a persona. Si esto no sucede, como ocurre con el amor fornicario o amor carnal, entonces lo que hay es un amor aberrante y despersonalizador. El amor conyugal, en su raíz, es un amor* personal*, esto es, de persona a persona. Se ama al otro como persona en todo su ser personal.*

Ahora bien, el amor conyugal ama al otro como persona diferenciada sexualmente*; esta es su característica. Ama al otro en cuanto persona-varón o en cuanto persona-mujer. Es amor al otro* en la diferencia *y complementariedad. Es un amor específico, único e inconfundible.*

Por otra parte, este amor nace a partir de la constitución del ser humano preexistente, en el cual por naturaleza está grabada la atracción mutua del varón hacia la mujer y de la mujer hacia el varón. Y no sólo la atracción, sino también la dirección de su desarrollo y su finalidad. Por eso el amor conyugal tiende de modo natural e inmutable, universal, a unir al varón y a la mujer en una comunidad de vida y amor en la que se integra por naturaleza la unión de cuerpos, el acto conyugal, como expresión típica y propia del amor y de su finalidad procreadora, núcleo de una nueva familia. Es el mismo amor conyugal el que lleva al varón y a la mujer al matrimonio. Por eso, el matrimonio es la manifestación fundamental del amor conyugal, y como tal resulta un despropósito decir que es uno de los fines del matrimonio; en todo caso sería justamente al revés.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—¿Entonces, cómo expresas la relación entre amor conyugal y matrimonio?

—*El amor, lo hemos visto antes, es una fuerza unitiva, tiende a la unión entre los amantes. Pues bien, ese amor específico tiende a una unión también específica que realiza de modo pleno y perfecto las aspiraciones del amor conyugal cuando responde a la inclinación natural impresa en la persona humana sexuada. Esa unión es el matrimonio, que une a varón y mujer en cuerpo y alma, la* unio animorum *y la* unio corporum*, la unidad en la naturaleza. El matrimonio, entendido como esa unión, la más profunda entre personas humanas, es la unión a la que el amor conyugal tiende, como el amor más hondamente unitivo que, en el plano natural, pueda darse.*

página 504

En el matrimonio, cuanto existe, es reflejo del amor conyugal. Reflejo, fruto, en el que el derecho no es otra cosa que el amor, no en sí mismo, sino en cuanto comprometido. Así los fines del matrimonio no son otra cosa que las obras a las que de suyo tiende el amor conyugal; los derechos y deberes son también las obras del amor; y las propiedades esenciales, así como la fecundidad, responden a los anhelos del verdadero amor conyugal, que quiere ser pleno, exclusivo, perpetuo e incluye el deseo de tener hijos.

—Según esto puede observarse una correlación entre el amor conyugal y lo que de jurídico tiene el matrimonio. Cosa lógica pues amor conyugal y estructura jurídica obedecen a una misma inclinación natural, impresa en la naturaleza humana, regida por el derecho natural. Ahora bien, el matrimonio es una institución de derecho natural, con sus fines, propiedades esenciales y los *iura coniugalia*. No es el amor conyugal quien imprime esa estructura, sino la naturaleza y en lo que tiene de jurídica el derecho natural. ¿Cómo conjugas ambas cosas?

—*Ya he dicho que se trata del amor* comprometido*, esto es, no el mero hecho psicológico, sino en cuanto por el pacto conyugal, por la alianza entre varón y mujer, ambos se* comprometen*, se vinculan en sus naturalezas y se entregan toda su capacidad de amor que es así un amor* debido*, comprometido. Yo hablo de este amor.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Por otra parte, ya vimos en su momento que el amor es fuerza unitiva, pero no se confunde la unión con el amor. La unión no es el amor, sino la consecuencia, el término final de la pulsión amorosa; pero la unión mantiene en ella el amor, es unión amorosa.

página 505

Pienso que para comprender la relación entre amor conyugal y estructura jurídica del matrimonio hay que acudir al momento creacional en el que se instituye el matrimonio y se crea entre el varón y la mujer la pulsión amorosa y el amor conyugal. A mi juicio el acto creacional es único: lo que se instituye como matrimonio es, a la vez, tanto lo que exige el amor conyugal en la mente del Creador (la unidad en las naturalezas, los fines naturales, etc.), como sus aspiraciones originales –no las que los hombres desordenan o minimizan– según corresponden a la dignidad de la persona humana. El amor conyugal original *lleva al varón y a la mujer a hacerse por la alianza una unidad en las naturalezas, es exclusivo y demanda la perpetuidad en toda su amplitud: la indisolubilidad; y en su obrar –las obras de su amor– se ordena a las conductas propias de los* iura coniugalia*, que son derecho, justicia, por estar comprometidos por la alianza, etc.*

—Esta unidad del acto creacional nos lleva a recordar que el amor conyugal se imprime en el varón y la mujer en el contexto de la creación del hombre, de su ser. Y este ser no es amorfo sino estructurado según una naturaleza propia ordenada a unos fines naturales. En este contexto, el amor conyugal es creado e infundido en el varón y la mujer de acuerdo con lo que es el hombre: una persona dotada de dignidad y diferenciada sexualmente, con las potencias necesarias para obtener unos fines particulares: la mutua ayuda, con la comunidad de vida u hogar, y la continuidad y propagación del género humano. ¿Cuál es, pues, en definitiva, la relación entre la dimensión amorosa y esa estructura natural, que está en la naturaleza humana, que es objetiva, y que está regulada por la ley natural?

—Lo que el espíritu, el alma, es al cuerpo, así el amor conyugal es a la diferenciación sexual del hombre y a su realización según el designio creacional: el matrimonio.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

No se comprenderá lo que antes hemos comentado sobre el amor conyugal, si no se tiene en cuenta que la ley natural es norma, ley, del amor, o sea, lo que exige la persona humana, que es ser-para-el-amor. Nos lo indica la Sagrada Escritura, al señalar, sobre todo en el Evangelio, que los preceptos naturales revelados por la Ley de Moisés se compendian en amor: amarás a Dios con todas tus fuerzas y al prójimo como a ti mismo. En estos dos preceptos (deber-ser) se resume la Ley y los profetas dijo el Señor. Adviértase que no se dice adorarás o respetarás, sino amarás. La ley natural es el amor en cuanto debido y querido por Dios. Desde esta perspectiva no hay duplicidad entre ley natural y amor debido, son lo mismo visto desde dos ángeles distintos. Así es como hay que comprender la relación entre amor conyugal y estructura jurídica del matrimonio. El amor conyugal comprometido –mandado, "amarás"– es el matrimonio, según el designio original, creacional. Difícil de entender, pero así es.

