

PRIMACÍA DE LA PERSONA

MISERICORDIA, *OIKONOMIA* Y DERECHO¹

Eduardo Baura

Misericordia y derecho

Cabe comprobar fácilmente la tendencia que existe en la Iglesia desde hace años a contraponer de manera más o menos explícita la justicia con la misericordia, el derecho con la pastoral. Como mucho, se procura conciliar de alguna manera las exigencias de uno y otro ámbito, buscando un equilibrio entre dos términos que empujan con fuerza hacia fines distintos. Pero la misericordia y la justicia, el derecho y la pastoral, ¿son verdaderamente incompatibles, tienden a fines distintos?

Anticipo la respuesta, que intentaré demostrar en mi exposición, afirmando que se trata de dos exigencias que conducen a la misma finalidad, y que, en lugar de contraponerse, se complementan y se exigen mutuamente. Si en

¹ El presente texto —utilizado en la conferencia impartida en el curso organizado por el Tribunal Eclesiástico Interdiocesano de México, el 1 de septiembre de 2014— es, en su mayor parte, una traducción del artículo *Misericordia, oikonomia e diritto nel sistema matrimoniale canonico*, publicado en el libro colectivo: Carlos José Errázuriz M. - Miguel Ángel Ortiz (eds.), *Misericordia e diritto nel matrimonio* (Edusc, Roma 2014) 23-45, con algunas adaptaciones y cambios en el orden de exposición.

cualquier estudio resulta preliminar e importante definir bien los términos de la cuestión, pienso que en nuestro tema se manifiesta ineludible, pues la correcta comprensión del derecho y de la misericordia es lo que nos da la clave para responder a la pregunta que nos hemos planteado.

Derecho y ley

Demasiado frecuentemente se identifica el derecho con la ley o con la norma en general. Es la visión que proviene del positivismo jurídico y del normativismo a él ligado. Según esta concepción, el derecho no sería otra cosa que el resultado del ejercicio del poder social que impone una norma.

No era esta la idea clásica de la cultura greco-romana ni la de los juristas medievales. Resume muy bien la concepción clásica del derecho la célebre definición de justicia del jurista romano, pagano, Ulpiano, recogida en el Digesto: «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi»². Según esto, el derecho es el objeto de la virtud de la justicia; lo justo es lo que es de cada uno no deba estar bajo el poder de otro.

La ley, la norma, si es legítima, atribuye las cosas (materiales o inmateriales) a los sujetos y a la comunidad, es decir, es título de derechos, es —como diría santo Tomás— *ratio iuris*, pero no es el derecho mismo³. La obediencia a la ley es de justicia en la medida en que su incumplimiento comporte una lesión de derechos (de la comunidad o de sujetos individuales).

² *Dig.* 1.1.10.

³ Cfr. S. Th., II-II, q. 57, a. 1, ad 2.

Misericordia

La misericordia, como su propio nombre indica, consiste en el tener el corazón «mísero», es decir, cargado de la miseria ajena (entendida la miseria como una falta, limitación o cualquier otro aspecto negativo de alguien). Se tiene misericordia —enseña santo Tomás— cuando se considera la miseria ajena como propia. Si alguien tiene una miseria, intenta quitarla o superarla. Por tanto, el acto propio de la misericordia consiste en remover la miseria ajena. La misericordia puede referirse a las necesidades materiales o a las espirituales, como, por ejemplo, la enseñanza o la corrección. La misericordia es una virtud, un hábito operativo de la voluntad que lleva a realizar el bien: quien practica la misericordia es bueno y feliz⁴.

Quizá la obra más relevante de la misericordia es el perdón, mediante el cual se remueve la miseria de tener un débito. La liturgia no duda en afirmar que Dios manifiesta su omnipotencia perdonando⁵. La misma palabra «per-

⁴ «Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. Misericordem esse est habere miserum cor de miseria aliorum: tunc autem habemus misericordiam de miseria aliorum, quando illam reputamus quasi nostram. De nostra autem dolemus, et studemus repellere. Ergo tunc vere misericors es, quando miseriam aliorum studes repellere. Est autem duplex miseria proximi. Prima in istis rebus temporalibus; et ad istam debemus habere miserum cor; I Io. III, 17: qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necesse habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo? Secunda qua homo per peccatum miser efficitur: quia, sicut beatitudo est in operibus virtutum, ita miseria propria in vitiis; Prov. XIV, 34: miseros facit populos peccatum. Et ideo quando admonemus corruentes ut redeant, misericordes sumus; infra IX, V. 36: videns autem Jesus turbas, misericordia motus est. Isti ergo misericordes beati». Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium Matthaei*, cap. 5, lc. 2.

⁵ Para ver en qué sentido se puede afirmar que la gracia es superior a la creación, cfr. S. Th., I-II, q. 113, a. 9.

dón» significa que se trata de un gran don. Por lo demás, en el perdón de una deuda se manifiesta con evidencia la gratitud del don.

Misericordia y otras virtudes

Para entender bien la naturaleza de la misericordia resulta útil ponerla en relación con otras virtudes.

1) La prudencia. La misericordia se escapa de la fría operación lógica de aplicar una regla general a un caso concreto. Al contrario, la misericordia fija su atención en las circunstancias de la persona, que viene considerada como un ser único e irrepetible. Para practicar la misericordia no se requiere, por tanto, el conocimiento de una técnica aplicativa ni especiales cualidades lógicas, sino la prudencia de identificar la miseria ajena y de juzgar cómo se la puede superar en cada caso.

2) La fidelidad. Cuando se trate de remover la miseria haciendo una excepción a una regla general, además de la prudencia, se requerirán la justicia y la fidelidad, para que la excepción sea justificada y no una mera inobservancia de la ley. Es recurrente en los autores clásicos el reclamo a las características evangélicas del buen administrador —*fidelis ac prudens*⁶—, que son las que aseguran —parafraseando un modo clásico de expresarse— que la *dispensatio misericordiae* no sea *dissipatio*. Son célebres las palabras con las que san Bernardo de Claraval exhortaba a Eugenio III a tomar la justa decisión, no porque le fuese

⁶ Cfr. Mt 24, 45 y Lc 12, 42.

prohibida la *fidelis dispensatio*, sino porque debía evitar la *crudelis dissipatio*⁷.

3) La fe. La fidelidad hace referencia a la fe. La acción prudente y misericordiosa tiene que estar guiada por la fe. Es de observar que la prudencia del misericordioso busca la verdad de la situación personal del otro, de cuyas reales necesidades quiere hacerse cargo. La fe es una luz que ilumina el conocimiento de la realidad, que es histórica, circunstanciada. No es la fe un conjunto de ideas teóricas, irrelevantes en el terreno práctico. No se puede relegar la fe al mundo de las ideas para consentir una praxis —considerada falsamente «pastoral»— contraria a ella. La pretensión de justificar una praxis independiente de la fe es contraria a la fe católica: sería una visión de la fe sin obras, propia del luteranismo, o bien un uso ideológico y demagógico de las verdades, que son abstractamente confesadas, pero negadas en la práctica.

Como ya se ha dicho, en materia de *dispensa misericordiae*, de provisiones excepcionales contrarias a las normas generales, es necesaria la prudencia para distinguir lo que son exigencias de la ley humana —la cual, aunque determine la ley divina o se apoye en ella, se trata en cualquier caso de una norma abstracta y, por tanto, susceptible de quedar suspendida en un caso excepcional— de lo que proviene del derecho divino ínsito en la realidad histórica y concreta. La fe ayuda a la prudencia a cumplir esta función.

⁷ «“Quid?” inquis. “Prohibes dispensare?” Non, sed dissipare. Non sum tam rudis, ut ignorem positos vos dispensatores, sed in aedificationem, non in destructionem. Denique quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur. Ubi necessitas urget, excusabilis dispensatio est; ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Utilitas dico communis non propria. Nam cum nihil horum est, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est». San Bernardo de Claraval, *De consideratione*, 3.4.18 (PL 182, col. 769).

