

PODER Y SOCIEDAD EN LA IGLESIA

I. INTRODUCCIÓN

1. El tema que amablemente se me ha confiado contiene en su mismo enunciado una problemática tan rica, que resulta forzosamente inabarcable en los términos de una ponencia. Ello, por mi parte, es muy de agradecer, porque significa que se me deja en libertad para abordarlo, aunque también me exija una elección metodológica, con la que quisiera comenzar su exposición.

El punto de partida pudiera centrarse en torno a si el binomio poder-sociedad es susceptible de aplicación en el ámbito eclesial, y en qué medida o bajo qué condiciones.

Someter a discusión tal posibilidad supondría, en primer lugar, recoger brevemente los términos en que el problema se plantea en la ciencia política, tanto por parte de los que siguen en su exposición el esquema doctrinal católico, como por parte de aquella otra bibliografía, tan abundante, que con independencia del magisterio eclesiástico, y especialmente después de las recientes experiencias negativas a que ha dado lugar la expansión del poder, se viene cuestionando la manera de contenerlo y encauzarlo. Lo cual, sin duda, ha llevado a una cierta aproximación de posturas, por cuanto esta última preocupación en controlar el poder forzosamente lleva a situar en primer plano la naturaleza misma del poder político, cuestión de la que siempre ha partido la concepción cristiana.

Una vez desbrozado el camino en el sentido apuntado, deberemos reflejar dicha problemática en la sociedad eclesiástica. Así, cabe preguntarse: ¿el término *poder*, referido a ambas sociedades, es unívoco?, ¿cuál es el sentido de la "potestas" eclesiástica?, ¿cabe hablar en la Iglesia de una tensión poder-sociedad? Preguntas todas ellas, como se advierte, cuyos presupuestos teológicos deberemos consignar, si queremos mantenernos en un nivel de conocimiento específicamente jurídico-canónico.

Por último, a la vista de los resultados obtenidos, trataremos de estudiar la repercusión que estos principios puedan tener en el ordenamiento canónico. De esta manera, abordaremos el tema del carácter jerárquico de dicho ordenamiento, así como el papel que en él le corresponde al pueblo cristiano. Ello nos situará en condiciones de estudiar la posible aplicación del principio de subsidiariedad en el ordenamiento canónico, con el que cerraremos esta sumaria exposición.

II. EL PODER EN LA SOCIEDAD

2. No es tarea fácil abordar, en tiempo y espacio tan limitados, la naturaleza del poder. Entendemos, sin embargo, que es imprescindible un esfuerzo por determinar su concepto, ya que sobre él se centrarán buena parte de nuestras reflexiones.

Es sabido cómo Santo Tomás, recordando la metáfora platónica de la nave que conduce a puerto la mano experimentada y firme del piloto, razonaba la necesidad del poder vinculándolo a un fin. El poder aparece así, concebido en su mismo fundamento, como un principio de dirección imantado *al fin* que lo justifica. De forma que se ha podido resumir esta concepción tomista diciendo que el poder es "el principio motor que dirige y establece en un grupo el orden necesario para que realice su fin"¹.

De esta naturaleza del poder deduce Sánchez Agesta dos consecuencias. En primer lugar, el poder viene concebido como *una relación entre seres humanos* y un elemento de la *estructura dinámica* de la sociedad. Desde este punto de vista, es posible distinguir una *esfera* del poder, determinada por las personas a que alcanza su acción y que coincide con un grupo social; un *orden* del poder, determinado por el fin al que se orienta; y una *intensidad* o *jerarquía* de los poderes que coexisten dentro de una misma esfera. En segundo lugar, y de acuerdo con este análisis de su concepto, la teoría del poder, en palabras del autor citado, entraña tres partes esenciales: el poder como impulso, el fin como término y el orden como instrumento y nexo².

Ya se comprende que esta concepción del poder limita, por una parte, con la noción misma de autoridad, mientras que, por otro lado, excluye las desviaciones del poder, la fuerza, que es precisamente lo que más preocupa a los hombres de nuestro tiempo.

Para comenzar, la clásica distinción entre "potestas" y "auctoritas" aparece como superada *de hecho*, desde el momento en que el poder necesita de justificación, ya que, en definitiva, no manda quien quiere, sino quien puede, quien encuentra obediencia. De esta manera, como repetidamente se ha afirmado, la raíz del poder no hay que buscarla sólo en la razón del que manda, sino en los motivos del que obedece. ¿Y cómo obedecer si previamente no se reconoce una "auctoritas", un título, una cualidad moral que legitime al que manda?

3. Ello puede ayudar a explicar por qué, motivaciones políticas aparte, Augusto quiso que se reunieran en él tanto la "potestas" como, sobre todo, la "auctoritas".

¹ L. SÁNCHEZ AGESTA, *Lecciones de Derecho Político*, 5.ª ed., Granada, 1954, p. 420.

² *Ibid.*, p. 429.

En efecto, durante la época republicana, el poder de los magistrados supremos se expresaba con los términos de “potestas” e “imperium”. La “potestas”, que según su significado más general y antiguo es la disposición jurídicamente atribuida a alguien sobre otras personas y sus eventuales adquisiciones, indicaba en derecho público la facultad de expresar con la propia voluntad la del Estado, originando derecho y obligaciones. “Imperium”, en cambio, era la supremacía del Estado, personificada en el magistrado, que exige en el ciudadano o súbdito la obediencia, y que puede encontrar un límite solamente en los derechos esenciales del ciudadano o en las garantías conferidas por un “lex publica”.

A su vez, el término “iurisdictio”, que quizá originariamente no expresaba otra cosa sino la explicación del “imperium” en la administración de justicia, se fue restringiendo cada vez más para indicar aquellas funciones de protección del derecho de los particulares que estaban rígidamente determinadas por la costumbre o por las leyes, mientras que se prefirió hablar de “imperium” donde el poder del magistrado permanecía ampliamente discrecional³.

Como es sabido, a Augusto fue atribuida, junto a la “tribunicia potestas” y al “imperium proconsulare maius”, el título de “pontifex maximus”, la función de autoridad que consistía en dar “responsa” sobre las diversas cuestiones que siempre habían sido sometidas a la “auctoritas”. De esa manera, como ha dicho D’Ors, “el poder político de Augusto se funda sobre la *auctoritas Principis*, y contemporáneamente la autoridad de los juristas viene absorbida por la personal del Príncipe, que priva de valor los *responsa* de la jurisprudencia libre”⁴.

La razón de este nuevo estado de cosas, cuya influencia posterior no puede dejar de notarse, en opinión de Arangio-Ruiz fue aclarada por el mismo Augusto con la explicación más convincente de cuantas se han aventurado. En efecto, cuando en las autobiográficas “Res Gestae divi Augusti”, después de haber narrado la sesión del 13 de enero del 27, en que a instancias del Senado, para asegurar la defensa del Imperio y garantizarse el mando supremo del ejército, consintió en administrar directamente algunas provincias, refiriéndose a la prosecución del consulado declara el mismo Augusto: “después de aquel tiempo tuve más *auctoritas* que ningún otro, aunque no más *potestas* que los que fueron colegas míos en la magistratura”⁵.

Y comenta agudamente Arangio-Ruiz: “En esta afirmación, que a nosotros puede parecer paradójica, las palabras *potestas* y *auctoritas* han de valorarse atendiendo a lo que significaban para un romano. *Potestas* es, como se dijo, el poder propio de las magistraturas; mientras que *auctoritas* es, en el sentido

³ Cfr. V. ARANGIO-RUIZ: *Storia del Diritto Romano*, 7.^a ed., Napoli, 1957, p. 31.

⁴ A. D’ORS: *Le origine romane della collegialità*, en “Studi Cattolici”, n.º 43 (VII-VIII, 1964), p. 29.

⁵ “Pos id tempus auctoritate omnibus praestiti, potestatis autem nihilo amplius habui quam ceteri qui mihi quoque in magistratu conlegae fuerunt” (Cit. por V. ARANGIO-RUIZ, *Storia... cit.*, p. 220, nota 1).

del derecho público y privado, un poder extraño, que asiste y dirige al bien de la voluntad del agente... La vida de la *res publica* continuaba desenvolviéndose, en suma, a través de los órganos preexistentes; pero por encima y más allá de la *res publica*, era el poder protector del príncipe el que la conducía hasta alcanzar los fines que a él mismo estaban señalados”⁶.

4. Evidentemente, no nos corresponde a nosotros ahora determinar hasta qué punto esta simbiosis entre “potestas” y “auctoritas”, operada por Augusto y continuada por sus sucesores, ha influido en la concepción posterior del poder. En cualquier caso, ella parece insinuarse en la misma acepción del poder que mantiene la escolástica. Así, cuando Santo Tomás dice que “potestas” añade a “potentia” una cierta *preeminencia*⁷, uno se pregunta si eso de más que tiene la “potestas” no es precisamente el título para mandar de que está investido aquel en quien radica el poder, título que le hace aparecer como revestido de autoridad, cualidad moral en que se apoya el mando.

Que la anterior no es una mera hipótesis se puede ver ya con claridad en la concepción de Francisco de Vitoria, para quien tampoco la palabra “potestas” tiene el mismo significado que la palabra “potentia”. En su opinión, la materia, los sentidos, la inteligencia, la voluntad son *potencias*, no *poderes*. En cambio, la magistratura, el sacerdocio, todos los gobiernos (“imperia”) son poderes más bien que *potencias*. Y propone, remitiéndose a Santo Tomás, la siguiente explicación: que el poder añade a la potencia la noción de preeminencia, de *autoridad*, puntualiza concretamente ya⁸.

Por su parte, no faltan autores modernos que prefieren volver a la nítida distinción del derecho romano clásico, quizá llevados no solamente por un cierto rigor conceptual, cuanto porque de esa manera las expansiones recientes del poder político quedan más al descubierto. Basten como muestra, desde supuestos evidentemente distintos, las opiniones de dos autores contemporáneos. Uno de ellos, Maritain, entiende por *autoridad* el derecho de dirigir y de mandar, de ser escuchado u obedecido por otros; mientras que *poder* es la fuerza de que se dispone y en virtud de la cual se puede obligar a otro a escuchar y obedecer⁹. Y D’Ors, al referir la confusión operada por Augusto, deja entrever cómo esa acumulación de funciones no podía llevar más que a un robustecimiento del poder supremo, con todos los peligros que ello comporta¹⁰.

A pesar de ello, no se puede decir que el problema esté resuelto, ni mucho menos que no haya razones para comprender que el poder —tal como se ha dado históricamente— necesite de esa preeminencia que le otorga la autoridad. De hecho, un tratadista político como Hauriou todavía distinguía entre

⁶ Ibid., pp. 220-221.

⁷ SANTO TOMÁS: *IV Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 1, quaest. 2 ad 3.

⁸ F. DE VITORIA: *Relectiones theologicae*. De potestate Ecclesiae, ed. P. Getino, Madrid, 1934, p. 7.

⁹ J. MARITAIN: *Principes d'une politique humaniste*, New York, 1944, p. 49.

¹⁰ Cfr. A. D’ORS: *Le origine... cit.*, pp. 29-30.

poder de autoridad y poder de dominación¹¹. Y el mismo Sánchez Agesta, que diferencia el poder impersonal u objetivo del poder de derecho o de autoridad, aunque advierte con razón que ello no debe confundirse con la distinción romana entre “auctoritas” y “potestas”, no estamos seguros que consiga superar la dificultad de que consideremos poder solamente al revestido de autoridad¹².

En efecto, si la división se basa en los motivos de la obediencia, poner el que se denomina *poder objetivo* en la fuerza material de que aparece revestida su orden, o en el asentimiento impersonal a la conveniencia de que alguien mande, o en la indolencia o automatismo de los que obedecen, es situar el problema en un nivel exclusivamente psicológico, que no justifica por qué, cuando espontánea o reflexivamente se reconoce el derecho a mandar, estamos en presencia del llamado *poder de autoridad*. De esa manera, según las motivaciones psicológicas de los que obedecen, un mismo poder podría calificarse como *objetivo* o como *de autoridad*. Ello sin contar que en el denominado *poder objetivo* parecen incluirse tanto la simple *fuerza*, como el poder de *derecho* o de *autoridad*, ya que algunas de las razones por las que se obedece, aunque no espontáneas ni reflexivas, ponen igualmente de manifiesto que se reconoce implícitamente una cierta autoridad.

5. Quizá sean estas dos tensiones del poder político —su relación con la autoridad y su tendencia a manifestarse mediante la fuerza— las que mejor nos ayuden a comprender los surcos actuales de la ciencia política. A ellos nos referiremos seguidamente, comenzando por la doctrina católica.

Como se sabe, el magisterio eclesiástico ha venido insistiendo repetidamente en el origen divino del poder, verdad a la que por cierto no siempre se le ha prestado la atención que merece, ni siquiera por aquellos que la aceptan.

Sin embargo, como se ha escrito, “el poder es evidentemente algo que viene de Dios y que da testimonio de él en el mundo, puesto que tal realidad que nos sale al paso dentro del mundo y a la que llamamos poder es afirmada de Dios mismo para designarle —*Todopoderoso*—, aunque en forma tan sublime. El poder entra con ello en el ámbito de los *poderes* misteriosos, peli-

¹¹ Cfr. M. HAURIUO: *Principios de Derecho público y constitucional*, trad. esp., Madrid, 1927, pp. 162-201.

¹² Cfr. L. SÁNCHEZ AGESTA: *Lecciones... cit.*, pp. 430-431, 450.

