

---

# Canonística y eclesiología. Un libro de Carlo Fantappiè

RECIBIDO: 6 DE FEBRERO DE 2019/ ACEPTADO: 16 DE ABRIL DE 2019

---

Javier OTADUY GUERÍN

Profesor Ordinario de Parte general y Derecho de la persona  
Universidad de Navarra. Facultad de Derecho Canónico. Pamplona  
orcid 0000-0001-6446-8532  
jotaduy@unav.es

SUMARIO: 1. La eficacia de la historia. 2. La dialéctica como instrumento. 2.1. *Dialéctica institucional*. 2.2. *Dialéctica constitucional*. 2.3. *Dialéctica naturalista*. 2.4. *Dialéctica eclesiológica*. 2.5. *Comentarios a la dialéctica*. 2.5.1. *Ventajas de la dialéctica*. 2.5.2. *Sobre la complexio oppositorum*. 2.5.3. *Los límites de la dialéctica*. 3. La relación entre teología y derecho. 4. Los derechos de los fieles. 5. Fundamentación del derecho canónico. 5.1. *Los modelos luterano y ortodoxo*. 5.2. *Las tipologías fundacionales del derecho canónico*. 5.3. *De la eclesiología a la eclesiogénesis*. 5.4. *El conflicto de las interpretaciones*. 5.5. *Propuestas de reforma*. 6. Metodología canónica. 6.1. *Munich*. 6.2. *Navarra*. 6.3. *Otras posiciones*. 6.4. *Propuestas de método*. 6.4.1. *El método en las ciencias humanas*. 6.4.2. *La mixtificación del método*. 6.4.3. *Los límites de la hermenéutica*. 7. Las estructuras objetivadas.

Carlo Fantappiè publicó en 2015 un libro titulado *Ecclesiologia e canonistica*<sup>1</sup>. La materia originaria de esta obra eran siete trabajos publicados por el autor entre los años 2001 y 2015. La sistemática consta de dos partes (Adquisiciones históricas y Problemas de frontera), con cuatro capítulos cada

---

<sup>1</sup> C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Facoltà di Diritto canonico San Pio X. Monografie 16, Marcianum Press, Venezia 2015, 439 pp. ISBN 978-88-6512-419-2.

una. Aunque los títulos muestran cierta amplitud temática, el conjunto resulta bastante homogéneo y las preocupaciones del autor confieren una unidad notable a la obra. Es un comentario amplio a la relación entre la eclesiología y el derecho canónico en la edad moderna y contemporánea, con especial incidencia en los siglos XIX y XX. En este sentido la obra da luz sobre algunos aspectos de la extensísima monografía del autor *Chiesa romana e modernità giuridica*<sup>2</sup>, que ha tenido notables y amplios comentarios<sup>3</sup>. Paolo Grossi la ha llamado «opus magnum»<sup>4</sup>.

La intención de fondo de *Ecclesiologia e canonistica* no es la historia de la Iglesia, sino la historia del concepto de Iglesia. Cómo se ha entendido la Iglesia a sí misma a lo largo del tiempo. No es una historia eclesiástica sino una historia eclesiológica. El autor mismo explica que quiere convertir la relación entre el pensamiento teológico y el derecho canónico en un *locus* para la ciencia histórica. Capturar la historia en el seno de esa relación. Las primeras cincuenta páginas de introducción están dedicadas a explicar eso.

## 1. LA EFICACIA DE LA HISTORIA

La historia no es solo una realidad objetiva a la que es necesario adaptarse (o frente a la que es preciso defenderse) sino un instrumento de autocomprensión de la Iglesia. Esta es una de las convicciones del autor. El tiempo humano ofrece permanentes estímulos para conocerse mejor, según necesidades muy distintas. Una eclesiología que ingresa en la historia es una eclesiología que redimensiona sus modelos. Por otra parte ingresar en la historia no es de libre elección. Así pues, los modelos que la Iglesia tiene de sí misma no desaparecen, no se destruyen, pero se van contemplando y comprendiendo mejor, de acuerdo a perspectivas distintas y contextos más amplios.