página 506

—Quizás es que hemos pasado demasiado rápidamente sobre la naturaleza del amor. Hemos dicho que es el movimiento más radical hacia el bien. Es un *motus*, un movimiento del apetito –racional en lo que nos interesa–, dirigido a obtener, hacer o poseer un bien. No es, pues, un vago afecto o una sensación, es un movimiento. Es, pues, movimiento hacia Dios como Sumo bien (amor a Dios) y movimiento hacia el otro, ya sea en general (amor al prójimo), ya sea de modo específico (amor de los padres a los hijos, amor entre varón y mujer, etc.), también por razón del bien. Pero ¿qué es lo que señala el bien? El bien, en el amor entre personas, es el otro tal como se presenta según su dignidad y estructura anímico-corpórea y según sus circunstancias. En el amor conyugal, cada uno es el bien del otro según su estructura anímico-corpórea diferenciada sexualmente. Esta estructura tiene unos fines que son los bienes a obtener: la mujer se presenta ante el varón como *adiutorium* –según la dicción del Génesis– y como madre potencial; y el varón se hace presente ante la mujer como ayuda semejante a ella –*adiutorium*– y como padre potencial. Ahí reside la razón de bien que origina el amor. Se ama, pues, según la estructura anímico-corpórea preexistente y según los fines impresos esencialmente en esa estructura. El varón y la mujer por ser personas son un bien en sí mismos y lo son

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

en cuanto diferenciados sexualmente: como varón y como mujer. Por lo tanto, el "otro", la "otra", en el amor conyugal se mueven por la razón de bien como personas y por los fines a obtener mediante su unión, pues los fines tienen razón de bien. Así es, a mi juicio, como puede comprenderse lo que has comentado antes sobre la relación entre el amor conyugal y la estructura jurídica. El amor no es esencialmente una afección del ánimo, sino el movimiento radical de la persona hacia el otro, según su condición de persona y su estructura anímico-corpórea. Esta condición de persona y esa estructura anímico-corpórea, en cuanto dinámicas, constituyen la ley natural y el derecho natural. De este modo, el amor conyugal y la ley natural –en su caso el derecho natural– se funden en sus exigencias y en su carácter de deuda.

página 507

Todo esto nos lleva a otro tema; el amor conyugal ¿es amor pasivo o dilección?

—Pregunta muy pertinente, porque es ahí donde tanto la mentalidad de las gentes como algunos que se dedican a las ciencias humanísticas sufren errores a veces graves.

La fuente del error es algo bueno: el amor que nace entre varón y mujer con frecuencia es amor pasivo sin que falten ocasiones en que se involucra al sentimiento. Tan es así que muchas veces al amor entre varón y mujer se le llama sentimental: a mantener relaciones de amor varón-mujer se le llama "relaciones sentimentales" y no falta quienes –demasiadamente–, hablan y escriben de "compañeros sentimentales".

El verdadero amor conyugal puede ser pasivo –e incluso sentimental– y esto es lo mejor, divinius*, según vimos en su momento. Pero a la vez hay que afirmar con firmeza y sin titubeos –con rotundidad– que en el amor pasivo no reside la esencia del amor conyugal. Esencialmente y en todos los casos –haya o no amor pasivo– el amor conyugal es dilección; por su propia estructura esencial el amor conyugal es dilección.*

Que es amor de elección apenas si debería ser explicado porque es experiencia universal: al futuro cónyuge se le elige. Los modos para llegar a esta elección son diversos según las circunstancias, las épocas y las culturas. Pero a nosotros lo

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

que nos interesa es que, haya amor pasivo precedente o no, el proceso amoroso, que comienza con el noviazgo más o menos largo, lleva consigo una reflexión sobre si la persona preelegida será el adecuado compañero en la constitución del hogar o en el viaje de la vida. Cuando hay amor pasivo a veces este proceso apenas es consciente, pero es indudable que existe; el hecho de la ruptura definitiva de relaciones de noviazgo por advertir defectos graves en el otro o que no serían felices pese a tener amor pasivo y estar muy enamorados –lo que hace muy dolorosa esa ruptura– es un signo de que también en el amor pasivo se da la reflexión y la consiguiente elección. Frases tan corrientes como "buscar esposa", "elegir bien con quien uno se casa" u otras semejantes, nos indican a las claras que todo amor conyugal es en su esencia, dilección, vaya o no acompañado de amor pasivo. Además, el amor conyugal comporta una decisión de unir *sus vidas y sus destinos contrayendo matrimonio y eso es propio de la dilección. Por otra parte, el amor conyugal no es una simple relación amorosa que se prolonga en el tiempo. Es un amor comprometido, debido, un amor que es, a la vez, ley natural y deuda de justicia, y eso sólo lo puede ser la dilección, a la que no faltan sus concomitantes de afecto, cariño y ternura.*

página 508

—El amor entre personas conduce a la unión, que no se confunde con el amor, sino que es una consecuencia propia del amor. Luego el amor conyugal lleva a la unión. Pero hoy en nuestro ámbito cultural, no en otras partes del mundo, esa unión se entiende como el hecho de la unión amorosa, sin compromiso –de ahí la expansión de las uniones de hecho–, sin *iura coniugalia* y como la pareja cerrada en sí misma, sin proyección a los hijos como no sean éstos –generalmente uno– vistos como autorrealización de ella o de los dos en cada caso particular.

—Todo esto es un gravísimo error, producto de mentalidades y teorías decadentes y desordenadas, de una civilización con conductas y pensares, que no dudo en calificar de aberrantes.

Según lo que está impreso en la naturaleza humana ordenada y desarrollada según la recta razón, el amor conyugal –según el designio creacional– es tan fuerte que lleva al varón y a la mujer a entregarse, por un acto de voluntad tan intenso, que se unen en justicia, jurídicamente, en cuerpo y alma, en una unidad

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

en las naturalezas, esto es, se constituyen en matrimonio, que es la unión más intensa que es posible entre personas humanas. El pacto conyugal es un acto de entrega total, un compromiso que los constituye en una unidad en las naturalezas, mediante un vínculo jurídico, de tal modo que cada uno –varón y mujer– se hace suyo*, del otro, como parte y prolongación del otro. Y se entregan en cuerpo (*unio corporum*) y alma (*unio animorum*), tan intensamente que se* comprometen*, que se unen en sus personas por un vínculo jurídico.*

página 509

Naturalmente, puesto que esto ocurre en el contexto de una conformación anímico-corpórea preexistente, los contrayentes se unen según las exigencias de ser y de desarrollo impresos en la naturaleza humana, las cuales, por lo demás, se corresponden con las aspiraciones del amor conyugal –de acuerdo con el designio creacional–, según vimos antes.

—Es hora de ver la relación entre amor conyugal y esencia del matrimonio. Porque una cosa es clara. El amor es un *motus*, un movimiento radical de la voluntad, mientras que el matrimonio es una comunidad de los cónyuges en sus seres, una unidad en la naturaleza, y en su vida.

