

EL TEOLOGO ANTE LA REALIDAD CANONICA *

0.—PLANTEAMIENTO

1. La fórmula «*iure divino*» o «*ex institutione divina*» está siendo objeto de estudio, sobre todo en los últimos diálogos ecumenistas. Teólogos, también católicos, han estudiado su historia y su valor, y han concluido que es una fórmula equívoca y ambigua, pues sirve para calificar tanto lo instituido por Cristo bien explícitamente bien virtualmente, como lo instituido por positivación de la Iglesia misma (cf. Congar, 16 y 120) ¹.

Se pregunta, por ejemplo, cómo *Trento* pudo definir dogmáticamente que todos los sacramentos fueron «*a Christo D. N. instituta*», cuando no consta una institución formal y concreta de cada uno de ellos por Cristo; cómo pudo definir que «en el sacramento de la penitencia es *necessarium iure divino* confiteri omnia et singula peccata mortalia», cuando tal no ha sido nunca, ni es, la práctica universal de la Iglesia católica.

Se pregunta también cómo el *Vaticano I* definió que el primado de Pedro tiene sucesores «*ex ipsius Christi D. institutione seu iure divino*», cuando sobre tal sucesión y su institución hay que hacer el mismo planteamiento que sobre la institución de todos los sacramentos ².

* Ponencia en el «Coloquio internacional» sobre «Autoridad en la Iglesia», celebrado en Lovaina, organizado por su Universidad Católica, 27-29 abril 1981, en la sede de Lovaina flamenco.

1 Entre paréntesis citamos el nombre del autor, seguido de las páginas de las obras que recogemos en la bibliografía al final.

2 El Vaticano II no usa nunca la expresión de «*ius divinum*»; pero sí la dice que los obispos son «*ex institutione divina*» (LG 20c) así como la Iglesia (LG 32a) la potestad papal (CD 2a); y también dice que la solicitud universal de los miembros del Colegio es «*ex Christi institutione*» (LG 23b), o «*ex Dei institutione*» (CD 6a), y el «*ministerium ecclesiasticum divinitus institutum*» (LG 28a), «*apostolicum Episcoporum munus a Christo D. institutum*» (CD 20a), «*de doctrina institutisque a Christo*» (UR 4e), «*Pastores a Christo institutos*» (LG 30)...; y que hay

2. *Los reproches mutuos entre teólogos y canonistas*, durante siglos, son conocidos. *Los teólogos* han venido reprochando a los canonistas que no se metan en teología, sino que se limiten a entender y aplicar las leyes canónicas, y ello «cum intelligentia litterali ad obsequium theologorum»³, «porque la teología señorea sobre todas las ciencias», también sobre el Derecho canónico, al que confiere su dignidad eclesial.

No pocos *canonistas*, por su parte, reprochan a los teólogos el que con excesiva facilidad «teologizan» las decisiones canónicas, confiriéndoles con ello el valor de lo «teológico» o doctrinal, absolutizándolas y privándolas de su esencial relatividad, y consiguientemente agarrótándolas e impidiendo que puedan ser cambiadas.

Los teólogos responden que los canonistas, absorbidos con sus técnicas, olvidan con frecuencia que lo canónico es una realidad eclesial que se debe integrar en la visión de la totalidad eclesial y de las especificidades de la fe, visión que realiza la teología y sin la cual no puede realizarse propiamente un estudio integral y radical del fenómeno canónico.

Los canonistas contestan que los teólogos, encastillados en la supremacía de la «unitas scientiae» de la teología, olvidan con frecuencia que la teología es «quantum ad aliquid speculativa et quantum ad aliquid practica», y que siendo «magis speculativa quam practica», a la hora de asomarse al Derecho canónico, tienden por inercia a actuar con él con la misma mentalidad y lógica que cuando estudian lo doctrinal, sin recordar la autonomía de la ciencia canónica, aún como ciencia teológica práctica.

El mismo Melchor Cano, que es quizá el teólogo que con mayor esfuerzo ha intentado fijar las relaciones entre teología y canonística⁴, no logró hacer un suficiente planteamiento, porque limitó la función del canonista a ser aplicador del Derecho, olvidando el campo de la elaboración de las leyes canónicas y, por tanto, lo más distintivo de lo canónico.

En conclusión: para resolver esas tensiones y reproches y para

que distinguir de las «ab Apostolis eorumque successoribus institutae Ecclesiae» (LG 23d), la «Ecclesia qua humanum institutum» (UR 6a), «ab Apostolis instituti Episcopi» (LG 20b)...

³ D. Bañez, OP., *De iure et iustitia decisiones, in prologo* (Salamanca 1594) p. 3, col. 1.

⁴ Cf. Melchor Cano, *De locis theologicis*, lib. 8, cap. 6 y 7: *Opera* (Matriti 1785) t. I, 523 ss.

comprender aquellas fórmulas de «iure divino» es preciso comenzar por los conceptos mismos de teología y de Derecho canónico.

I.—EL DERECHO CANONICO EN LA «UNITAS SCIENTIAE» DE LA TEOLOGIA

3. *La teología como «unitas scientiae»* la formuló Sto. Tomás de Aquino al iniciar su *Summa theologiae* preguntando «*utrum sacra doctrina sit scientia*», «*una scientia*» (I, q. 1, a. 2-3): asume a Aristóteles, y aplica el ideal aristotélico de filosofía como ciencia a la teología.

En tal concepción —que ejerció gran influjo— el dato revelado no es propiamente la materia u objeto del estudio, sino que es *el principio* mismo a partir del cual se realiza el estudio con las leyes de la *demonstratio* aristotélica, que consiste «*in hoc quod ex aliquibus notis alia necessario concludantur*» (*Boethii de Trin.* 2, 2c). Así, en filosofía los principios son los *principia per se nota*, y en teología los *datos revelados*, los «*principia (theologiae) revelata sibi a Deo*». Estos principios ordenan y jerarquizan todos los objetos y razones que estudia la teología, la cual deduce desde ellos todas sus conclusiones. De esa forma se obtiene la «*unitas scientiae*», pues:

— los *objetos materiales diversos* —Dios y las creaturas— mantienen unidad de sistema, ya que *todas* las creaturas «*referuntur ad Deum ut ad principium vel finem*».

— las *razones formales* de estudio se jerarquizan *todas* «*sub universaliori ratione formali*», «*sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia*».

— las *dos lógicas empleadas* —especulativa y práctica— son abarcadas por la teología, la cual «*comprehendit sub se utramque: sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit*», pues la teología «*principaliter agit de Deo*» y así es «*magis speculativa quam practica*», y, al tratar los actos humanos, los trata como los actos «*per quos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem*»: o sea, la teología práctica se subordina a la especulativa.

— cuando, a veces, *sume* «*aliquid a philosophicis disciplinis*», «*a lumine rationis*», no lo asume «*tanquam a superioribus (scientiis)*, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis», «*non enim accipit*

sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem»; los asume «non quod ex necessitate eis (theologia) indigeat», «sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quae per naturalem rationem —ex qua procedunt aliae scientiae— cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae supra rationem quae in hac scientia (theologiae) traduntur».

Para el sistema tomasiano, por tanto, la teología es una ciencia que lo estudia *todo* «sub lumine fidei» y desde los datos revelados como principios propios científicos, realizando una sistematización dinámica piramidal, en la que todo se abarca y todo confluye a su vértice que es Dios. Por ello, si se quiere estudiar algo *en sí mismo* —por ejemplo el Derecho canónico—, pero *en su integridad*, tiene que ser estudiado *también ineludiblemente en ese emplazamiento de totalidad*: es decir, en un estudio teológico.

4. Hay, sin embargo dos teologías: una especulativa y otra práctica, según la terminología de Sto. Tomás. O mejor, dos partes de esa «unitas scientiae» que es la teología total. Dos partes que se diferencian no sólo por su objeto material —de rebus, la especulativa; de actibus, la práctica—, sino también por su método de estudio, ya que nuestro entendimiento actúa en la una con la *lógica o leyes del pensar de la razón especulativa*, y en la otra con la *lógica de la razón práctica*.

Las conclusiones *en la teología especulativa* son conclusiones doctrinales, pues vienen sacadas de las *verdades* (reveladas) por la vía de la *lógica enunciativa* por la razón especulativa, cuya finalidad es *conocer la verdad* (revelada) por conocerla y contemplarla. Suelen llamarse «conclusiones teológicas»; y su argumento empleado para ellas, «argumento teológico». Tales conclusiones lo son, pues, en el ámbito de la materia revelada, materia de la fe, y obligan a acto de fe.

Las conclusiones *en la teología práctica* son conclusiones prácticas, pues vienen sacadas de los *principios de conducta revelados*, llamados de «Derecho divino positivo» por la vía de la *lógica normativa* y por la *razón práctica*, cuya finalidad es *formular el cumplimiento concreto* de aquellos principios de conducta revelados.

Tan teológicas son las unas como las otras conclusiones: las unas son conclusiones teológico - doctrinales, las otras teológico - prácticas. Ambas son conclusiones desde materia de fe: las unas desde las

verdades reveladas, las otras desde los principios de conducta revelados; las unas para la doctrina, las otras para la conducta; las unas a creer, las otras a cumplir; las unas formulan *verdad*, las otras *deber*. Las calificaciones que les corresponden a las unas son las de *ortodoxas* o *heterodoxas*, *verdaderas* o *falsas*; a las otras, las de *ortoprácticas* o *heteroprácticas*, *correctas* o *incorrectas*, *acertadas* o *desacertadas*.

5. *Definiciones dogmáticas, teológicas o doctrinales y canónicas o prácticas*, pueden recaer sobre unas y otras, cuando la autoridad las afirma con *plena certeza* eclesial, sancionando así en un caso la *verdad que enseña* y en el otro *el deber que fija* en su ley canónica. En un caso explica o describe «*quae credenda sunt*», en el otro prescribe «*quae tenenda sunt*»; en un caso la autoridad eclesial actúa como *Magisterio* y habla de «*fide divina*», en el otro actúa como *Gobierno* y habla de «*iure divino*»; en un caso lo que deduce es conclusión «*ex revelatione divina*», en el otro es «*ex institutione divina*».

Negando las primeras, uno se hace *hereje*, pues niega la *comunidad* en la doctrina de la fe u *ortodoxia*; negando las segundas, uno se hace *cismático*, pues niega la *comunidad* en la conducta u *ortopraxia*. En aquel caso se rompe con el Magisterio, al que se niega el «*assensus fidei*» u «*obsequium religiosum*»; en este caso se rompe con la Autoridad de Régimen, a la que se le niega la *obediencia*. Pero para ambos casos se usa la misma fórmula del «*anathema sit*».

6. *En esa teología unitaria y total* y como una porción de su parte práctica (siendo las otras porciones, la ética y la moral socio-eclesial) se sitúa el Derecho canónico. Pero no basta hablar de dos partes de esa teología unitaria. Es preciso añadir que esas dos partes constituyen *dos ciencias distintas*, por sus propias lógicas y métodos (cf. *supra*, n. 4).

De ahí que estudiar la realidad canónica en cuanto jerarquizada y emplazada en el panorama aquel de totalidad unitaria constituye la *teología (doctrinal) del Derecho canónico*. Ella da al Derecho canónico su justificación *radical*, precisamente por emplazarlo en ese panorama o economía de la revelación-redención, cosa que la ciencia canónica, como ciencia propia, no puede hacer por los límites que le imponen su lógica y sus métodos.