Es evidente que la “potestas” de los magistrados en la época republicana no carecía de título, de preeminencia, de autoridad. Solo que entonces la “auctoritas” era algo mucho más preciso y técnico que en la actualidad, ya que hacía referencia a cierta cualidad que poseían los prudentes y en virtud de la cual podían dar “respuesta” a los que se cometían a su juicio. En tal sentido, hace bien Sánchez Agesta cuando advierte que las distinciones actuales del poder no guardan relación con la diferenciación romana entre “auctoritas” y “potestas”, aunque ésta fuera también un principio de organización del poder. En cambio, a partir de Augusto, en la misma medida en que el término “auctoritas” fue perdiendo su significado técnico, en la misma medida en que ambos conceptos coincidieron en el Príncipe, la organización romana del poder fue evolucionando en un sentido no ya tan lejano de nosotros.

grosos, en algún modo sólo reservados a Dios, sólo inteligibles desde El, nunca usurpables por propia fuerza y autocráticamente cuando llamamos a Dios el absolutamente poderoso, realmente solo-poderoso, el todopoderoso, y al decirlo tenemos en cuenta que el poder propiamente deja de ser tal cuando sabe y se confiesa a sí mismo fundamentalmente ya como sólo parcialmente poderoso, medio impotente, no sólo poderoso"¹³.

Ello significa que, en realidad, cuando en la doctrina católica se habla del poder político, se excluye aquella forma de poder totalmente determinada, en cierto sentido limitada regionalmente, de la que se ha dicho que puede denominarse también *fuerza*, es decir, al poder que con medios *físicos*, o sea, con medios que no se dirigen a la inteligencia y a la libertad del otro, influye en la esfera del otro determinando y modificando previamente a su aprobación.

En una palabra, es el problema del poder que hoy nos preocupa y nos oprime: la fuerza física que limita la libertad, que contra su decisión crea en la existencia de los otros hombres hechos que, por ello, se llaman fuerza bruta. Ese poder, en realidad, no tendría que haber sido, procede del pecado, es una forma manifestativa del pecado, teniendo en cuenta, como concluye Rahner, que "manifestación del pecado" no debe confundirse con el concepto de "pecado mismo"¹⁴.

¿Significa eso, entonces, que la Iglesia se refiere siempre a un poder inexistente, como no se da en este mundo? Significa, simplemente, que si un tal poder en absoluto debe ser empleado y administrado, sólo puede serlo *justamente* por quien sea consciente de su riesgo y ambigüedad. Y aquí de nuevo unas palabras de Rahner nos pueden hacer reflexionar.

Para el teólogo germano, el poder, incluso el poder físico, es una realidad *natural*, algo que en sí mismo no es ya pecado y contradicción de la voluntad creadora de Dios, que sólo medido según una realidad más alta y una condición de existencia sublimada aparece como algo que en realidad no debía ser, que, al no ser ya en sí mismo pecado, puede tener la ambivalencia que lo hace capaz de ser aprehendido y abarcado por un poder superior, el de la gracia y el de la fe, para ser manifestación de esa misma gracia y de la fe, y con ello de la salvación.

De esa manera, y supuesto que nadie actúa su *libertad* sin que al mismo tiempo sea en cierta medida *fuerza* para otro, el poder existe con derecho por ser la condición de la posibilidad de la libertad. El poder y la libertad son realidades dependientes dialéctica y recíprocamente. La libertad es en sí superior por ser la caracterización del espíritu; el poder físico es en sí inferior porque, aunque inevitable, es en sí material y reduce así el ámbito de la libertad. Ahora bien, la renuncia fundamental y universal a todo poder de tipo físico no sólo no es realizable, sino también inmoral, porque sería renunciar

¹³ K. RAHNER: *Escritos de Teología*, IV, "Teología del poder", Madrid, 1961, p. 495.

¹⁴ *Ibid.*, p. 496-497.

a la realización de la libertad humana que se lleva a cabo en lo material, es decir, la autodestrucción del sujeto mismo responsable ante Dios. La auténtica cuestión a propósito de una teología moral del poder es más bien de qué manera y en qué *dosificación* pueden unirse en el hombre singular y siempre de nuevo el derecho del poder legítimo a modificar y limitar el ámbito de libertad del individuo —y de su comunidad libre— y el derecho superior de la libertad y el derecho a un ámbito de libertad verdadero, concreto y permanente del individuo¹⁵.

6. Pues bien, entendemos que hacia esa conciliación entre el derecho del poder legítimo a modificar el ámbito de libertad individual y el derecho superior de la libertad personal en el seno de la sociedad, apuntan las razones en que se apoya la Iglesia al inculcar la doctrina del origen divino del poder.

Así, cuando se afirma con San Juan Crisóstomo que “no se trata aquí de los gobernantes por separado, sino de la realidad misma. El que exista la autoridad y haya quienes manden y quienes obedezcan y el que las cosas todas no se dejen al acaso y a la temeridad, eso digo que se debe a una disposición de la divina Sabiduría”.

Así, también, cuando se recurre a la naturaleza social del hombre para extraer de ella la necesidad de una autoridad querida por Dios, pues como repetidamente enseñó León XIII, “por el hecho de que Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna puede subsistir sin autoridad..., resulta que es necesaria a la sociedad civil la autoridad con que se gobierne; autoridad que de manera semejante a la sociedad proviene de la naturaleza y, por tanto, de Dios mismo como autor”.

Así, finalmente, cuando Juan XXIII concluía: “La autoridad... es la facultad de mandar según razón. La fuerza obligatoria procede consiguientemente del orden moral, el cual se fundamenta en Dios... La autoridad es, sobre todo, una fuerza moral... Pero como, por dignidad natural, todos los hombres son iguales, ninguno de ellos puede obligar interiormente a los demás. Solamente lo puede Dios, el único que ve y juzga las actitudes que se adoptan en lo secreto. La autoridad humana, por consiguiente, puede obligar en conciencia solamente si está en relación con la voluntad de Dios y es una participación de ella”¹⁶.

Por último, dando un paso más en este orden de cosas, es sabido cómo recientemente el magisterio eclesiástico ha formulado con claridad lo que ya

¹⁵ Ibid., pp. 500-506. Apenas será necesario indicar que el autor emplea la expresión “poder físico” en un sentido moral, completamente distinto del significado usual de *fuerza* o *violencia*. Se trata, no obstante ciertas vacilaciones terminológicas, de un poder “que se deja sentir”, que modifica e influye necesariamente las situaciones de los otros. También deberemos abandonar aquí este tema, que conduciría el planteamiento de una teología del poder. Puede verse también R. GUARDINI: *El Poder*, trad. esp., Buenos Aires, 1959.

¹⁶ Vid. todos estos textos, correspondientes a la encíclica “Pacem in terris”, en A. A. S., LV (1963), p. 269 ss.

tenía indudables precedentes en la doctrina pontificia, especialmente en Pío XII¹⁷. Nos referimos concretamente a la decidida asunción que se hace en la "Pacem in terris" de la institucionalización del poder, tema con el que se trata precisamente de favorecer, y no por táctica, sino debido a exigencias entrañadas en la propia misión de la Iglesia, tanto la armonía entre poder y sociedad como el que los hombres se abran al mundo de los valores del espíritu¹⁸.

Apenas será necesario referir, para concluir esta sumaria indicación doctrinal, que justamente para que esa forma histórica de organización política de la sociedad que es el Estado no usufructúe en provecho propio la sociabilidad del hombre, traduciendo "sociable" por "político" (perteneciente al Estado)¹⁹, la doctrina católica ha formulado en repetidas y cualificadas ocasiones el principio de subsidiariedad, verdadera regla áurea en lo que concierne a las relaciones poder-sociedad. Ella, por sí sola, asegura que la distinción entre *pueblo* y *masa* se mantenga en los mismos términos en que la recordara Pío XII: "El pueblo vive y se mueve con vida propia; la masa es inerte de por sí, y no puede ser movida sino desde fuera. El pueblo vive de la plenitud de vida de los hombres que lo componen, cada uno de los cuales —en su puesto y a su modo— es una persona consciente de las propias responsabilidades y convicciones... De la exhuberancia de vida de un verdadero pueblo se difunde la vida, abundante, rica, en el Estado y en todos sus órganos, infundiendo en ellos, con vigor incesantemente renovado, la conciencia de la propia responsabilidad, el verdadero sentido del bien común"²⁰.

7. Desde unas perspectivas absolutamente distintas, y precisamente porque el poder puede renegar de su justa causa y fin, separándose en cierto modo de la sociedad para situarse por encima de ella, la ciencia política de nuestros días no se cuestiona tanto el problema de la legitimidad del poder, cuanto el fenómeno de su naturaleza expansiva y los modos de controlarlo, sean institucionales o sociológicos²¹.

¹⁷ Para los antecedentes de la "Pacem in terris", vid. L. SÁNCHEZ AGESTA: *Los principios cristianos del orden político*, Madrid, 1962.

¹⁸ García de Enterría ha comentado recientemente la institucionalización del poder llevada a cabo por la "Pacem in terris", y son muy atinadas las observaciones que allí se hacen. Para el autor, la razón clave que ayuda a comprender este aspecto de la encíclica viene dada por el mismo Juan XXIII: "Cuando las relaciones de la convivencia se ponen en términos de derechos y obligaciones, los hombres se abren inmediatamente al mundo de los valores espirituales, cuales son la verdad, la justicia, el amor, la libertad, y toman conciencia de ser miembros de este mundo. Y no es solamente esto, sino que bajo este mismo impulso, se encuentran en el camino que les lleva a conocer mejor al Dios verdadero, es decir, transcendente y personal" (Vid. E. GARCÍA DE ENTERRÍA: *La institucionalización del poder, una nueva perspectiva de la "Pacem in terris"*, en "Comentarios civiles a la encíclica *Pacem in terris*", Madrid, 1963, pp. 127-149).

¹⁹ Al respecto, vid. las sugerentes observaciones que hace G. GRANERIS: *Contributi tomistici alla Filosofia del diritto*, Torino, 1949, pp. 175-209.

²⁰ Cfr. A. A. S., XXXVII (1945), p. 13.

²¹ Que semejante preocupación es consustancial a la doctrina católica, queda ya mostrado en el resumen que hemos hecho de ella. Todavía se podían citar, como expresión de un sentimiento común, las siguientes palabras de Guardini: "La voluntad

En cuanto a la naturaleza expansiva del poder, lo primero que se ha impugnado es el viejo mito —tan denunciado por la doctrina católica— de la identificación entre sociedad y Estado. Este punto de vista, tan familiar a los positivistas modernos, desgraciadamente no explica, como ha dicho Jouvenel, un fenómeno que se observa con demasiada frecuencia: el que una voluntad particular se apodere del aparato del Estado usando de él para dominar la sociedad y explotarla con fines egoístas²². De ahí que, en la actualidad, la ciencia política haya dejado de ser una ciencia del Estado, para convertirse en una ciencia del poder²³.

Paralelamente, cuando se ha hecho consistir el poder, sin superar las limitaciones del positivismo, en un puro mando, se ha desenmascarado también el equívoco del contrato social, que explicaba el poder como un simple efecto: el efecto de las disposiciones de una colectividad llevada por la necesidad que siente de darse jefes.

Ahora bien, como se ha señalado, la idea de que el mando haya sido deseado por aquellos que obedecen no solamente es improbable, sino que tratándose de grandes agregados humanos es contradictoria y absurda. Y ello porque implica el que la colectividad donde se erige un mando tenía necesidad y sentimientos comunes, que era, en suma, una *comunidad*. Pero ocurre que las comunidades extensas no han sido creadas —la Historia lo atestigua— más que por la imposición de una sola fuerza, de un sólo mando o grupos diferentes²⁴.

Incluso desde esta perspectiva, puramente fenomenológica y fatalista, se ha podido mostrar cómo el poder debe procurar el bien común para existir. De nuevo es Jouvenel quien confiesa que no ha pretendido trazar la evolución

de nuestro tiempo ha dejado de orientarse esencialmente hacia un acrecentamiento del poder por ese acrecentamiento mismo... Ya no pensamos (como en la Edad Moderna) que el acrecentamiento del poder sea equivalente de una manera absoluta a un aumento de los valores de la vida. El poder es nuevamente cuestionado por nosotros... En la conciencia general nace el sentimiento de que nos hallamos en una relación falsa con el poder, e incluso de que a medida que crece, nuestro mismo poder nos amenaza... Para la época que surge lo que importa, en definitiva, no es ya el acrecentamiento del poder —aunque tal acrecentamiento se cumpla cada vez más y con ritmo constantemente veloz—, sino más bien que se lo pueda dominar. El sentido de nuestra época, su tarea central, será la de ordenar el poder de modo tal que al hombre le sea posible usarlo y al mismo tiempo subsistir en tanto que hombre" (R. GUARDINI: *El Poder... cit.*, pp. 8-9).

²² B. DE JOUVENEL: *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, 1947, p. 124.

²³ Vid. J. MEYNAUD: *Introduction à la Science Politique*, París, 1959, pp. 71-78.

²⁴ *Ibid.*, p. 126. Advuértase que cuando la doctrina católica apoya la necesidad del poder en la naturaleza social del hombre, lo de menos son las razones psicológicas de los que obedecen, como ocurre en el caso que impugna Jouvenel. Así, también para la doctrina católica, aunque no reduzca el poder a un puro mando, es evidente la prioridad del poder sobre la sociedad. El equívoco se ha producido, en esta materia, al confundirse poder *político* y poder *constitucional*, siendo así que este último es sólo una forma de organización del primero. En una palabra, el poder no trae su origen de la sociedad, de la Constitución, sino de Dios, aunque a los hombres corresponda organizarlo constitucionalmente, institucionarlo.

histórica del poder, sino demostrar por medios lógicos que, aun suponiendo un poder de pura fuerza y de pura explotación, éste tiende a formar una unidad con sus súbditos, apropiándose de sus necesidades y aspiraciones; que, animado de un egoísmo puro y tomándose él mismo como fin, resultaría, sin embargo, por un proceso fatal, que este poder favorecería los intereses colectivos y perseguiría los fines sociales. Al durar, el poder se “socializa”, y debe socializarse para durar²⁵.