La remodelación tiene lugar principalmente en los escenarios de las grandes batallas eclesiológicas, aunque no solo en ellas. El conflicto hace crecer los argumentos, agudiza las miradas, vivifica los tópicos, y genera también

<sup>2</sup> *Chiesa romana e modernità giuridica* (2 vol., Milano 2008).

<sup>3</sup> Cfr. por ejemplo, P. GROSSI, *Chiesa romana e modernità giuridica (a proposito di un'opera recentissima di Carlo Fantappiè)*, Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno 39 (2010) 791-807; J. SEDANO, *Iglesia romana y modernidad jurídica. Una contribución a la Historia del pensamiento jurídico moderno en la monografía de Carlo Fantappiè*, *Ius canonicum* 102 (2011) 767-798.

<sup>4</sup> P. GROSSI, *Chiesa romana e modernità giuridica (a proposito di un'opera recentissima di Carlo Fantappiè)*, cit., 791 y 807.

mediadores y temperamentos que buscan la concordia. Toda la modernidad ofrece a Fantappiè ocasión de estudiar la eficacia histórica sobre los modelos eclesiológicos. La Francia galicana y jansenista de los siglos XVII y XVIII, los teólogos eslavófilos de la ortodoxia, la escuela de Tubinga, los representantes de la escuela racionalista del derecho natural y del derecho público eclesiástico, la canonística germánica y romana del ochocientos, y todos los movimientos que han estado vivos en el siglo XX como promotores de cultura eclesiológica. Tal vez hay menos atención al área británica, pero es difícil ser más abarcante. El despliegue de actores impresiona de verdad. Hay que tener presente por lo demás que no se trata de una obra sistemática, sino que está condicionada por los trabajos previos del autor.

Como ya hemos dicho, se trata de historia de la canonística y de la eclesiología, historia de las ciencias, no historia de la Iglesia. Es la dinámica de las ideas en torno a la Iglesia, no historia de la Iglesia misma. Los materiales son especulativos, modelos, corrientes de pensamientos, grupos más o menos homogéneos, con sus representantes típicos y también con sus singularidades. El esfuerzo por establecer categorías de pensamiento es verdaderamente meritorio a lo largo de toda la obra. Y en muchas ocasiones no es fácil cumplir las premisas metodológicas para poner nombre a las corrientes de reforma, asignar miembros a uno u otro movimiento, atribuir efectos a grupos específicos. Carlo Fantappiè advierte a veces explícitamente las cautelas que exige ese discernimiento. Hay momentos de la historia en los que se produce una gran mezcla de estímulos sociales e intelectuales. Pensemos en el siglo XVII francés (y europeo): el jansenismo o el febronianismo en el ámbito religioso; el anticurialismo en la praxis religiosa y civil; el galicanismo, el josefinismo y el regalismo en general en el ámbito político; y el iluminismo o la *Aufklärung* católica en el terreno de la cultura<sup>5</sup>. ¿De quién depende qué? Es muy difícil determinarlo claramente en el periodo que corre entre la Bula *Unigenitus* (Clemente XI, 1713) y la *Auctorem Fidei* (Pío VI, 1794).

Así como la historia estimula el crecimiento homogéneo del germen cristiano y favorece que la Iglesia se comprenda mejor a sí misma, Fantappiè pone como uno de los ejemplos de la actitud contraria la retroversión histórica. En la segunda mitad del siglo XX hemos tenido algunas lecturas ideológicas y bastante instrumentalizadas de la historia. Entre los paradigmas repe-

<sup>5</sup> Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Eclesiologia e canonistica*, cit., 116-127 y 161-166.

tidos hasta la saciedad están los cuatro *vuelcos* históricos (constantiniano, gregoriano, tridentino, vaticano). Se critican los giros como grandes traiciones al origen, pero a la vez se corre el riesgo de absolutizar una fase de la historia perdiendo el sentido de la continuidad. Para las relaciones de la canonística y la eclesiología es muy representativa la reforma gregoriana que ha recibido valoraciones terribles a lo largo del último siglo. Valoraciones que se arriesgan no solo a ser descompensadas o parciales sino sencillamente falsas.