La fidelidad a la verdad es al mismo tiempo fidelidad al bien, es decir, al «verdadero bien». Al ser la acción misericordiosa el intento de remover la «miseria», o sea, el mal del otro, es necesario identificar el mal del sujeto, teniendo en cuenta que el bien y el mal no se identifican necesariamente con lo que el interesado desea o rechaza. También en la identificación del bien, más aún, sobre todo en este punto, es de capital importancia la ayuda que puede prestar la fe para no confundir el auténtico bien con su apariencia.

4) La fortaleza. Con frecuencia el bien será arduo y, por tanto, será necesaria la fortaleza, también por parte de quien pretende ejercer la misericordia, como el médico que prescribe la medicina amarga o practica una dolorosa operación quirúrgica. Esta es la fortaleza que muchas veces tienen que demostrar los pastores en el ejercicio de su ministerio, cuando han de administrar la misericordia⁸.

No se puede olvidar, además, que en materia de misericordia es fácil conceder al sentimiento humano un papel excesivo. La misericordia comporta la compasión, «patire cum» el otro. El hombre tiende por naturaleza a manifestar esta pasión en el sentimiento. En el Evangelio hay muchos ejemplos de cómo Jesucristo, perfecto Dios y perfecto hombre, se conmueve ante las necesidades de los hombres, tanto materiales (falta de alimentos, enfermedad, muerte), como espirituales, llegando incluso a llorar, como hizo ante la muerte de un amigo o al considerar la ingratitud de los hombres respecto

⁸ A propósito de las características que deben adornar a los obispos, afirmaba recientemente el papa: «La valentía de morir, la generosidad de ofrecer la propia vida y de entregarse por el rebaño están inscritos en el “adn” del episcopado. La renuncia y el sacrificio son connaturales a la misión episcopal». Francisco, *Discurso a la Congregación para los Obispos* (27/02/2014).

a Dios. No obstante, la esencia de la misericordia no consiste en el sentimiento que puede provocar la miseria ajena, sino en la voluntad de remediarla. Y en todo caso no se debe confundir el justo sentimiento que acompaña en modo natural la necesidad ajena con el sentimentalismo. Este último es una desviación del sentimiento, que lleva a afrontar el dolor de manera irracional, es decir, contra la verdad de las cosas. El sentimentalismo lleva, a fin de cuentas, a no enfrentarse hasta el fondo con los problemas, a no eliminar los males, porque sería costoso, o a removerlos, causando otros peores.

También aquí la fe ayuda a entender que la vía que conduce a la felicidad pasa a través de la cruz de cada día. Por contraste, es fácil comprobar cómo una sociedad secularizada y basada en el bienestar lleva naturalmente hacia el sentimentalismo, como se ha demostrado en las discusiones sobre temas de gran importancia moral, los cuales, en virtud de argumentos aparentemente «misericordiosos», han concluido en llevar a las sociedades opulentas a permitir, si no a promover, conductas contrarias a la dignidad del hombre.

Al ser el sentimentalismo la preponderancia del sentimiento respecto a la verdad de las cosas, el modo de razonar sentimentalista es el de presentar situaciones límites que suscitan naturalmente un sentimiento de compasión, para concluir rápidamente o demagógicamente en una solución irracional, es decir, no adecuada al bien real e incapaz de resistir un análisis crítico racional. No obstante su irracionalidad, el *slogan* sentimentalista produce fácilmente el resultado pretendido, ya que no busca la verdad —que requiere una fase de reflexión— sino el sentimiento inmediato, quizás porque piensa que es más importante el movimiento sentimental empírico que la verdad considerada difícil o imposible de alcanzar. De este modo, el

diálogo sereno y constructivo se hace difícil. Al ser esta la manera de obrar del sentimentalismo, resulta comprensible que sea utilizado por las ideologías como arma dialéctica. En materia matrimonial no faltan en la opinión pública —también en sectores católicos— manifestaciones de un sentimentalismo falaz, que no responde a la verdadera misericordia, pues consiste en argumentos aparentemente misericordiosos pero contrarios a la verdad del matrimonio y, por tanto, a la dignidad del hombre y de la mujer.

5) La justicia. En fin, tratando de las relaciones de la misericordia con otras virtudes, es necesario plantearse el problema de la misericordia y la justicia, tema clásico entre filósofos, moralistas y juristas.

Ante todo, hay que superar la visión de la justicia y la misericordia como si fuesen dos términos dialécticos, como si se tratase de dos virtudes contrapuestas o incompatibles. Ciertamente, en un caso concreto se podrá realizar la acción justa de satisfacer un derecho o bien el acto misericordioso de perdonar una deuda o de remediar gratuitamente un mal, pero es imposible que la acción de una virtud sea contraria a la de otra, ya que las virtudes son hábitos operativos de la libertad, que empujan a actuar moralmente bien, y no puede haber un bien moral bajo el aspecto de una virtud que sea al mismo tiempo un mal desde la perspectiva de otra virtud, ya que, si bien hay diversas especies de virtud a causa de la diversidad de sus respectivos objetos, la razón formal del bien es genéricamente una⁹. En definitiva, una acción no puede ser *moralmente* buena bajo un aspecto y mala bajo otro.

⁹ Cfr. S. Th., I-II, q. 60, a. 1.

Precisamente porque hay una unidad del bien y diversidad de virtudes, es necesaria la *auriga virtutum*, la prudencia, para actuar con corrección moral, practicando todas las virtudes¹⁰. Se ha hecho notar que la «justicia» sin la misericordia es crueldad, y que la misericordia sin la justicia lleva a la disolución¹¹. En realidad, la crueldad es una injusticia, y la misericordia sin justicia provoca un mal mayor, a veces al mismo destinatario. La misericordia en cuanto tal no puede ser requerida jurídicamente, pero no por esto tiene menos fuerza obligante bajo el aspecto moral. La justicia precede a la misericordia en el sentido de que antes de remover el mal del otro gratuitamente hay que darle lo que es suyo¹². En otras palabras, hay que practicar la misericordia en la justicia y en la verdad. La verdad no es un límite extrínseco, una línea de frontera, sino que hay que afirmar más bien que la misericordia, como la justicia, ha de ser practicada *en* la verdad¹³.

¹⁰ Por esta razón se ha ligado siempre el arte jurídico con la prudencia, hasta el punto de que se conoce la ciencia jurídica con el nombre de «jurisprudencia». Santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, habla de *gnome* como parte de la virtud de la prudencia que es capaz de captar la solución justa del caso concreto cuando esta requiere separarse de la regla general. Cfr. S. Th., II-II, q. 48, a. 1.

¹¹ «Iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis». Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium Matthaei*, cap. 5, lectio 2.

¹² Como ha enseñado Benedicto XVI, «la caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo «mío» al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es «suyo», lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo «dar» al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos». Benedicto XVI, Encíclica *Caritas in veritate* (29/06/2009) 6.

¹³ Sobre la necesidad de no separar la misericordia de la verdad, el papa ha recordado recientemente: «Verdad y misericordia: no las separemos. ¡Jamás! “La caridad en la verdad —nos ha recordado el papa Benedicto XVI— es

Misericordia y derecho en la Iglesia

Dios ha manifestado su bondad mediante la creación, al querer que existiesen criaturas capaces de participar de su felicidad. La «re-creación», la obra de la Redención, refleja un aspecto de su bondad, su infinita misericordia, con la que ha reparado la miseria humana, elevando al hombre a un plano superior al que antes tenía. La misericordia pone de manifiesto la gratuidad del don.

«Dios es rico en misericordia»¹⁴, como ha puesto de relieve en la obra de la redención, mediante la cual hemos sido justificados, perdonados de la enorme deuda. Sin méritos por nuestra parte, el Verbo ha asumido la naturaleza humana, compartiendo nuestra condición en todo menos en el pecado, cargando sobre Sí nuestra miseria para devolvernos, a través del sacrificio de la Cruz, lo que habíamos perdido, y para darnos otros dones¹⁵. No es exagerado, en suma, afirmar que Cristo es la «misericordia encarnada».