Pero además la teología doctrinal da a la ciencia canónica los principios que le van a ser sus propios principios: tales son los *datos*

del «Derecho divino positivo», que el Derecho canónico recibe y acepta como *postulados* propios. Y así hay que hablar de una realidad revelada, la del «Derecho divino positivo», en el Derecho canónico; y por tanto de una *teología (doctrinal) en el Derecho canónico*.

Función del Derecho canónico será entonces positivizar tal «Derecho divino positivo» para historizarlo o hacerlo cumplible —cf. *infra* núm. 12.3—: en esta tarea se invierte la razón práctica, con su *propia lógica*. Y se puede, entonces, calificar a la ciencia canónica como *teología práctica canónica*. Pero eso no basta, pues —como veremos en los nn. 9 y 10— el Derecho canónico, para realizarse, necesita apelar a los *métodos y ciencias* de positivación normativa y a las ciencias técnicas formales y de organización; y ello *no por deficiencia de nuestro entendimiento* precisamente —aunque esa sea una razón válida en parte y en los primeros momentos—, *sino por necesidad objetiva*: por ser campo dejado por Dios a la *libre decisión humana*⁵. Por ésto, la ciencia canónica tiene algo propio y autónomo, que nos obliga a hablar de la *ciencia del Derecho canónico* como ciencia de positivaciones.

7. *La conclusión* de este capítulo es sencilla: con esa concepción sistemática de la teología como «*unitas scientiae*», a lo tomasiano, se puede entender que positivaciones hechas por la Autoridad de la Iglesia en materia sacramentaria y eclesiológica puedan ser consideradas como conclusiones teológicas de la razón y teología prácticas y puedan ser calificadas de «*iure divino*» o «*ex institutione divina*». No hay inconveniente en y con ese sistema teológico, que tanto ha influido en la historia de la Iglesia.

5 No hay que olvidar que para Sto. Tomás el futuro de la conducta humana libre está ya determinado y conocido en la sabiduría divina; y el teólogo, que debe *jugar a conocer «a lo divino»*, como creatura que es, no puede conocer ese futuro de la conducta, «*propter defectum intellectus nostri*». Pero no se trata de un defecto, sino de un *límite* creatural de nuestra naturaleza: y somos los hombres quienes hemos de hacer nuestra ciencia teológica. Y, aunque ésta procede desde los principios revelados, la revelación nada nos dice del futuro concreto de las conductas humanas. Sólo podemos preverlas muy «*ut in pluribus*» y con gran incertidumbre. Radicalmente, por tanto, la ciencia canónica tiene unas características que arrancan del misterio mismo de la libertad humana; y al ser incluida por Sto. Tomás en la «*unitas scientiae*» de la teología, arrastra el planteamiento suyo sobre el conocimiento de Dios «*circa futuribilia contingentia*».

II.—EL TEOLOGO ANTE EL DERECHO CANONICO COMO CIENCIA AUTONOMA

Sólo queremos recordar las tres esferas concéntricas y de igual volumen que se dan en el Derecho canónico, invitando al teólogo a una segunda reflexión sobre lo que se supone que ya sabe.

8. *La esfera blanca: la del Derecho divino positivo.*

Hoy se tiende a no usar la expresión de «*ius divinum*». El Vaticano II no la usa. Para evitar confusiones, hagamos unas simples precisiones. Se trata aquí del *Derecho*, no de la Moral, ni de la llamada Ley Evangélica. Del *Derecho divino*, no del Derecho positivo de los hombres (sea civil o canónico). Del *Derecho divino positivo*, no del Derecho natural, llamado también Derecho divino natural. Del *Derecho divino positivo vigente*, no del Derecho divino positivo o revelado en el Antiguo Testamento pero abrogado en el Nuevo. Y, por último, del *Derecho divino positivo vigente referente al comportamiento socio-ecclesial*, sin entrar en el revelado que pueda referirse al comportamiento socio-civil.

8.1. *El Derecho divino positivo (DDP)* se nos presenta, casi siempre, como realidad compleja de *DDP ya eclesialmente positivizado*. Eso es un problema paralelo al que conocen bien los teólogos, porque la revelación nos ha sido dada en lenguajes o culturas humanas, sin que tales culturas estén por ello reveladas, pero son vehículo historizador necesario de la revelación. «Dios mismo, al revelarse, locutus est secundum culturam diversis aetatibus propriam (GS 58a). Hay, pues, que distinguir entre los lenguajes (de la Biblia, de los Padres, del Magisterio) y el contenido revelado o «*depositum fidei*» (cf. GS 62b; UR 6a). Los teólogos llegan a decir incluso que el mensaje revelado no es formulable ni concebible sin la instrumentación de una cultura: siempre es necesaria una cultura. Se da, pues, siempre una *identificación histórica* entre el mensaje y la cultura o lenguaje utilizado. Pero toda cultura utilizada es siempre *sustituible*; ninguna es inseparable ni exclusiva: «*nulli exclusive et indissolubiliter neclitur*» (GS 58c).

Paralelamente sucede lo mismo con el DDP, que es parte de la revelación: tal DDP se nos da enmarcado o incluido en un lenguaje y en unas leyes positivas, hechas con unas positivaciones y técnicas

humanas. Tampoco ese lenguaje, esas leyes, esas positivaciones y técnicas están revelados; y también ellos son sustituibles (cf. GS 58c y 44c).

8.2. *Despositivación*. Esa tarea de identificar lo revelado supone, pues, realizar la desidentificación histórica entre mensaje y lenguaje, realizando a la vez la traducción del mensaje a otra cultura. Y, a pesar de que esa traducción implica riesgos de desfigurar el mensaje —como también el mantener el mensaje en una misma cultura tiene el peligro de atribuir al mensaje algo que es propio sólo del lenguaje—, sin embargo es preciso hacerlo, sobre todo hoy, para presentar el mensaje a todas las gentes: es lo que se propuso el Vaticano II ante las culturas modernas⁶.

Algo similar supone identificar al DDP: hay que traducirlo de una ley canónica a otra. Pero implica menor dificultad, porque, mientras el mensaje revelado en cuanto *doctrina* encierra no pocos *misterios*, ininteligibles, el DDP en cambio versa sobre *preceptos* de conducta que han de cumplir los cristianos y la Iglesia, y por tanto tienen que ser *inteligibles*, al menos en lo que respecta a su cumplimiento (aún cuando quizá no lo sean en su conexión con el misterio), ya que su cumplimiento ha de ser en este mundo. Por esto, el Vaticano II puede decir que la «*Ecclesia peregrinans, in suis sacramentis et institutionibus, quae ad hoc aevum pertinent, portat figuram huius saeculi quae praeterit*» (LG 48c). Es decir: Cristo, al decidir los elementos institucionales de la Iglesia, elementos por tanto que son DDP (sacramentos y estructura social de la Iglesia) tuvo que atenerse a las leyes mismas de lo organizativo y estructural humano, si bien instrumentándolo para su fin salvífico (cf. infra, núm. 10, 1.2).

8.3. *El teólogo necesita al canonista*. Dado que el teólogo estudia los datos revelados en cuanto tales, parecería que sólo a él compete estudiar e identificar los datos revelados que son DDP; y que él los ofrecería después al canonista, el cual los recibiría como *postulados* para su tarea canónica. Así se ha venido diciendo; y no quitamos vigor a tal afirmación.

Pero el teólogo como tal, para llegar a formular lo que es DDP, tiene que *desvestirlo* del ropaje de positivación canónica, al menos en los casos —la gran mayoría— en que se nos presenta así revestido.

⁶ Cf. Juan XXIII, *Alocución inaugural del Vaticano II: 11 octubre 1962*, y Vaticano II, GS 62, que remite a esa alocución; y UR 8a, y GS 44.

Es decir, tiene que *despositivizar* las leyes canónicas; tiene que recorrer a la inversa, tiene que des-correr, el camino recorrido por el DDP hasta su positivación canónica; tiene, por tanto, que *aplicar a la inversa el método de la positivación*. Positivación y des-positivación son tarea del mismo método, del *método canónico*, en camino de ida y vuelta.

El teólogo, por tanto, para su tarea de identificar al DDP, necesita el método canónico, *la ayuda del canonista*. Lo cual nos lleva a la segunda esfera.

9. La esfera roja: la de las positivaciones canónicas.

9.1. *Necesidad de positivaciones*. Las leyes canónicas no existían antes de haber actuado la voluntad legislativa eclesiástica. Su materia en el estadio pre-canónico era *libre* en una cierta proporción o medida, no estaba pre-determinada, era *genérica* en cuanto a su cumplimiento concreto; y precisamente por ello necesitaba ser positivizada, determinada, en ley canónica. Ese Derecho pre-positivo es el DDP; y ese DDP positivizado es el Derecho canónico, o Derecho positivo de la Iglesia. «Sin Derecho positivo o canónico, la Iglesia no tendría consistencia histórico-social; y sin Derecho pre-positivo o DDP, la Iglesia estaría seccionada dualísticamente en un ámbito exterior jurídico sin justificación connatural y en un ámbito interior místico desentendido del exterior» (Kraemer, 114).

El legislador eclesiástico procede, pues, al legislar, decidiendo en materia libre a la que concreta o determina, por vía de la razón práctica, incluso movido por factores arracionales o acategoriales, como veremos (infra n. 12, 3.4). Por ello sus decisiones son *razonables*, más que racionales o racionalizadas.

En consecuencia: el teólogo como tal no puede, con su lógica enunciativa, extraer de las leyes positivas de la Iglesia el Derecho pre-positivo o DDP. Para hacerlo, necesita emplear la des-positivación, de que hemos hablado arriba.

Eso quiere decir que el teólogo no deberá *jamás* leer una ley canónica como simple enunciado teológico, como enunciado de una verdad revelada.

9.2. *Un ejemplo simple puede ser al del canon 968*. No pocos teólogos aducen este canon como argumento teológico para probar su «tesis teológica» de que «sólo el varón bautizado» es sujeto válido

de ordenación. Tales teólogos se sienten, sin duda, atraídos por esa prescripción canónica tan absoluta y categórica, que es una «*tesis canónica*». Pero el teólogo no puede aducir este canon para resolver la discusión teológica; debe *antes* haber probado, por vía y argumentos teológicos, su tesis teológica, y después, y *sólo después*, podrá venir a valorar que el canon es puramente teológico, sin contenido alguno de positivación, y *entonces* podrá aducir, como argumento corroborativo teológico, esa praxis eclesial canónica.

Eso quiere decir que la praxis y la historia de la Iglesia, aún de largos siglos, no es «*locus theologicus*» más que en sentido *asertivo*, no exclusivo, mientras por otra vía no se demuestre positivamente lo contrario: de lo que la Iglesia hace legítimamente se puede concluir teológicamente sólo que lo puede hacer, pero no que sólo pueda hacer lo que hace.

10. *La esfera verde: la de la técnica.*

Todo Derecho, también el canónico, además de ser objeto de una ciencia valorativa radical (Filosofía del Derecho, en el Derecho secular; Teología del Derecho canónico, en el Derecho eclesial) y de recibir de ella sus postulados, es también objeto de ciencia técnica, precisamente porque todo Derecho versa también *sobre cosas que hace*: «*circa factibilia*». En todo Derecho, también en el canónico, se da una técnica de contenidos y una técnica formal.