—Sí, en efecto. Ocurre, sin embargo, que, tanto al hablar del amor en general, como en lo dicho sobre el amor conyugal, creo que ha quedado claro que el amor no se confunde con la unión de los amantes; la unión es consecuencia *del amor, sin embargo,* no es *el amor mismo. Amor y unión están relacionados, mas no se confunden. Así pues, el matrimonio, la unidad en las naturalezas, es fruto del amor, pero tiene una esencia propia –varón y mujer unidos por el vínculo jurídico– distinta de la esencia del amor conyugal, el cual, como amor, es el* motus *o vibración más profunda y primaria de la voluntad, cosa completamente diferente del matrimonio. ¿Qué es el amor conyugal respecto del matrimonio? Es el motor, lo que mueve a contraerlo. El matrimonio es aquello a lo que aspira el amor conyugal ordenado; tiene, sin embargo, su propia esencia y su propio dinamismo, aunque en su realización vital –la comunidad de vida y amor– esté permeado de amor.*

La misma cautela de no confundir lo inconfundible debe aplicarse a la expresión comunidad de vida y amor respecto del núcleo esencial del matrimonio.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

¿Significa el término "comunidad de vida y amor" la esencia del matrimonio? La respuesta es decididamente negativa. En efecto, el núcleo esencial del matrimonio es la unidad en las naturalezas. Ocurre, sin embargo, que esa esencia del matrimonio, por referirse a la naturaleza, es dinámica, pues la naturaleza es principio de operación. Tiene, pues, un desarrollo vital, una manifestación que es lo conformado como comunidad de vida y amor. Ésta es, pues, como la epifanía del matrimonio en el plano fenomenológico, en la esfera de la expresión y del desenvolvimiento vitales. Se refiere a la vida matrimonial, eso sí, en cuanto expresión vital de la esencia, de la unidad en las naturalezas. En otras palabras, "comunidad de vida y amor" representa una descripción –repito descripción *y no definición esencial– del matrimonio en un plano fenomenológico.*

página 510

Algo parecido tenemos que decir de la nomenclatura que usa el actual Código: consortium totius vitae*, tan leve como significativa modificación de la definición romana:* consortium omnis vitae. *Sustituir* omnis *por* totius *refuerza más la idea de* toda*, traducción castellana de* totius *y* omnis. *La palabra* totus*,* -a*, indica una totalidad e intensidad de que carece* omnis.

Respecto de esta expresión –consortium totius vitae– *hay que decir lo mismo que de la anterior, comunidad de vida y amor. Sin duda representa el cómo se manifiesta la unidad en las naturalezas; indica un rasgo del matrimonio, de esa unidad, pero no la expresa totalmente, por lo que es insuficiente para definir el matrimonio. El* consortium totius vitae *está más en el plano esencial que* communitas vitae et amoris*, pero –como lo muestra la concepción romana del matrimonio y del consentimiento–, sigue siendo una epifanía, revelación o manifestación del matrimonio –de la unidad en las naturalezas– en el plano vital, de la vivencia, de la fenomenología. Es, pues, descripción del matrimonio y no su definición esencial.*

—Las fórmulas "communitas vitae et amoris" y "consortium omnis vitae" no expresan en sí mismas algo que es fundamental en el matrimonio: sus fines. Sólo la primera, al hablar de amor, que es *virtus operativa*, hace alusión a las obras del amor, pero no se advierte cómo esas obras enlazan con la finalidad del matrimonio. ¿No tendrá acaso el mismo defecto decir del matrimonio que es una unidad en las naturalezas?

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Bromeas, sabes tan bien como yo la respuesta al interrogante, que es decididamente negativa. La naturaleza es justamente la esencia como principio de operación; y además es una noción finalista, que nos habla de unos fines. ¿Cuáles? Los propios de la operación según las inclinaciones naturales, aquellas hacia las cuales la naturaleza está orientada según su ser. Y las inclinaciones naturales a lo que están orientadas es a los fines naturales. En nuestro caso, la operación de la naturaleza, la inclinación natural, está dirigida a los fines naturales de la unión de varón y mujer en cuanto tales, es decir, los fines del matrimonio.

página 511

Así pues, expresar la esencia del matrimonio como unidad de las naturalezas nos habla de una finalidad esencial, de unos fines naturales propios y específicos de esa unión, de ese conyugio, comunidad o consorcio. Unidad en las naturalezas es una noción esencialmente finalista, lo que no ocurre con comunidad de vida y amor o consorcio para toda la vida.

Partiendo de lo que acabo de decir, resulta meridianamente claro que el amor conyugal, por su configuración natural, se dirige a los fines del matrimonio, que son sus obras específicas. Las obras del amor conyugal son los fines del matrimonio y no otros. Por eso, establecer una dialéctica entre la comunidad de amor y el fin procreador del matrimonio, una oposición, es no haber entendido los términos del problema. El amor conyugal se dirige al otro como adiutorium, *como ayuda, a la vez que lo ama en su totalidad: también como padre o como madre potenciales; es un amor fecundo, orientado a realizarse los cónyuges como padres y como madres. La fecundidad es expresión del amor conyugal y dimensión esencial suya. En resumen, los fines del matrimonio son el dinamismo propio del amor conyugal.*

Y pienso que con esto podemos dar por terminado nuestro repaso a la noción y esencia del matrimonio y pasar al pacto conyugal.

—Bien, de acuerdo, seguiremos dentro de unos días.

30 de junio de 2007

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

10. El pacto conyugal

17 de julio de 2007

—En algún momento anterior hemos recordado el pasaje de Tomás de Aquino, exponiendo con su habitual lucidez que respecto del matrimonio hay que distinguir tres cosas: la *causa* –se entiende la eficiente–, la *esencia*, que consiste en el varón y la mujer unidos por el vínculo conyugal, y los *fines*, a los que ya nos hemos referido.

Es obvio que en todos los casos la causa y la esencia de lo causado no se confunden, son entidades realmente distintas, aunque es cierto que, de uno u otro modo, la causa deja su impronta en lo causado. Pues bien, también en su momento dejamos sentado que había que distinguir –con distinción real– entre el matrimonio y su causa, que es lo que llamamos el pacto conyugal, o con verbo clásico el *consensus*: *consensus matrimonium facit*. Si nos apartamos de esa dicción clásica lo hacemos porque el consentimiento o *consensus*, siendo lo más esencial del pacto conyugal, no es todo el pacto conyugal. El caso es que hasta ahora hemos comentado los aspectos más relevantes del matrimonio y me parece que ha llegado la hora de que hagamos referencia a su momento causal: el pacto conyugal.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—De acuerdo, pero pienso que debemos limitarnos a sus rasgos más relevantes, sin entrar en toda la problemática que encierra, pues es mucha y nos separaría demasiado del objeto de estas conversaciones.

—Ese es también mi pensamiento. Aquí nos bastará con lo que podríamos llamar una visión esquemática, breve por tanto, sin mayores pretensiones.

página 514

Y lo primero es poner de relieve su necesidad. No puede haber matrimonio si no hay pacto conyugal y no hay otra causa del matrimonio que el pacto; éste y solamente éste produce el matrimonio. No hay ninguna otra causa del matrimonio.