A su vez, la necesidad de que el fin social sea perseguido constantemente tanto por el poder como por la comunidad —inculcada con tesón por la doctrina pontificia, como vimos—, se pone de manifiesto cuando se observa cierta constante de toda asociación humana. Así, desde el momento en que el fin social no es perseguido constantemente por la comunidad, sino que un grupo particular se destaca para entregarse a él de una manera permanente, en tanto que los otros asociados no intervienen más que a ciertos intervalos; desde el momento en que se produce esta diferenciación, el grupo responsable forma un cuerpo social aparte, adquiere unos intereses propios. Este cuerpo social se opone entonces al conjunto humano del que ha salido, y él será quien lo dirija²⁶. Lo cual, en nuestra opinión, sólo se podrá evitar en la medida en que el poder sea simplemente uno de los elementos *de* la sociedad, no algo distinto a ella.

8. Recordábamos cómo la expansión moderna del poder, o mejor, sus últimas vicisitudes, habían hecho de él el objeto central de la ciencia política. Con todo, al lado de los que prefieren hablar de autoridad, o incluso de puro mando, no faltan quienes proponen una definición más sociológica y, por el momento, más confusa: el poder como influencia.

En ese caso, la doctrina se ha preguntado si habría que incluir en la noción de poder todos los fenómenos de influencia, o por el contrario instituir líneas de separación que podrían ser sólo convencionales. La opinión media parece más bien partidaria de estudiar exclusivamente el ejercicio del poder en el sistema gubernamental, y Meynaud, muy oportunamente, ha recordado que entonces el problema estribaría en identificar los criterios que permitirían aislar el poder político de los demás poderes sociales²⁷.

²⁵ Ibid., p. 139.

²⁶ Ibid., p. 140. El autor, como se sabe, entiende estos procesos como fatales, sin tener para nada en cuenta la libertad humana ni, por tanto, la “exorabilidad” de la Historia. Con todo eso, incluye más adelante una aguda observación, que no nos resistimos a consignar: “Si vraiment le Moi gouvernemental pouvait se diffuser dans l'ensemble humain de façon non seulement à régir tous ses mouvements mais aussi à en recevoir toutes les impressions, les antinomies politiques traditionnelles se trouveraient résolues: demander si l'impulsion doit descendre du Pouvoir en commandements autoritaires ou remonter du corps social en expressions du vœu général serait une question vaine, puisque ces commandements seraient alors nécessairement appropriés à ce vœu: *il n'y aurait plus qu'un problème philosophique de priorité* (p. 155. El subrayado es nuestro). ¿No es esto, precisamente, lo que intenta favorecer la Iglesia: subsidiariedad, sociedades intermedias, proliferación de formas organizativas, etc.? Volveremos sobre este punto al tratar el tema del poder en la Iglesia, especialmente lo que se refiere a la subsidiariedad.

²⁷ Cfr. J. MEYNAUD: *Introducción... cit.*, p. 76.

La cuestión se torna todavía más compleja si tenemos en cuenta que para ciertos estudiosos actuales, norteamericanos en su mayor parte, el problema no ha de circunscribirse al poder político, sino a todas las formas de influencia o poderes sociales que contribuyen a que el poder político llegue a tomar una decisión. Digamos que, para tales autores, no es ya la naturaleza, ni siquiera la estructura del poder lo que importan: eso son cuestiones punto menos que bizantinas. En cambio, interesan sobre todo las “decisiones” concretas del poder y el proceso de formación de esas decisiones (“decision-making processus”), en cuanto que sólo conociendo dicho proceso se podrá controlar lo que más nos afecta del poder, y también se sabrá cómo tener efectivo acceso a él²⁸.

Respecto a esta nueva orientación, sin duda sugestiva, lo primero que cabría preguntarse es si resulta posible reducir toda la actividad gubernamental a la adopción de decisiones autoritarias. Es dudoso que tal concepción sea válida aún limitándola al Estado moderno, y más bien se trata de una hipótesis de trabajo que llama la atención sobre un hecho olvidado con frecuencia —la sociología del poder—, pero que en sí no puede entrañar todo el contenido de la ciencia política.

Por otro lado parece exagerado aquel aspecto de la tesis que asimila, desde el punto de vista de la influencia que ejercen, a los organismos gubernamentales y a las agrupaciones particulares. A primera vista, la concepción —que no concede a la organización gubernamental un lugar especial— es persuasiva. Su atractivo procede, probablemente, de la extraordinaria ingenuidad que revisten las exposiciones simplistas del tipo gobernantes-gobernados, como si se tratara de bloques monolíticos. En tal sentido, tiene importancia metodológica el analizar la decisión como un proceso. Pero, adviértase bien, sólo en lo que atañe al estudio de la decisión, no del poder.

En resumen, más que detenernos en las críticas a que ha sido sometida esta orientación, ella misma evidencia el desenfoque a que se puede llegar cuando los cultivadores de una ciencia del espíritu pierden de vista que sólo es objeto de su estudio una faceta de la realidad, a la que pretenden otorgar categoría universal. Entonces, como en el caso presente, se corre el peligro de “politizar” las entidades más heterogéneas²⁹. En cambio, cuando afirman su propósito de describir, más completamente de lo que hasta aho-

²⁸ Para el estudio de la “decisión - making”, además de las orientadoras observaciones de Meynaud en la obra anteriormente citada, puede verse el volumen conjunto publicado por la “Northwestern Univerity”, *Approaches to the Study of Politics*, Evanston (I ll.), 1958, especialmente el trabajo de R. C. SNYDER: *A Decision-Making Approach to the Study of Political Phenomena*, pp. 3-38. A esta bibliografía nos remitimos para la síntesis y valoración que aquí haremos del tema en cuestión.

²⁹ También sería oportuno recordar aquí estas palabras de Guardini, que muestran la relación entre el poder y la ética: “Las normas éticas valen por su verdad interior, pero si actúan en la Historia es porque arraigan en los instintos vitales, en las estructuras sociales, en las formas culturales y las tradiciones históricas. El proceso (de expansión del poder) destruye las antiguas raíces. En su lugar se presentan estruc-

ra se ha hecho, las estructuras gubernamentales en acción, aunque esta parte del plan no parece haber sido desarrollada demasiado convincentemente, el método puede dar excelentes resultados.

III. EL PODER DE LA IGLESIA

9. Como ya tuvimos ocasión de escribir con anterioridad³⁰, corresponde al canonista actual cuidar que los conceptos de que se sirve no traicionen la naturaleza eclesial del derecho canónico. Para ello, al lado de la mera tarea científica por depurar y sistematizar esos conceptos, deberá escudriñar los datos que le ofrece la moderna eclesiología, cuya bibliografía es tan abundante y fecunda.

En esta tarea, sin embargo, no tanto corresponde a él, como canonista, adentrarse en una investigación personal, como recoger fielmente los resultados seguros que le ofrecen el magisterio eclesiástico y los especialistas en el tema, pues misión del jurista es precisamente vertebrar en soluciones técnicas, aplicables a la vida de la Iglesia, esos datos doctrinales. De lo contrario, su trabajo correrá el peligro de carecer de la necesaria especificación, invadirá campos ajenos y no ayudará precisamente a la misma eclesiología de que se sirve.

Para obviar estos peligros, que supondrían otros tantos desenfocos metodológicos, importa pues valorar la eclesiología actual, y distinguir en ella las investigaciones que obedecen a supuestos teológicos de los que el canonista debe necesariamente partir, de aquellas otras —con frecuencia brillantes— cuyas bases han de ser rechazadas sin más, porque no corresponde al canonista, sino al teólogo, el diálogo científico con ellas³¹.

Hay un punto, no obstante —aquel precisamente que se refiere a la naturaleza de la “potestas” eclesiástica—, cuya investigación, tan unida como está al concepto mismo de Iglesia, corresponde en lo sustancial al teólogo, pero en cuya elaboración, por su estrecha vinculación a la visibilidad de la Iglesia y a la naturaleza teológica del derecho canónico, no puede estar au-

turas mecánicas: todo lo que se conoce con el nombre de *organización*: Pero la organización no crea por sí misma una moral. De tal modo, la importancia de las normas éticas para la vida de todos va disminuyendo y es reemplazada por los puntos de vista del efecto y del resultado. Esto vale en particular con respecto a las normas que protegen la persona humana... Es esta desaparición de las obligaciones morales que obran en forma espontánea lo que entrega al hombre al poder de manera definitiva... A la larga, al ejercicio de la dominación corresponde en el dominado no solamente un pasivo dejar hacer, sino también una voluntad de ser dominado, pues con ello queda liberado de la responsabilidad y del esfuerzo” (R. GUARDINI: *El Poder...* cit., pp. 56-57).

³⁰ Vid. V. DE REINA: *Eclesiología y Derecho canónico. Notas metodológicas*, en “Revista española de Derecho canónico”, XIX (1964), en prensa.

³¹ No nos podemos detener aquí en un estudio detallado de las relaciones entre teología y derecho canónico, tema que ha ido con frecuencia envuelto en la polémica, y que no siempre ha sido comprendido correctamente por unos y otros, a juzgar por los abundantes datos que nos ofrece la Historia.

sente el canonista, a lo menos para ofrecer aquellos datos que podrían escapar a una mentalidad acostumbrada a operar con hábitos teológicos; la cual en ocasiones —y no siempre sin fundamento real— propende a entender lo jurídico como algo excesivamente reñido con la vida cristiana. Pero la cual, también, no siempre ha logrado superar esas antinomias que, en palabras de Paulo VI, “fatigan hoy el pensamiento de los estudiosos de la eclesiología —cómo, por ejemplo, la Iglesia es visible y a la vez espiritual, cómo es libre y al mismo tiempo disciplinada, cómo es comunitaria y jerárquica, cómo santa ya y siempre en vías de santificación, cómo es contemplativa y activa y así en otras cosas—”³².

Pues bien, antes de reflejar sobre la Iglesia el esquema acerca del poder en la sociedad, será necesario recoger brevemente aquellos presupuestos teológicos en que debe apoyarse la reflexión en torno a la posible aplicación del binomio poder-sociedad a la Iglesia.

10. Para comenzar, se debe tener siempre en cuenta que la Iglesia no es sólo ni principalmente una sociedad. Si en algo insiste la teología actual, es justamente en esto. Por consiguiente, aunque la Iglesia, por voluntad de su Divino Fundador, no pueda existir sin *organización*, no es sólo una organización, sino un *organismo* que vive en Cristo³³. De ahí que tanto el magisterio eclesiástico como la teología actual, de entre todas las figuras que muestran mejor el misterio de la Iglesia, se han detenido especialmente en la de *Cuerpo Místico*, de la que han enseñado tanto su entraña escriturística y patristica como sus múltiples consecuencias doctrinales y prácticas³⁴.

Ahora bien, si partimos de la Iglesia como Cuerpo Místico, convendrá tener presente algunas características más conformes con nuestro tema.

³² PAULO VI: *enc. "Ecclesiam suam"*, parte I. Esta misma idea, evidentemente tradicional, había sido recogida también en la Constitución conciliar “De Sacra Liturgia”, promulgada recientemente por Paulo VI: “... cuius proprium est esse humanam simul ac divinam, visibilem invisibilibus praeditam, actione ferventem et contemplationi vacantem, in mundo praesentem et tamen peregrinam; et ita quidem ut in ea quod humanum est ordinetur ad divinum eique subordinetur, quod visibile ad invisibile, quod actionis ad contemplationem, et quod praesens ad futuram civitatem quam inquirimus” (A. A. S., LVI (1964), p. 98).

No es cosa de entrar ahora en el fundamento que puedan tener ciertas críticas actuales, animadas quizá de generoso espíritu, aunque con frecuencia suicidas. Por lo que se refiere a las que propenden a ver en el derecho de la Iglesia un objeto de contradicción, culpable de ciertos males según dicen, e independientemente de que la doctrina canónica no siempre se haya visto libre de cierta contaminación formalista, todavía se deberían meditar estas palabras de las “Mystici Corporis”: “Y si en la Iglesia se descubre algo que arguye la debilidad de nuestra condición humana, ello no debe atribuirse a su constitución jurídica, sino más bien a la deplorable inclinación de los individuos al mal” (A. A. S., XXXV (1943), p. 225). En adelante, citaremos esta encíclica por la versión de P. GALINDO en *Colección de Encíclicas y documentos pontificios*, Madrid, 1955, pp. 702-739.

³³ Cfr. K. ALGERMISSEN: *Iglesia católica y confesiones cristianas, Confesionología*, trad. esp., Madrid, 1964, p. 30.

³⁴ Aparte de las encíclicas “Satis Cognitum” de León XIII. “Mystici Corporis” de Pío XII y “Ecclesiam suam” de Paulo VI, pueden verse los numerosos trabajos que la conocida colección “Unam Sanctam” ha publicado en torno al tema eclesiológico.

En primer lugar, como ha recordado Congar, que “la noción del Cuerpo Místico no se identifica, en la tradición católica, con el conjunto de hombres que Cristo anima espiritual e indivisiblemente mediante la gracia. También aquí alteraron los reformadores, al menos Lutero, esta tradición... Para la tradición, el Cuerpo Místico no es únicamente el orden de la santidad interior, la comunidad netamente espiritual de los que se salvan; es también el organismo visible, el orden de los medios de salvación³⁵. Con ello, dicho se está que toda posible antinomia entre iglesia carismática y jurídica es verdaderamente extraña al magisterio de la Iglesia y, por tanto, supone una tentación constante, aparezca en la forma que sea, que se deberá evitar para llegar a soluciones convincentes³⁶.”