Para hacer efectiva en todos los hombres la Redención, Cristo ha fundado la Iglesia, a la cual ha encomendado los medios de salvación. La Iglesia es, por tanto, la administradora de la misericordia divina, a través de ella se alcanzan los efectos salvíficos de la misericordia divina. Como Cristo ha

la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad” (Enc. *Caritas in veritate*, 1). Sin la verdad, el amor se reduce a una caja vacía, que cada uno llena según el propio arbitrio: y “un cristianismo de caridad sin verdad se puede confundir fácilmente con una reserva de buenos sentimientos, provechosos para la convivencia social, pero marginales”, que en cuanto tales no inciden en los proyectos y en los procesos de construcción del desarrollo humano (*ibid.*, 4)». Francisco, *Discurso a la 66ª Asamblea General de la Conferencia Episcopal italiana* (19/05/2014).

¹⁴ Ef 2, 4.

¹⁵ Cfr. Hb 4, 15 y Flp 2, 6-8.

institucionalizado los medios de salvación (la palabra y los sacramentos), encargando su administración a la Iglesia a través de sus ministros, esos instrumentos salvíficos se han convertido en nuestros derechos. La gracia contenida en los sacramentos, la fuerza salvífica del depósito de la fe, son un don gratuito de la misericordia divina, pero son también derechos de los bautizados respecto de los ministros de la Iglesia¹⁶.

En consecuencia, la primera relación entre derecho y misericordia en la Iglesia consiste en esta aparente paradoja: los fieles tienen derecho a la misericordia divina (por supuesto, no respecto a Dios, puesto que se trata de misericordia, sino en relación a los ministros de la Iglesia); los ministros tienen el deber de justicia de administrar la misericordia divina, ya que la gracia de los sacramentos y la palabra divina no son méritos de los ministros, sino bienes salvíficos que Cristo ha confiado a su Iglesia para que esta los administre¹⁷. Se tiene derecho incluso al perdón (a la eliminación gratuita de la deuda), en el sentido de que los fieles tienen derecho a recibir de los sacerdotes el sacramento de la Confesión.

La acción misericordiosa divina constituye el derecho de los fieles a recibir los medios de salvación por parte de los ministros de la Iglesia, quienes han de administrarlos por deber de justicia. Esta administración ha de llevarse a cabo en la verdad y con justicia: los fieles tienen derecho a

¹⁶ En efecto, el can. 213 reconoce el derecho de todos los fieles «a recibir de los Pastores sagrados la ayuda de los bienes espirituales de la Iglesia, principalmente la palabra de Dios y los sacramentos».

¹⁷ Sobre el fundamento de la existencia del derecho en la Iglesia, apoyándose en la dimensión de justicia intrínseca a los sacramentos y al depósito de la fe, cfr. Javier Hervada, «Las raíces sacramentales del derecho canónico»: *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología. Pamplona, abril de 1983* (Eunsa, Pamplona 1983) 359-385.

recibir los auténticos bienes que ha concedido la misericordia divina (por ejemplo, tienen derecho a recibir la auténtica doctrina predicada por Jesucristo, y no otra por mucho que sea más adecuada a las costumbres). Por lo demás, la consideración de la justicia en la administración de la misericordia llevará a no realizar injustas discriminaciones.

Misericordia y ley. La *misericordiae dispensatio* y la *oikonomia*

Ya ha quedado dicho que la misericordia es algo que se añade a la justicia: además de dar a cada uno lo suyo, se le remedia gratuitamente un mal; no es algo que se contraponen a la justicia, sino algo que va más allá de ella. Ahora interesa fijarse en cómo actúa la misericordia respecto de la ley.

El instituto canónico de la dispensa de la ley

La ley eclesiástica, al establecer el orden de la administración de la misericordia, es decir, de la distribución de los medios salvíficos, reconoce y constituye derechos, los delimita y, por tanto, establece también deberes de justicia (jurídicos), de modo que algunas de sus disposiciones pueden resultar gravosas en ciertas situaciones. El deber de justicia de cumplir una determinada ley puede cesar en un caso particular, cuando las circunstancias excepcionales hacen que en esa peculiar situación la regla general sea inaplicable, evidentemente inoportuna o incluso injusta, a pesar de permanecer en vigor para la generalidad de los casos. Aristóteles había explicado este fenómeno (*epikeia*)

sobre la base de la abstracción de la ley humana: siendo la ley una norma general, que abstrae del mundo real e histórico las circunstancias singulares de las personas, de los lugares y de los tiempos, puede suceder que en una determinada situación tales circunstancias desechadas por la previsión legal hagan más conveniente (este parece ser el significado del vocablo *epikeia*) una solución distinta de la prevista para la generalidad de los casos¹⁸.

Además de los casos límite en los que la misma obligación legal cesa, hay también otras circunstancias que, sin quitar de por sí el deber legal, pueden «aconsejar» una solución diversa de la establecida por la norma general. Para tales situaciones la tradición canónica conoce el instituto de la dispensa, mediante el cual la autoridad eclesiástica exonera de una obligación legal en un caso singular en consideración de una causa justa, quedando la ley en vigor para el resto de los casos. Los clásicos, en atención a la *causa dispensandi*, distinguían la dispensa prohibida (injusta, sin causa legítima), de la permitida (dependiente del juicio prudencial de la autoridad) y de la dispensa debida¹⁹. Desde los albores de la ciencia canónica, en efecto, se ha planteado el problema de los límites de la ley y de la necesidad de armonizar las exigencias de justicia con las de la misericordia²⁰.

¹⁸ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. V, n. 10.

¹⁹ Cfr. San Raimundo de Peñafort, *Summa de iure canonico* (ed. Xaverio Ochoa-Aloisio Díez, Roma 1975), II, 27, 6, coll. 143-144. Cfr. también *supra*, nota 7.

²⁰ Eso se refleja en el célebre trinomio *rigor iuris, aequitas y dispensatio*: «Et nota quod aliud est rigor, aliud est ius, aliud est dispensatio [...] Rigor non est servandus, nisi ubi timetur exemplum mali [...] Dispensatio est idem, quod iuris relaxatio; et ea non est utendum nisi sit necessitas, vel utilitas. Ius autem media strata incedit inter rigorem, et dispensationem [...] Ius autem est aequitas, id est aequalitas, ius suum unicuique tribuens, bonis praemia, malis supplicia: hoc debet iudex semper observare». D.50 c.25 gl. v. *detrahendum est*.

En este contexto la dispensa era mencionada como *dispensatio misericordiae*, poniendo de relieve que en los orígenes de la palabra *dispensatio* estaba presente el significado de administración, distribución, referido precisamente a la donación de la misericordia²¹. La dispensa de la ley resulta ser el instituto más emblemático, aunque no el único, de los actos de la autoridad eclesiástica que manifiestan la misericordia, ya que se trata de una disposición referida a un caso singular con el efecto de exonerar de una obligación²². Gracias a estos institutos (la dispensa, el privilegio, la remisión graciosa de una pena) la praxis jurídica de la Iglesia puede adaptarse a las exigencias reales de los casos concretos sin quedar enredada en la rígida red del legalismo.

La oikonomia

La idea contenida en la expresión latina *dispensatio misericordiae* se acerca a la expresada por los orientales con el término *oikonomia*²³. No existe una definición auténtica o unánimemente reconocida de la *oikonomia*, pero se puede afirmar que la palabra hace referencia al principio inspira-

²¹ La expresión «dispensatio misericordiae» es de un pasaje del *Decreto* de Graciano (C.1 q.7 d.a. c.6), precisamente aquel que comenta Rufino cuando propone la definición de dispensa —que servirá a la ciencia canónica posterior— como instituto específico con el cual la autoridad puede conceder una excepción a la ley («iusta causa facente ab eo, cuius interest, canonici rigoris casualis facta derogatio»). Rufino, *Summa decretorum*, ed. H. Singer (Paderborn 1902=Aalen 1963), ad C.1 q.7 d.a. c.6, p. 234.