Sobre estas “narraciones historiográficas” propone Carlo Fantappiè llevar a cabo de una vez por todas una reflexión crítica, porque le parece que se trata de una deformación hecha en función de una ideología. Se buscan esquematismos ideológicos de autenticidad o de desviación (eclesiología jurídica o eclesiología de comunión, u otros binomios contrastantes que sirvan para vestir el complejo antirromano). Los estereotipos más comunes son: «al comienzo estaba el mensaje de libertad de Jesús, después vino la autoridad de la Iglesia que lo ha agarrotado en enunciados doctrinales; la confesionalización del imperio y la mundanización de la Iglesia llevaron a revestir las doctrinas de fórmulas dogmáticas y a regular la vida de las comunidades con rígidas normas jurídicas con el fin de conservar el poder de la jerarquía sobre los fieles, y después de la Santa Sede sobre los episcopados. De este modo, la Iglesia se ha arrogado funciones y tareas que excedían de los límites fijados por Jesús y que corresponden propiamente al Estado o a la sociedad civil»<sup>6</sup>.

El autor presenta ese gran anacronismo de la retroversión como fruto de una filosofía de la religión más que como una controversia específica dentro del cristianismo. A esa filosofía podrían aplicarse cuatro presupuestos ideológicos o estereotipos: 1) idealización de la Iglesia primitiva; 2) permanencia invariable del modelo originario; 3) concepción gnóstica, despreciativa de cualquier mediación; 4) romanticismo religioso, como si la autenticidad del cristianismo dependiera del sentimiento más que de la adhesión de la fe<sup>7</sup>. La retroversión histórica no es el único anacronismo ni la única forma de defraudar la historia que presenta el autor a lo largo de estas páginas. Pero tal vez sea la disfunción más próxima en la bibliografía eclesiológica.

Aunque el conocimiento que la Iglesia obtiene de sí misma no es fácilmente objetivable, se podría decir que hay figuras especiales que sirven muy bien para sintetizar y recoger las aportaciones del tiempo. Algunos pensador-

<sup>6</sup> *Ibid.*, 28-29.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, 28-31.

res son como manuales vivos de una historia asimilada. Intelectuales que han hecho suyo el pasado y que son sensibles al presente, que tienen penetración analítica y la emplean con sensatez. Diríamos que son sabios y que aman a la Iglesia más que a su propia ciencia. Entre los especialmente tratados a lo largo de la obra destacaríamos a Antonio Rosmini<sup>8</sup> y Johann Adam Möhler<sup>9</sup>. Hay muchos otros que cubren importantes ángulos pero que tienen quizás una influencia más sectorial.

El crecimiento orgánico de la eclesiología, ¿tiene siempre su origen en las corrientes de pensamiento? Evidentemente la construcción eclesiológica no se alimenta solo de modelos teóricos puros. Ningún modelo de Iglesia es de por sí neutral. Siempre sufre la influencia de modelos exógenos, principalmente de arquetipos sociales del momento. Dice Fantappiè por ejemplo, que los conceptos de pueblo, comunidad, sociedad «no se pueden emplear en la eclesiología sin ser conscientes de la impregnación cultural de la modernidad y de la modificación de su significado en las diversas sociedades políticas»<sup>10</sup>. Pero además de la exogeneidad eclesial hay una exogeneidad intelectual. Los modelos no son solo pensamiento. Ni siquiera pensamiento en el tiempo, desplegado en confrontación con otros pensadores. Hay factores que provienen de la praxis espiritual y devocional. Cuentan mucho las aspiraciones espirituales de la época, la lucha frente a los abusos, el deseo de renovación.