—La razón es sencilla. El matrimonio, como hemos visto, es una unión personalísima, que implica participar cada uno en el dominio del otro en su persona; por lo tanto, sólo el mutuo acto de donación-aceptación puede dar origen al matrimonio: el dominio de la persona sobre su ser es un rasgo esencial e inalienable de la condición de la persona; ella y sólo ella es domina*, señora de su ser. Por ello solamente su libre y voluntaria donación puede permitir la coparticipación y coposesión en su ser que comporta la unidad en las naturalezas.*

—El pacto conyugal es un acto de donación de sí mismo, en los límites de la conyugalidad, esto es, los marcados por la naturaleza: la virilidad y la feminidad (las potencias naturales del sexo), acto de donación que es recibido por el otro, lo que significa un acto de aceptación. Así pues, el pacto conyugal es un pacto de mutua donación-aceptación de la propia conyugalidad, en cuya virtud se origina el vínculo conyugal, esto es, la unidad en las naturalezas, con todo lo que ella comporta.

—La donación-aceptación consiste en un acto de entrega al otro como esposo y esposa. Es la entrega de la persona-varón a la persona-mujer como esposos. Es la donación de sí mismo y la aceptación del otro en sí mismo, siempre en su conyugalidad. Es la mutua entrega de dos personas, en las facetas y límites marcados por la naturaleza.

¿Qué comporta esa entrega? Lógicamente esa entrega comporta la unidad en las naturalezas y ésta implica la entrega de toda la capacidad de amor conyu-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

gal –amor debido o deuda de amor– y la asunción de la tarea común que son los fines del matrimonio. Es, pues, una alianza o unión en el ser y en la operación, en las obras. En otras palabras, los dos se hacen *esposos* –son *marido y esposa– y se comprometen a* vivir *como tales, que es ser entre sí mutua ayuda y estar abiertos a formar una familia con la procreación y educación de los hijos.*

página 515

—Esa entrega, ese acto de donación-aceptación como esposos es un acto jurídico, produce un vínculo anudado por el derecho natural, o con palabra cara en nuestros días, es un *compromiso* de justicia y fidelidad. Teniendo en cuenta la noción amplia que es usual entre canonistas (y por otra parte usa el canon 1055, §2) el pacto conyugal es un *contractus*, un contrato. Así pues, no es un simple acto de constatación –"hacemos constar que nos queremos, nos amamos, conyugalmente"– sino un acto de constituirse como esposos, acto que origina una *obligación* (de *ob-ligare*, quedar ligados) según la terminología de la ciencia jurídica (contratos y obligaciones); de los *contratos* nacen unas *obligaciones* conforme al modo de decir de los juristas. Por eso el canon 1095 puede hablar muy acertadamente de *obligationes essentiales matrimonii*, obligaciones esenciales del matrimonio.

Con todo esto se trata de poner de relieve un punto de la naturaleza del pacto conyugal: es un *acto jurídico*, sin entrar en otras terminologías que, aun siendo muy exactas parecen gozar de cierto despego.

—Naturalmente estoy de acuerdo. Pienso, sin embargo, que habrá que expresar mejor las características de ese acto jurídico o pacto. La misma terminología de pacto conyugal es suficientemente expresiva, pues lo que llamamos "sellar un pacto" nos lleva a la idea de un acto jurídico de justicia y fidelidad cuando estamos en el plano del derecho que es en el que nos movemos, si bien reconozco que en el lenguaje llano a veces se habla de pactos basados en la sola fidelidad.

Pero a lo que iba, ¿qué características tiene ese acto jurídico, ese pacto de naturaleza contractual? El último Concilio ecuménico, para referirse al pacto conyugal usa el término foedus*, recogido a su vez por el canon 1055. Y ¿qué es*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

un foedus*? Si consultamos un diccionario de latín, la respuesta que nos da es: tratado de alianza –por tratado se entiende hoy tratado internacional–, pacto, alianza. Por eso* foedus *se traduce acertadamente por alianza y así* foedus ferire *quiere decir hacer una alianza. Bien, mas ¿qué es una alianza?, teniendo en cuenta que alianza es palabra del lenguaje llano y no término o concepto jurídico. Recurriendo a los más autorizados diccionarios nos encontramos, en definitiva, con que alianza es el resultado de aliarse, de ponerse de acuerdo para obtener un fin común o, más exactamente, una alianza es un pacto –que puede ser de fidelidad sin relación de justicia– o convenio –que es siempre un acto jurídico– para cooperar a un fin común. Tres son, pues, las notas de la alianza en el plano de derecho. Es, por así decirlo, un pacto de aliados, con sentimientos de amistad; por otra parte es un acto jurídico, un pacto jurídico o convenio; y en tercer lugar se ordena a cooperar en un fin común.*

página 516

*Tres notas que se corresponden con lo que es el pacto conyugal o alianza matrimonial (*matrimoniale foedus *en palabras del canon 1055). La alianza matrimonial es una de las expresiones más altas del amor conyugal –se entrega totalmente la capacidad de amar–, un amor ordenado a unas obras; es un pacto o convenio, un acto jurídico que da origen a relaciones de justicia y de fidelidad, al vínculo entre ellos; y se dirige a cooperar a un fin común, que es el conjunto de fines del matrimonio vistos en su unidad. En resumen, el pacto conyugal (la alianza matrimonial) es un acto jurídico por el que los que lo contraen se dan y entregan en el* ser *(unidad en las naturalezas) y en el* obrar *(cooperar en orden a los fines del matrimonio).*

—Al pacto conyugal, si en lenguaje llano se le nombra como alianza, en el lenguaje estrictamente jurídico hay que denominarlo *acto jurídico*, o si se quiere contrato, en este caso según el concepto canónico (no en el de los juristas seculares). Y al respecto ya que sale lo de contrato me permitiría hacer un juego de palabras. De todo contrato surge una relación jurídica; pues bien, si el pacto conyugal es un contrato, en cambio la relación jurídica matrimonial no es contractual.

—*Sí, esto nos lleva a comentar la* función *del pacto conyugal. Hay dos clases de actos jurídicos por razón de su función en el nacimiento y naturaleza de*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

la relación jurídica o relación de justicia a la que dan origen. El primer tipo es aquel que da lugar a una voluntad continuada y en ella se asientan los mutuos derechos y deberes. Es el contrato más propiamente dicho. Aunque muchas veces las leyes intervienen regulando esos derechos y deberes –esa relación jurídica– y también dependan de su naturaleza (no es lo mismo un contrato de compraventa que un contrato de préstamo o una hipoteca) que marca asimismo una ordenación básica de derechos y deberes, las relaciones contractuales dependen de la voluntad de los contratantes, que convienen en sus cláusulas, y se mantienen por su voluntad, de manera que si los contratantes se ponen de acuerdo, la relación jurídica se extingue, el contrato se disuelve. A las relaciones jurídicas que nacen de un acto jurídico de esta clase –el contrato más propiamente dicho– las llamamos relaciones contractuales.