²² Sobre este tema vid. Eduardo Baura, *La dispensa canonica dalla legge* (Giuffrè, Milano 1997) sobre todo, 7-33.

²³ Cfr. Salvatore Berlingò, *La causa pastorale della dispensa* (Giuffrè, Milano 1978) 13-98.

dor —reflejo, en cierto modo, de la economía divina relativa al plan salvador del hombre— de la actividad eclesial cuando, en un caso excepcional, la autoridad competente toma una decisión alejándose de la aplicación estricta (*akribeia*) de los cánones²⁴. Los autores ortodoxos insisten mucho en el carácter de excepcionalidad, hasta el punto de que una solución tomada en virtud de la *oikonomia* no puede servir de precedente ni siquiera en un caso excepcional similar: cada caso ha de ser valorado singularmente.

Estaría en contradicción con la concepción ortodoxa pretender fijar *a priori* límites objetivos a la *oikonomia*: su aplicación correcta depende de la sabiduría del pastor, asistido por el Espíritu Santo. De todos modos, es sensato considerar que la *oikonomia* no puede contradecir la verdad dogmática ni las «normas esenciales»²⁵. El problema está en la interpretación del dogma y en la determinación de las normas esenciales, cuestiones que permanecen en el ámbito de la prudente valoración de cada pastor²⁶.

La *oikonomia* ha llamado la atención del mundo católico con motivo de la praxis de las Iglesias ortodoxas de

²⁴ En el ámbito católico, durante los trabajos de preparación del vigente Código de los cánones de las Iglesias orientales, se propusieron algunas definiciones de economía, que no llegaron a cuajar. Cfr. Elías Jarawan, «Révision des canons De normis generalibus - Canons préliminaires au Code tout entier»: *Nuntia*, 10 (1980) 92-94 e Iván Zuzek, «L'économie dans les travaux de la Commission Pontificale pour la Révision du Code de Droit Canonique Oriental»: *Kanon* 6 (1983) 67-83.

²⁵ Cfr. Pierre L'Huillier, «L'Économie dans la tradition de l'Église Orthodoxe»: Willibald M. Plöchl (ed.), *Oikonomia, Mischehen* (Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien 1983) 24.

²⁶ Para una primera aproximación a la noción de *oikonomia*, con abundante bibliografía, cfr. Pablo Gefaell, «Oikonomia»: Javier Otaduy - Antonio Viana - Joaquín Sedano (eds.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. V, (Aranzadi, Cizur Menor 2012) 695-700.

«bendecir», en cierto modo, las nuevas nupcias de quien está ya casado, invocando precisamente la *oikonomia*²⁷. Según el criterio de cada pastor, se podrá celebrar una tercera unión o no, mientras que no se admite nunca un cuarto «matrimonio».

En una primera aproximación no parece posible captar el fundamento de esta praxis, pues en las mismas Iglesias ortodoxas este segundo «matrimonio» no es considerado sacramento. De hecho, la ceremonia de las segundas nupcias tiene un carácter más bien penitencial, pero se trata de una penitencia que no termina en una remoción de la situación por la que se hace penitencia, sino, al contrario, en la admisión a una nueva unión considerada ilegítima o por lo menos no sacramental. La única justificación propondría de la *oikonomia*, es decir, de la misericordia que, participando del poder divino, se presenta revestida de un cierto hábito de misterio que impediría una explicación racional de su proceder²⁸. Además queda la perplejidad ante el límite puesto a esta praxis (nunca una cuarta unión), pues la práctica de la misericordia no debe tener límites.

Resulta, pues, comprensible que la praxis referida haya constituido un obstáculo ecuménico. Por una parte, la fe católica confiesa abiertamente, «como doctrina que ha de

²⁷ Alguno afirma que el divorcio ortodoxo no sería por economía sino por ley. Cfr. Basilio Petrá, «Il concetto di “economia ecclesiastica” nella teologia ortodossa»: *Rivista di teologia morale* 14 (1982) 511-512. Ahora bien, se trataría en cualquier caso de una ley nacida de una praxis «económica».

²⁸ Hay quien habla de la «muerte» del matrimonio. Cfr. Basilio Petrá, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati* (EDB, Bologna 1996). De todos modos, afirmar que se puede celebrar una segunda unión porque el matrimonio anterior ha muerto equivale a negar la indisolubilidad del matrimonio.

sostenerse definitivamente»²⁹, que la Iglesia no tiene el poder de disolver el matrimonio rato y consumado. Por otra, no parece fácil comprender cómo se puede celebrar una ceremonia relativa a una unión que se considera ilegítima³⁰.

La ley divina y las excepciones a la ley humana

Más allá de la diferencia existente en este punto, la cercanía entre la *oikonomia* y la *miserericordiae dispensatio* es, en mi opinión, muy estrecha. En ambos ca-

²⁹ Cfr. San Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana* (21/01/2000). En este discurso el Romano Pontífice se refería al «límite de la potestad del Sumo Pontífice con respecto al matrimonio rato y consumado, que “no puede ser disuelto por ningún poder humano, ni por ninguna causa, fuera de la muerte” (CIC, can. 1141; CCEO, can. 853). Esta formulación del derecho canónico no es solo de naturaleza disciplinaria o prudencial, sino que corresponde a una verdad doctrinal mantenida desde siempre en la Iglesia. Con todo, se va difundiendo la idea según la cual la potestad del Romano Pontífice, al ser vicaria de la potestad divina de Cristo, no sería una de las potestades humanas a las que se refieren los cánones citados y, por consiguiente, tal vez en algunos casos podría extenderse también a la disolución de los matrimonios ratos y consumados. Frente a las dudas y turbaciones de espíritu que podrían surgir, es necesario reafirmar que el matrimonio sacramental rato y consumado nunca puede ser disuelto, ni siquiera por la potestad del Romano Pontífice». Después de diversas citas del magisterio en este sentido, san Juan Pablo II concluía: «el Romano Pontífice tiene la “potestad sagrada” de enseñar la verdad del Evangelio, administrar los sacramentos y gobernar pastoralmente la Iglesia en nombre y con la autoridad de Cristo, pero esa potestad no incluye en sí misma ningún poder sobre la ley divina, natural o positiva [...] Así pues, se deduce claramente que el Magisterio de la Iglesia enseña la no extensión de la potestad del Romano Pontífice a los matrimonios sacramentales ratos y consumados como doctrina que se ha de considerar definitiva, aunque no haya sido declarada de forma solemne mediante un acto de definición».

³⁰ Algunas Iglesias ortodoxas bendicen las nuevas uniones, mientras otras, siguiendo la tradición, consideran que hay que limitarse a admitirlas por *oikonomia*. En cualquier caso, la nueva unión no se considera sacramental.

Los se trata de la posibilidad de emanar disposiciones singulares que contienen una excepción a la norma general. La misericordia que se traduce en una excepción a la regla general tiene que obedecer a una causa justa, que legitime la excepción, y ha de tratarse de un caso verdaderamente extraordinario, insólito, no porque la misericordia sea excepcional, sino porque esta —que no puede disociarse de la verdad ni de la justicia— está contenida habitualmente en la ley general. Por esto los canonistas clásicos exigían que la dispensa fuese *causalis* y *casualis*, es decir, que tuviese una causa justificante y que fuese concedida en un caso peculiar. Partiendo de estas consideraciones, se percibe claramente lo desacertado que resulta buscar en las resoluciones excepcionales las soluciones a los problemas de dimensiones generales. Por lo demás, este planteamiento conduciría a una estéril casuística con todos los riesgos que esta lleva consigo. No causa extrañeza, por tanto, que ante muchas dispensas de una ley el legislador haya decidido cambiar la norma general, como ha sucedido con la abolición de algunos impedimentos matrimoniales.

La singularidad característica de estas medidas requiere una especial prudencia por parte de la autoridad. Estas decisiones están sometidas a un riesgo de error mayor que el que puedan tener las normas declaradas de carácter general, por lo que resulta difícil identificar la doctrina y la tradición de la Iglesia a partir de la praxis de los casos límites³¹.