Un ejemplo muy característico de esta mezcla de estímulos es la Francia de los siglos XVII y XVIII. El galicanismo eclesiástico, episcopal o presbiteral, dependiente de Richer, pretende establecer una independencia de toda autoridad espiritual, eclesiástica o política y busca sus fuentes en la constitución eclesial primitiva. Es en definitiva un movimiento antirromano y conciliarista. Pero Pascasio Quesnel (1634-1718) busca una alianza instrumental con la eclesiología galicana (parroquismo, episcopalismo) y transforma el conjunto en un movimiento público y político. Todo ello comporta una fuerte mezcla en el jansenismo del siglo XVIII francés, que resultaría, en efecto, una construcción estratificada<sup>11</sup>, aunque los estratos no se depositaron por separado y sin influjos recíprocos. Además de las distintas perspectivas teológicas o

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, 213-252.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, 91-94.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 352.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, 163-166.

espirituales (desde el episcopalismo al parroquismo, desde el consensualismo en la formación de las decisiones hasta el conciliarismo, desde la pureza de las fuentes patrísticas hasta la participación de los fieles en la vida de la Iglesia), existe un profundo «filón político»<sup>12</sup> galicano que pretende una independencia social y organizativa.

Me gustaría añadir que en lo referente a los estímulos hay un factor sobre todos, que es la santidad. La santidad deseada, suplicada, promovida y testimoniada. Los paradigmas eclesiales están mediados por los santos, de las maneras más diversas. Indudablemente hay que pensar que luego esa mediación se hace idea, se convierte en un modelo analizable. Eso es cierto, pero no es toda la verdad. En los modelos eclesiales, la santidad frecuentemente mueve las ideas sin hacerse idea ella misma. Muchas de las valencias de los modelos eclesiológicos (los valores grandes), como son la pulsión trinitaria, el *nexus mysteriorum*, la asimilación de la historia, el respeto de la verdad revelada, la tendencia al ideal cristiano, la radicalidad evangélica, la fidelidad a las fuentes de la revelación, la voluntad de concordia, el amor a los fieles-hermanos, el deseo de la salvación de las almas, la armonía proporcional de los misterios, todo eso es activado tantas veces por la santidad de vida.

## 2. LA DIALÉCTICA COMO INSTRUMENTO

La autocomprensión de la Iglesia en la historia tiene como efecto la superación de la retroversión y de la nostalgia. Ahora bien, el mecanismo propio, el que más destaca Fantappiè, para la asunción de la historia en el seno de la eclesiología es el método dialéctico. Una superación de los contrastes a través de soluciones capaces de asimilarlos. Desde la introducción de la obra se presenta a dos autores que asumen en la modernidad la dialéctica de la historia con buenos resultados: Drey y Lonergan.

Para Johann Sebastian Drey el cristianismo es un fenómeno-manifestación. No es una idea, ni consiste en entregar a los demás la narración de lo que pasó en un momento de la historia, sino en convertir eso mismo en manifestación y manifestarlo a los que vienen. Lo que se transmite forma parte de la historia. Hay una continuidad inseparable entre el cristianismo originario y la vida de la Iglesia. A esta posición, que será desarrollada por la escuela de Tu-

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 165.

binga, se ha opuesto la gnosis (es decir, transformar la historia en ideas, despreciar los hechos) y el racionalismo (es decir, convertir el cristianismo en un monumento del pasado). El representante más destacado de la escuela de Tübinga será Möhler. Para él los contrastes (*Gegensätze*) son necesarios para la vida, para el crecimiento del organismo vivo que es la Iglesia. Es verdad que los contrastes corren el riesgo de convertirse en contradicciones (*Widerspruch*), como son las herejías, las rupturas de la unidad y de la verdad. Las contradicciones constituyen el fracaso de los contrastes, pero no pueden impedir el progreso de la vida.