página 517

El segundo tipo de acto jurídico –que en el sentido amplio que usan los canonistas podemos llamar también contrato, cosa que no se admite en la ciencia jurídica secular, que tiene un concepto más restringido de contrato– es aquel en el que lo que causa la relación jurídica es un acto de voluntad recíproca entre dos personas privadas o con entidades públicas, pero los derechos y deberes que de ahí se derivan –la relación jurídica– no tiene su origen en esa mutua voluntad, sino que están preestablecidas por el derecho y no dependen de la voluntad; esa relación jurídica no es una voluntad continuada sino algo previamente instituido. Por poner un ejemplo, cuando alguien decide ser soldado, su acto de incorporación al Ejército es un acto voluntario y a la vez hay un acto de aceptación por parte del Ejército a través de la autoridad competente, normalmente la Oficina de Reclutamiento. Ahora bien, el acto del que quiere ser soldado y el correspondiente de la autoridad competente lo único que producen es el acto de incorporación al Ejército y nada más. La situación jurídica del soldado, su condición jurídica y su vínculo no dependen de la voluntad, sino exclusivamente de lo previamente establecido por las Ordenanzas militares. En este caso el acto jurídico da lugar a una relación institucional, no contractual, por más que los canonistas se empeñen en llamar contractus *al acto de incorporación.*

Pues bien, el matrimonio es acto jurídico o contractus *en este segundo sentido. Ciertamente el pacto conyugal no es a modo de acto de incorporación o adhesión a una institución –como pretendían los institucionalistas–, pues previo a su consentimiento no hay nada entre los contrayentes, no hay institución pre-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

via, ni un matrimonio al que adherirse; su acto jurídico –el pacto conyugal o consensus*– origina el matrimonio, lo funda. La cuestión está en cómo lo origina. Pues bien el pacto conyugal da origen al matrimonio actualizando lo que ya está previamente en la naturaleza. En ella –en la naturaleza humana– el varón está destinado a la mujer y la mujer al varón; por el consentimiento, consintiendo en ser esposos, ponen en acto para ellos esta destinación genérica. Al consentir –"Sí, quiero a esta mujer por esposa", "Sí, quiero a este varón por esposo"–, la potencia natural inherente a la naturaleza humana se actualiza y por virtud del derecho natural surge entre ellos el vínculo jurídico por el que se hacen una unidad en la naturaleza y se constituyen en socios de una tarea común. Así pues, el vínculo conyugal no es un vínculo* contractual*, sino un nexo de derecho natural; asimismo el derecho marca el contenido de la relación jurídica matrimonial –sus derechos y deberes–, sus fines, y sus propiedades esenciales. Si al pacto conyugal se le quiere llamar* contractus *así sea, pero la relación que de él nace, no es una relación contractual: ni es una voluntad continuada, ni en nada depende del consenso de los cónyuges. El matrimonio es una alianza de derecho natural que de él depende en su ser y en su vida o desenvolvimiento vital.*

página 518

—Lo que acabas de señalar es lo que está de acuerdo con el magisterio eclesiástico que siempre ha señalado que el matrimonio (y cada matrimonio por tanto) es de derecho natural –esto es, puesto por Dios– en el vínculo, en los derechos y deberes mutuos, en sus fines y en sus propiedades esenciales. Sobre todo está de acuerdo con la Revelación por boca de Cristo mismo, que no dijo "quod homo coniunxit, homo non separet", sino "quod Deus coniunxit, homo non separet". El matrimonio lo une Dios, no el hombre. Y si recordamos la famosa Glosa: "natura, idest Deus", referida al derecho natural, es incuestionable que Dios une a los esposos a través del derecho natural. Por lo tanto, a la vez que los contrayentes, al consentir, crean el matrimonio, lo fundan, esto lo hacen actualizando la potencialidad inherente a la naturaleza humana. Es esto una especie de filigrana jurídica –único caso que existe– por la que se conjugan admirablemente la libertad y la decisión humana con la potencia divina plasmada en el derecho natural.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Esto nos lleva de la mano a una pregunta: ¿cuál es el objeto del pacto conyugal, el objeto del *consensus*? Es decir, ¿qué es lo que han de querer los contrayentes al casarse?

—*Lo que han de querer es precisamente ser esposos. La fórmula habitual del consentimiento lo indica a las claras: "¿Quieres a X, a esta mujer, por esposa?", "Sí, quiero"; y "¿Quieres a Y, a este varón, por esposo?", "Sí, quiero". Este "sí quiero" engloba todo el contenido de lo que es el matrimonio. Es la aceptación de hacerse una unidad en las naturalezas, encierra en sí la entrega de toda la capacidad de amor y el compromiso de unirse en la tarea común (los fines del matrimonio), todo ello de acuerdo con sus propiedades esenciales. Naturalmente todo este contenido del Sí, está implícito en la donación-aceptación de ser esposos, porque el querer al otro o a la otra como esposo o esposa, se sobreentiende quererse en la condición esponsalicia según el derecho natural. Otra cosa es la cuestión del conocimiento explícito que deben tener los contrayentes, pero eso es tema que escapa a los límites de nuestra conversación.*

página 519

Dicho con otras palabras el objeto del consentimiento es lo querido por la voluntad al realizar el pacto conyugal, en el acto de contraer; pues bien, en la nupcias lo querido es la persona del otro en su conyugalidad. Por el pacto conyugal se asume al otro como cónyuge, según la conyugalidad está en la naturaleza humana.

—Al respecto, permítaseme decir lo que escribí en otra ocasión. Puede advertirse que ese acto de voluntad, al tener por objeto al otro cónyuge, que es lo querido, resulta ser un acto de amor de dilección. Así pues, en su más íntimo sentido, el pacto conyugal es un compromiso nacido del amor.

—*Son muchas las cosas que podríamos comentar sobre el pacto conyugal, además de lo dicho, pero ya quedamos en que nos limitaríamos a algunos rasgos esenciales y con lo dicho podemos dar por terminado este tema. Y con él propongo que demos por finalizado el examen y comentario de la teoría del matrimonio, en los que me pediste que yo la desarrollase, supongo que con tu conformidad a mis palabras, pues no has mostrado discrepancias, con lo que en definitiva mis reflexiones se pueden considerar como una muestra de la concor-*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

dancia de nuestros pensamientos, de modo que en definitiva lo que he dicho refleja tu pensar.

Volvamos ahora a lo que es la finalidad propia de estas conversaciones: la relectura de tu obra científica. Y lo primero es comentar unos artículos tuyos sobre algunos puntos del matrimonio.

página 520

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

11. La revocación del consentimiento

—El primero de estos escritos lleva por título *La revocación del consentimiento matrimonial* y fue una ponencia destinada a la XV Semana del Derecho Canónico, que se celebró en Andorra y cuyos trabajos se publicaron en 1976. Cuando llegaron las fechas de su celebración me puse enfermo, con lo cual no puede leerla y además me perdí la ocasión de visitar y conocer ese interesante y peculiar país que es Andorra.

Como puede verse por el título, el trabajo trata de un punto muy concreto relacionado con la *sanatio in radice*, la sanación en raíz. Prácticamente trata de un inciso del entonces vigente canon 1139, §1 del CIC 17: "dummodo consensus perseveret", aunque también tenía relación con el canon 1135, §3.