³¹ Por eso hay que ser muy cautos a la hora de recibir valoraciones históricas sobre la praxis y la doctrina que subyace en los actos contrarios a la disciplina habitual eclesial. Además es importante llevar a cabo las investigaciones

El punto de divergencia entre la praxis ortodoxa y la católica antes mencionado evidencia la diferencia esencial entre la ley divina y la ley humana. Esta última, como ya ha sido señalado, es una regla extrínseca a la realidad disciplinada, elaborada mediante una abstracción. Tal vez puede suceder que precisamente un elemento o circunstancia no considerados por la ley sean decisivos para la solución del caso concreto y por esto justifiquen la excepción. Ahora bien, esto no significa que todo lo que se encuentra en la ley humana pueda ser eliminado sin una causa justa. No hay que olvidar, además, que la ley humana determina la ley divina, se apoya en ella y de ella extrae su fuerza obligatoria³², razón por la cual no son de recibo los planteamientos en los que el elemento disciplinar resulta privado totalmente de cualquier valor doctrinal.

La ley divina es ley solo en un sentido analógico respecto de la humana, ya sea esta eclesiástica o civil. En efecto, a diferencia de la ley humana, la divina es creadora, constructiva de la realidad, actúa desde el interior del ser de las cosas, de tal modo que no es posible una excepción a ella porque sería como pretender decir que algo no es o no debe ser lo que en realidad es. De lo contrario se caería en una concepción voluntarista de la ley divina, caracte-

históricas con seriedad, sin intereses ideológicos. Por ejemplo, en años de debate vivaz sobre la pastoral sacramental, un trabajo aparentemente importante por las novedades históricas presentadas fue enseguida tachado en una recensión escrita por un especialista en la materia como un «*bluff*» «scritto con notevole abilità giornalistica». Henri Crouzel, «[Recensión a] Giovanni Cereti, *Divorzio, Nuove nozze e Penitenza nella Chiesa primitiva. Studi e ricerche*. (EDB, Bologna 1977)»: *Civiltà Cattolica* 3045 (2/04/1977) 304-305.

³² Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c.5, 11, en: PL 32, col. 1227 y santo Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q.95, a.2.

rística del nominalismo. Por ejemplo, no es que exista una regla divina —en el sentido de norma positiva, contingente, abstracta y extrínseca a la realidad regulada— por la cual los matrimonios deben ser indisolubles, sino que la realidad es que Dios ha creado al hombre y la mujer de tal modo que un determinado matrimonio, si es verdadero matrimonio, es indisoluble, de igual modo que una persona humana, por el hecho de ser hombre (y no por una norma positiva posterior), tiene derecho a la vida. Otra cosa es el modo humano (abstracto) de formular lo que llamamos leyes o principios de derecho divino: la formulación humana del derecho divino, precisamente porque tiene la limitación de la abstracción, puede ser susceptible de excepciones. Más aún, la posibilidad de realizar excepciones justas a la ley humana (legítima) se basa precisamente sobre la inderogabilidad de la ley divina, que prevalece sobre la previsión abstracta humana por mucho que esta sea racional y obligatoria para los casos generales.

Las aparentes excepciones a la ley moral que pueden encontrarse en algunos textos bíblicos tendrían que ser interpretadas en el sentido de tolerancias no legitimadoras («por la dureza de vuestro corazón»³³), pertenecientes al plan pedagógico divino, que culmina con la Revelación del Verbo encarnado. Dios es ciertamente misericordioso, y el hombre no puede explicar completamente la actuación divina, pero la razón humana ha sido creada por Dios para que pueda conocer la realidad, hasta el punto de que «no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios»³⁴. La imposibilidad de derogar a la ley divina no es

³³ Mt 19, 8.

³⁴ Cfr. Benedicto XVI, *Discurso a la Universidad de Ratisbona* (12/09/2006)

un límite al poder, sino perfección del ser, coherencia metafísica.

En cuanto a la tolerancia, o sea al no reconocimiento de efectos jurídicos a una conducta o situación consideradas negativas desde el punto de vista moral, hay que decir que no se trata habitualmente de una cuestión de misericordia (precisamente porque no se remueve lo que se considera negativo), sino más bien de prudencia legislativa o de la constatación de que una determinada materia carece de relevancia jurídica. Así, la despenalización de ciertas conductas inmorales (piénsese, por ejemplo, en el duelo) responde al juicio del legislador de considerar que tal comportamiento no es ya una amenaza para la sociedad, pero no presupone ninguna actitud especial de misericordia en relación con un posible duelista, y mucho menos una valoración positiva de lo que es solamente tolerado³⁵.

³⁵ La *dissimulatio*, es decir, la ficción por parte de la autoridad de no conocer la existencia de una determinada situación o acción ilegítimas, tiene características similares a la tolerancia. A diferencia del instituto de la dispensa, no produce ningún efecto jurídico, o sea, no pretende crear un nuevo derecho, razón por la cual la *dissimulatio* puede referirse también a situaciones contrarias al derecho divino, las cuales no son legitimadas, sino simplemente no sancionadas de hecho. La disimulación tiene que hacerse solo después de una ponderación prudente acerca de su conveniencia, para dilucidar si disimulando se evitan males mayores de los que se producirían sancionando una determinada conducta; en todo caso, no es legítima la *dissimulatio* que comporta una lesión a los derechos de terceros o, como puede suceder más frecuentemente en el caso de la disimulación, a los derechos de la comunidad (bastaría pensar en el mal, reconocido en los últimos años, que se ha producido a la comunidad y a cada una de las personas afectadas por la imprudente e injusta disimulación de la conducta delictiva de algunos clérigos en perjuicio de los niños). Sobre la *dissimulatio* y la tolerancia en el Derecho Canónico, vid. Giuseppe Olivero, «*Dissimulatio*» e «*tolerantia*» nell'ordinamento canonico (Giuffrè, Milano 1953).

La misericordia y el derecho y la pastoral matrimoniales

Misericordia y derecho en el sistema matrimonial canónico

En el ámbito matrimonial es posible observar que la elevación del instituto matrimonial al plano de la gracia es una manifestación de la misericordia divina. El matrimonio, aquella unión indisoluble entre el hombre y la mujer capaz de hacer crecer la familia humana, se ha convertido en «sacramentum magnum»³⁶, significando la indisoluble unión carnal del Verbo con la humanidad, llamado a desarrollar la misión importantísima de fundar la «Iglesia doméstica». El matrimonio cristiano es un sacramento que confiere la gracia para cumplir fielmente la misión vocacional matrimonial y para poder recorrer este camino que lleva a la vida eterna³⁷.

El derecho natural al matrimonio se convierte en la Iglesia en un derecho fundamental del fiel a recibir el sacramento que confiere la gracia que le ayuda a vivir fielmente la vocación cristiana matrimonial. La Iglesia debe, con deber de justicia, administrar la gracia que Cristo ha previsto para las familias, preparando a los contrayentes a la recepción del sacramento del Matrimonio, asistiendo a los esposos en las dificultades, ayudando a los padres en la educación de los hijos.

Parte de la misión de administrar la misericordia en el ámbito matrimonial consiste en establecer un orden legal sobre la materia, mediante el cual se dicten las reglas que regularán el modo de administrar la gracia en torno al ma-

³⁶ Cfr. Ef 5, 31-32.

³⁷ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1601-1605, 1612-1617 y 1655-1658.

rimonio: condiciones para celebrarlo, modalidad de la celebración, comprobación de su validez, determinación de los derechos y deberes, y otros aspectos de este ámbito. Estas normas tienen que reflejar la fe de la Iglesia sobre el matrimonio y deben hacer posible el plan salvador previsto por Cristo para las familias. Estas normas, así como el conjunto de derechos y deberes en torno al sacramento del Matrimonio, suelen denominarse con la expresión «sistema matrimonial canónico».