Bernard Lonergan tiende más a una solución hermenéutica. Hasta ahora las realidades históricas se habían valorado por su adecuación o no con los orígenes, y los juicios del desfase histórico eran el anacronismo y el arcaísmo. Actualmente, piensa Lonergan, hay que añadir las teorías del desarrollo. Para entender el desarrollo doctrinal es necesario hacerse cargo de los contextos de la aprehensión teológica de las doctrinas, que cuenta con los modos diversos en que una doctrina ha sido expresada. La obra de Lonergan sobre el método en teología hace un análisis agudo, largo, y tal vez demasiado complejo, de los medios para la percepción del significado. Todo ello conduce al incremento del propio horizonte de comprensión a través de la acumulación progresiva de significados y de la ampliación de los contextos. Ahora bien, este progreso ha de proceder con corrección, con control metodológico, para lo que Lonergan establece lo que llama especializaciones funcionales. Destacan entre ellas (porque propone ocho distintas especializaciones) la conversión intelectual, moral y religiosa, y la dialéctica<sup>13</sup>. La dialéctica gestiona los conflictos. «La función de la dialéctica será poner a la luz tales conflictos y proveer una técnica para objetivar esas diferencias subjetivas y promover la conversión»<sup>14</sup>. Por tanto el método dialéctico lleva a desarrollar las posiciones y a hacer retroceder las contraposiciones por medio de un trabajo sobre los materiales del conflicto, siempre que exista la disposición de un ánimo *converso*.

A lo largo de la obra de Fantappiè se hace presente la realidad del conflicto en cuatro grandes modelos dialécticos. El primero, que podríamos llamar dialéctica institucional (espíritu/institución), es con mucho el más consistente y ofrece una experiencia histórica inagotable. El segundo, que podría llamarse constitucional (romanismo/pueblo de Dios) es intensamente repre-

<sup>13</sup> Sobre la dialéctica, cfr. B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 229-259.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, 229.

sentativo en el siglo XVIII europeo. El tercero, al que llamaremos dialéctica naturalista (iusnaturalismo/teología de la Iglesia) tiene una aplicación más sectorial pero muy importante para el derecho canónico. El cuarto, menos virulento y más latente, es la dialéctica eclesiológica (cristología/pneumatología).

### 2.1. *Dialéctica institucional*

El primer capítulo de la obra se dedica a la dialéctica entre espíritu e institución. Un binomio que ofrece una matriz útil para estudiar toda la historia de la Iglesia. Conforme a los distintos periodos y las diversas perspectivas puede hablarse de espíritu, evangelio, carisma, *événement*; y por otra parte de institución, poder, ley, estructura. En definitiva una polaridad Espíritu-Forma, manifestada desde la antigüedad cristiana. Sin duda, el momento álgido de la confrontación fue la reforma protestante. El luteranismo niega la Forma y reduce la esencia al Misterio invisible sin mediación alguna. La teología reformada ha hecho una interpretación intransigente de la época medieval. La Iglesia estaría socializada según leyes terrenas. Desde la perspectiva de Rudolph Sohm, el cuerpo de Cristo habría pasado a ser la corporación de Cristo, casi el ejército de Cristo. Cabe decir, como recuerda Fantappiè, que resulta una interpretación completamente contradictoria con la que han hecho historiadores, juristas y sociólogos contemporáneos como Ernst-Wolfgang Böckenförde, Ernst Kantorowicz o Paolo Prodi.

No se puede decir en absoluto que el oriente cristiano tenga un planteamiento semejante a la teología luterana, pero en el siglo XIX la Ortodoxia va a ser dominada en parte por una fuerte antijuridicidad según la “teología de la libertad” de Aleksei Stepanovich Chomjakov, creador del movimiento eslavófilo. Chomjakov es una especie de luterano ruso, profundamente antioccidental. El único principio viviente y orgánico de la Iglesia sería la caridad. Para Chomjakov este principio entra en contradicción con la visión occidental, en la cual la Iglesia se estructura como una especie de estado en virtud de la acción jurídica. El derecho vendría a ser un contagio del mundo civil. En occidente, en opinión de Chomjakov, la verdad se ha desfigurado porque se ha hecho proceder de un magisterio jerárquico y no de la conciencia colectiva del pueblo. Se ha corrompido la *sobornost*, la conciliaridad originaria de la Iglesia, que no permite distinguir sustancialmente entre jerarquía y fieles, porque esa distinción se ha producido por efecto de las instituciones jurídicas. Y en consecuencia se ha perdido la unidad y libertad del amor. Esta posición aproxima

bastante a Chomjakov con la antijuridicidad luterana de Rudolph Sohm y con el modernismo católico de occidente.