En segundo término, cumple recordar con la “*Mystici Corporis*” los testimonios y razones por donde consta que, aunque los portadores de la “potestas sacra” son miembros principales y primarios de la Iglesia de Dios, también lo son todos los demás³⁷. Y no sólo eso, sino que “mientras en un *cuerpo natural* el principio de unidad traba las partes, de suerte que éstas se ven privadas de la subsistencia propia, en el *Cuerpo Místico*, por el contrario, la fuerza que opera la recíproca unión, aun que íntima, junta entre sí los miembros de tal modo que cada uno disfruta plenamente de su propia personalidad”³⁸.

Finalmente, debe advertirse que la Cabeza de este Cuerpo, Cristo, por más que parezca extraño, también necesita de sus miembros. A tal respecto, también enseña el magisterio eclesiástico las razones: “En primer lugar, porque la persona de Cristo es representada por el Sumo Pontífice, el cual, para no sucumbir bajo la carga de su oficio pastoral, tiene que llamar a participar de sus cuidados a otros muchos... Además, Nuestro Salvador, como no gobierna la Iglesia de un modo visible, quiere ser ayudado por los miembros de su Cuerpo Místico en el desarrollo de su misión redentora”³⁹.

De todo lo cual se deduce que plantear el tema poder-sociedad en la Iglesia no puede tener otro sentido que estudiar el papel que, en el seno del Cuerpo Místico, corresponde a estos dos tipos de miembros: jerarquía y pueblo. Es lo que intentaremos hacer a continuación, comenzando por los portadores de la “potestas sacra”.

³⁵ Y. M. J. CONGAR: *Jalones para una teología del laicado*, trad. esp., Barcelona, 1961, p. 53.

³⁶ Vid. Pío XII, enc. “*Mystici Corporis*”, n. 30, p. 722.

³⁷ *Ibid.*, n. 8, pp. 706-707.

³⁸ *Ibid.*, n. 28, p. 721. Este mismo hecho ha sido expresado por Algermissen del siguiente modo: “Cuando se habla de la Iglesia como Cuerpo de Cristo no se afirma un nuevo tipo de existencia del cuerpo real, natural y físico de Cristo, ni cuando se habla de los fieles como miembros de la Iglesia se pretende hacerlos desaparecer en cuanto hombres al identificarlos con Jesucristo. Quede esto asentado, contra toda exaltación espiritualista. En un cuerpo natural los miembros no subsisten independientemente, en la Iglesia, empero, cada miembro tiene su propio y personal ser. En el cuerpo natural los miembros existen solamente en orden al cuerpo; en la Iglesia, en cambio, el objeto y finalidad está en la salvación eterna de todos los miembros particulares: la Iglesia en cuanto conjunto total es el medio para este fin; ha sido fundada para salvar a todos sus miembros” (K. ALGERMISSEN: *Iglesia católica... cit.*, p. 31).

³⁹ *Ibid.*, n. 19, p. 715.

11. El primer equívoco que se debe evitar es suponer que la "potestas" tiene en la Iglesia solamente una función externa, que se justifica en razón del orden necesario que debe regir toda vida comunitaria, pero que no guarda relación con el estrato invisible de la Iglesia una. Como fácilmente se advierte, bajo tal concepción subyacería la contraposición de una Iglesia espiritual y otra visible, organizada, jerárquica⁴⁰.

Por el contrario, desde el momento en que es Cristo el que gobierna la Iglesia de una manera invisible y extraordinaria —gobierno interior de las mentes y de las almas en su doble aspecto: iluminando a la jerarquía y suscitando santidad en medio de la Iglesia—, desde el momento además que Cristo mismo ejerce un gobierno visible y ordinario por medio de su Vicario y de los obispos en comunión con El⁴¹, es claro que el poder en la Iglesia no es ni sólo ni principalmente externo, organizativo. Porque "por la misión jurídica, con la que el Divino Redentor envió a los Apóstoles al mundo, como El mismo había sido enviado por el Padre, El es quien por la Iglesia bautiza, enseña, gobierna, desata, liga, ofrece, sacrifica"⁴².

Ello comporta que aunque en la Iglesia la dirección y vivificación no brote con exclusividad de los órganos de autoridad constitucionales, siempre en último término deben ser configuradas por ellos, pues de lo contrario no se entendería qué se quiere decir cuando se afirma que es Cristo quien gobierna la Iglesia, tanto invisible como visiblemente, pero sin contradicción posible. Así, "la Iglesia es gobernada por la jerarquía constituida, pero al mismo tiempo es animada por los carismas que el Espíritu *ubi vult spirat*... Esos impulsos carismáticos pueden tener como base el mismo oficio pastoral del obispo (aunque también pueden no tenerlo), pero, aun en ese caso, su influjo universal no estaría causado por el oficio *reduplicativo* en cuanto tal, es decir, en cuanto órgano jerárquico, sino por el carisma. O sea, que el carácter oficial de representante de Cristo que tiene en cuanto obispo no ha de confundirse con su instrumentalidad carismática, aun en el caso de que ésta, como decíamos, se manifieste como un robustecimiento o plenificación del oficio episcopal"⁴³.

Por otro lado, los mismos poderes apostólicos, en cuanto que dimanar di-

⁴⁰ No están libres de esta involuación las siguientes palabras de Schmemmann citando a Afanassiéff: "Qu'il nous suffise ici de rappeler que le pouvoir existe dans l'Eglise comme un de ses éléments d'organisation, mais qu'il doit y correspondre a sa nature et ne pas lui être hétérogène (A. Afanassiéff). En d'autres termes, comme toutes les autres fonctions dans l'Eglise, le pouvoir est un charisme, une grâce conférée dans le sacrement de l'Ordination; seul, ce pouvoir de grâce, le pouvoir reçu dans le sacrement, est concevable dans l'Eglise dont la nature est toute de grâce" (A. SCHMEMMANN: *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, en "La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe", Neuchâtel, 1960, p. 122. El subrayado es nuestro).

⁴¹ Cfr. Pío XII: *enc. "Mystici Corporis"*, n. 17, p. 713.

⁴² *Ibid.*, n. 24, p. 719.

⁴³ A. GARCÍA SUÁREZ: *Función local y función universal del episcopado*, en "XXII Semana Española de Teología", Madrid, 1963, p. 274.

rectamente de la voluntad de Cristo, son anteriores a los fieles. Si en cualquier comunidad humana el poder, contra lo que se ha podido creer merced al equívoco del contrato social, es anterior a la comunidad, en la Iglesia el poder apostólico y misional engendra a los fieles, los incorpora a Cristo. Y todavía más, la misma permanencia de la comunidad eclesial está vinculada a la unidad con que se mantenga respecto a los poderes que le dieron vida⁴⁴.

Esta prioridad y supremacía del poder apostólico se complementa con el hecho de que en la Iglesia el poder sea eminentemente *personal*: ha sido confiado a hombres, es transmitido por hombres, es ejercido por hombres. Lo cual, lejos de ser una imperfección en el tiempo presente, significa por una parte que la jerarquía no ostenta el poder como representante de los fieles⁴⁵, mientras que, por otro lado, el poder personal es una condición ne-

⁴⁴ La estrecha relación entre el primado de jurisdicción de Pedro y la unidad de la Iglesia ha sido mostrada recientemente por Paulo VI con estas palabras: "Y no sólo porque sin el Papa la Iglesia católica ya no sería tal, sino porque faltando en la Iglesia de Cristo el oficio pastoral supremo, eficaz y decisivo de Pedro, la unidad se desmoronaría. Y en vano se intentaría reconstruirla luego con criterios substitutivos de aquel auténtico establecido por el mismo Cristo: *Se formarán tantos cismas en la Iglesia cuantos sacerdotes*, escribe acertadamente San Jerónimo. Queremos además considerar que este gozne central de la Santa Iglesia no pretende constituir una supremacía de orgullo espiritual o de dominio humano, sino un primado de servicio, de ministerio y del amor. No es vana retórica la que atribuye al Vicario de Cristo el título de *Servus servorum Dei*" (PAULO VI: *enc. "Ecclesiam suam"*, parte III).

Por su parte, Congar, refiriéndose a la entera jerarquía, ha escrito: "En cuanto es institución y medio de gracia, las tres funciones (real, sacerdotal y profética) clasifican algunos miembros dándoles un cargo o un ministerio en beneficio de los demás, existiendo en ella *como poderes*, es decir, como medios eficaces para procurar o promover la vida del Cuerpo. No sería difícil relacionar esta doble unión de Cristo con su Cuerpo, la Iglesia...: Jesús tiene, con su Cuerpo, una relación de poder y otra de vida... En el estado consumado y definitivo del Cuerpo de Cristo, en el cielo, ya no habrá ni mediación jerárquica, ni magisterio de fe, ni poder de gobierno, ni dogma, ni ley, ni sacramento. Porque Dios será *todo en todos* (I Cor. XV, 28). Todas estas cosas pertenecen a un tiempo en que todavía hay parte de espera, de movimiento, en que el *sacramentum* no se ha transformado por completo en *res* (Y. M.-J. CONGAR: *Jalones...* cit., pp. 131-132).

Finalmente, cómo esté la Iglesia del tiempo presente contenida en los poderes jerárquicos, lo dice Journet así: "Toute l'Eglise du temp présent, en tant que société visible, en tant que société parfaite, indépendante, par soi subsistante, en tant que société *supernaturelle*, est contenue virtuellement, commeen sa cause prochaine, dans les pouvoirs hiérarchiques. Les pouvoirs hiérarchiques sont cause efficiente extrinsèque à l'Eglise, telle qu'elle existe communément en tous les chrétiens, et cause efficiente intrinsèque à l'Eglise, si celle-ci comprend à la fois hiérarchie et les fidèles" (Ch. JOURNET: *L'Eglise du Verbe Incarné*, I, 2.^a ed., Fribourg, 1955, p. 224).

⁴⁵ "Se ve, pues, cómo las funciones jerárquicas son, en la Iglesia, algo más que órganos del cuerpo, que una creación de las virtudes inmanentes del cuerpo orgánico. No se refieren al aspecto según el cual los fieles hacen la Iglesia (comunidad) sino a aquél según el cual la Iglesia (institución) hace a los fieles. La Iglesia, es verdad, implica ambos aspectos; sería erróneo sostener que en algún momento o de algún modo las personas jerárquicas no representan a los fieles. Los obispos en el concilio, los sacerdotes en la celebración eucarística, tienen un cierto papel de representantes de la comunidad que cree y ora. Pero en el acto propiamente jerárquico de interpretar la tradición eclesial, de consagrar las sagradas especies o de administrar los sacramentos, obran como ministros y delegados, no de los fieles, sino de *Jesucristo*. Su

cesaria para que sus portadores puedan ejercerlo con responsabilidad, para que el poder se torne obediencia, servicio⁴⁶.

De esa manera, aunque el ministerio pastoral ejerza también una función disciplinar, con frecuencia restrictiva y, a veces, onerosa, su acción será tanto más provechosa cuanto mejor conciencia tengan los portadores del oficio de que su tarea está al servicio de la verdad y de la gracia divina. Y éste, por supuesto, no es un cómodo expediente para justificar las posibles demasías del poder eclesiástico, sino una consecuencia de que la Iglesia hace vivir en Cristo a seres humanos y, por consiguiente, sus vínculos son no solamente jurídicos, sino a un mismo tiempo interiores. De ahí, como afirmara San Agustín, que una excomunión injusta recaiga sobre sus autores, y el Espíritu Santo desligue en las almas, como Espíritu de verdad y amor, lo que haya sido atado injustamente⁴⁷.

12. Hemos partido del hecho de que la Iglesia no es solamente una sociedad visible y hemos recordado cómo los poderes jerárquicos tienen suma importancia para los dos extractos de la Iglesia una.

Ahora bien, puesto que el hombre es espíritu encarnado y la Iglesia no es congregación de espíritus puros, sino comunidad de hombres íntegros y verdaderos, la Iglesia reviste también, por voluntad de Cristo, los caracteres de una sociedad perfecta en su orden. Como ha sido señalado a propósito

papel responde entonces, no a la actividad de un viviente que expresa lo que lleva en sí, sino a la situación de un cuerpo que debe recibir de afuera para vivir. En cuanto personas jerárquicas y no simples fieles —lo son, ciertamente, pero bajo otro aspecto—, ejercen, no la vida, pero sí el poder y la acción de Jesucristo" (Y. M.-J. CONGAR: *Jalones... cit.*, p. 135).

Acerca de la tesis protestante opuesta, ha escrito Schmaus: "La tesis de E. Brunner y de otros teólogos protestantes de que la autoridad de los apóstoles pasó a las comunidades es un grave malentendido; también lo es la razón que aducen, de que la autoridad radica en el don, en el contenido, del que son recipientes los apóstoles. Pasan por alto un elemento decisivo; pasan por alto que los apóstoles habían sido constituidos representantes y plenipotenciarios de Dios y tenían, por tanto, una autoridad que les competía por sí mismos y no por el don que les había sido hecho. Es cierto que tienen su autoridad por el don, pero el portador de la autoridad no es el don, sino el apóstol que transmite y transfiere autoritariamente el don. Los apóstoles tienen esa autoridad por un acto de la voluntad de Cristo" (M. SCHMAUS: *Teología Dogmática*, IV, *La Iglesia*, trad. esp., Madrid, 1960, p. 145).