—Si bien en aquel momento tuviste que referirte al Código del 17, esta ponencia sigue teniendo actualidad, porque el vigente canon 1162 se refiere a la revocación del consentimiento y el canon 1163 alude a su perseverancia. Y como no se trata de requisitos de mero derecho positivo, sino que lo son de derecho natural, el interés de este trabajo permanece, persevera y no se ha revocado.

Creo que para limitarnos a lo que considero tus aportaciones, podemos fijarnos en dos puntos: qué entiendes por perseverancia del consentimiento y qué por revocación.

Y yendo ya a lo primero, ¿cuál era tu posición?

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Era y sigue siendo. Verás, yo me encontré con que la forma de entender la perseverancia del consentimiento era la de hablar de una permanencia o proyección en el tiempo del acto de contraer. Este acto se proyectaría en el tiempo, con una voluntad continuamente actualizada; sería una perseverancia en el tiempo del acto inicial.

página 522

Yo no admitía ni admito esa forma de explicar la perseverancia del consentimiento como continuidad o proyección del acto inicial. El pacto conyugal es un *actus transiens*, un acto transeúnte, que produce la relación jurídica matrimonial, que es lo que se mantiene en el tiempo. La voluntad que sustenta la perseverancia o fidelidad de los esposos a los compromisos contraídos no es una voluntad de contraer continuamente, sino una voluntad de signo distinto: la fidelidad al matrimonio contraído. En las nupcias o pacto conyugal hay una voluntad de *hacerse* esposos, constituirse en matrimonio y una vez producido este efecto, la voluntad cambia de sentido: vivir conforme a lo pactado o más exactamente a vivir según su condición de casados. Pasa con el matrimonio como con otros actos de compromiso personal; v.gr. los votos religiosos. La perseverancia no consiste en una especie de voluntad actual o virtual de emisión continuada de los votos; la profesión, con la emisión de los votos, es un acto transeúnte: queda el vínculo con la Religión y la fidelidad al compromiso contraído.

—*Supuesto que la perseverancia del consentimiento no consiste en un continuo darse y entregarse, afirmas que lo que existe es un* estado de la voluntad. *Indudablemente se trata de la misma y única voluntad de ser esposos con dos modos de ser: como acto de contraer, que es transeúnte, y como estado que es permanente. Como se trata de dos modos de ser de una misma y única voluntad el consentimiento perseverante hace posible la sanción en raíz.*

Veamos cómo explicas ese consentimiento perseverante. Según escribes la perseverancia del consentimiento consiste en lo mismo en que consiste la perseverancia del religioso o del sacerdote, del militar o de cualquier profesional en su género de vida, en el puesto de trabajo o en la profesión elegidos. En los supues-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

tos aludidos se trata de un estado de la voluntad, de una fundamental y radical aceptación del estado de vida, de la relación o del puesto asumidos, en cuya virtud la voluntad permanece en el estado de adhesión, fundamental y radical, a lo asumido. Este estado de voluntad se vierte en los actos propios de la vida, función o profesión elegidos.

Este estado de voluntad es compatible con dudas, momentos o estados de disgusto, omisiones, incumplimientos e incluso el deseo de librarse del estado, género de vida o profesión hasta tanto ese deseo no se formalice con el acto de abandono. Una persona, por ejemplo, puede estar descontenta del puesto de trabajo y tener la intención de cambiar en el futuro e incluso estar buscando otro empleo, pero mientras no abandone el puesto que ocupa existe indudablemente en él ese estado de voluntad por el que se adhiere al puesto.

Explicado en qué consiste ese estado de la voluntad*, lo aplicas al matrimonio.*

—En efecto, el caso del matrimonio no es distinto. El acto de contraer, entendido como el acto de voluntad por el que los contrayentes se entregan como cónyuges, es un acto transeúnte, pero permanece –persevera– como estado de la voluntad; y ese estado de la voluntad consiste en una fundamental y radical aceptación mutua como tales esposos: he ahí el consentimiento perseverante. Lo normal es que ese estado se vierta en la fidelidad o lealtad al otro, como cumplimiento del compromiso adquirido, es decir la vida conyugal, con los consabidos y también normales altibajos. Tal estado de voluntad, repito, no es incompatible con infidelidades parciales, con momentos o estados de disgusto hacia el otro cónyuge, etc. Lo que importa, en definitiva, poner de relieve es que la perseverancia del consentimiento consiste en un estado de voluntad en el que perdura y permanece, transformado, el acto de contraer.

—Entender la perseverancia del consentimiento como estado de voluntad resultaba en su momento novedoso y aún diría que no ha perdido su originalidad.

Naturalmente en la ponencia haces una serie de precisiones que hemos quedado en pasar por alto para fijarnos en los puntos principales: la ya vista perseverancia del consentimiento y su revocación, que es lo que ahora debemos analizar.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—Lo primero que diría es que aquí se observa que, si bien el consentimiento ese parte esencial del pacto conyugal, ambos no se identifican. Pues, en efecto, hablamos de revocar el consentimiento, cuando el pacto conyugal es irrevocable. Al hablar del consentimiento revocable nos referimos, pues, al plano psicológico, no al jurídico, no al acto jurídico, sino a la voluntad psicológica. En este caso, la revocación del consentimiento consiste en la decisión de la voluntad de no permanecer viviendo como matrimonio, en no querer seguir teniendo por esposo o esposa al otro, independientemente de que, por ser indisoluble, el vínculo jurídico permanezca. Lo que destruye el consentimiento revocado es el *hecho matrimonial* vivido.

página 524

—*De acuerdo con lo dicho antes, la revocación del consentimiento se produce cuando se rompe su perseverancia, esto es, cuando cesa el estado de la voluntad o radical aceptación de seguir viviendo y considerándose marido y mujer, lo cual ocurre cuando hay una voluntad firme y pertinaz de dejar de considerarse cónyuges; o dicho con otras palabras, cuando se disuelve de hecho la* communitas vitae et amoris. *Esa voluntad firme y pertinaz se traduce en un estado de la voluntad contrario y destructor del estado de voluntad que constituye el consentimiento perseverante.*

—La revocación del consentimiento, para que tenga efectos jurídicos ha de manifestarse externamente y, por lo tanto, debe poder probarse. Y ahí reside la dificultad. Porque esa revocación se manifiesta en la vida real por conductas que dan a conocer esa decisión de romper el consorcio conyugal y esas conductas pueden ser claras, pero pueden ser también ambiguas.