10.1. *Técnica de contenidos.* 10.1.1. Todo Derecho, también el canónico, *crea* realidades sociales objetivadas, con su propia consistencia extrapersonal, cosística. Tales son las leyes, las instituciones, y los medios institucionales: los inventa, los crea y los utiliza según sus necesidades o conveniencias sociales.

Precisamente porque se trata de cosas que hace, «*factibilia*», el Derecho actúa utilizando *las ciencias técnicas o de aplicación*, que en el caso del Derecho son las de positivación y organización social. Tales realidades factibles admiten una mayor actuación creativa de la inventiva jurídica, una mayor maniobrabilidad, una mayor libertad y un tratamiento más fuerte de positivación que sobre los actos humanos, más que «*circa agibilia*».

Como realidades *factibles*, son hechas con un *esencial sentido exclusivo de instrumentación*: todas ellas son, por definición, *puros instrumentos* al servicio de la sociedad. *Sólo su intrumentalidad* las

justifica; y ello sólo en la medida de su adecuación *efectiva* a su fin, es decir, de su *utilidad*. Y como toda sociedad, también la Iglesia, es históricamente dinámica, tales cosas hechas pueden y deben ser en todo momento revisadas, reinventadas, reformadas, recreadas, para que mantengan siempre su utilidad o servicio instrumental. El Vaticano II lo reconoce explícitamente de las instituciones eclesíásticas (cf. UR 6; GS 44c).

En la Iglesia, el papado, el colegio episcopal, la «episkopé», los sacramentos, tienen mucho de positivación o institucionalización eclesíástica, aunque tengan y tienen un núcleo de DDP o Derecho prepositivo. Y las curias —romana y diocesanas—, las Conferencias Episcopales, el Colegio Cardenalicio, el Sínodo de Obispos, las universidades y escuelas de la Iglesia..., son otras tantas socio-objetivaciones institucionalizadas por creación eclesíástica.

10.1.2. Pero lo que aquí hay que *subrayar* específicamente no es el hecho de la positivación e institucionalización, sino el hecho de que esas instituciones requieren, para su institucionalización, *que se apliquen las leyes propias de lo organizativo: leyes técnicas*. El Vaticano II lo reconoce cuando reclama que «*ad instar aeconomia Incarnationis*» (AG 22a), como Cristo se sometió tanto a las leyes constitutivas de la naturaleza humana, como a las «*certis socialibus et culturalibus conditionibus hominum cum quibus conversatus est*», así también la Iglesia «*eodem motu*» «*sese omnibus coetibus inserere debet*» (AG 10), hasta que «*formam peculiarem Ecclesia ibi induerit*» (AG 20g), no sólo acomodándose en lo cultural y social, sino también en lo estructural «*ad constitutionem a Christo sibi datam feliciter accommodandam*» (GS 44c).

Ahora bien: las realidades institucionales son producto de la inventiva y de la creatividad humanas abiertas siempre a su perfeccionamiento progresivo y a un dinamismo constante; es decir, lo organizativo (estructuras, medios institucionales) responde a *leyes en gran parte debidas a la inventiva misma humana*. Así, de hecho se puede constatar, en el Antiguo Testamento, cómo el Pueblo elegido de Dios *pasó por las etapas organizativas normales progresivas* inventadas por los hombres: patriarcado, organización tribal, federación más o menos circunstancial de tribus, caudillaje, reino (David) e incluso imperio (Salomón); y *adquirió los elementos* que, institucionalizados, formaron al Pueblo de Israel como Pueblo: etnia, tribus, independencia política (al liberarse de Egipto), soberanía territorial

(al conquistar la tierra), constitución de autoridad (desde el patriarcado hasta el reino e imperio), Derecho o Leyes (destacando las de Moisés): todo ello *instrumentalizado por Yahvé para conseguir «el Pueblo de Dios»* como Pueblo monoteocrático, de Yahvé; es decir, era una estructuración que realizaba progresivamente, según las leyes humanas organizativas, *la gran figura* del Nuevo Israel al que habría de dar paso.

Cierto que el cumplimiento de esas leyes humanas no lo fue todo; porque lo cualitativamente más importante, fue lo que Dios actuó con su elección y sus repetidas *Alianzas*; pero la realización de aquellas se dió. Ciertamente también que aquel Reino de Israel, momento culminante, era sólo la *figura*, que tuvo que ir luego *des-figurándose*, perdiendo paso a paso los elementos y formas institucionales, para espiritualizar así al Pueblo y dar paso al Nuevo Israel, la realidad figurada: así terminó Israel quedándose sólo con la Ley, que asumió y perfeccionó Cristo, el Hijo de David. Pero aquella historia progresiva humana era *la figura*.

La cuestión, por tanto, al hablar de las estructuras organizativas de la Iglesia, del Nuevo Israel, es si éstas no se configuraron también a tenor de los niveles y modos habituales o usuales en las culturas de sus tiempos primeros; y si no habrían de seguir configurándose según el proceso evolutivo de lo estructural social de las épocas posteriores, en que la invención histórico-estructural verticalista antigua ha sido sustituida —primero filosóficamente, por Suárez; y luego políticamente, por el siglo XIX— por una invención histórico-estructural horizontalizada; si bien adoptar esa evolución habría de suponer siempre la instrumentación dicha de todo ello para su misión divina salvífica.

Hay que reconocer que, para poder dar una respuesta a estas cuestiones tan importantes, hay que poner en juego previamente una fuerte capacidad inventiva, propia de la lógica normativa (cf. *infra*, núm. 12.3).

10.2. *La técnica formal.* 10.2.1. El Derecho, además de sus leyes, instituciones y medios, *crea también la formulación* de esas mismas leyes y realidades socio-institucionales: crea su vocabulario, sus definiciones, aserciones y juicios, sus proposiciones y argumentaciones; y los combina con sentido práctico en razón del fin práctico que busca. Todo Derecho tiene, pues, mucho de artificial y artificioso; mucho de formal y formalístico.

De ahí que el teólogo ha de ser muy circunspecto en cuanto a todo eso formal, que está hecho por el Derecho no para definir algo, sino para prescribir; y que, aun al prescribir, no describe la prescripción sino que la expresa en modos y términos prácticos de cumplimiento.

El teólogo, por tanto, ha de esforzarse por alcanzar ese sentido propio, práctico y artificial, de los enunciados y contenidos canónicos; y una vez alcanzado, deberá hacer *la traducción* de los mismos a su propio lenguaje teológico o de ciencia enunciativa. Sólo entonces podrá comenzar a hacer teología.

10.2.2. *Un ejemplo fuerte* de esa técnica formal es la fórmula «*conferre iurisdictionem*», «*concedere iurisdictionem*». En términos prácticos de funcionamiento es lo mismo decir a uno «te doy jurisdicción» que decirle «no puedes ejercer la jurisdicción que tengas, sin mi permiso». La fórmula «dar jurisdicción» es un simple lenguaje práctico, que no trata de definir cuál es en sí el origen ni la naturaleza de la jurisdicción, sino de fijar el funcionamiento práctico socioeclesial de la misma. Sirve para expresar muy firme y eficazmente que quien ha sido constituido o incorporado como *miembro a la comunión* colegial en los «munera et potestates» por la ordenación sacramental, no puede ejercerlas más que *dentro de esa comunión colegial*, que es «*communio hierarchica*» (cf. LG 21b y 22a); es decir, tal sujeto ordenado sacramentalmente necesita, además de la ordenación, *la anuencia o autorización o «licencias ministeriales»* de su superior jerárquico, puesto que siendo miembro del colegio debe *coordinar* su trabajo con los demás miembros del colegio y esa coordinación se la fija su superior⁷.

El Vaticano II al exponer tal principio, y más explícitamente la famosa «Nota praevia» al explicarlo, ha terminado con una discusión teológica de siglos. Como es sabido, una gran cantidad de teólogos asumieron tal *fórmula* canónica como teológica, la utilizaron como argumentación teológica, y la elevaron a la «tesis teológica» del origen papal de la jurisdicción de los obispos y desde los obispos a los sacerdotes⁸.

7 Lo exponíamos así ya antes del concilio: *El poder de la Iglesia...* pp. 143-48; y en nuestro otro artículo 'Del Colegio Apostólico al Colegio Episcopal', en *Rev. Españ. Der. Can.*, 18 (1963) 5-43, en pp. 22-24. Ver también nuestro art. 'La misión divina en la historia y las misiones canónicas', en *Concilium*, 28 (oct. 1968) 236-42.

8 D. Staffa, 'De collegii episcopatus ratione', en *Divinitas* 8 (1964) y en dos folletos, Roma 1964, 32 y 26 pp., recogía la historia, con abundantísimas fuentes, de esa «tesis teológica», como el argumento más fuerte contra la colegialidad. Su

Pero no pocos de tales teólogos argüían así no sólo por su propia iniciativa, sino que se apoyaban incluso en expresiones del «magisterio» papal, y muy sigularmente de Pío XII⁹. De ahí la observación de la «Nota praevia» sobre que los «documenta recentiorum SS. Pontificum» en esta cuestión han de ser entendidos en el sentido explicado. Se debe añadir, sin embargo, que tal «tesis teológica» la mantuvo ya San León Magno, que, como iniciador de una corriente eclesiológica sobre el papado¹⁰, sirvió de fuerte apoyo a esa posición «teológica» posterior.

10.2.3. *Otro ejemplo* de técnica formal canónica, incidente en teología, es el de las leyes canónicas formuladas con fórmulas técnico-formales de universalidad y su relación con las dispensas. Pero nos alargaría esta exposición; baste, pues, su mención.

III.—EL TEOLOGO ANTE LA LOGICA NORMATIVA USADA EN LA ELABORACION DE LAS NORMAS CANONICAS

Recordemos lo esencial de otras lógicas empleadas por los teólogos, para mostrar mejor su diferencia de la lógica normativa del canonista.

11. *Las diferentes lógicas.*

1.1. *La lógica enunciativa*, o lógica del ser o lógica de la verdad, es usada por la razón especulativa. En su silogismo o proceso mental de raciocinio, la proposición mayor y la proposición menor están conexas por *necesidad enunciativa o nocional*; y por ello la conclusión es necesaria. Por eso suele llamarsele también lógica formal.

Por esa necesidad, en cada silogismo y en cada serie de silogismos todos los hombres concluyen lo mismo. Los silogismos sencillos o de

estudio apareció también en *Rev. Españ. Teol.* (1964) en *Seminarium* (1963) en *Monitor Eccl.* (1964) y en otras en lengua francesa e inglesa.

⁹ Pío XII sostuvo con insistencia que la jurisdicción de los obispos les es «immediate a R. Pontifice impertita»: enc. *Mystici Corporis* (AAS 38, 1943, 211-12), enc. *Ad Sinarum gentem* (AAS 47, 1955, 9), enc. *Ad Apostolorum Principis* (AAS 48, 1958, 610); y antes en su *Aloc. a Párrocos cuaresmeros* (AAS 35, 1942, 141) y *aloc. Si diligis* (AAS 46, 1954, 314).

¹⁰ San León Magno tiene expresiones que insisten en la fórmula «numquam nisi per ipsum (Petrum) dedit»: cf. su *Sermo* 4, nn. 2-3 (PL 54, 148). Distinta de la fórmula preferida por León XIII, *non sine ipso* (Petro), en su enc. *Satis cognitum*.

primeros principios son seguidos por todos los hombres: por ejemplo, «A» es igual a «B», «B» es igual a «C» luego «A» es igual a «C». Pero en una serie de silogismos encadenados o más complejos, no todos los hombres llegan a la conclusión, porque no todos siguen el raciocinio; pero todos cuanto lo siguen concluyen lo mismo. Sto. Tomás de Aquino pone el ejemplo del teorema de Pitágoras: los ángulos de un triángulo suman dos rectos; no todos lo siguen, pero cuantos lo siguen concluyen eso.