⁴⁶ De la necesidad de que el poder sea asumido personalmente, ha escrito Guardini estas palabras, cuya aplicación a nuestro tema es evidente: "En cuanto el acto deja de fundarse en una toma de conciencia personal, en cuanto el que obra deja de asumir su responsabilidad moral, se produce en él un vacío de una naturaleza particular. No tiene ya el sentimiento de ser él quien obra, el sentimiento de que el acto comienza en él y que por esta razón debe responder del mismo. Parecería que deja de existir como sujeto y que el acto no hace sino pasar a través de él. Tiene el sentimiento de no ser más que un elemento dentro de un conjunto. Pero ocurre lo mismo con los demás, de manera que tampoco le es posible ya referirse a una autoridad auténtica, pues ésta presupone la persona que está por derecho en relación directa con Dios y es responsable ante Él. Muy por el contrario, se difunde la idea de que en el fondo no es alguien quien obra, sino una indeterminación que no se puede asir en ninguna parte, que no se presenta ante nadie, no responde a ninguna pregunta que no es responsable de lo que ocurre" (R. GUARDINI: *El Poder... cit.*, pp. 18-19).

⁴⁷ Cit., por A. ALGERMISSEN: *Iglesia Católica... cit.*, p. 50.

de la eclesiología ortodoxa⁴⁸, si el Cuerpo Místico de Cristo no fuese al mismo tiempo una *societas* humana perfecta, sería imposible superar una suerte de monofisismo eclesiológico, que comportaría paradójicamente una determinación de la *plebs* eclesial por la realidad sociológica profana, como muestra abundantemente la Historia en Oriente.

Consecuentemente, si atendemos ahora al aspecto visible de la Iglesia, a su presencia como sociedad formada por hombres con vínculos sobrenaturales y jurídicos, hemos de concluir —si no queremos disociar los campos— que es ante todo en razón del poder de orden y de jurisdicción —estrechamente unidos entre sí—, y no en razón de un poder meramente humano, como esta sociedad es visible.

A su vez, esta sociedad visible no estará jamás ultimada, permanecería perpetuamente inacabada, si no fuera por aquella manifestación del poder que tiene como fin preparar las vías a través de las cuales llegue a las almas la salud evangélica y acerque a ésta última las almas.

Como se sabe, para ilustrar este hecho fundamental Journet ha propuesto, dentro del poder de jurisdicción, una distinción que alude a los dos aspectos de que consta⁴⁹.

Por un lado, el poder declarativo, cuya naturaleza verdaderamente jurisdiccional justifica una división bipartita, y no tripartita, de los poderes de la Iglesia. Dicho poder tiene por misión determinar aquellos enunciados que debemos recibir bajo la autoridad inmediata de Dios. No es que se interponga entre Dios y nosotros como una *causa* intermediaria o instrumental, sino que es requerido como una simple *condición* “sine qua non” para que entremos en contacto con la palabra divina. Y es un poder jurisdiccional en el más alto sentido: en cuanto que define con autoridad los límites del fuero divino. En una palabra, dicho poder interviene siempre como un principio de iniciativa, tanto para *declarar* decisiones inmediatamente divinas (definiciones dogmáticas o simplemente infalibles, dispensas de votos, anulación de ciertos matrimonios), como para promulgar por sí mismo decisiones eclesiásticas en que se condicione la producción de una acción divina, ya sea sacramental (impedimentos para la validez del matrimonio y para la colación de la confirmación por un simple sacerdote), ya sea extrasacramental (determinación de las condiciones de las indulgencias o del modo de elegir válidamente el soberano pontífice).

⁴⁸ Cfr. Y. M.-J. CONGAR: *De la communion des églises a une ecclésiologie de l'église universelle*, en “L'épiscopat et l'église universelle”, París, 1962, pp. 255-256.

⁴⁹ Cfr. Ch. JOURNET: *L'Eglise... cit.*, I, pp. 203-241.

Como se advierte, en la explicación del poder declarativo hay aspectos del que algunos autores denominan poder de magisterio, aunque el primero no agote todo el contenido que se suele asignar al segundo. A su vez, el poder magisterial también cede algunas de sus características, según veremos enseguida, en favor del que Journet llama poder canónico o legislativo. Y quizá tal terminología sería preferible, pues en el llamado poder magisterial se suelen involucrar dos cuestiones: la autoridad con que se enseña y el poder con que se propone lo enseñado. Y como en la Iglesia todo el que tiene poder posee también autoridad para enseñar, hacer de esta última un poder especial es, cuando menos, confuso, si no contradictorio.

Al lado, pues, de este poder jurisdiccional declarativo, y para prolongar su virtualidad, se sitúa otra faceta de la jurisdicción, que se denomina poder canónico o legislativo y cuyas raíces también se encuentran en la Sagrada Escritura, al menos de una manera consecuente e implícita⁵⁰. Y aunque ambos aspectos sean netamente distintos, sus relaciones son tan evidentes que no se pueden entender de manera autónoma, pues el poder de *declarar* con autoridad las decisiones inmediatamente divinas contiene el poder de *legislar*, de promulgar decisiones puramente eclesiásticas o canónicas.

El orden de cosas a que responde este esquema, mucho más idóneo quizá para explicar la verdadera naturaleza del poder jurisdiccional, no siempre se ha tenido suficientemente en cuenta, en especial por los tratadistas de derecho público eclesiástico. También en este tema, la preocupación por hacer comprensible a los demás la estructura del poder eclesiástico, utilizando esquemas estatales en boga, ha prestado un flaco servicio⁵¹.

Así Tarquini⁵², después de justificar la existencia en la Iglesia de los poderes de orden y de jurisdicción, cuando se detiene en este último lo divide en poder legislativo, judicial y ejecutivo. Igualmente, Cavagnis⁵³ distingue esos tres poderes, advirtiendo que el ejecutivo se subdivide en gubernamental y administrativo. Y Ottaviani⁵⁴ admite también la susodicha división del poder jurisdiccional, por más que añada en beneficio de la Iglesia los poderes de magisterio y de orden, contribuyendo de esta manera a una proliferación terminológica verdaderamente notable.

⁵⁰ Ibid., pp. 225-226.

⁵¹ Acerca de la influencia que la doctrina política ha podido ejercer sobre los tratados "De Ecclesia", contribuyendo a un cierto desenfoque *teórico*, nunca *práctico*, y que como se sabe hoy constituye un lugar común del que a veces se extraen conclusiones precipitadas, escribió hace unos años Congar lo que prácticamente repetimos todos sin demasiadas verificaciones personales. (Cfr. Y. M.-J. CONGAR: *Jalones... cit.*, pp. 51-52).

⁵² Cfr. C. TARQUINI: *Les principes du droit public de l'Eglise*, Paris, 1891, p. 19.

⁵³ Cfr. F. CAVAGNIS: *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Romae, 1906, p. 37.

⁵⁴ Cfr. A. OTTAVIANI: *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, I, 4.ª ed., Typis Polyglottis Vaticanis, 1958, p. 174 ss.

De ese modo, una doctrina que ha sido rechazada por todos —la división de poderes— ha ido tomando carta de naturaleza en la explicación del poder jurisdiccional, contribuyendo a que se pierdan de vista verdades que importaba más destacar, en cuanto que más congruentes con la naturaleza de la jurisdicción eclesiástica⁵⁵.

13. De todas maneras, se puede decir que en la actualidad este enfoque metodológico está punto menos que superado. En cambio, el peligro que ahora se apunta es inverso. Consiste en explicar buena parte de lo que se refiere al poder de jurisdicción acudiendo a la evolución de ciertas formas históricas, singularmente aquéllas que traen su origen del derecho romano.

Y ello, es un doble sentido. Por una parte, en ocasiones parece como si descubrir las raíces históricas de alguna institución jurisdiccional fuera suficiente para descalificarla. Mientras que, otras veces, se creen resolver cuestiones que tienen un planteamiento teológico evidente, acudiendo a explicaciones meramente jurídicas, o trayendo a colación la evolución de conceptos que pueden haber influido ciertamente en la fijación de instituciones canónicas. En ambos casos, se suele olvidar en qué manera la Iglesia asume un tiempo histórico concreto⁵⁶, y cómo las vicisitudes de la Historia pueden, y aún deben, influir en la misma legislación eclesiástica, originando situaciones a las que no se deben aplicar módulos de tiempos distintos⁵⁷.

Así, recientemente, y sobre un mismo problema cuyo fondo no nos corresponde a nosotros abordar aquí —la colegialidad episcopal⁵⁸—, algunas opiniones ponen de manifiesto, siquiera sea levemente, lo que acabamos de señalar.

De un lado, Bertrams, remitiéndose al estudio que hiciera Kerckhove acerca de la noción de jurisdicción en los Decretistas y primeros Decretalistas⁵⁹, al entender que el término "iurisdictio" no fue empleado en un sentido específico

⁵⁵ Ya Capello se dolía de ello: "Dolendum maxime est plerosque auctores nimis serviliter applicare Ecclesiae conceptum societatis et potestatis quam, post Aristotelem, passim tradunt philosophi et iuristae. Ecclesia, alte condemnandum est, quidem vera societas, sed omnino sui generis... ita ut Ecclesiae, qua societati, nequeunt applicari quae universim de societate et iurisdictione enunciantur" (F. M. CAPELLO: *Summa iuris publici ecclesiastici*, Romae, 1923, p. 38).

⁵⁶ Sobre este punto, verdaderamente actual, será de gran utilidad el trabajo de J. ARELLANO: *El tiempo histórico en la "Pacem in terris"*, en "Nuestro Tiempo", XXII (1964), núm. 123, pp. 215-230.

⁵⁷ Refiriéndose a un tema distinto, decía Pío XII: "Este concepto de la Iglesia como Imperio terreno y dominación mundial, es fundamentalmente falso; en ninguna época histórica ha sido verdadero ni ha correspondido a la realidad, a menos que se quieran transportar erróneamente a los siglos pasados las ideas y la terminología propias de nuestro tiempo" (A.A.S., XXXVIII (1946), p. 143).

⁵⁸ Para una seria aproximación al tema, vid., las siguientes obras conjuntas: *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Paris-Chevetoque, 1960 y *XIII Semana Española de Teología*, Madrid, 1963. Por su indudable interés, señalamos también entre la bibliografía española el siguiente trabajo, de próxima aparición: A. GARCÍA SUÁREZ: *Los Obispos y la Iglesia Universal*, en "El Colegio Episcopal", II (1964), pp. 523-566.

⁵⁹ Vid. M. VAN DE KERCKHOVE: *De notione iurisdictionis apud Decretistas et priores Decretalistas*, en "Ius Pontificium", XVIII (1938), p. 12 ss.

hasta el siglo XIII, a partir de cuyo momento la distinción entre orden y jurisdicción es ya común, no es tan explícito como sería de desear⁶⁰. Pues aún admitiendo la investigación de Kerckhove, una cosa es la historia del término "iurisdictio" y otra muy distinta —según creemos— que esa evolución no obedezca a una razón fundamental: distinguir adecuadamente dos aspectos diferentes de la "potestas sacra", lo que sin duda significa conocerla mejor.

No se puede, pues, olvidar —cómo no lo olvida, desde luego, el autor citado⁶¹— que la Iglesia, divina por su origen, por su finalidad y por sus medios salvadores, ha quedado desde su fundación insertada en la Historia. Cristo ligó así —como ya había ocurrido con la Encarnación del Verbo— lo eterno a lo temporal, lo absoluto a lo condicionado, lo infinito a lo finito, lo inmutable a lo mudable. De esa manera, resultó posible una historia de la Iglesia y de sus instituciones: la historia de lo eterno en lo temporal. La cual presenta en muchos aspectos exteriores la imagen de otras sociedades e instituciones que han sido formadas por los hombres y están ligadas a las condiciones del tiempo y del espacio. Pero estas influencias humanas temporales no pueden desfigurarse o deformar la esencia de la Iglesia ni de su constitución jurídica. La promesa de Cristo de que asistiría siempre a su Iglesia es más que un don o una garantía frente a las influencias destructoras de los tiempos cambiantes; es resultado de la esencia íntima, divina, de la Iglesia.

De signo contrario es el reciente intento de D'Ors, cuando pretende resolver el problema de la colegialidad episcopal explicando cómo, en el derecho romano, el "collegium" no es jamás un órgano de potestad y presupone siempre una instancia personal que ejecute sus "decreta", trasladando finalmente dicho esquema al Papa y a los obispos⁶².

En efecto, aunque en la Iglesia se hubiera acogido el esquema jurídico romano en este tema, aunque en la Iglesia la estructura de la "potestas" fuera como el autor dice, no sería ciertamente porque tales hubieran sido las relaciones entre "collegium" y órgano de potestad en derecho romano. El problema, en definitiva, siempre deberá ser resuelto a nivel teológico, aún cuando sea interesante conocer los datos históricos que pudieron parecer, en el mejor de los casos, adecuados para encauzar lo que pertenece a la constitución divina de la Iglesia.

14. Después de cuanto llevamos dicho, será oportuno preguntarnos si el

⁶⁰ Cfr. W. BERTRAMS: *De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis episcoporum in Concilio Tridentino non resoluta*, en "Periodica de re morali canonica liturgica", LII (1963), p. 466-467. No hará falta advertir que aquí sólo nos referimos a este aspecto, incidental si se quiere, de la cuestión de fondo, sin entrar para nada en la influencia que sobre el oficio eclesiástico pudiera tener el derecho romano, ni a sus posibles consecuencias.

⁶¹ En cambio, de Afanassieff no se puede decir lo mismo cuando sostiene que San Cipriano introdujo el concepto de "iglesia universal" tomado de la idea de "imperio romano" (Cfr. N. AFANASSIEFF: *L'Eglise qui préside dans l'Amour*, en "La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe". Neuchâtel, 1960, p. 12 ss.).

⁶² Cfr. A. D'ORS: *Le origine romane... cit.*, p. 31.

término poder, referido a ambas sociedades, es unívoco o simplemente análogo. Apresurémonos a señalar, sin embargo, que tal como se ha desarrollado históricamente el poder político, la “potestas” eclesiástica nada tiene que ver con él, y los puntos de contacto, a lo sumo, habrían de referirse al poder temporal de que han gozado el Romano Pontífice y los obispos a lo largo de los siglos, tema evidentemente distinto al que aquí planteamos.