Una vez puesta de manifiesto la razón de ser del sistema matrimonial canónico, es posible afrontar cómo interviene la misericordia en los distintos momentos de la pastoral de la Iglesia respecto del matrimonio.

La prudencia pastoral iluminada por la fe

El término *pastoral* tiene un contenido polisémico, pero aquí lo tomo referido a la actividad propia del *munus pascendi* encomendado al *ordo* para conducir las almas a Dios, a través de los medios de salvación (la palabra de Dios y los sacramentos que Cristo ha confiado a su Iglesia)³⁸.

Está fuera de duda que el arte pastoral tiene que ser guiado por la prudencia. El primer paso de la pastoral prudente será identificar las necesidades pastorales. Es lo que ha hecho el papa al convocar la reunión sinodal para

³⁸ Acerca del significado de la pastoral, y especialmente sobre su relación con el derecho, me remito a Eduardo Baura, «Pastorale e diritto nella Chiesa»: Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi (ed.), *Vent'anni di esperienza canonica: 1983-2003* (Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003) 159-180.

estudiar cómo afrontar los problemas pastorales relativos al matrimonio y a la familia. Ahora es necesario averiguar cuáles son las cuestiones concretas que hay que estudiar. En este momento histórico se introduce un factor que ha adquirido una especial importancia en los últimos tiempos: la opinión pública.

El poder contar con una opinión pública vivaz, con noticias provenientes de todo el mundo, tiene indudablemente muchos aspectos positivos, entre los que destaca el de permitir a los fieles participar en la vida de la Iglesia y ejercitar su derecho, en beneficio de toda la Iglesia, de manifestar la propia opinión basada sobre su ciencia y sobre el prestigio del que gozan³⁹. Junto a estos elementos positivos, es indudable que es necesario tener en cuenta los peligros que comporta en este ámbito la discusión sobre temas difíciles en los que están implicados bienes tan importantes para el hombre. La orientación de la Iglesia debe seguir la *pars sanior*, mientras que en esta situación se corre el peligro de escuchar sobre todo la voz de la *pars fortior*, tal vez con ingerencias ideológicas que, apoyándose en el sentimentalismo, pueden manipular la opinión de los fieles.

Concretamente en materia matrimonial y familiar la opinión pública puede llevar la discusión solo al tema de los divorciados y «vuelos a casar», descuidando en la práctica los problemas sobre la preparación adecuada al matrimonio, la educación de los hijos —tanto de las familias normales como de quienes están en otra situación—, la ayuda a las familias en las circunstancias ordinarias y en

³⁹ Cfr. cann. 208 y 212, §§ 2 y 3.

los momentos de crisis. Por lo que se refiere a la cuestión de los divorciados y casados de nuevo civilmente, que desean recibir la comunión eucarística, es claro que se trata de un tema muy puntual, ya que el problema pastoral relevante es que la gran mayoría de los divorciados no tienen ningún interés en acercarse a la Iglesia. Por lo demás, se trata de una cuestión que afecta sobre todo a los países ricos, pero que puede no ser el problema pastoral en tantos otros lugares donde la Iglesia está creciendo.

Ante esta situación los pastores tienen que actuar con extremada prudencia. De un lado, tienen que relacionarse con los medios de comunicación teniendo en cuenta las características de estos medios y su potencial evangelizador en ciertas circunstancias, sin ceder a vanos protagonismos ni caer en la trampa de instaurar discusiones internas entre los pastores delante de los reflectores de todo el mundo, fomentando inútiles divisiones o confusiones en el Pueblo de Dios. Por otro lado, los pastores deberán ejercitar la fidelidad y la fortaleza para predicar la verdad del Evangelio, aunque sea percibida como escándalo o estupidez⁴⁰, resistiendo a la presión proveniente de la opinión pública.

La prudencia pastoral tiene que manifestarse también, como es lógico, en el momento de identificar la solución de los problemas. En este punto resulta especialmente importante que la prudencia esté iluminada por la fe. Es necesario, en efecto, esta virtud antes que nada para plantear la cuestión desde la perspectiva de la fe, confiando en la acción del Espíritu Santo, sin caer en el pesimismo ni en la tentación de querer alcanzar éxitos pastorales inmediatos

⁴⁰ Cfr. 1 Co 1, 23.

y fáciles. Es necesaria la fe para tener la convicción de que los preceptos divinos ofrecen lo que conviene al hombre, lo que le da la felicidad. No basta la fe que proclama la prohibición de cambiar la doctrina, pero presenta la doctrina y el derecho divino como si fuesen límites inevitables, como si fuesen males para la libertad del hombre. Al contrario, la misericordia, movida por la fe, lleva a anunciar el mensaje cristiano porque es este el único que puede dar la verdadera felicidad a los hombres. Si no he entendido mal, este es el fulcro de la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* del papa Francisco.

Las exigencias pastorales en los diversos momentos del sistema matrimonial canónico

No es infrecuente referirse a la pastoral y al derecho canónico como si fuesen dos realidades, si no contradictorias, por lo menos difíciles de armonizar. De esta manera se olvida una verdad fundamental, o sea, que los fieles tienen derecho a la pastoral, concretamente a la pastoral llevada a cabo en la verdad. Los derechos de los fieles no son —como pretendería una concepción liberal de los derechos subjetivos— ámbitos de la libertad autónoma, constituidos por lo que desea el sujeto, sino que son bienes objetivos que pertenecen a un sujeto en virtud de un título (jurídico) que se los atribuye; en nuestro caso se trata de los bienes salvíficos pertenecientes a los fieles porque Cristo, en su infinita misericordia, los ha encomendado a su Iglesia para que los administre fielmente. No es derecho de los fieles, por tanto, lo que ellos desean recibir de los pastores, sino lo que los pastores han recibido de Cristo

para administrarlo a los fieles. En otras palabras, el derecho se refiere a la pastoral ejercitada según verdad.

Pienso que este punto no debe olvidarse en las diversas ocasiones en las que hay que practicar la pastoral matrimonial. Así, en el momento de la admisión al matrimonio hay que considerar con justicia y misericordia el *ius connubii*. En virtud de este derecho fundamental se tiene que facilitar lo más posible la celebración del sacramento de modo que su denegación tiene que ser claramente justificada. Bajo el aspecto de la misericordia habría que recordar la necesidad de esforzarse para preparar bien a los contrayentes, ayudándolos a superar las posibles dificultades. Al mismo tiempo hay que señalar que la admisión al matrimonio de quien no puede o no quiere celebrar un matrimonio válido sería contraria tanto a la justicia como a la misericordia. No sería coherente con la misericordia porque no se remediaría el mal de no poder o no querer contraer un válido matrimonio, y a esto se añadiría el mal de haber celebrado con falsedad un casamiento; y, aunque se trate de acoger una petición, en realidad se realizaría una injusticia al solicitante porque tenía derecho, no a contraer matrimonio (ya que no podía o no quería), sino a recibir la orientación de parte de la Iglesia según la doctrina de Cristo sobre su precisa situación, mientras se le habría dado, en cambio, una solución mentirosa. Además, habría que considerar la injusticia causada a la comunidad a raíz de la permisión de una ceremonia falsa.

Consideraciones análogas se podrían proponer acerca de los matrimonios en crisis. La justicia y la misericordia reclaman que sean sostenidos y orientados. En los casos en los que se dude seriamente de la validez del vínculo (independientemente de que estén en crisis o no), el sistema

matrimonial canónico prevé la posibilidad de cerciorarse de la validez del sacramento. A este propósito parece útil proponer alguna reflexión general sobre la materia.