Ese es un ejemplo de la lógica enunciativa «in verbis» o mental. En la lógica real o «in re», la menor sitúa una realización existencial de la mayor. Por ejemplo: el hombre es animal racional; Pedro es hombre; luego Pedro es animal racional. La proposición menor constata una existencia o una realización del sujeto de la oración o proposición de la mayor; y por tanto se realiza también el predicado de la mayor: tal es la conclusión.

Esta lógica enunciativa formula las normas o leyes de la «*recta ratio cognoscendi*» o «*recta ratio cognoscibilium*». Los adjetivos que corresponden a sus conclusiones son los de «*verdaderas*» o «*falsas*». El modo verbal que usa es el descriptivo o enunciativo de la verdad: *el indicativo*. Su conclusión, que procede por necesidad nocional, es afirmada con *plena certeza* o *certeza infalible*. Es usada en filosofía o conocimiento de la verdad, y en *teología especulativa*.

11.2. *La lógica del hacer* corresponde a la acción transitiva, acción cuyo efecto pasa a la cosa hecha. Y también el hombre *hace cosas*. Esta lógica expresa las leyes de la «*recta ratio faciendi*» o «*recta ratio factibilium*». Es la que se emplea en las llamadas *ciencias técnicas* o de aplicación.

El hombre, cuando actúa haciendo algo, trata las *leyes de la naturaleza de lo que hace*, ateniéndose a ellas. En esa actuación se guía por la necesidad de naturaleza que conexas las proposiciones mayor y menor de su silogismo. Su conclusión es, pues, de *certeza física, infalible*.

Esta lógica es utilizada en la *técnica del Derecho canónico*.

11.3. *La lógica histórica* es la que se aplica para conocer *la historia* o conducta humana ya *realizada*, la cual, por proceder de actuación *libre* o no-predeterminada, no procedió por necesidad. Trata de la «*recta ratio cognoscendi acta*» (non agibilia). Los hechos históricos fueron libres, pero en cuanto ya hechos no pueden no haber sido

hechos: han pasado a cierta necesidad¹¹. Como libres que fueron, no pueden ser estudiados como los fenómenos físicos o de la naturaleza; y como ya hechos no pueden ser estudiados como los actos de conducta futura.

Como hechos que fueron libres, hay que constatarlos cual fueron hechos de hecho. Y los hechos históricos que no hemos presenciado, sólo podemos conocerlos *por testimonio de los testigos presenciales, y testimonio concorde*. Sólo entonces les damos fe, creemos en tal testimonio. Se trata de un juicio práctico: nos fiamos de los testigos, porque «comúnmente suele ocurrir» que el testimonio concorde de testigos honestos responde a la verdad de lo sucedido; pero no podemos excluir la *posibilidad de engaño*. No alcanzamos, pues, certeza infalible; sino sólo una certeza práctica o moral: *la certeza histórica*. Como la del juez que sentencia con la certeza que adquiere interrogando a los testigos.

Todo esto nos interesa para constatar *los hechos de lo que fue revelado*; entre ellos, los hechos decisorios de Cristo fundando la Iglesia, y los hechos decisorios de la Iglesia primitiva.

Pero una vez probados tales hechos por esta lógica histórica, el estudio debe proseguir preguntando *sobre el valor decisivo de tales hechos*, cosa que unas veces se podrá probar por las palabras mismas de Cristo, por la vía de esta lógica histórica (testimonio de los Evangelios y demás escritos neotestamentarios). Pero otras veces sólo tendremos la constatación del hecho, sin explicación verbal de su autor. Y es entonces cuando es preciso preguntar *por la naturaleza de aquellos hechos decididos* para descubrir su valor decisivo o normativo cara a la historia posterior. Y esta inquisición es ya propia de la mentalidad y lógica normativas.

12. La lógica normativa.

12.1. *Su naturaleza*. La lógica normativa o de las ciencias normativas, o lógica deóntica (de «deos»-«deontos»: deber) o de las ciencias de deberes, formula las leyes de la «*recta ratio agendi*» o «*recta ratio agibilium*». Versa sobre el modo correcto de formular los impera-

¹¹ Sto. Tomás de Aquino formula: «*Praeterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est*». «*Similiter etiam praesentia, in quantum huiusmodi, necessitatem quandam habent: necesse est enim Socratem sedere dum sedet*». *Summa theol.* II-II, 49, 6c.

tivos o normas de conducta futura, llevándolos hasta el imperativo concreto de su cumplimiento.

Las leyes de conducta no tratan de describir o enunciar algo que es, pues la conducta concreta todavía no es; tampoco de describir o enunciar el futuro de la conducta, que —por ser libre— puede ser contraria al deber, aparte de que, si describiesen el futuro de la conducta, no serían ya normas de conducta, sino *profecías*. Normas de conducta de futuro, y futuro de la conducta son dos cosas distintas.

Las leyes no describen, sino que *prescriben* una conducta de futuro. Por ello, el modo verbal con que se expresan es el *imperativo* (o su equivalente). La conclusión de su silogismo, como veremos, es de simple *«probabilitas conjecturalis»*, no de certeza.

En la lógica se distinguen tres ámbitos, caracterizados también por el sujeto que interviene en formular el deber concreto: la lógica deóntica *ética o de la conciencia personal*, en que cada sujeto formula por sí mismo sus propios deberes dentro de los amplios márgenes de la libertad moral; la lógica deóntica *moral o de la conciencia social*, en que los usos y costumbres de cada pueblo formulan imperativos de conducta social; y la lógica deóntica *jurídica*, en que la sociedad (por sí misma o por su legislador que la representa) formula normas de conducta jurídica. Nos limitamos a ésta.

122. *Las normas o principios de conducta* —a excepción de los primerísimos principios— son *genéricos, abstractos y generales*, por definición. Pero el cumplimiento de los mismos, es decir, la conducta, sólo puede realizarse por actos especificados, concretos y singulares. De ahí que cada hombre, y cada grupo y sociedad, para poder actuarlos en concreto, necesita especificar, concretar e individualizar tales principios en y para su cumplimiento concreto, a fin de no actuar sin suficiente conocimiento, medio a ciegas, sino para actuar razonablemente, *«recte agere»*.

— Los principios son *abstractos* en su formulación y contenido, precisamente porque están formulados *de antemano*, *«a priori»* de su cumplimiento; son imperativos para muchos hombres, tiempos, latitudes, existencias concretas diferentes. Juegan, analógicamente, el papel de *esencias*, a las que deben acceder las *existencias*, concretas, para poder ser cumplidos: esencia y existencia, y principio o norma de conducta y su concreción son los *co-principios* de cada ser y de cada cumplimiento concreto.

Hay teólogos que expresan al menos cuatro principios —aquellos en que todos los cristianos están de acuerdo— como principios *esenciales* institucionales de la Iglesia, instituidos por Cristo mismo: «Los Doce», como el sujeto primero; la misión divina que reciben, dotada de potencia salvífica o «exousía», como fin a cumplir; y los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía, como los dos grandes medios para realizar esa misión divina universal. Y esos «Doce», como sujetos responsabilizados, tendrán que buscar, *bajo su propia responsabilidad inmediata, las formas concretas de extenderse* «a todos los hombres», «hasta los confines de la tierra» y «hasta la consumación de los siglos», y *de aplicar* a todo el hombre en toda su vida la potencia salvífica. Y establecerán así primero «colaboradores» y luego «sucesores» (cf. LG 19-20), adoptando unas formas o ritos para ello (imposición de manos, de naturaleza sacramental: LG 21), y dividiendo grados de pertenencia al Colegio de sucesores (Episcopi, Presbyteri, Diaconi: LG 28a); y establecerán otras formas de comunicar la «exousía» (otros sacramentos, por su naturaleza) (cf. infra núm. 15-17).

— Los principios son también *genéricos*: admiten *formas históricas* diversas de ser cumplidos. Así el principio de que «Los Doce» forman unidad, como agente de actuación, —«ut sint unum» (Jn 17, 11)— se concretizará en formas diversas de organización o unidad práctica para la acción de la misión: régimen colegiado o monárquico en comunidades particulares, régimen colegiado (sínodos, concilios) o monárquico (metropolitanos, primados, patriarcas) en las regiones, partición y distribución por grados de la «exousía» y de la pertenencia al «grupo o colegio de sucesores» (obispos, presbíteros, diáconos); régimen colegiado para la totalidad (concilios ecuménicos) o monárquico (papado, que merece atención singular). Es decir, en analogía a como el principio de la ley natural genérica de que «*toda sociedad necesita una autoridad*», también aquí *la inventiva humana* interviene para concretar las formas históricas de actuación de «Los Doce» en orden a cumplir su misión y su función salvífica.

— Los principios son también *generales*. Precisamente porque son genéricos y abstractos, los principios de conducta admiten innumerables posibilidades de cumplimientos concretos, que no son todos visibles de antemano; «*infinitas singularium non potest ratione humana comprehendí*». De ahí, que, en la medida de *lo pre-visible*, a tenor de la experiencia anterior, se tipifican en norma los casos

«normales» o más frecuentes: «per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita singularia quae ut in pluribus accidunt» (*Summa theol.* II-II, 47, 3 ad 2), como vamos a ver enseguida. De ahí que aun el principio de bautizar es una norma válida sólo «ut in pluribus accidit»: cuando no se tiene agua o sujeto bautizante, vale el bautismo «de deseo» y el del «martirio».

12.3. *La historización de los principios.* Pretendemos aquí fijarnos en los modos de realizar esa especificación, concreción e individuación, es decir, *la historización* de aquellos principios genéricos, abstractos y generales. Tales modos de historización son:

12.3.1. *Por conclusión del silogismo práctico. El «ius gentium».* El silogismo que sigue la razón práctica, por la vía de la lógica jurídica, es distinto del seguido por la razón especulativa y por la lógica enunciativa. En el silogismo enunciativo, la proposición mejor constata *la existencia* de un caso o ser del sujeto de la proposición mayor, para concluir aplicando a ese ser o caso el predicado de la proposición mayor. En el silogismo normativo jurídico *tal menor no puede expresar algo existente*, pues el cumplimiento concreto del principio de conducta formulado en la proposición mayor no existe todavía: ni está prefijado, pues es de materia libre. No es, pues, constatable. Ni, por lo mismo, es visible. A lo sumo, y en cierta medida es sólo *pre-visible, pre-sumible, pre-supuesto*, pero no ya visto en sí mismo, porque no se ve el futuro, sino por lo que nos enseña *la experiencia, la historia o la memoria* según lo que ha solido ocurrir, y a cuya luz se prevé que ocurrirá: «ex praeteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris», «ex his quae ut in pluribus accidit» (*Summa theol.* II-II, 49, lc. y ad 3). Y es *esa pre-visión* la que es puesta como proposición menor del silogismo práctico de conducta.

Hay que notar que esa proposición menor no es visible o constatable de antemano, no sólo porque la conducta futura pertenece al ámbito de la libertad humana de contradicción (cumplir o no cumplir el precepto), sino también porque, por ser el principio genérico, abstracto y general, implica unos márgenes de libertad de especificación o de libre decisión sobre su contenido, es decir, de *libertad moral*.