Ahora bien, si se centra el problema en torno a la esencia del poder político según la doctrina católica, la respuesta requiere algunas aclaraciones, que serán justamente las que darán la medida de la solución que se adopte.

Resumiendo una bibliografía harto más extensa, diremos que las respuestas doctrinales oscilan entre estos dos polos. Para unos, el poder que se ejerce en la Iglesia es de la misma naturaleza del que actúa en cualquier sociedad política, aunque mucho más noble. Otros, en cambio, entienden que es solamente en un sentido analógico como se puede aplicar la palabra poder a la Iglesia y a la sociedad política.

Entre los que sostienen la primera postura —mantenida también por los iuspublicistas que hemos citado con anterioridad—, cabe contar a Franzelin, para quien el poder se ejerce en la Iglesia como en cualquier otra sociedad soberana. Así, si toda sociedad humana posee la llave de plata o de jurisdicción, la Iglesia es mucho más noble, porque sólo Ella posee además la llave de oro o de magisterio, y por eso se distingue principalmente de las demás sociedades⁶³.

Representando una tendencia más actual, Journet afirma algo muy distinto. En su opinión, si se admite que el poder declarativo contiene al poder legislativo, y que el segundo no hace, por así decir, sino aplicar la virtud del primero, no será posible escindir la Iglesia hasta el punto de distinguir en Ella un aspecto específico, que sería sobrenatural y en virtud del cual Ella poseería los poderes de orden y de magisterio infalible, y un aspecto genérico, que sería natural, social-visible, y en virtud del cual poseyera, como la sociedad política, un poder legislativo, judicial, coercitivo. Al contrario, la Iglesia es visible y social en tanto que posee los poderes sobrenaturales de orden y de magisterio. Es necesario, pues, considerarla toda entera como una sociedad esencialmente sobrenatural que no guarda con la sociedad política sino una simple similitud de analogía y de proporción, pero nunca una similitud de univocidad genérica. De donde se sigue que el poder es igualmente un término analógico⁶⁴.

No sería difícil rastrear, en ambas posturas, los supuestos y las motivaciones a que obedecen. Los primeros intentan defender la independencia de la Iglesia, mostrando sus prerrogativas a través del esquema de la sociedad perfecta. Actualmente, en cambio, es más urgente mostrar las diferencias es-

⁶³ Cfr. J. B. FRANZELIN: *De Religione et Ecclesia praelectiones scolastico-dogmaticae*, Romae, 1885, p. 87 ss. Vid. también ZIGLIARA: *Propaedeutica ad sacram theologiam*, Romae, 1903, p. 390 y L. BILLOT: *De Ecclesia Christi*, Romae, 1921, p. 327.

⁶⁴ Cfr. Ch. JOURNET: *L'Eglise... cit.*, p. 227.

pecíficas y, en ese sentido, no cabe duda que es equívoco atribuir un mismo concepto genérico —el de sociedad— a entidades tan heterogéneas.

A pesar de ello, y sin ánimo alguno de eclecticismo, entendemos que ambas posturas, aún manteniéndose a distinto nivel, no son tan antagónicas como pudiera parecer. En una palabra, los primeros ponen de manifiesto que el poder, en cuanto principio motor que dirige y establece en un grupo el orden necesario para que se realice su fin, puede ser predicado tanto de la Iglesia como de la sociedad civil. Por consiguiente, si antes de la caída, como después, el hombre posee el poder, la posibilidad de mandar, pero se ha trastornado el orden en el cual este poder tenía sentido, porque era servicio y tenía por garantía la responsabilidad hacia el verdadero Señor, la primera postura tiende a evidenciar que esa facultad de mandar, de regir en orden a la salvación, se da en la Iglesia.

En cambio, para que ese poder no quede en un puro mando, la segunda orientación busca más bien destacar su carácter "sacro", que la autorización del apóstol es una autorización para especiales servicios, pues en virtud de los plenos poderes que el Padre le otorgó, Cristo fue servidor de todos, y los apóstoles, sus enviados y mandatarios, fueron llamados también al servicio de la salvación de todos.

Pero ello significa que es absolutamente imposible aplicar al poder eclesiástico el esquema que sirve para encuadrar el poder político. Por supuesto, también en la Iglesia la autoridad manda, toma decisiones, y lógicamente esas decisiones tienen su correspondiente proceso. Pero hablar aquí de una sociología del poder o de la decisión, pongamos por caso, equivaldría a plantear la cuestión en un terreno que desconocería la esencia de la "potestas sacra". Mucho más si se tratara de aplicar a la Iglesia el orden de ideas que justifica la lucha por el ejercicio del poder en la sociedad civil.

Otra cosa es que la autoridad eclesiástica no deba ser consciente de hasta qué punto necesita de datos antes de adoptar una decisión. Desde esa perspectiva, se pueden entender mejor algunas instituciones jurídicas, como el patronato y los derechos de presentación, que, en un principio —por ejemplo en los concilios hispano-romanos y primeros visigodos— suponían una facultad de proporcionar datos concedida a los que tenían bien probado su espíritu cristiano. En cualquier caso, si la Iglesia ha consentido tales instituciones, cabe pensar que ellas contribuyen muchas veces a un mayor acierto en la adopción de ciertas decisiones de gobierno. Igualmente, el tema es rico en sugerencias a la hora de plantear la actualización de los órganos auxiliares de gobierno, tanto en el nivel diocesano como en el universal.

15. Dijimos que plantear la cuestión poder-sociedad en la Iglesia sólo podía tener un sentido: estudiar las relaciones jerarquía-fieles. En las líneas anteriores hemos procurado fijar el sentido y el papel de la jerarquía. Debemos, pues, concluir este apartado refiriéndonos a los fieles.

A partir de la doctrina del Cuerpo Místico, ya hemos recordado cómo la incorporación a Cristo no lleva consigo una pérdida o disminución de la

propia personalidad. Antes al contrario, como quiera que la fuerza asociativa de la Iglesia no es de tipo ético o jurídico solamente, sino que reviste ante todo un carácter ontológico, al incorporarse al Cuerpo de Cristo los cristianos entran "ipso facto" en una comunidad y reciprocidad de vida. De esa manera, la vida de cada miembro particular es vida en el conjunto de todo el Cuerpo, y en virtud de la unión real de todos los miembros entre sí, cada gracia que un miembro recibe redundará en beneficio de los demás, y el ejercicio de la propia y personal misión es algo que va íntimamente unido a la vida eclesial, como se sabe por San Pablo.

Por consiguiente, una de las verdades en que más se ha insistido en los últimos años apunta a la idea de que el ministerio eclesiástico jamás debe producir el efecto de que los fieles son menores de edad en el orden espiritual, pues "Jesús quiso que la autoridad eclesiástica conduzca a todos, en lo posible, a la posesión íntima y espiritual de la verdad, del deber y de la gracia divina; de suerte que los fieles aprendan a juzgar y decidir conforme al contenido de la fe" (Schell)⁶⁵.

Para ilustrar este punto de la doctrina católica hace años que se viene dedicando especial atención, tanto por parte del magisterio eclesiástico como por los tratadistas más autorizados, al tema de la misión eclesial de laicado: la "consecratio mundi". Y no parece, ciertamente, que el Espíritu Santo sea ajeno a este hecho. De esta manera, se ha escrito con general aprobación: "La segunda instancia, correspondiente a la vida del cuerpo eclesiástico, es esencialmente espiritual, y su punto de aplicación es el mundo de los hombres. La jerarquía ejerce la mediación de los medios entre Cristo y los fieles; éstos ejercen una mediación de vida que es también, en su orden, un medio de gracia entre el Cuerpo de Cristo y el mundo. En ellos y por ellos, el mundo es atraído hacia Cristo, bien para transformarse en El si se trata de su parte propiamente humana; o bien para culminar en El si se trata de su parte cósmica. De esta manera se distribuyen los papeles la jerarquía y los fieles en orden a formar una sola Iglesia y a cumplir plenamente su misión"⁶⁶.

De poco serviría, sin embargo, insistir en el papel de los laicos y en la libertad de que gozan todos los miembros de Cristo para realizar su misión, si se confundiese la unidad con la uniformidad. Así, sería falso insistir sobre la unidad de la vocación cristiana, si al mismo tiempo no se considerase cuán diversas son las misiones específicas que pueden darse en el ámbito de aquella genérica vocación. En tal sentido, como ha escrito Häring, la misión apostólica que brota del ser cristiano no se identifica con la misión peculiar propia de ningún movimiento o asociación apostólica, ni siquiera con aquella que participa del apostolado jerárquico⁶⁷. Aunque todas ellas, como es obvio, deben contar siempre con la aprobación y el reconocimiento de la jerarquía.

⁶⁵ Vid. K. ALGERMISSEN: *Iglesia católica... cit.*, pp. 49-50.

⁶⁶ Y. M.-J. CONGAR: *Jalones... cit.*, p. 139.

⁶⁷ Cfr. B. HÄRING: *Cristiano en un mundo nuevo*, trad. esp., Barcelona, 1964, p. 228. He aquí las palabras de Häring: "Hoy día es frecuente el empleo del término *Acción católica* en un sentido amplio, que prácticamente viene casi a coincidir con lo que decimos aquí sobre el apostolado esencial a todo cristiano. Pero, en un sentido

En realidad, hay aquí un problema de iniciativa, que afecta directamente a la naturaleza del poder eclesiástico, y que una mente acostumbrada a esquemas estatistas —monopolios estatales, partidos únicos, etc.— podría verse tentada a trasladar al ámbito de la Iglesia. Se olvidaría entonces que en la Iglesia, aun cuando la jerarquía en cuanto tal sea siempre vehículo del Espíritu Santo, y aun cuando no cabe impulso social vivificador que no deba, en último término, ser encauzado por la acción jerárquica, sin embargo, la iniciativa del Espíritu no está necesariamente vinculada a la iniciativa jerárquica.

IV. REFERENCIA AL ORDENAMIENTO CANÓNICO

16. Que el cuerpo de doctrina anteriormente esbozado, fundamentalmente teológico, deba ser un punto de partida ineludible para el canonista, es cosa que se necesitaría reiteración. De un lado, él mismo contribuye a evitar cualquier tipo de racionalismo jurídico —mucho menos de voluntarismo— en la

estricto y propio, Acción católica significa *participación organizada de los fieles en el apostolado jerárquico de la Iglesia*, es decir, en la misión pastoral que compete a los pastores supremos en cuanto tales. Así la describía su gran promotor, el papa Pío XI; según eso, el rasgo decisivamente característico de la Acción católica es recibir su misión de la jerarquía, la cual la cubre con su autoridad y sale de manera especial su responsable. En la Acción católica se asignan al seglar *católico tareas y derechos que, de suyo, no se dan en la condición laical en cuanto tal...* Según la noción que hemos dado a la Acción católica como consagración a tareas de apostolado que no van de por sí unidas con el estado seglar en cuanto tal, debemos concluir que no se puede sin más obligar al cristiano a inscribirse en la Acción católica en sentido estricto. Esto, naturalmente, no excluye que alguien pueda sentir, en virtud de gracias especiales y de una necesidad particularmente urgente, la invitación clara a seguir el llamamiento de su prelado... Para concluir, insistimos todavía, a fin de evitar equívocos, que, como advertía ya Pío XII en su discurso al II Congreso Mundial del Apostolado seglar, queda aún cierto margen para la justa discusión en torno al empleo de los términos *apostolado y Acción católica*. Cuando en los documentos eclesiásticos se designa a veces el apostolado dentro de la Acción católica como el *auténtico* y todo otro apostolado como de algún modo *no auténtico*, ese uso de tales términos no presupone nada contra nuestra concepción de que la actividad dentro de la Acción católica no es el campo de trabajo propio del estado seglar en cuanto tal. Si, en cambio, es innegable que la actividad en el seno de la Acción católica puede recibir el nombre del apostolado en manera sobresaliente atendiendo al significado original de la palabra, que designa una *misión expresa*; en la Acción católica, efectivamente, a la vocación general, grabada en el mismo ser del cristiano, se añade una misión especial para tareas especiales" (pp. 247-249).

No es cosa de plantear aquí en toda su extensión un problema tan interesante como actual. Baste señalar que el autor se refiere evidentemente a la *función* de la Acción católica, no a las personas que en ella intervienen, las cuales sin duda alguna son seglares en el más pleno sentido. Desde esta perspectiva, aunque nada impide que un cristiano se radique voluntariamente en su carácter ontológico como miembro de Cristo, asumiendo así voluntariamente la conciencia de su secularidad, el pensamiento de Häring sobre la secularidad de la Acción católica requeriría todavía mayores precisiones. Por lo demás, recientemente se refería Paulo VI a los seglares, "militantes por Cristo en la Acción católica y en tantas otras formas de asociación y de acción" (enc. "*Ecclesiam Suam*", in fine).

interpretación y concordia de las leyes eclesiásticas. Y, además, estos mismos esquemas doctrinales informan el entero ordenamiento canónico, donde se dan cita tanto el derecho divino como el meramente eclesiástico, de modo que, aunque este último no sea inamovible y deba siempre tender lo más posible a expresar los datos contenidos en el derecho divino, bastará normalmente el estudio del ordenamiento canónico para que se puedan expresar las verdades teológicas en un nivel específicamente jurídico⁶⁸.