Las declaraciones de nulidad, a pesar de no ser, evidentemente, contrarias a la ley, tienen naturaleza excepcional respecto de la normalidad, que consiste en presumir que una celebración formal de matrimonio ha constituido un vínculo matrimonial. La declaración de nulidad tiene en cualquier caso algo de traumático para la comunidad y sobre todo para los mismos interesados, también cuando haya sido deseada intensamente por alguno de ellos e independientemente de que haya habido mala fe por parte de alguien, ya que se llega a descubrir la falsedad de una apariencia de un gran bien, como es el matrimonio, vivido quizás durante años, cuya verdad es, por lo demás, garantizada con fuerza mediante una forma solemne *ad validitatem*. Por eso, aparte la corrección o no con que se pronuncien las sentencias de nulidad del matrimonio, el solo hecho de que haya un elevado número de nulidades hace que el sistema matrimonial canónico sea incongruente, con el resultado de que pierde credibilidad delante de los fieles y de la gente en general. No es extraño que a medida que crece la descristianización de la sociedad aumenten los casos reales de nulidad, pero ante esta situación los esfuerzos pastorales deben dirigirse necesariamente en la dirección de prevenir la nulidad: el verdadero problema no es tanto cómo declarar nulos los matrimonios que lo son (existe ya un sistema para hacerlo, aunque su funcionamiento, por supuesto, pueda ser perfeccionado), sino cómo evitar que los matrimonios celebrados sean nulos. Por otra parte, el mero hecho de tratar simultáneamente el problema de los fieles unidos en una segunda unión des-

pués del matrimonio canónico con el de la nulidad del matrimonio evidencia una voluntad de instrumentalizar las nulidades matrimoniales con el fin de regularizar externamente ciertas situaciones, desinteresándose de la verdad y aumentando el descrédito de la norma.

La tradición canónica ha transmitido un sistema procesal dirigido a averiguar la verdad de la existencia del vínculo matrimonial. Este procedimiento, si bien es, por supuesto, perfeccionable (sobre todo desde el punto de vista práctico), refleja un gran respeto por las personas y una garantía en la investigación de la verdad sustancial. Durante un proceso de nulidad los pastores involucrados tienen muchas ocasiones de demostrar un servicio auténticamente pastoral a favor de las partes, respetando en todo caso el derecho al justo proceso y todos los demás derechos afectados, tanto de las partes como de la comunidad.

Por lo que se refiere a la sustancia de las sentencias, hay que recordar que existe el derecho al proceso justo y a la sentencia justa, pero no a la «nulidad», aunque esta sea deseada por los cónyuges. Por tanto, una sentencia favorable a las expectativas de los cónyuges pero contraria a la verdad, aunque solo sea por la falta de certeza moral sobre lo que afirma, es un acto injusto respecto de los cónyuges y de la comunidad y, al ser injusto (porque quita ilegítimamente lo que pertenece a los titulares), no puede ser de ninguna manera misericordioso. En efecto, afirmar que consta la nulidad cuando no es así lleva consigo la negación del derecho —del bien objetivo— que los interesados tienen a saber cuál es el juicio de la Iglesia sobre su situación, incluso cuando de hecho estos no deseen saberlo.

La Iglesia ha de estar al servicio de las conciencias, iluminándolas y guiándolas con la luz de la fe. La sentencia

injusta confunde las conciencias. No es posible saber con certeza lo que sucede en el interior de las personas, pero, incluso en la mejor de las hipótesis, es decir cuando una sentencia injusta *pro nullitate* quita toda responsabilidad moral a los cónyuges de buena fe, en realidad, induciéndoles al error, no se les ofrece ningún bien, por mucho que de este modo se satisfagan sus deseos, pues la privación del conocimiento de la verdad sobre su ser personal es ciertamente un mal (aparte del peligro de que en otra fase de su vida pueda reaparecer la cuestión), y la felicidad fundada sobre la verdad es claramente más consistente que la que está basada sobre el error. Llamar «pastoral» a la solución que induce al error con la esperanza de que haya buena fe supone desnaturalizar la finalidad pastoral hasta el paroxismo. Es verdad que en circunstancias extraordinarias es posible dejar a alguien en el error —es el caso clásico del matrimonio putativo—, pero una cosa es dejar una situación preexistente porque no es posible un bien mejor y otra es conducir positivamente hacia tal condición. La responsabilidad moral objetiva derivada de la acción de emitir conscientemente una sentencia falsa es enorme, por el daño provocado a las partes y a toda la comunidad (evidentemente esta reflexión se refiere a la acción objetiva en sí, pues nadie puede juzgar a las conciencias, *nisi solus Deus*).

Ciertamente sería igualmente injusta una sentencia que niegue la nulidad del matrimonio cuando en realidad esta consta o hubiese sido posible constatarla si el procedimiento se hubiese desenvuelto correctamente, así como también es injusto el proceso que dura más de lo necesario por falta de la debida diligencia o pericia.

El sistema matrimonial canónico, y de modo especial lo que acaba de decirse acerca de las sentencias de nuli-

dad, se apoya sobre la presunción de la validez del matrimonio celebrado según la forma establecida, de modo que para declararlo nulo ha de constar con certeza moral la nulidad del vínculo. Cabría plantear si no se podría dar la vuelta a tal presunción o por lo menos si no pudiese ser suspendida en casos excepcionales por motivos de misericordia, ya que parece que se trata de un principio de derecho eclesiástico. El tema excede los límites del presente trabajo. Aquí es suficiente presentar algunas consideraciones generales, aunque el asunto debería ser debidamente desarrollado, haciendo las oportunas distinciones.

Antes que nada, hay que señalar que la presunción en cuestión responde a una necesidad de la convivencia humana: la presunción de la validez de los actos realizados en el debido modo respecto a sus elementos externos, de la que trata el can. 124 § 2, está considerada como la *regina praesumptionis*; sería absurdo no presumir la validez de los actos *rite* realizados, pues la posibilidad de poner en duda cualquier cosa haría imposible la vida social. Hay que tener en cuenta que la presunción de validez del matrimonio no consiste en que se considere de hecho probable su validez. La presunción de la que ahora se trata es compatible con la probabilidad (incluso grande) de la nulidad del matrimonio; lo que supone la presunción es la necesidad de demostrar la nulidad, de manera que, hasta que esta no resulte probada, se ha de seguir considerando válida la celebración llevada a cabo según la forma legalmente prevista. El permiso de contraer un segundo matrimonio en caso de duda sobre la existencia de la validez del primero, es decir, de duda sobre la existencia del impedimento de vínculo, comportaría la admisión de la celebración de un segundo matrimonio que nacería objetivamente dudoso

(privado de la presunción de validez); además del daño social que eso comportaría, habría que ver hasta qué punto esta solución sería misericordiosa, ya que conduciría a cumplir una conducta moralmente dudosa (la celebración del segundo matrimonio) en una materia tan grave y, sobre todo, habría que preguntarse qué sucede con el primer matrimonio.

A propósito de este específico problema, aunque en realidad se trata de una consideración que se ha de tener presente en toda la pastoral matrimonial, es significativo que uno de los criterios prudenciales que determina la oportunidad o no de la concesión de la *dispensatio misericordiae*, indicado por la doctrina canónica clásica, es precisamente el de evitar el *periculum animae* del beneficiado⁴¹. La suprema ley de la Iglesia es la *salus animarum*, como se recuerda en la conclusión del Código de Derecho Canónico, en el sentido de que el bien que debe alcanzar el orden eclesial es la salvación de las almas, *uniuscuiusque animae*, y esta debe ser la finalidad de toda acción verdaderamente pastoral.

Por supuesto, este razonamiento presupone adoptar una perspectiva de fe y una visión de la vida humana en clave de eternidad. Concretamente, para valorar el *periculum animae* del que hablaban los clásicos, es absolutamente necesaria la fe en el infierno, como lugar de condenación eterna⁴². Si no se cree en esta verdad de fe (que pone de

⁴¹ Así se expresaba, por ejemplo, el cardenal Hostiense, considerado como un canonista especialmente sensible a las exigencias pastorales. Cfr. Enrique de Susa, *Summa aurea*, (Lyon 1537=Aalen 1962), lib. I, *de officio archidiaconi*, fol. 62rb e Idem, *In quinque Decretalium libros commentaria* (Venetiis 1581=Torino 1965), ad X 3.5.30, fol. 25vb.