Un ejemplo de tal silogismo puede ser el siguiente:

Mayor: «hay que hacer el bien y evitar el mal».

Menor: matar ~~es~~ hacer un mal.

Concl.: luego hay que evitar el matar.

La proposición *mayor* es un primerísimo principio universal y evidente.

Pero la *menor* no es una proposición absoluta de constatación existencial de la mayor: la experiencia nos enseña a prever notables excepciones en la legítima defensa propia o ajena, en la ejecución de una sentencia capital justa, en la guerra justa. La menor es, pues, válida «según se prevé», «*ut in pluribus*» pues no siempre matar es hacer un mal «*in sensu composito*». Y así la conclusión arrastra consigo la consistencia «*ut in pluribus*» de la menor: «no hay que matar» es válida «*ut in pluribus*» es decir, admite excepciones.

Santo Tomás aduce otro ejemplo: hay que pagar las deudas; pero tal principio no me obliga, antes me obliga lo contrario, si preveo que mi acreedor va a invertir el dinero que le pague en traicionar a mi patria.

Por todo ello, Sto. Tomás de Aquino advierte que cada uno de estos principios naturales es «*verum ut in pluribus*», pero, a la vez, es deficiente o falla en los casos excepcionales: «*deficit in paucioribus*». Estos principios, admitidos y así formulados por *todos* los pueblos o gentes, pero válidos o «verdaderos» sólo «*ut in pluribus*», es decir, como *generales* en sus contenidos, constituyen el «*ius gentium*». Por tanto, si así es con los principios naturales de conducta, a fortiori hay que decir lo mismo de los principios positivos de conducta, aun de los principios positivos divinos: ya hemos puesto antes el ejemplo del bautismo. Y más a fortiori de las leyes canónicas de la Iglesia.

La conclusión de este silogismo, por tanto, no es de «certeza infalible», «como en las ciencias demostrativas» o de lógica enunciativa. Ni tampoco es de «certeza histórica» o moral, como en las ciencias históricas. Ni de certeza física, como en las ciencias positivas o de la naturaleza. Tan sólo nos da la «conjetura»: «*conjectura*» o «*probabilitas conjecturalis*» según la pre-visión hecha, según lo que «*ut in pluribus acidere solet*». Pero esa conjetura es suficiente para actuar razonablemente, prudencialmente, «porque no es posible otra forma de actuación».

12.3.2. *Por determinación de decisión de la voluntad. El «ius positivum humanum».* En un proceso continuado de silogismos de lógica deontica la conclusión del primer silogismo, que —como acabamos de ver— es válida sólo «*ut in pluribus*», es asumida como proposición mayor en un siguiente o segundo silogismo; la conclusión de este segundo silogismo arrastrará el valor de «*ut in pluribus*» anterior y además a ella se acumulará el valor propio de su nueva menor, formulada también por previsiones y válida también sólo «*ut in (suis) pluribus*»: la conclusión del segundo silogismo será, en consecuencia, *menos* «*ut in pluribus*» que lo que fue la del primer silogismo. Y asumida esta segunda conclusión como proposición mayor de un tercer

silogismo sucesivo, la tercera conclusión será *aún menos* «*ut in pluribus*» que la segunda. Actuando así sucesivamente, *llega un momento en que la conclusión es indiferente*: en que ya no hay «*ut in pluribus*». Es decir, cuanto más se va bajando del principio a formulaciones menos genéricas y menos generales, hasta querer llegar a la pre-visión concreta de su cumplimiento existencial o histórico, se termina por prever posibilidades concretas indiferentes e *igualmente válidas*: se termina en un campo de *libre circulación*, cuya concreción queda a la libre decisión del agente, que en nuestro caso es el legislador.

Ejemplo de la escuela es el de la circulación: la ley natural o razón dice que es preciso circular con *algún* orden para evitar colisiones; pero tan indiferente es circular por la derecha, como por la izquierda; lo que importa es que se dé una norma, y ya el mero hecho de que se dé con cualquier contenido fijo cumple la función social necesaria de orden.

Otro ejemplo de la escuela es el de la forma o estructura de la autoridad social: puede decidirse que sea monárquica, y ella de diversos tipos, o republicana, de diversas formas, etc., cada una de ellas igualmente válida.

Es entonces cuando estamos más propiamente en el dominio o campo del llamado «*Derecho positivo humano*» por *antonomasia*: el «*ius positivum humanum*». Pero también estas leyes positivas humanas son formuladas como válidas sólo «*ut in pluribus*», según las previsiones que se aprecien en la decisión tomada; pues también ellas cuentan con excepciones como —por seguir el ejemplo primero— las ambulancias, los coches de policía o de bomberos, en los casos urgentes, tienen circulación excepcional. Y la ley decidida puede, con similar practicidad, ser sustituida por otra.

Eso mismo sucede con los principios de DDP: por ejemplo, con el principio de la potencia salvífica o «*exousia*» dada por Cristo a sus discípulos: «*Recibid el Espiritu Santo: a quienes perdonareis los pecados les serán perdonados*» (pasivo teológico, por «*Dios se los perdonará*»: Jn 20, 22-3; y también Mt 18, 18, «*Lo que atareis sobre la tierra será atado en los cielos*»: ambos textos son citados juntos, con el mismo sentido por Trento: DS 902/1884 y 920/1710).

En un primer silogismo desde ese principio, y por previsión y lección de la historia «*ut in pluribus*», el concilio concluye que tal perdón no es sólo para ser concedido una *primera vez* —*bautismo*—, sino también a los «*lapsis post baptismum*», por *segunda vez*.

En un segundo silogismo o paso ulterior de previsión, prevé tam-

bién que ese perdón postbautismal es necesario *muchas veces*, «*quovis tempore*», (toties-«*quoties*»); y así concluye con esos *dos pasos* de lógica práctica, otras actuaciones de perdón postbautismales: otro tipo de actuación salvífica de la «exousia», otro sacramento: el de *la penitencia*: «*aliud ab ipso baptismo sacramentum*» (DS 894/1668 a 895/1672).

Un tercer silogismo práctico elabora el concilio al entender que ese perdón postbautismal tiene dos tipos de actuaciones: para con los sanos y para con los enfermos: y distingue ambas actuaciones como dos tipos de actuaciones, como dos sacramentos: el de *la penitencia* y el de *la «extrema unción»* o unción de los enfermos, «*paenitentiae... consummativum*» (cf. DS 907/1694). Así, el principio de la «exousia», al ser ejercido, en concreción histórica, fragua en *tres tipos de actuación* de esa potencia, que son por su naturaleza *tres sacramentos*, diferenciados en su sentido concreto existencial: *bautismo, penitencia y unción*.

Un cuarto silogismo práctico realiza el concilio, cuando entiende que, por ser la concesión del perdón por vía de un acto histórico de los enviados o ministros, debe constar a éstos en algún modo, la *contrición* del penitente, para no actuar ellos en vano; y por tanto el penitente debe *mostrarse*, ante el ministro, cual penitente en verdad, contrito: debe *confesarse pecador arrepentido*; y el concilio concluye la *necesidad de confesarse* (cf. DS 899/1679, 916/1706) del penitente ante el ministro.

Un quinto silogismo práctico lo hace el concilio, cuando *arguye* que no es precisa la confesión pública, sino que basta, pero es precisa, la *confesión secreta* ante el ministro (cf. DS 901/1683 y 916/1706).

Un sexto paso silogístico lo da el concilio, cuando pide que esa confesión secreta tiene que ser *específica y numérica* de todos los pecados mortales: «*omnia et singula peccata mortalia...etiam occulta...et circumstantias quae peccati speciem mutant*». Arguye, para ello, que el ejercicio postbautismal del perdón es un «*iudicium*» o «*actus iudicialis*»; que el ministro actúa «*tanquam praesidis et iudex*», el penitente es «*reus*»; y que el juez no puede «*dictar sententiam*» «*incognita causa*», sino que debe observar «*aequitatem... in poenis iniungendis*»: por tanto el penitente tiene que «*confesar*» todos sus «*delitos*» ante este «*tribunal*» (cf. DS 895/1671, 899/1679-81, y 917/1707).

Parecería que estamos, en ese *sexto* silogismo, en un proceso por *conclusión* —como en los cinco pasos anteriores—, pero en realidad

estamos ya en el ámbito del *campo libre para la decisión* que socio-eclesialmente se considere más oportuna, a tenor del momento de la decisión. Prueba de que no es una conclusión sino una determinación, es que, anteriormente a Trento y fuera del ámbito latino, no fue siempre tal la praxis de la Iglesia universal; ni tampoco lo es después de Trento, pues no sólo las Iglesias Ortodoxas, sino *también ritos orientales católicos* (no latinizados) no exigen la confesión específica y numérica, como por ejemplo la Iglesia Greco-melquita católica, tanto en Oriente (por Siria) como en Occidente (en Bruselas).

La razón aducida por Trento vale como asertiva pedagógica y cultural: el ver al ejercicio de la penitencia postbautismal como «*juicio*» no es argumento de exclusividad, porque igualmente puede aducirse la razón de concesión de «*gracia*» o perdón, como hacen los orientales. Es como preguntar por qué en el continente europeo la circulación de coches es por la derecha, y en las Islas Británicas por la izquierda: podrá en cada caso darse una razón sociológico-histórica, pero esa razón es contingente y mudable¹².

12.3.3. *Por decisión de invención: «adinventire»*. En esos casos de indiferencia no es preciso apelar a la experiencia, para tomar la decisión concreta, porque cualquier decisión tomada dentro de ese campo de indiferencia vale: basta inventarla, o apelar a cualquier razón práctica de facilidad social mayor. La razón que se aduzca de por qué se toma una decisión (circular por la derecha, confesión específica y numérica) en vez de otra (circular por la izquierda, confesión sólo genérica) no es razón decisiva excluyente: lo que importa es lo que se ha decidido, no el por qué se ha decidido así, ya que igualmente podría, y aun puede, decidirse en otro sentido y por otra razón.

Pero es sobre todo ante situaciones totalmente nuevas, en que, por ser nuevas, no se puede apelar a la experiencia, cuando hay que

¹² El gran argumento para nuestras aserciones es la historia extratridentina: hubo antes y hay después de Trento ritos católicos, no latinos, que no requieren la confesión específica y numérica. Eso hace que la definición tridentina sea definición canónica y para el rito latino. No obstante sobre la historia intratridentina de la definición cf. K. J. Becker, 'Necessity of integral confession according to Trent', en *Theol. Digest*, 21 (n. 3, 1979) 204-9, en que resume las setenta páginas de su estudio publicado el año anterior, en alemán. Posteriormente: Angelo Amato, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 nov. 1551)*. *Saggio di ermeneutica conciliare*, Roma 1975; y André Duval, 'Le «droit divin» de l'intégrité de la confession selon le c. 7 «de Poenitentia» du concile de Trente. Examen de l'interpretation du P. A. Amato', en *Rev. Sc. Ph. Théol.*, 63 (1979) 549-60.

apelar a la *invención*, a la imaginación, a la *capacidad de inventiva* sobre posibilidades y previsiones de futuro para resolver el problema: la solución mejor inventada se atraerá la decisión de la voluntad. Sto. Tomás de Aquino habla aquí de «*adinventire*»: «*inventar*».