Podría pensarse, sin embargo, que dentro del ordenamiento canónico, tomado en sí mismo, no hay ni puede haber sitio para la noción de *Cuerpo de Cristo*, porque el Cuerpo Místico no es una noción jurídica. De esa manera, el ordenamiento canónico, en la medida en que constituye un sistema autónomo, estaría obligado a utilizar sus propias fuentes, los "cánones", no como temas eclesiológicos —lo que son en realidad—, es decir, no como testimonios acerca de la naturaleza de la Iglesia —*Corpus Christi*, fuera del cual no es posible comprender su verdadero sentido—, sino como normas exclusivamente jurídicas⁶⁹.

Ahora bien, una tal hipótesis sólo sería admisible si, efectivamente, las normas jurídico-canónicas pretendiesen agotar toda la realidad de la que son expresión, o si no pudiesen ser explicadas más que en razón de sí mismas. Pero si, en cambio, abstraer no es precisamente mentir, y se tiene en cuenta la estructura del conocimiento jurídico⁷⁰, la objeción no tanto apunta —en el

⁶⁸ En un célebre discurso de Pío XII a la Sagrada Rota Romana (13-XI-49), después de señalar que el positivismo jurídico y el absolutismo del Estado son dos manifestaciones que dependen una de otra, concluía el Pontífice: "La organización jurídica de la Iglesia católica jamás ha pasado ni se halla en peligro de pasar por semejante crisis... Esto vale para todo el derecho divino, aun para aquel que el Hombre-Dios ha puesto como fundamento de su Iglesia. Efectivamente, ya desde el principio, en las primeras grandes promesas (Mt. XVI, 16-20), ha establecido su Iglesia como una sociedad jurídica. La ciencia y la práctica de derecho canónico no reconocen, evidentemente, ningún derecho legal que no sea también verdadero derecho; su misión es dirigir, en los límites fijados por la ley divina, el sistema jurídico eclesiástico siempre y enteramente hacia el fin de la Iglesia misma, que es la salud y el bien de las almas. A este fin sirve de modo perfecto el derecho divino: al mismo fin debe tender, lo más perfectamente posible, también el derecho eclesiástico" (Cfr. A.A.S.).

Para las relaciones entre la teología y el derecho, vid. J. FERRER ARELLANO: *Filosofía de las relaciones jurídicas*, Madrid, 1963, pp. 327-336.

⁶⁹ Tal es, en efecto, el pensamiento de A. SCHMEMMANN: *La notion de primauté...* cit., p. 124. Por lo demás, es sabido que la teología protestante refleja con frecuencia este mismo orden de cosas.

⁷⁰ Sobre esta cuestión, con frecuencia olvidada, nos remitimos a J. M. MARTÍNEZ DORAL: *La estructura del conocimiento jurídico*, Pamplona, 1963, especialmente pp. 51-54. A este propósito, escribe el autor unas palabras que tienen aplicación analógica a nuestro tema: "Una filosofía pura del derecho aparece así como perfectamente posible, ya que en ella misma encuentra lo necesario para ser adecuada a su objeto; y no hará falta recurrir a la luz más elevada de un orden superior, para constituirse formalmente como tal. No será por otra parte un conocimiento *ilusorio* o *irreal*, porque, elaborada en el orden de las esencias, sus conclusiones serán válidas para cualquier situación de la naturaleza humana. Menos todavía será un conocimiento falso y *desorientador*, porque como ya advertían los antiguos, abstraer es cosa muy distinta de mentir. Lo que será en todo caso es un conocimiento *imperfecto*. No en el sentido de que sea insuficiente para alcanzar su propio objeto, sino porque este objeto ha sido obtenido por abstracción de una realidad mucho más rica" (p. 52).

plano jurídico— a la imposibilidad de que quepa en el ordenamiento canónico la noción del Cuerpo Místico, sino que más bien niega la posibilidad misma del derecho.

En efecto, no ya la noción de Cuerpo Místico, sino ninguna otra realidad es por sí misma jurídica. Y, sin embargo, si el derecho ha de ser algo distinto a una pura terminología vacía de contenido y, a pesar de ello socialmente eficaz en virtud de su carácter coactivo —como pretende el voluntarismo jurídico—, si el derecho de la Iglesia es el que corresponde al Cuerpo Místico —realidad a un tiempo visible y espiritual—, entonces deberá reflejar los vínculos jurídicos que unen a sus miembros, los cuales, ya por sí sólo, bastan para superar a todos los otros vínculos de cualquier sociedad humana.

Por ello precisamente los “cánones” son temas eclesiológicos, dan testimonio de la naturaleza de la Iglesia, de la entera realidad del Cuerpo Místico, aunque el conocimiento que proporcionen sea *imperfecto*, no completo. Con todo eso, tampoco hay que extrañarse de ello, pues la misma teología, si bien por motivos diferentes, se encuentra en parecidas circunstancias, y —como se sabe— mientras no posea la evidencia de sus principios, tampoco se hallará “*in statu scientiae*”.

Por lo demás, esta tendencia a negar todo carácter jurídico a la norma canónica, en la que no podemos ahora detenernos más, tiene larga historia. Baste indicar que el tema va íntimamente unido al de la naturaleza de la “potestas” eclesiástica, y se remonta al hecho mismo de haberse reservado la palabra “canon” para designar las leyes eclesiásticas. Como ha sido recordado recientemente, a la tendencia cesaropapista que pretendía desconocer una verdadera “potestas” pontificia, incluso reconociendo la “auctoritas” del Papa, se remonta el uso de reservar la palabra *lex* para la legislación imperial, llamando *cánones* a las leyes de la Iglesia. En efecto, *canon*, sinónimo griego de *regula*, se llamaba la doctrina jurisprudencial del antiguo *ius*, fuente de autoridad, en contraposición a las *leges*, expresión de la potestad legislativa del emperador: el *ius* debía su vigor al reconocimiento por parte de la *lex*⁷¹, cosa que no ocurre en la Iglesia.

17. Si la anterior objeción ha sido avanzada desde posiciones preocupadas por el papel eclesiológico del derecho de la Iglesia, tampoco han faltado intentos de sistematización que han podido contribuir en alguna medida a que los anteriores reparos hayan encontrado algún eco. Por el nivel jurídico en que se mantiene, y por su estrecha vinculación con el tema del poder en la Iglesia, nos referiremos aquí solamente a la opinión de D'Avack⁷².

El profesor italiano, después de recordar que el ordenamiento canónico representa un fenómeno único en el multiforme mundo del derecho, el límite último y la extrema posibilidad de lo jurídico, consciente al mismo tiempo

⁷¹ Cfr. A. D'ORS: *Le origine romane...* cit., p. 31.

⁷² Vid., P. A. D'AVACK: *Corso di Diritto Canonico*, I, *Introduzione sistematica al diritto della Chiesa*, Milano, 1956, pp. 293-309.

de los riesgos que entraña su intento, se esfuerza por encontrar una categoría ya conocida en el campo del derecho, dentro de la cual encuadrar, aunque sea aproximativamente, el ordenamiento jurídico de la Iglesia. Tal tentativa le lleva, siguiendo el esquema propuesto por Bluntschli, a calificar el ordenamiento canónico como el que corresponde a una *teocracia hierocrática* o *ideocracia clerical pura*.

Por contraste, no se le oculta al autor que el cristianismo superó precisamente el integrismo de carácter teocrático, al instaurar la distinción entre lo temporal y lo espiritual y consagrar la consiguiente diferenciación entre la sociedad eclesiástica y la civil, entre la vida y las esferas de relación que corresponden a una y otra. En consecuencia, querer cualificar el ordenamiento de la Iglesia católica como un ordenamiento de carácter teocrático, pudiera aparecer como un manifiesto error no sólo jurídico, sino también teológico.

Ahora bien, en opinión de D'Avack tal objeción desaparece en cuanto advertimos en la Iglesia la doctrina de la potestad indirecta. En razón del uso que la Iglesia hace de dicha doctrina, es completamente coherente hablar de un ordenamiento teocrático, configurado hierocrática o ideocráticamente. Y como rasgo distintivo señala que en el ordenamiento canónico la clase sacerdotal (el "ordo sacerdotalis") asume una posición preminente en relación con los otros sujetos del ordenamiento (los fieles), haciendo de ella una verdadera casta privilegiada. En efecto, los clérigos tienen una jerarquía particular, están sujetos a órganos especiales, conservan normas disciplinares propias, distintos tribunales, peculiares sanciones y gozan de privilegios que originan una verdadera condición de favor en toda su actividad frente a los fieles.

Necesariamente hemos de marginar aquí cuanto se refiere a la "potestas indirecta", cuyas posibilidades actuales serán objeto de otra ponencia, y ni siquiera podemos entrar en los demás aspectos que, según el autor, justifican la calificación de ordenamiento teocrático. En cambio, por cuanto se refiere al carácter hierocrático que se le asigna, debemos traer aquí alguna observación. Y sea la primera, aunque breve, de carácter metodológico.

No es infrecuente en la doctrina canónica italiana planteamientos parecidos al de D'Avack, sea sobre el ordenamiento canónico, sea sobre alguna institución en particular. Ni sería difícil explicar a qué obedecen. En efecto, a partir de los Pactos Lateranenses, algunos juristas italianos se han visto en la necesidad de fijar su atención en el ordenamiento canónico, con el que tantos puntos de contacto han pasado a tener, y cuyo derecho debían conocer los tribunales italianos para aplicarlo en más de una ocasión. Provistos como estaban dichos estudiosos de una técnica jurídica singular y contando con maestros de la talla y la orientación de los Ruffini, Scaduto, Galante, etc., han planteado con brillantez y desarrollado un tratamiento del derecho canónico que ha terminado por constituirse en disciplina autónoma: el derecho eclesiástico.

No es de maravillar, por tanto, si en el empeño ha sufrido algo la naturaleza eclesiológica del derecho de la Iglesia, en aras de una mayor comprensión y aproximación a mentes jurídicas que no se habían formado precisamente

con esquemas teológicos o simplemente canónicos, y que, sin embargo, eran los que tenían en sus manos la aplicación de ese derecho en muchas de las cuestiones mixtas. Así, si se exceptúa quizá el matrimonio —cuya sacramentalidad y contractualidad no se pueden escindir y donde, por tanto, tienen mucho que decir los acostumbrados a la técnica jurídica secular—, en las demás cuestiones, si prescindimos ahora de los indudables matices, los logros de la postura que aquí resumimos ya no son tan aceptables.

Por cuanto se refiere ya al citado carácter jerárquico del ordenamiento canónico, creemos que no solamente puede ser predicado, sino que si lo entendemos correctamente viene plenamente justificado, y aun postulado, aunque por razones distintas a las apuntadas por D'Avack.

Al respecto, se podría ver aquí una correlación de lo que se ha señalado a propósito de ciertos tratados "De Ecclesia Christi", que se han convertido en "hierarcologías", minimizando la parte de exposición debida a los laicos. En justa correspondencia —podría alguien aventurar—, el ordenamiento canónico está casi exclusivamente dedicado a la jerarquía, y en muy escasa medida a los fieles.

Sólo que el paralelismo, según creemos, de ninguna manera se puede establecer. Pues si en la eclesiología deben tratarse adecuadamente las misiones específicas de la jerarquía y de los fieles, en cuanto que ambas, conjuntamente, muestran la misión de la Iglesia, el ordenamiento canónico, en cambio, debido precisamente a las respectivas misiones de unos y otros, no debe tratar todas las cuestiones temporales que afectan a los fieles, so pena de "clerificarlos", de que sufra la deseada secularidad, de convertirlos en lo contrario que postula la eclesiología de la que se parte.

18. Este orden de cosas ayuda a explicar por qué Lombardía⁷³ ha planteado el problema señalando que no se reduce sólo a una cuestión de derecho canónico, sino a un interesante aspecto de las relaciones entre ordenamiento canónico y ordenamiento secular. En su opinión, si partimos del concepto de "consecratio mundi", y teniendo en cuenta que, en líneas generales, al ordenamiento corresponde la regulación de las cuestiones de orden sobrenatural y al estatal las de orden temporal, tenemos que la mayor parte de la actividad del laico viene regulada por el ordenamiento secular.

A su vez, con respecto a los clérigos, es necesario observar que la actividad sagrada que tienen por misión, viene necesariamente regulada por el ordenamiento de la Iglesia, mientras que sus restantes actividades personales son contempladas por el ordenamiento canónico en tanto en cuanto deban sacralizarse en la búsqueda de la consonancia entre la misión eclesial y el género de vida.

Todo ello, concluye Lombardía, explica en buena parte la parquedad legislativa de los cuerpos legales canónicos en relación con los derechos y deberes

⁷³ Vid., P. LOMBARDÍA: *El estatuto personal en el ordenamiento canónico*, en "Aspectos de Derecho Administrativo Canónico". Salamanca, 1964, pp. 54-58.

de los laicos. Y aunque sea perfectamente previsible un desarrollo de la legislación canónica sobre los laicos, siempre será en la regulación de las materias no específicamente seculares.

Sin entrar ahora en las perspectivas que este planteamiento abre a una efectiva cristianización del derecho secular —tema evidentemente ajeno a nuestro trabajo, y en todo caso ligado a las relaciones derecho natural-derecho civil, al menos en una sociedad pluralista—, será oportuno detenernos en las resonancias que dicho esquema pueda tener en el ordenamiento canónico. En nuestra opinión, ello equivale a plantear la aplicación del principio de subsidiaridad en el derecho de la Iglesia, doctrina que el mismo magisterio eclesiástico ha recordado, como se sabe, para encauzar buena parte de las relaciones entre el poder y la sociedad en el aspecto civil.

19. El punto de partida para estudiar el problema lo constituye el mismo pensamiento pontificio. Concretamente, Pío XII, después de recordar con la “*Quadragesimo anno*” que toda actividad social es por su misma naturaleza subsidiaria y debe servir al sostenimiento de los miembros del cuerpo social, pero nunca para destruirlos y absorberlos, añade: “Palabras verdaderamente luminosas, que valen para la vida social en todos sus grados, e incluso para la vida de la Iglesia, sin perjuicio de su estructura jerárquica”⁷⁴.