—*Sí, es el caso de la separación de los cónyuges, pues si bien hay separaciones que se realizan con voluntad de romper definitivamente la vida matrimonial y con ánimo de dejar de vivir para siempre como cónyuges, no faltan casos de separaciones con el deseo de restablecer en el futuro la vida conyugal si desaparecen los motivos que indujeron a los cónyuges a separarse. En todo caso, el primero de los supuestos es suficiente prueba de la revocación del consentimiento. Sin embargo, hay supuestos claros. Uno de ellos es el abandono del cónyuge, con el*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

ánimo de romper definitivamente con el abandonado. Sobre todo, son prueba de esa revocación la solicitud del divorcio, o la instauración de una nueva pareja de hecho –unión de hecho– con affectio maritalis*, o la introducción de una causa de nulidad.*

En todo caso es inútil pretender hacer un elenco de formas de revocación del consentimiento, porque no se trata de un acto formal. Habrá que estar a cada caso.

página 525

—Así es, en efecto. Y como hemos quedado en que sólo nos detendríamos en los puntos más significativos de la ponencia podemos pasar, si te parece, a otro trabajo.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

12. La sacramentalidad del matrimonio

—*Más que a un trabajo quisiera traer a colación varios de ellos que dedicaste a la sacramentalidad del matrimonio.*

—Se trata de un tema teológico, sólo marginal respecto al derecho canónico; así que me limité a exponer la doctrina de la sacramentalidad según lo que se deduce del magisterio y de los *doctores probati*. Sobre todo estos últimos, porque el magisterio se ha limitado a dos puntos: el matrimonio mismo es uno de los siete sacramentos de la Nueva Ley y la inseparabilidad entre contrato –la institución natural diría yo– y sacramento. Así que si en algo he podido contribuir a penetrar en la sacramentalidad del matrimonio ha sido por vía de acuerdo o desacuerdo con la doctrina común.

—*Dices que es poco lo que vale pena comentar si se trata de poner de relieve tus aportaciones; de acuerdo. Pero hay un punto central que no podemos dejar pasar sin resaltarlo. Se trata de señalar dónde reside la sacramentalidad del matrimonio. Me explico. La doctrina común hace radicar la sacramentalidad en el pacto conyugal. El signo sacramental residiría en el acto de la donación-aceptación, en el intercambio de consentimiento, o sea, para seguir la terminología común, el sacramento sería el* matrimonio in fieri.

—Es natural que piensen así, pues como ya vimos, la doctrina común entiende por matrimonio el pacto conyugal, siendo el matrimonio *in facto esse* el conjunto de efectos jurídicos del contrato o alianza. Por lo tanto, si el matrimonio es el pacto conyugal y el

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

matrimonio es sacramento, la sacramentalidad ha de residir en el *in fieri*.

—*Luego desde el momento en que hemos establecido la distinción real entre causa y esencia del matrimonio y entre pacto conyugal y matrimonio, o sea, hemos dejado señalado que el matrimonio es el* in facto esse*, el modo común de entender dónde radica la razón de sacramento ha de recibir un cambio de perspectiva, que es lo que tú haces.*

página 528

El consensus *o* in fieri*, el pacto conyugal, es la* causa *del sacramento, el momento causal, pero no el sacramento mismo. Si el matrimonio es sacramento, ese sacramento es el* in facto esse*, que es el verdadero matrimonio.*

El caso es que esto es lo que se deduce de lo que constituye al matrimonio como sacramento: su significación de la gracia, que causa ex opere operato.

—En efecto, el matrimonio –así lo afirma el magisterio de la Iglesia, fundándose en Eph 5, 21-23 como hemos visto– es el signo de la unión de Cristo con la Iglesia por la caridad y por la Encarnación. Ahora bien, esta significación no es propia del *in fieri* porque dicha unión es una unión establecida y permanente mientras que el *in fieri* es un acto transeúnte. Esta significación es propia del matrimonio –el *in facto esse*– que es la unión constituida y permanente: los esposos hechos jurídicamente una unidad en las naturalezas, la unión de coposesión y coparticipación en sus personas, haciéndose como una persona (en los términos ya indicados) y la unión de sus yo personales por el amor. La unión de Cristo con la Iglesia es modelo y ejemplar del matrimonio sobre todo en cuanto es el Cuerpo Místico de Cristo; de este modo el matrimonio es imagen de la unión esponsal de Cristo con la Iglesia y ha sido instituido como signo eficaz suyo. El sacramento del matrimonio es el matrimonio mismo, esto es, varón y mujer unidos formando una unidad en las naturalezas; este es el signo sacramental.

—*Este signo sacramental, al ser signo de la unión de Cristo con la Iglesia por la caridad, es eficaz, produce la gracia santificante y, por ello, es verdadero sacramento. Ahora bien hay que aclarar, para evitar equívocos, en qué momento se infunde la gracia en los que contraen matrimonio.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

—La eficacia sacramental se produce en el momento en el que nace entre los esposos la unidad en las naturalezas. En el instante en que, emitido el consentimiento, se hacen matrimonio, en el acto mismo de contraer, en cuanto han consentido, reciben un aumento de gracia habitual y la gracia sacramental. Es en ese momento en el que se produce la eficacia del sacramento en cuanto causa de la gracia, a la que hay que añadir que el vínculo queda constituido como título exigitivo de la gracia, lo cual dará lugar a gracias actuales para ser fieles esposos, es decir las gracias de estado.

página 529

En los sacramentos hay que distinguir entre la *res contenta* y la *res non contenta*. La *res contenta* se centra en el inicio mismo del matrimonio y es entonces cuando se produce la infusión de la gracia y el vínculo queda constituido como título exigitivo de la gracia. Ahí, en ese momento inicial de la creación del vínculo, es donde se centra la acción *ex opere operato* del sacramento. A partir de ahí el matrimonio sigue siendo sacramento, pero a través de la *res non contenta* es decir, del signo que no es causa: la significación permanente del matrimonio respecto de la unión de Cristo con la Iglesia. En este sentido, el matrimonio es un *sacramentum permanens*, al que es aplicable cuanto ha dicho tan bellamente el Vaticano II respecto de la presencia y acción de Cristo en el matrimonio.

—*Muchas son las consecuencias que de la sacramentalidad del matrimonio se derivan y que tú tratas con cierta amplitud en tus escritos, entre ellos la inseparabilidad entre* institutum naturae*, y sacramento, pero como hemos quedado en limitarnos al punto expuesto, pasemos al siguiente escrito.*

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

13. Obligaciones esenciales del matrimonio

—Con este título en 1990 tuviste esta ponencia, que cierra, por así decirlo, tus aportaciones al derecho matrimonial. Pocos meses después se desencadenó tu crisis de agotamiento, que te tuvo apartado durante años de la tarea investigadora. Fue un buen broche, porque es, a mi juicio, un trabajo excelente. Lástima que en estas conversaciones tengamos que limitarnos a señalar lo sustancial de tu aportación, lo que impide mostrar todos los valores de tus estudios y puede dar una impresión desdibujada de ellos.

Mas dejémonos de divagaciones y entremos en el análisis de la ponencia.

Y ante todo conviene poner de relieve cuál es el objeto de tu disertación. Se trata de estudiar el §3 del canon 1095, pero no en lo que era y es más común en la doctrina –la incapacidad de asumir–, sino limitado a exponer cuáles son esas obligationes matrimonii essentiales*, según habla el canon, qué hay que entender por obligaciones esenciales y cuáles son.*

Me parece muy importante –vistas las desviaciones que se observan en ciertos autores– que esas páginas comiencen por aclarar que se trata de lo que los juristas llaman obligaciones, es decir vínculos de deuda de justicia, deberes jurídicos. No se puede tratar de factores que, por no ser externos o por no poder ser objeto de una deuda de justicia, carecen de naturaleza jurídica, no pertenecen al mundo del derecho.