⁴² Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1033-1037.

manifiesto la grandeza y el misterio de la libertad humana y de la misericordia y justicia de Dios), o se la deja de lado, o se piensa que esta pena está reservada a unos pocos responsables de crímenes horrendos o que el infierno en realidad está vacío, lo que se vacía no es el infierno en sí, sino el dogma y toda la doctrina sobre el comportamiento moral. No hay que olvidar las frecuentes advertencias de Jesucristo, «misericordia encarnada», sobre el tema.

Derecho y misericordia respecto a los fieles divorciados y vueltos a casar civilmente

Finalmente hay que preguntarse cómo se articulan la justicia y la misericordia en la acción pastoral a favor de los fieles alejados del camino institucional de la Iglesia, en particular de los civilmente divorciados y vueltos a casar. También a estos fieles hay que ofrecer el camino de la salvación, poniendo en práctica la suprema ley de la Iglesia. Por mucho que se hayan alejado, tienen en todo caso el derecho a recibir la palabra de Dios y la ayuda de la Iglesia para caminar hacia la salvación.

En este punto, más que en otros, han de tenerse en cuenta las consideraciones propuestas más arriba acerca de la verdadera naturaleza de la misericordia y de sus relaciones con las demás virtudes y debe adoptarse una actitud realista al desafío pastoral que se presenta. La presión social dirigida a desnaturalizar la doctrina católica sobre el matrimonio, que utiliza con frecuencia argumentos demagógicos propios del sentimentalismo, es evidente. Así las cosas, resulta muy importante acercarse a esta cuestión pastoral desde la perspectiva de la fe.

La fe lleva en primer lugar a no atemorizarse ante la situación actual y a la convicción de que es la verdad la que conduce al hombre a la felicidad, de manera que, en vez de intentar acomodar el Evangelio a las costumbres sociales, se deberá exhortar a los hombres a que adapten su conducta al Evangelio. Esta ha sido la actitud de los primeros cristianos, como también la de los evangelizadores sucesivos de los pueblos paganos, que han conseguido cambiar costumbres y concepciones del hombre y de la familia muy distantes de la enseñanza cristiana.

La fe es necesaria también para identificar el verdadero bien de las personas. Si el problema pastoral de los cristianos divorciados consiste en que la mayoría de ellos perseveran en la voluntad de permanecer lejos de la Iglesia, son objeto de especial atención por parte de la opinión pública los casos de aquellos fieles que desean volver a la vida sacramental. La cuestión se concreta —quizás en términos un poco simplistas— en la posibilidad o no de administrar la comunión a estos fieles. A mí me parece que la pregunta debería formularse en el sentido de plantearse, desde la perspectiva de la fe, si la comunión eucarística es un bien para ellos, o sea, un bien que les ayuda a alcanzar la comunión eterna o si, por el contrario, no sería darles a comer la «propia condenación»⁴³, ya que la acción justa y misericordiosa no es necesariamente dar lo que el otro pide, sino darle su bien. Además, no se deben descuidar los bienes de las otras personas, de modo especial el de los hijos de estos fieles.

Pienso que antes de buscar nuevas respuestas hay que reconsiderar el último magisterio sobre el tema. En parti-

⁴³ 1 Co 11, 29.

cular, hay que estudiar de nuevo el n. 84 de la Exhortación Apostólica de san Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, de 22 de noviembre de 1981, que exhorta a los pastores a saber distinguir las diversas situaciones, a no cansarse de poner a disposición de estos fieles los medios de salvación y a ayudarles «procurando con solícita caridad que no se consideren separados de la Iglesia». Este documento, al confirmar la praxis de la Iglesia, fundada en la Sagrada Escritura, «de no admitir a la comunión eucarística a los divorciados que se casan otra vez» porque se han puesto en una condición de vida que contradice objetivamente el significado de la Eucaristía, así como la de no celebrar ceremonias que puedan inducir al error acerca de la indisolubilidad del matrimonio, enseñaba la posibilidad de administrar «el sacramento de la Penitencia —que les abriría el camino al sacramento eucarístico—» a aquellos fieles que, no pudiendo por serios motivos separarse de la persona con la que han contraído la nueva unión, están verdaderamente arrepentidos, indicando que el verdadero arrepentimiento lleva consigo la asunción del compromiso a vivir la plena continencia.

Alguno podría quedar decepcionado con esta respuesta, quizás porque piensa que es necesario cambiar la doctrina y la praxis para poder practicar la misericordia. Incluso hay quien, queriendo ser más misericordioso de lo que se puede ser observando la praxis de la Iglesia, se plantea la hipótesis de administrar la Eucaristía a estos fieles después de haberles acompañado en un camino de «penitencia», la cual, sin embargo, no llevaría a un cambio de vida, por lo que no se ve dónde está la penitencia ni la remoción del mal o qué bien (verdadero) se concede a la persona, es decir, no se ve dónde está la misericordia.

Y mucho menos la fe: el deseo de alcanzar la comunión eucarística independientemente de la cuestión relativa a la salvación del alma, y la concepción de la imposibilidad de la comunión como prohibición disciplinar desvinculada del dato doctrinal y ontológico, como si se tratase de una cuestión de estética comunitaria, de orden de una comunidad terrena que admite o rechaza a sus miembros, llevan a pensar que se están olvidando el ser de la Eucaristía y la dimensión escatológica de Iglesia. Y tampoco se ve la esperanza, ya que, al ofrecer una falsa esperanza, en realidad se está desesperando de poder encontrar una solución verdadera para tal situación.

Por lo que se refiere al aspecto jurídico, hay que hacer notar que el dejar a una persona en el camino que objetivamente no conduce a la salvación —si bien la persona concreta, cuya conciencia no nos es posible juzgar, podrá salvarse por la misericordia de Dios— y acompañarla pero sin ayudarla a cambiar el camino emprendido, más aún, cambiando fraudulentamente la «señal de tráfico», es un acto gravemente injusto respecto de ella, ya que tiene el derecho de conocer al menos la «señalización» de la Iglesia. No puede decirse, evidentemente, que se trata de un acto de *dispensatio misericordiae*, sino que, siguiendo la terminología clásica, es en realidad una *crudelis dissipatio*.

En cambio, observándola bien, la solución de la *Familiaris consortio* comporta hacerse cargo de las personas, dándoles una esperanza real, que pasa justamente por la cruz. Para llegar a esta solución es necesario escuchar atentamente a los interesados. No será esta una solución a la que se llegue en reuniones de grupo, sino que surgirá después de un paciente trabajo de confesional, escuchando atentamente a la persona, o en conversaciones

confidenciales amigables. Y esto es «fatigoso». En estas conversaciones se intentará ayudar a la persona a ponerse delante de la propia conciencia, iluminándola con la luz de la fe y orientándola para que tome decisiones que la lleven a la vida eterna, haciéndole notar el *periculum animae*. Y esto es fatigoso. Con la gracia de Dios se puede alcanzar el arrepentimiento, que lleva a la *metanoia*, es decir, a la decisión de cambiar de vida. Al no ser la unión actual auténticamente matrimonial (y de esto existe certeza independientemente de la posible duda sobre la validez del matrimonio precedente), resulta respetuoso con la divinidad de la persona que se comporte coherentemente; la plena continencia de la que habla la *Familiaris consortio* aparece como el único modo de no banalizar la sexualidad y de hacer posible la reconciliación con Dios. La solución resulta claramente fatigosa, pero con la ayuda de la gracia, con el apoyo pastoral que acompaña en el camino de la reconciliación, es posible.

Se comprueba, en resumen, la necesidad de no perder de vista la naturaleza de la verdadera misericordia: «La misericordia auténtica *se hace cargo* de la persona, la escucha atentamente, se acerca con respeto y con verdad a su situación, y la acompaña en el camino de la reconciliación. Y esto es fatigoso, sí, ciertamente»⁴⁴. Pero es la verdadera misericordia, la que hace feliz a quien la recibe y a quien la practica.

⁴⁴ Francisco, *Discurso a los párrocos de Roma* (6/03/2014).