Con esta inventiva formulan sus programas sociales y actúan los reformadores, revolucionarios, innovadores. A ella tienen que recurrir también los legisladores al enfrentarse con nuevas realidades sociales. El Vaticano II mismo se ha esforzado también en esta línea, al establecer —sin previa experiencia alguna— el «Sínodo de Obispos» y el «Consejo diocesano de Pastoral»; y a la inventiva apeló para realizar la reforma litúrgica (SC 23 ss.), pedir nuevas formas de apostolado seglar (AA 19c-d), familiar (AA 11d), internacional (GS 90), cultural (GS 62), una mejor distribución del clero (PO 10b), asociaciones sacerdotales (PO 8c), reforma de institutos religiosos (PC 2-3), ecumenismo (UR 6), adaptación de la evangelización (GS 44), etc.

La desconfianza que, por no basarse en la experiencia, suscita una decisión nueva inventada ha originado ese fenómeno «nuevo» de normas, decretos, etc., dados «*ad experimentum*»: ni siquiera el legislador se fía de sus «previsiones» en materias nuevas, no apoyadas por una experiencia previa. Por ello las leyes o normas dadas por invención esperan impacientes la confirmación de las previsiones por la experiencia subsiguiente; y se someterán, al dictado de la nueva experiencia, a más fácil revisión y reforma.

12.3.4. *Por decisiones apelando a medios a-rationales o a-categoriales.* A veces, para concretizar la decisión, los hombres, grupos y sociedades recurren a medios a-rationales o a-categoriales. Por ejemplo: el caso del pago del tributo por Pedro con la moneda encontrada en la boca del pez (cf. Mt 17, 26, según se lo indicó Cristo); o por echar a suertes, como en el caso de la elección de Matías por la comunidad postpascual (Act 1, 26).

Tales medios no son racionalizables; pero puede ser *razonable* recurrir a ellos *en materias indiferentes*, por ejemplo, para evitar una decisión personal comprometedora; o para evitar discusiones inacabables; o para evitar dar alguna razón específica de la decisión concreta, razón que podría luego condicionar la facilidad de cambio de ley.

Podemos asimilar a este capítulo los casos en que, para evitar precisamente ese condicionamiento de futuro, —en materias doctrinal-

mente (teológicamente) no dilucidadas pero que aparecen prácticamente con un claro sentido de utilidad— el legislador crea una institución, cual es el «*Sínodo de Obispos*», apelando a la razón práctica y manteniéndose equívoco en cuanto a la razón doctrinal o teológica¹³.

12.3.5. *Por la praxis, la determinación última.* Precisamente porque toda formulación hecha de antemano es abstracta (lo existencial es informulable), la última determinación o concretización de la actuación es determinable *tan sólo en la actuación misma del cumplimiento*: es decir, *en la praxis*.

En la praxis —(que no hay que confundir con la práctica)— se termina de concretizar: en ella se hacen las correcciones y rectificaciones de lo que en las previsiones no fue acertado; en ella se remensura, se readapta y se complementa lo que se decidió por previsión insuficiente. Para ello hay que tener *capacidad de improvisación*, con la que decidir en ese momento lo que conviene hacer. Esa capacidad es la «*solertia*»: «*habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod convenit*», y que pertenece a la «*eustochia*», que es «*bene conjecturativa de quibuscumque*» (*Summa theol.* II-II, 49, 4c).

Por ello, teólogos y canonistas, en sus sistematizaciones, han de reservar siempre un campo libre a la praxis, como campo en que cada agente —persona física o persona moral e incluso la Iglesia misma— descubre, en su mismo realizarse históricamente, posibilidades propias de actuación y de decisión antes imprevistas. En la praxis adquirió la Iglesia primitiva su clara conciencia de su misión universal, renunciando en consecuencia a la judaización (circunscisión); y en la praxis, Pío XII y Juan XXIII —por citar un ejemplo moderno— descubrieron y ampliaron nuevas dimensiones del llamado

13 El texto del Vaticano II, CD 5, tiene expresiones que sirven para apoyar una *interpretación papalista*, como «*Supremo Ecclesiae Pastori validiorem praesentant adiutricem operam in Consilio, quod proprio nomine Synodus Episcoporum appellatur*»; y tiene expresiones que apoyan una *interpretación colegialista*, viendo al Sínodo como un concilio ecuménico por representantes, «*utpote totius catholici Episcopatus partes agens*». Y el texto del motu propio *Apostolica sollicitudo* de Pablo VI, lo mismo. Eso muestra que «*la colegialidad no está madura todavía en la Iglesia*» (Card. Heenan, en el Sínodo de 1969, aloc. el 13 octubre) y que «*En la aplicación del principio de la colegialidad estamos muy lejos de la meta, como reconocieron unánimemente los Padres de ese mismo Sínodo de 1969*»: cf. nuestro art. 'La doctrina sobre el Colegio Episcopal, hoy', en *Pluralisme et Oecumenisme en Recherches Théologiques*, Mélanges offerts au P. Dockx, OP., (Duculot, Paris-Gembloux 1977) 173-92, en pp. 181-83: *El Sínodo de Obispos y la colegialidad*.

«privilegio paulino», cuando se encontraron en la necesidad de tener que tomar decisiones nuevas concretas.

13. *Conclusión.*

A lo largo de este capítulo, hemos ido exponiendo algunos ejemplos de aplicación de cuanto vamos diciendo. Pero quizá el más ilustrativo sea el aducido sobre Trento, que, por la vía de la lógica normativa, llegaba a establecer la necesidad de la confesión numérica y específica en el sacramento de la penitencia, después de un proceso de seis silogismos prácticos, es decir, en momento en que la materia ha llegado ya a ser indiferente; y cómo, no obstante, Trento —con la mentalidad teológica que expusimos en el capítulo primero—, llega a calificar tal decisión, que es de «*Derecho positivo canónico*», como de «*iure divino*» (cf. DS 899/1679 a 901/1683 y 917/1707).

IV.—EL TEOLOGO ANTE EL PRIMER PRINCIPIO NORMATIVO: «EL PRINCIPIO ES EL FIN»

14. *El principio.* Resumimos, porque es materia conocida: el hombre, como ser inteligente y libre, actúa por finalidades. El hombre —y en nuestro caso el legislador—, dentro de los márgenes de libertad moral de los principios de conducta divinos (naturales y positivos), genéricos, abstractos y generales, se fija por su decisión más en concreto sus propios fines, jerarquizándolos al último fin.

El hombre como tal se mueve a actuar sólo en la medida en que se fija un fin, al que tiene que ver como bueno y como realizable o asequible; y eso supuesto, lo primero que hace después es configurar sus actuaciones y ordenarlas, encauzándolas a tal fin, según las previsiones que hará, como hemos expuesto más arriba. Así, *el fin es el principio motor* por atracción y *el principio ordenador*; si bien, siendo tal fin lo primero que quiere y busca, será lo último que alcanzará, porque tiene que pasar por las realizaciones intermedias: «*primum in intentione, ultimum in executione*». El hombre actúa, por tanto, *por la causa final*, en su conducta, y configura y ordena sus actuaciones como *medios* para tal fin; no por la causalidad eficiente, que es la que considera en su lógica enunciativa.

Por ende, «el fin es el principio» en la lógica normativa.

15. *Otros enunciados de ese principio.* Decir —según hemos visto— que el fin atrae al hombre a actuar y le impone configurar, ordenar y encauzar las actuaciones necesarias para conseguir tal fin, quiere también decir que *quien impera un fin al hombre le impera también poner las actuaciones necesarias para la consecución de ese fin imperado.*

Con otras palabras: *el autor-responsable de una ley es también autor-responsable de cuanto sea necesario cumplir en cumplimiento de tal ley.*

O también: *Quien da un precepto da también los preceptos de cumplir todos los actos necesarios para cumplir aquel primer precepto.*

Los teólogos no están muy habituados a aplicar este principio cuando se trata de los principios de DDP. Y tampoco los canonistas están tan habituados, pues ellos estudian más los preceptos y normas canónicas vigentes, que las posibilidades, implicaciones y virtualidades de los principios de DDP; pero los canonistas pueden comprender mejor el alcance de aquel principio normativo, ya que encuentran un canon que formula de esta otra manera el mismo principio: «Cui delegata potestas est, ea quoque intelliguntur concessa sine quibus eadem exerceri non posset» (canon 200, § 1).

Es el enunciado de Javolenus, que decía: «Cui iurisdictio data est, ea quoque concessa esse videntur, sine quibus iurisdictio explicari non potest»¹⁴.

16. *Dos observaciones o recuerdos* procede mencionar sobre tal principio normativo:

— Una: que quien da una norma o precepto de conducta, *la da a seres inteligentes*, como se supone que son los hombres. No necesita, por tanto, explicitar en su norma o mandato las implicaciones o virtualidades sobre medios o actuaciones necesarias que el cumplimiento de esa norma o mandato supondrá al momento de ser cumplido. El sujeto que tiene que cumplir esa norma o precepto *ya formulará por sí mismo* las actuaciones necesarias que habrá de poner para realizar aquella norma.

El autor de la norma o precepto sí que tendrá que formular por sí mismo aquellos medios o actuaciones que, siendo necesarios, no

¹⁴ Javolenus, lib. 2, D. de iurisd. 2, 1: en L. de Mauri, *Regulae iuris. Raccolta di 2000 regole di diritto*, 11 ed. (Hoepli, Milano 1949) p. 122).

son pensables ni previsibles por el sujeto de la norma. Así, entra perfectamente dentro de esta lógica el que Jesucristo hiciera mención explícita de los dos medios necesarios e insospechables de donación de su redención, como son el *bautismo* —en cuanto re-nacimiento del agua y del Espíritu— y la *Eucaristía*, —en cuanto alimento por Cristo mismo presente en ella y en cuanto re-ejercicio de su redención—; pero no necesitaba explicitar los otros modos, de donar su gracia: sus enviados con potencia salvífica ya inventarán los modos precisos, cuando y como lo consideren necesario para el ejercicio de su misión-potencia salvífica sobre los hombres. Es decir: a la luz de aquel principio de lógica normativa hay que ponderar el problema de la institución por Cristo de los «siete» sacramentos¹⁵.

— Otra: la de *la necesidad*. Se trata de los actos y actuaciones necesarios no precisamente con una necesidad nocional o conceptual, sino de *necesidad histórica del cumplimiento* de la norma.

No se excluye *la necesidad nocional*, a la hora de tratar de entender el enunciado mismo nocional de la norma; pero entonces estamos en la vía de la lógica enunciativa. Es lo que hace Trento, por ejemplo, a la hora de entender que en *el bautismo* (Jn 3, 5), se trata del «*aqua vera et naturalis*» y no de distorsionar las palabras evangélicas como una «metáfora» (DS 858/1615); o que en la potencia salvífica de *perdonar los pecados* (Jn 20, 22-23), se trata, en verdad, del poder de *perdonar realmente* los pecados, y no de distorsionar las palabras del Evangelio entendiéndolas sólo como «potestad de predicar la palabra de Dios y de anunciar el Evangelio de Cristo» (DS 894c/1670 y 913/1703).

Pero aquel principio normativo habla específicamente de *lo necesario en sentido práctico-histórico*, conforme a la lógica normativa.