—Tienes razón en lo que has dicho, que me permito recalcar. Las obligaciones esenciales del matrimonio de las que habla el canon

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

1095 son obligaciones jurídicas, o dicho de otro modo son aquellos deberes esenciales contenidos en la estructura jurídica del matrimonio. Tienen que formar parte del contenido de la relación jurídica matrimonial.

página 532 —*Ahora bien, ¿cómo detectar esas obligaciones esenciales? Y aquí volvemos a lo de siempre. La regla del matrimonio, lo que señala el orden de su dinamismo, y por lo tanto los derechos y obligaciones o deberes, son los fines del matrimonio. Ya hablamos de este punto por lo que no merece la pena detenernos más en él.*

Comencemos, pues, con el fin inmediato e intrapersonal. Como en su momento vimos este fin es el mutuum adiutorium*, lo que traducimos por la mutua ayuda. Y aquí nos encontramos –como aspecto más primario de este fin– con el primer principio informador de la vida conyugal: debe tenderse al perfeccionamiento material de los esposos. De este principio informador se origina el primer* debitum*, la primera y más elemental obligación: la deuda de justicia de ayudarse mutuamente en la construcción del hogar, entendido como el ámbito primario de la vida privada en la que las personas encuentran, dentro de las posibilidades de los cónyuges, la satisfacción de las necesidades de habitación, alimentos, vestido, descanso, etc. Esta obligación esencial puede enunciarse, con las mismas palabras con que se anuncia el principio informador del que deriva: debe tenderse al mutuo perfeccionamiento material de los cónyuges.*

Dentro de la mutua ayuda hay una dimensión más elevada que se traduce, como hemos visto, en otro principio informador de la vida conyugal: debe tenderse al bien espiritual de los cónyuges. Esto incluye que deben tender a la integración interpersonal de afectos y voluntades. Con ello estamos en presencia de otra obligación esencial del matrimonio: los cónyuges deben tender al mutuo perfeccionamiento espiritual y afectivo.

—Aquí se nos plantea un problema y es reducir esta obligación a términos jurídicos, porque ese apoyo y perfeccionamiento afectivo no se traduce en conductas externas captables por el derecho. Ya sé que hay autores que hablan de un *ius ad amorem*, de un *ius ad consortium totius vitae* o, en fin, de un *ius ad communitas vitae et amoris*, expresiones con las que quieren decir que existe un verdadero derecho a

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

la integración afectivo-amorosa o integración de afectos y voluntades. Pero esto revela un criterio jurídico erróneo y representa una confusión entre exigencias y deberes morales y derechos y deberes jurídicos. La citada integración es un hecho psicológico, interno, sin manifestación externa, por lo que no puede ser directamente objeto del derecho ni, por lo tanto, una obligación esencial.

—*Lo cual no quiere decir que no tenga una relevancia jurídica, pues la tiene, no en sí misma, sino en lo que hemos dicho: la* capacidad *de tender hacia ella, aunque como derecho-deber. El derecho, en virtud del principio informador citado, postula la capacidad psíquica para esa comunicación de afectos y voluntades y, en el desarrollo de la vida conyugal se delimita negativamente: la lesión al principio informador del que estamos hablando es causa de separación, como señala el canon 1153.*

—Con ello hemos visto las obligaciones esenciales del matrimonio que tiene su raíz en la mutua ayuda; veamos ahora las que derivan del fin generativo y educador.

—*La primera, naturalmente, es el deber de justicia de otorgar el débito conyugal, lo que ocurre que por lo que a incapacidad se refiere, su lugar no es el canon 1095, sino el canon 1084.*

En relación con el don mutuo aparece una nueva obligación esencial: es el deber de abrir la intimidad conyugal a los hijos; es el ya en su momento comentado debitum non faciendi aliquid contra prolem*, el deber de no atentar contra la generación.*

Por otra parte, el fin procreador y educador implica otras dos obligaciones esenciales: la recepción de los hijos y su educación. De ellas hemos hablado suficientemente, por lo que podemos dar por terminado aquí lo que atañe a los fines del matrimonio.

Queda por ver lo que escribes respecto a las propiedades esenciales, que, por cierto, es bien poco, apenas la última media página.

La unidad se vierte en el deber de fidelidad (en el sentido estricto de no adulterar), en cuanto es expresión del amor pleno y total que comporta la exclusividad, nota también esencial de la unidad en las naturalezas.

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

Por su parte, el bonum sacramenti *exige que, en las nupcias, los contrayentes se entreguen con intención de perpetuidad. Ni* ad tempus*, ni de modo indefinido, tiene que ser una entrega perpetua, tiene que tener la intención de un compromiso para toda la vida. Esto implica el deber de vivir el matrimonio de modo que pueda durar toda la vida, no sólo sin divorcio –que en la Iglesia no lo hay–, sino evitando las situaciones que son causa de separación. Jurídicamente esto no se plasma en un deber concreto, pero tiene relevancia jurídica en el sentido de que una verdadera incapacidad psíquica para el compromiso perpetuo hace nulo el matrimonio.*

página 534

—Con esto pienso que queda suficientemente comentado el escrito sobre las obligaciones esenciales del matrimonio.

—*Sí, efectivamente, pero antes de dar por concluido este comentario, desearía hacer un resumen de las obligaciones esenciales del matrimonio, a las que se refiere el canon 1095. Estas son:*

- *la mutua ayuda material*
- *la mutua ayuda espiritual*
- *el débito conyugal*
- *no hacer nada contra la prole*
- *la recepción, crianza y educación de los hijos*
- *la fidelidad conyugal y*
- *el compromiso perpetuo*

Estas son las obligaciones esenciales del matrimonio, aquellas que, si el contrayente es incapaz de asumirlas por causa psíquica, llevan consigo la nulidad del matrimonio. Con gusto comentaría más sobre este tema de la incapacidad, pero eso representaría salirnos del comentario a tu estudio. Demos, pues, por terminada nuestra conversación y pasemos a temas ulteriores.

—Más bien habría que decir pasar a una nueva faceta de mi investigación. Las conversaciones anteriores, dijimos, tenían por término el año 1973, mas después preferimos juntar en esta fase de comentarios a todo lo escrito sobre el derecho matrimonial canónico, pre-

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei

cisamente para cambiar de temática e ir después a la novedad que se produce en 1973: mi dedicación al derecho natural y a la filosofía del derecho.

Propongo que ahora conversemos sobre esta nueva faceta, para volver después a los trabajos canónicos que fueron simultáneos o posteriores a mis escritos iusnaturalistas.

Pero como me encuentro cansado y tú tienes que dedicar toda tu atención al Máster en Matrimonio y Familia, propongo un receso y volver más adelante a este grato intercambio de pensamientos.

—*Como tienes razón, estoy de acuerdo con tu propuesta y a su tiempo seguiremos.*

28 de julio de 2007

Biblioteca Virtual Josemaría Escrivá de Balaguer y Opus Dei