Ahora bien, el principio de subsidiaridad viene formulado dentro del contexto de la doctrina social católica. Por ello, no es fácil hacerse cargo de su significado específico sin una alusión, siquiera sea elemental, a aquellas partes de la mencionada doctrina de las que el principio de subsidiariedad deriva lógicamente. Sólo así estaremos en condiciones de aplicar al ordenamiento canónico dicho principio, y no otro aspecto de la doctrina social católica.

Sea permitida, por tanto, una rápida enumeración de los principales capítulos de dicha doctrina: 1) Dignidad de la persona humana. 2) Persona y sociedad, cuyas relaciones se encuadran dentro del esquema de la solidaridad social. 3) Entidades naturales, en virtud de las cuales el derecho de asociación es un derecho natural y fundamental de la persona humana que el Estado, en principio, no puede impedir. 4) El bien común, entendido como el conjunto de condiciones que permiten y favorecen en los seres humanos el desarrollo integral de su persona, y a cuya consecución se consagra el poder civil. 5) ¿Y cómo ha de ser ejercido ese poder, cuál es el principio que constituye la norma moral de actuación social del Estado, en ese su papel de custodio del bien común? A esta pregunta responde precisamente el principio de subsidiariedad.

Con respecto exclusivamente a este último, si seguimos el hilo discursivo de Messner⁷⁵, en el citado principio pueden advertirse los siguientes aspectos: 1) A los fines vitales que tienen el hombre y las unidades sociales —fines impresos en la misma naturaleza humana—, corresponde una responsabilidad

⁷⁴ A.A.S., XXXVIII (1964), p. 145.

⁷⁵ Vid., J. MESSNER: *La cuestión social*. trad. esp., Madrid, 1960.

moral primaria, poseen para ello esferas de actuación y derechos propios, con unas funciones para cuya realización corresponde al complejo social sólo una responsabilidad secundaria, que consiste en capacitar a los individuos y a las sociedades miembros. 2) El principio de subsidiariedad expresa la igualdad originaria de todos los derechos morales, tanto los del individuo como los de las comunidades naturales. 3) También es ley de prelación de los derechos y de las responsabilidades en la vida social. 4) Finalmente, es la ley de prelación de las libertades de la vida social.

En tal sentido, hay como tres momentos justificadores de la intervención del Estado: que los grupos sociales sean incapaces de afrontar por sí mismos un tema concreto; que la actividad estatal se limite a lo necesario y que, a ser posible, tome la fórmula del estímulo. Con ello exige, en cuarto lugar, que la ayuda del Estado vaya unida a la aspiración de hacerse superflua a sí misma, patrocinando el principio de la autoayuda.

Pues bien, este será el esquema que se deberá tener presente, si se trata de aplicar a la Iglesia el principio de subsidiariedad. En cambio, Bertrams⁷⁶, apoyándose sólo en que la Iglesia es sociedad verdaderamente humana, que actúa su vida por medio de una actividad realmente *organizadora*, ha llevado a cabo la aplicación del mencionado principio poniendo el acento en que la actividad de la Iglesia, aunque sobrenatural, no por ello deja de ser social, organizadora, subsidiaria en consecuencia por su misma naturaleza.

En tal sentido, y según la misma opinión, la subsidiariedad no puede aplicarse a cuanto se refiere a la estructura interna de la actividad social de la Iglesia. En cambio, sería aplicable al orden externo de la actividad social, en cuanto que la Iglesia, como sociedad humana, tiene una verdadera actividad social en la estructura externa. Y a esto último no obsta el fin sobrenatural de ese orden externo. En primer lugar, porque el principio de subsidiariedad es *formal*, aplicable a cualquier actividad social, independientemente de su naturaleza. Y, en segundo término, porque precisamente el bien sobrenatural está confiado a la Iglesia de modo *institucional*, es decir, se consigna por medio de la actividad social organizada⁷⁷.

Ahora bien, en semejante planteamiento se pueden notar dos equívocos. Uno, que lo externo en la Iglesia es vehículo para lo interno. Por consiguiente, aplicar la subsidiariedad a uno sólo de ambos aspectos, si no es escindirlos, al menos es dejar sin resolver la cuestión, puesto que el bien sobrenatural —y esto no se le oculta al autor—, en cuanto que excede las fuerzas humanas, sólo puede ser obtenido mediante la Iglesia. En tal sentido, la acción de la Iglesia es siempre necesario *subsidio*, pues “antes de ser la comunidad de hombres viviendo la verdad y la gracia de Cristo, la Iglesia es el conjunto de

⁷⁶ Vid., W. BERTRAMS: *De principio subsidiaritatis in iure canonico*, en “*Periodica de re morali canonica liturgica*”, XLVI (1957), pp. 3-65.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 47-50.

medios que nos conducen al manantial. Aquí se sitúa la función de la jerarquía apostólica”⁷⁸, que no puede ser sustituida por los fieles.

Pero, sobre todo, hablar por una parte de la actividad social de la Iglesia y, por otra, de la que corresponde a los fieles, supone no tener suficientemente en cuenta que los fieles *son* Iglesia, es decir, se presta al equívoco. De ahí que el principio de subsidiariedad no lleve consigo el que se reconozcan a los fieles, incluso institucionalmente, mayores facultades y actividades en la *organización* de la Iglesia: ese es otro tema. En cambio, comporta que se les deje en libertad, bajo la vigilancia y el magisterio de la jerarquía, para que puedan llevar a cabo la misión que a ellos específicamente corresponde: la “consecratio mundi”.

De esa manera, el principio de subsidiariedad no afecta, como quiere Bertrams, a las relaciones entre la *sociedad* y los *individuos* —lo que daría lugar a ver en la jerarquía una superestructura—, sino que encuadra las relaciones entre el poder y la sociedad, y, en la Iglesia, entre la jerarquía y los fieles desde el punto de vista de la misión específica de ambos⁷⁹.

Finalmente, entendemos que hacia esta idea apuntaba Pío XII cuando decía que la subsidiariedad tenía aplicación en la iglesia, “sin perjuicio de su estructura jerárquica”. Es decir, independientemente de que la jerarquía tenga una misión por derecho divino, o mejor, para que la jerarquía pueda cumplir esa misión, es menester que los fieles puedan cumplir la suya sin ingerencias ni clericalismos, extraños a la estructura jerárquica de la Iglesia entera.

20. Quizá alguien pudiera invocar el principio de subsidiariedad para encuadrar en él las soluciones técnicas a problemas teológicos todavía pendientes, como es el caso de la función universal del episcopado. E incluso, se podría ver en ciertas medidas legislativas recientes —las que afectan a conferencias episcopales, por ejemplo—, una confirmación del principio de subsidiariedad, en cuanto que se entendiesen dichas asambleas como las sociedades intermedias entre el poder central y los individuos, y se confundiese el principio de subsidiariedad con el tema de la centralización⁸⁰.

Por cuanto se refiere a la colegialidad episcopal, no será necesario subrayar que el problema difiere “toto coelo” del que ahora nos ocupa. En el me-

⁷⁸ Y. M.-J. CONGAR: *Jalones... cit.*, p. 130.

⁷⁹ “Dubitamus tamen principium subsidiaritatis posse applicari formaliter ad relationem inter clericos et laicos; principium subsidiaritatis formaliter est potius de relatione inter societatem et singulos, respective inter *societatem maiorem et minorem*; indirecte utique hoc principium relationem inter clericos et laicos tangit” (Ibid., p. 65, nota 2. El subrayado es nuestro).

⁸⁰ Desde esta perspectiva, y aunque no desconoce los riesgos que puede entrañar una mayor centralización, explica Bertrams, y justifica, dicha centralización en la Iglesia: “Insuper notandum est extensionem semper crecentem Ecclesiae, et in genere vitae socialis evolutionem, necessario exigere, ut aliqua non pauca, quae antea e. g. in dioecibus fieri potuerunt, nunc Sanctae Sedi reserventur...” (Ibid., p. 54). No será necesario repetir que no compartimos esta explicación.

jor de los casos, "que la Iglesia sea regida por el Colegio episcopal (Papa y obispos) sólo puede querer decir que este régimen se entiende sin incluir una permanente acción colegial y, por tanto, que se pretenda sólo aludir a que la jerarquía de la Iglesia tiene una estructura óptica colegial, apta para su actuación solidaria que no tienen por qué actualizarse constantemente"⁸¹. Por consiguiente, el tema apuntaría en un segundo momento a las relaciones papa-obispos en la solicitud por la Iglesia de Cristo, tema evidentemente distinto al de jerarquía-fieles y que no se debe afrontar olvidando la iniciativa papal requerida siempre para las acciones colegiales del episcopado.

A su vez, dudamos también que se deba extender al tema de la descentralización el principio de subsidiariedad. En primer lugar, porque las posibles soluciones no se pueden plantear con independencia del primado jurisdiccional de Pedro, del que son un lógico complemento y del que siempre se deberá partir a la hora de estudiar las medidas legislativas que aconsejen las circunstancias y el bien de la Iglesia⁸².

En segundo término, porque a lo sumo se trataría de relaciones entre distintos órganos jurisdiccionales, realidad que no admite la analogía con el poder central y las comunidades intermedias en la sociedad civil. No se olvide que aunque la Iglesia local manifieste su condición de fragmento de la Iglesia universal —*multiplicidad* de partes que, en su conjunto, componen un *todo*⁸³—, al mismo tiempo cada iglesia local es una manifestación de la Iglesia universal, en la primera se realiza esta última.

⁸¹ A. GARCÍA SUÁREZ: *Los Obispos... cit.*, p. 547.

⁸² En tal sentido, Aubert ha sostenido, a propósito de la jurisdicción "ordinaria, inmediata et vere episcopalis" reconocida al Papa sobre toda la Iglesia por el Concilio Vaticano I, que el citado Concilio no puso condiciones particulares para el ejercicio de tal potestad, mientras que, por otro lado, la "praxis" no ha conocido aplicaciones prácticas directas de tal jurisdicción. En oposición del autor, tal fórmula ha constituido más bien la base "de facto" para los poderes siempre más extensos y para el sistema siempre más centralista de la Curia romana en los últimos decenios (Cfr. R. AUBERT: *Ecclésiologie au concile du Vatican*, en "Le Concile et les conciles... cit.", pp. 245-284).

Se olvida, creemos, que las atribuciones de la Curia romana no se pueden estudiar sin que tengamos en cuenta la jurisdicción "ordinaria, inmediata et vere episcopalis" del Papa. En tal sentido, cuando menos, hay una cierta contradicción en lo que sostiene Aubert, pues precisamente el hecho que él señala respecto a la Curia romana desmiente el que, en la práctica, no se hayan conocido aplicaciones de la jurisdicción papal. A no ser que esta última se entienda sólo como referida a las definiciones dogmáticas "ex cathedra".

Con respecto a la participación del cuerpo episcopal en el gobierno ordinario de la Iglesia, ha escrito Bertrams: "Non si può, quindi, stabilire alcuna *norma generale* se non questa: tenuto conto di tutte le circostanze storiche e sociali della Chiesa universale, la partecipazione del corpo episcopale al governo ordinario di essa è da ritenersi conveniente e opportuna solo nei casi in cui essa può maggiormente giovare al bene comune della Chiesa. Si noti, però, che il giudizio sulla convenienza, sull'estensione e sulle modalità di tale partecipazione del corpo episcopale all'ordinario della Chiesa, spetta, in ultima analisi, alla discrezione del Romano Pontefice" (W. BERTRAMS: *La collegialità episcopale*, en "La civiltà cattolica", XCV (1964), p. 451).

⁸³ Vid., A. GARCÍA SUÁREZ: *Los Obispos... cit.*, pp. 525-26.

¿Hemos de concluir, entonces, que no puede tener aplicación en el ordenamiento canónico este aspecto de la subsidiariedad que afecta a las relaciones entre el poder y las sociedades intermedias? Guardando las debidas proporciones, todavía se podría plantear el problema respecto a las asociaciones de fieles, y a la libertad de que gozan estos últimos para dar o no su nombre a alguna de ellas.

Para comenzar, habría que tener presente que, también en este punto, ha de quedar a salvo la constitución jerárquica de la Iglesia. Lo cual ciertamente ocurre, como muestra el papel definitivo que le corresponde a la jerarquía en la aprobación y erección de dichas asociaciones.

Hecha esta importante salvedad, y conscientes de que en estas páginas sólo podemos esbozar una línea de explicación, quizá desde la perspectiva de la subsidiariedad se pueda entender mejor por qué la Iglesia fomenta que los cristianos se asocien para fines apostólicos, culturales o caritativos, es decir, para llevar a cabo aspectos del fin corredentor de la Iglesia misma. En cualquier caso, dichas asociaciones son seculares porque agrupan a fieles cristianos; pero como su fines no son temporales, el tema necesariamente habría de tener cabida en el ordenamiento canónico, y ahí sí que sería de desear una mayor explicitación legislativa.

Finalmente, permítasenos concluir esta relación —en la que hemos aludido más de una vez a la libertad de que gozan los hijos de Dios— con unas recientes palabras de Paulo VI: “Si la observancia de la norma eclesiástica podrá hacerse más fácil por la simplicidad de algún precepto y por la confianza concedida a la libertad del cristiano de hoy, más maduro y más prudente en la elección del modo de cumplirlos, la norma, sin embargo, permanece en su esencial exigencia: la vida cristiana, que la Iglesia va interpretando y codificando en sabias disposiciones, exigirá siempre fidelidad, empeño, mortificación y sacrificio”⁸⁴.

VÍCTOR DE REINA

⁸⁴ PAULO VI, enc. “*Ecclesiam Suam*”, parte II.