15 Es curioso que Sto. Tomás, que tantas veces repite que en las actuaciones «el principio es el fin», a la hora de tratar de los sacramentos, en vez de poner el principio de que Cristo confirió a los Apóstoles su potencia salvífica y concluir la necesidad de acceder a ellos para obtener el perdón y la gracia, establece el principio de que «(Christus seu) lex nova in exterioribus illa solum praecipere debuit vel prohibere per quae in gratiam introducimur vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate». Le pesa mucho la incidencia de considerar a los sacramentos como cosas instrumentales, en vez de como actuaciones. De ahí arguye que «In sacramentis novae legis datur gratia, quae non est nisi a Christo, et ideo oportuit quod ab ipso (Christo, sacramenta) institutionem haberent», «ipse Dominus (sacramenta) instituit per seipsum», y enumera los siete; y todas las demás cosas «quia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiae, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio»: *Summa theol.*, I-II, 108, 2c y ad 2).

en que se actúa por *necesidad según previsiones*, es decir, por *necesidad según juicio de prudencia*, según los modos de historización del cumplimiento de la norma, de que hablamos antes (núm. 12.3). A tenor de esto, puede suceder que en unos momentos y latitudes históricas, valorativamente contingentes, sea necesario un modo concreto —por ejemplo, la confesión específica y numérica de los pecados en la penitencia—, y en otros momentos y latitudes no sea necesario —como no lo ha sido esa confesión en otros tiempos y no lo es en otras latitudes o ritos—.

17. *Esa necesidad* hay que ponderarla según previsiones y prudencia: es decir, admite *graduaciones*: desde una necesidad que se prevé permanente para toda la historia, hasta una necesidad práctica en sentido de buena conveniencia, ponderada «in sensu composito», es decir, con necesidad histórico-concreta del conjunto de situaciones y momentos, incluso ponderando su posible sentido pedagógico-social en su momento para el cumplimiento de la norma de que se trate.

Un ejemplo claro de necesidad permanente puede ser el de la necesidad histórica, que tiene todo grupo o congregación que sea titular de una misión histórica, de una *instancia o autoridad que vele por la unidad de ese grupo y de su actuación*. Tal es la autoridad del *papado* y su justificación intrínseca: su necesidad histórica permanente.

Según eso, que los textos clásicamente evocados, también por el Vaticano I —Mt 16; Lc 22; Jn 21— sean apodícticamente probativos del primado papal o sólo pedagógicos —(de todas formas, no hay definición dogmática sobre su valor probativo)—, es secundario. Lo importante y decisivo es que los textos evangélicos que *enuncian instituciones formales*, sobre todo los de la *misión divina universal* (Mt 28, 18-20; Lc 24, 46-49; Mc 16, 15; Jn 17, 18 y 20, 21-23; Act 1, 8), confiada por Cristo, implican, por implicitud de lógica práctico-histórica de su cumplimiento la necesidad de una instancia que *vele por la unidad grupal y de actuación del grupo enviado*: es decir, de un primado¹⁶.

16. Obviamente, con tal planteamiento, las formas y realizaciones históricas concretas de tal «instancia de la unidad» o primado papal responderían a la inventiva de los hombres de la Iglesia, apelando a las ciencias de positivación y organización (cf. lo dicho supra, en el núm. 10.1.2). Dulles se ha asomado a esta cuestión, cuando reconoce que en estas materias «más que la silogística interviene el proceso» histórico, y se hace unas preguntas: «Must the primacy always

Que a esa necesidad histórico-práctica se la califique de «*iure divino*» —a tenor de lo que expusimos en el capítulo I—, como hace el Vaticano I (DS 1825/3058), despues de argüir que «quod in b. Petro D. Christus instituit, id eodem auctore in Ecclesia... fundata... ad finem saeculorum... iugiter durare necesse est» (DS 1824/3058); o que se la califique como necesaria, *en sentido soteriológico o creacional-teológico*, como «querida por Dios», como dicen algunos luteranos, poco importa: es secundario, se reduce a terminologías (cf. Beinert, 5).

Congar resume así a Ed. Schlink, destacado teólogo luterano: «Ed. Schlink lui-même montre que l'Eglise a vite rencontré des problèmes qui n'avaient pas été réglés à l'époque apostolique et qu'elle devait déterminer en demeurant dans la succession, c'est-à-dire la fidélité aux Apôtres. Ce pour quoi le Saint-Esprit lui a été donné. Elle a développé ainsi un *ius humanum*, mais ce terme est ambigu, inadéquat, car il s'agissait d'un droit *chrétien* dominé et réglé par la fidélité à la mission divine, sous la conduite du Saint-Esprit. Le synode de Jérusalem dit: «Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous» (Ac 15, 28). Le Prof. Schlink poursuit: quand l'Eglise formule ainsi des précisions de droit humain en fidélité envers le droit divin, on a un *ius divinum* en forme d'actualisation historique. L'important n'est pas de préciser *ce qui* est divin et *ce qui* est humain, mais d'avoir un droit d'Eglise fidèle à la mission divine qu'elle a reçue. N'a-t-on pas déjà, dans les évangiles, les paroles de Jésus prises dans le contexte des premières communautés, et donc un droit divin dans une forme historique humaine?» (Congar, 120).

Según tal planteamiento, en el tema de la institución del *papado* tenemos un problema analógico al de la institución de los *sacramentos* (Beinert, 9-10; y Garijo-Guembe, 256). En definitiva, añadamos, es el mismo problema que el de la *sucesión apostólica* de los obispos (y en su grado, de los presbíteros y diáconos): el Vaticano II realiza aquí un silogismo práctico-histórico similar al del Vaticano I sobre el papado: «*missio illa divina a Christo Apostolis concredita, ad finem saeculi erit duratura... Quapropter Apostoli... de instituendis successoribus curam egerunt... ut misio... post eorum mortem continuaretur*» (LG 20a-b), que es el argumento utilizado por S. Clemente Romano, al que remite en nota.

Un ejemplo de necesidad circunstancial es el de la confesión específica y numérica decidida por Trento para la Iglesia de rito latino,

be that of the bishop of Rome? Could it be exercised by a group of bishops rather than by a single individual? Could the papacy rotate from see to see according to a cycle of a certain number of years? Could the pope be required always to consult the synod of bishops when he exercises his primacy of jurisdiction or infallible teaching functions? These questions are not easily answered» (en su p. 695).

y que ya hemos expuesto más arriba; o el del obispo como ministro ordinario de la confirmación. Y *un ejemplo de necesidad más duradera* —que no cambiará mientras no se le vea una utilidad mayor a una nueva decisión posible— es la de la tripartición del «ministerium ecclesiasticum divinitus institutum» en Obispos, Presbíteros y Diáconos (LG 28a).

V.—EL TEOLOGO ANTE LAS DEFINICIONES DOGMAICAS CANONICAS

Aquí continuamos lo que expusimos (supra núm. 5); y confiamos en que después de todo lo expuesto, se entienda mejor.

18. *Dogmas doctrinales* son aquellos datos de la doctrina revelada sobre los cuales ha recaído la definición o *certeza infalible o infalibilidad: infallibilitas in docendo e infallibilitas in credendo*, que se corresponden.

En tales definiciones se da la *superación de la certeza moral histórica*, propia del asentimiento dado al testimonio concorde de los testigos presenciales (que fueron originariamente «Los Doce»; y luego, los transmisores, es decir, toda la Iglesia y en forma magisterial los «testes veritatis» o jerarquía magisterial). La Iglesia y el Magisterio llegan a ese grado pleno de certeza no por la consistencia o naturaleza del testimonio humano, sino por su calidad sacramentaria de estar *éste asistido por el Espíritu Santo*.

Dogmas canónicos son aquellas leyes canónicas, estructuras e instituciones de o en la Iglesia ya positivizadas sobre las cuales ha recaído juicio o certeza infalible o infalibilidad, que por versar sobre elementos prácticos de conducta socio-ecclesial se llama *indefectibilidad: indefectibilitas in jubendo e indefectibilitas in oboediendo*. También aquí se da una *superación: la de aquella «probabilitas conjec-turalis»* propia de los juicios prácticos de las leyes canónicas o positivo eclesiásticas sobre el acierto normativo de su contenido positivizado, *por la asistencia del Espíritu Santo*.

19. *Hay diferencias* entre ambas clases de dogmas, aunque sobre ambos recae la asistencia del Espíritu Santo.

Toda definición dogmática —tanto la doctrinal, como también la canónica— *afecta sólo a la certeza con que la Iglesia posee y afirma*

lo que define: afecta a la subjetividad del juicio afirmativo. La definición no cambia, ni altera la realidad objetiva sobre la que versa: la objetividad de la verdad revelada y de la ley canónica sigue siendo objetivamente la misma antes y después de la definición, sigue manteniendo su misma naturaleza y consistencia.

El *dogma doctrinal*, al recaer sobre una verdad revelada —a la que define como revelada de hecho y como tal verdad—, tiene dos aspectos de necesidad (cf. supra, núm. 11.3): pues no puede no haber sido revelado lo que fue revelado, ni la verdad revelada puede ser otra que la que es. Consiguientemente, el dogma doctrinal es *inmutable* para siempre, no puede cambiar su contenido, aunque pueda ser objeto de nuevas definiciones dogmáticas más aquilatadas o precisas mediante oportunas distinciones ulteriores, o pueda ser presentado bajo nuevas fórmulas o lenguajes.

El *dogma canónico*, en cambio, por recaer sobre una ley o decisión canónica, define que tal ley o decisión eclesial positiva y su cumplimiento consiguiente son *acertados*; que no se salen del ámbito genérico del DDP, al que positiviza; que su fin específico está de hecho ordenado al bien común eclesial; que su contenido es evangélico-eclesialmente *válido* y *conducente* al fin de la Iglesia; que su cumplimiento es cumplimiento historizado del principio de DDP al que concretiza. La definición dogmática es un juicio *asertivo* de todos esos valores prácticos; es juicio *valorativo-práctico*; y por ello merece mejor el calificativo de *indefectible*.

La ley o norma canónica es una *positivación* del legislador sobre y para el cumplimiento socio-eclesial de un principio de DDP, *decidiendo* según y entre las posibilidades previstas a tenor de la lección de la historia pasada y presente del momento. Y así, aunque para el acto legislativo han intervenido esa lección de la historia y esas previsiones de futuro, la decisión del legislador no recae sobre tal lección, ni sobre la historia pasada o presente, ni sobre las previsiones, ni sobre el futuro, sino *sobre lo que él encierra en lo dispositivo de su ley; e igualmente, la definición dogmática recae sobre esa decisión, sobre ese contenido, sobre lo dispositivo de esa ley.*

El problema no está en la certeza sobre el principio de DDP —que es genérico—, pues, como revelado, se tiene sobre él la certeza de la fe, quizá incluso con certeza dogmática doctrinal, por haber recaído sobre el una definición dogmática. Ni el problema está tampoco sobre la certeza de los contenidos de la ley canónica vista en sí

misma, que, como decididos tienen la certeza de la voluntad legislativa. El problema está en la *proporción-adequación histórico-concreta del contenido de la ley canónica con el principio de DDP*, contenido que presenta el legislador canónico como cumplimiento normativo histórico-concreto de ese principio de DDP. Sobre esa proporción-adequación, sobre la que —como hecha por actuación humana, o incluso cristiana— sólo tendríamos una «probabilitas conjecturalis» —y si se quiere «probabilitas conjecturalis fidei»—, la Iglesia puede tener plena certeza dogmática indefectible, haciendo recaer sobre ella la definición dogmática por saberse asistida por el Espíritu Santo, también en sus funcionamientos prácticos¹⁷.

Pero esa proporción-adequación histórico-concreta, es decir, esa historización del principio de DDP, mantiene en cada caso su propia especificidad de conclusión, o de determinación, o de invención, o de decisión por medios a-categoriales, o de fruto de la praxis (según vimos en el núm. 12.3); por lo cual, *la ley canónica puede ser cambiada* a tenor del cambio de la historia o a tenor del cambio de los criterios del legislador, según esas especificidades distintas de decisión, aunque sobre la ley canónica haya recaído la definición dogmática¹⁸.

Por otra parte, las leyes son un factor importante de configuración de la historia, pero no el único factor; de ahí que si las leyes influyen en la historia, es más fuerte la incidencia de la historia

17 El Vaticano II, además de los textos generales de asistencia del Espíritu Santo, tiene estos textos específicos sobre nuestra cuestión:

— «Inter quae dona (Spiritus) praestat gratia Apostolorum, quorum auctoritati ipse Spiritus etiam charismaticos subdit (cf. 1 Cor 14) LG 7c.

— «*Spiritu Sancto organicam structuram eiusque concordiam continenter roborante*»: LG 22b.

— «*Spiritu Sancto constitutam a Christo Domino in sua Ecclesia regiminis formam indefectibiliter servante*»: LG 27b.

— «*Spiritus Sanctus Ecclesiam totam per omnia tempora 'in communione et ministracione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit', ecclesiastica instituta quasi anima eorum vivificando et eundem missionis animum, quo ipse Christus actus fuerat, in cordibus fidelium instillando...*»: AG 4.

— «*Ipsa autem auctoritas Ecclesiae, duce Spiritu Sancto, ea (consilia evangelica) interpretari, eorum praxim moderari et etiam stabiles inde vivendi formas constitutur curavit*»: LG 43a.

— «*Iesus Christus... per gubernationem in dilectione, Spiritu Sancto operante, populum suum crescere vult*»: UR 2c.

18 Es clara la distinción entre *la ley canónica*, que puede cambiar; y *la definición dogmática canónica* que recae sobre aquella ley: siempre será *verdad inmutable* que aquella ley definida tenía adecuación (en el sentido explicado), en su momento histórico, es decir, mientras la realidad histórica a la que va dirigida no cambie.

en las leyes. Por eso, la definición dogmática sobre leyes canónicas no paraliza la historia, no condiciona definitivamente el futuro: ni el futuro del mundo, ni el futuro de la Iglesia, ni el futuro de la ley misma sobre la que haya recaído. La definición no cambia la ley mudable en inmutable; ni hace de la ley una profecía. *La indefectibilidad* de la ley no afecta a que ésta no pueda o no vaya a cambiar, sino sólo a que su contenido es evangélica y eclesialmente válido o proporcionado y ello mientras factores históricos no aconsejen cambiar la ley, según el caso de historización de que haya sido objeto. Y, caso de cambio de ley, una nueva definición dogmática puede recaer sobre la nueva ley.

Por último y según lo que dijimos en el capítulo III, todas las leyes canónicas son, en cuanto tales, válidas «*ut in pluribus*». Ahora bien: la historia nos enseña cómo el dinamismo de la vida social, al ritmo del sucederse de generaciones, puede llevar a que lo que, en una época histórica determinada, fue previsto como válido «*ut in pluribus*» y como tal decidido en ley deje de serlo y pase a ser incluso válido sólo «*ut in paucioribus*»: es decir, puede llevar a que lo que fue *principio general* se convierta en *caso excepcional*. Por ejemplo: en tiempos antiguos y aun en la Edad Media el régimen político era monárquico y verticalista, y como tal era el modelo válido «*ut in pluribus*» a la hora de configurar nuevas sociedades; pero hoy esa forma política no está vigente ya más que «*ut in paucioribus*» y aun en esos pocos casos con contenidos diferentes.

Un ejemplo canónico de ello —en el que insistimos por las razones que siguen— puede ser el de la disciplina latina u occidental tridentina de la confesión específica y numérica de los pecados. En un ambiente histórico de «*mito de la verdad*» y de la caballeridad encajaba con adecuación psico-social tal disciplina; en el ambiente actual, sobre todo en las décadas últimas y postconciliares, ambiente de «*mito de la libertad*» y de la intimidad, tal disciplina encuentra crecientes oposiciones psico-sociales; las razones pedagógico-espirituales que aconsejaban aquella disciplina en una sociedad en su grandísima parte analfabeta, decaen hoy de fuerza en una sociedad alfabetizada y con complejo de madurez. Por ello, se constata hoy, al menos en países de Europa occidental, un amplio descenso casi vertical de la confesión pormenorizada, sin que proporcionalmente, por ello, hayan descendido las comuniones eucarísticas. Incluso no han faltado autores que sobre esa disciplina tridentina latina han recordado aque-

llas palabras de San Agustín, repetidas por Sto. Tomás de Aquino, acomodándolas a los hombres cristianos de hoy, que son de psicología y cultura y mentalidad tan distinta de los de la época de Trento: «ipsam religionem nostram, quam... Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus (quidam) premunt oneribus adeo ut tolerabilior sit conditio Iudeorum, qui legalibus sacramentis, non humanis praesumptionibus, subiiciuntur» (*Summa theol.* I-II, 107, 4c).

CONCLUSION

Hemos expuesto en forma esquemática y sintética principios y planteamientos sobre las relaciones entre teología y Derecho canónico, y por lo mismo entre teólogos y canonistas, aduciendo incluso algunos ejemplos.

Los ejemplos y la exposición hecha podrían multiplicarse y ampliarse¹⁹. Pero consideramos que lo expuesto —por otra parte conocido, aunque poco practicado— es suficiente para invitar a los teólogos a una rememoración y reactualización más reflexiva de estos principios. Pensamos, incluso, que una mayor y más intensa aplicación de los mismos en los estudios teológicos sobre materias eclesio-canónicas abriría nuevos horizontes y posibilidades no sólo a la teología y al Derecho canónico, sino también al diálogo ecumenista.

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. *Sobre la teología y el Derecho canónico como ciencias.*

Asveld P., 'A propos de Saint Thomas et de la théologie comme science', en *Ephem. Theol. Lovan.*, 37 (1961) 450-61.

Jiménez Urresti T. I., 'Teología y Derecho canónico: dos ciencias diversas', en *Concilium*, 28 (oct. 1967).

— *Mentalidad institucional*, pp. 17-24 de su artículo 'Por una eclesiología de la institucionalidad de la Iglesia: sobre la justificación teológica del Derecho canónico, hoy', en *Revista Española de Derecho Canónico*, 35 (1979) 5-91.

— *Magisterio, posiciones «de tuto», teorías teológicas y plano canónico*, pp. 340-48 de su artículo 'El ministerio ordenado en el diálogo inter-confesional', en *Seminarios*, 57-8 (1975) 293-348.

¹⁹ No podemos silenciar que el n. 6 del decreto «*Ad gentes*» del Vaticano II encierra toda una pequeña síntesis de la lógica normativa, de que hemos venido hablando, aplicándola a lo largo de sus seis párrafos.

— 'El poder de la Iglesia sobre la potestad del orden y sobre los sacramentos a la luz de la lógica canónica', en *Revista Española de Teología*, 22 (1962) 121-52.

Kraemer Peter, *Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechts-theologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II Vatikanischen Konzils* (Trierer Theol. Studien, 33, Paulinus Verlag, Trier 1977) 162 pp., especialmente pp. 3-20 y 105-50.

2. Sobre lógica jurídica.

Conte Amedeo G., 'Bibliografia di logica giuridica: 1936-1960', en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 38 (1961) 120-44, que ofrece 253 títulos.

Kalinowski Georges, *Lógica del discurso normativo* (Ed. Tecnos, Madrid 1975) 168 pp. Más completa que su original francés *La logique des normes* (Presses Univers. de France, Paris 1972). En su índice bibliográfico presenta 153 títulos.

García Maynez Eduardo, *Ensayos filosófico-jurídicos* (Univ. Veracruzana, Xalapa, México 1959) 382 pp., recoge publicaciones anteriores suyas, casi todas sobre lógica jurídica.

3. Sobre Sto. Tomás de Aquino y la lógica normativa.

Santo Tomás trata abundantemente, pero no en forma de exposición sistemática, de la lógica normativa y de la razón práctica. Lo hace sobre todo al tratar de:

- la *voluntad* y su actuación: *Summa theologiae* I-II, q. 8-17.
- la *ley*: *Summa th.*, I-II, q. 95-108.
- la *prudencia*: *Summa th.*, II-II, q. 47-56.

En la edición de la *Summa theologiae* de Sto. Tomás por Ediciones Paulinas, Roma 1962, se ofrece al comienzo de cada artículo bibliografía oportuna, cuando la hay, hasta ese año.

Como bibliografía más reciente, pueden verse:

Arregui Jorge Vicente, 'El carácter práctico del conocimiento moral según Sto. Tomás', en *Anuario Filosófico*, 13 (Univ. Navarra 1980) n. 2, 101-30.

Brunet Louis, 'Le sujet de la logique selon St. Thomas d'Aquin', en *Angelicum*, 58 (1981) 55-72.

Burgoa Lorenzo de Guzman Vicente, '-Omne agens agit propter finem': el principio de finalidad en Sto. Tomás de Aquino', en *Burgense*, 21 (1980) 505-31.

Muñoz Delgado Vicente, 'La lógica en las condenaciones de 1277', en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 4 (1977) 17-39, artículo que presenta también el ambiente lógico en que se movió Sto. Tomás y la gran novedad que el Aquinate aportó en esta materia.

Stagnitta A., 'Il posto della logica in Tommaso d'Aquino', en *Angelicum*, 56 (1979) 41 s.

4. Sobre el «*Jus divinum*».

Recogemos los siguientes artículos de síntesis, dotados de abundancia de fuentes y bibliografía en sus notas, y que exponen la problemática y los estados de la cuestión hoy, suscitados especialmente por el diálogo ecuménico:

Beinert Wolfgang, 'Der Papst: Hilfe oder Hindernis für die Einheit?', en *Theologische Revue*, 76 (1980) 1-12, resume con claridad los planteamientos actuales sobre *Ius divinum* y *Ius divinum* del papado.

Congar Yves M.^o J., 'Jus divinum', en *Revue de Droit Canonique*, 28 (1978) 108-22. Ante la problemática que sobre tal Derecho se ha suscitado en los diálogos ecumenistas —problemática que recoge y resume—, expone la historia del concepto sobre tal Derecho, con riqueza de fuentes y de bibliografía en notas.

Dulles Avery, '«*Ius divinum*» as an ecumenical problem', en *Theological Studies*, 38 (1977) 681-708.

Garijo Güembe M. M., *Sobre el derecho divino de la primacía papal*, en las pp. 252-57 de su artículo 'Análisis de la estructura eclesiológica del documento «Autoridad en la Iglesia» (Venecia 1976). Perspectivas y problemas', en *Diálogo Ecuménico*, 12 (1977) 207-66.

Lindbeck G. A., 'Papacy and «*Ius divinum*»: A lutheran view', en *Lutherans and Catholics in Dialog*, vol. V: *Papal primacy and universal Church* (Minneapolis 1974).

Miller J. Michael, *The Divine Right of the Papacy in recent ecumenical theology* («*Analecta gregoriana*» 218; Univ. Gregoriana, Roma 1980) 322 p.

Peter Carl J., 'Dimensions of *Jus divinum* in roman catholic Theology', en *Theological Studies*, 34 (1973) 227-50.

TEODORO IGNACIO JIMENEZ URRESTI