Para Nikolai Berdiaev sin embargo no habría sintonía alguna entre el luteranismo y la ortodoxia: «El catolicismo y el protestantismo se han convertido en religiones demasiado civilizadas, demasiado adaptadas a la perspectiva terrena. En la ortodoxia, todo aquello que contribuye a la organización propia del mundo, a la vida civilizada, sigue siendo lo menos desarrollado. La ortodoxia no se basa tanto en su disciplina, en su actividad histórica y en sus armas de defensa o de conquista racional, sino en los dones carismáticos, en la acción de la gracia divina y en la fuerza de la oración»<sup>15</sup>.

Se supone que en el otro polo del conflicto dialéctico se encontraría la parte católica, con una tendencial reducción del Espíritu a la Forma, a la Iglesia visible.

¿Son realistas estas posiciones? ¿Puede verdaderamente atribuirse a la Iglesia católica, al luteranismo, a la Ortodoxia los roles que parecen corresponderles? Reducir el dinamismo de los polos puede ser limitar la vigencia de la dialéctica. O todo lo contrario, explicar su eficacia. Si las contradicciones no lo eran tanto, parece que la energía de la contraposición mengua. Pero también puede ser que la reducción del contraste se produzca precisamente como efecto de la dialéctica, que hace retroceder las contraposiciones. En cualquier caso parece que hay que matizar las escenas. Veamos las correcciones que incluye Fantappiè para llevar a cabo el ajuste histórico.

El derecho canónico reformado del siglo XX no tiene por representante solo a Rudolph Sohm. Las comunidades protestantes también han sido conducidas al ámbito de lo jurídico a través de autores como Paul Althaus y Emil Brunner, que subrayan la necesidad de reconocer el derecho natural. Karl Barth, que sin duda criticó muy fuertemente todo lo que pudiera sonar a un fundamento natural para la Iglesia, desautorizó también a Sohm porque el orden y las relaciones existentes entre los cristianos (sobre todo litúrgicas y de confesión) es innegable, según el modelo de la encarnación del Verbo. Ya en la segunda mitad del siglo, Hans Dombos (*Recht der Gnade*) explicará que los grandes conceptos bíblicos y cristianos (alianza, herencia, propiedad, filiación, testimonio) están tomados de la esfera del derecho. Dombos explicará, fundándose en ello, que es posible un derecho ecuménico eclesial. Se puede esta-

<sup>15</sup> N. BERDIAEV, *L'idée religieuse russe*, III, en *L'Âme russe*, Cahiers de la Nouvelle Journée 8, 1927 [www.bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Berdiaev\_-\_L\_Idee\_religieuse\_russe.htm].

blecer un concepto dinámico de *Anstalt* en el que las personas, aunque no se encuentren unidas de hecho, se ordenen en un nuevo estado de alianza.

En oriente, la tendencia eslavófila (1850-1930) de la Ortodoxia fue profundamente reconsiderada por la Iglesia rusa con ocasión de una serie de acontecimientos sociorreligiosos (concilio de Moscú, preparación del concilio panortodoxo). Ello llevó entre otras cosas a volver a recuperar la relación entre la Iglesia y los cánones. Por otra parte es importante y sintomática la aparición de canonistas de la talla de Nicolas Afanassieff. Según Afanassieff, con quien concuerda Jean Meyendorff, la “conciencia canónica” permitiría adaptar o adecuar los *sacri canones* valorando la relación entre el fundamento dogmático y las necesidades de la historia. El “primer canon”, dirá Afanassieff, consiste en entender que la norma canónica es expresión jurídica de la enseñanza dogmática de la Iglesia a lo largo de todas sus formas históricas<sup>16</sup>. También hay que decir que la *sobornost*, que en el siglo XX ha pasado a la intelectualidad teológica occidental como si fuera la sustancia de las iglesias de oriente (y de occidente) es, en realidad, una creación eslavófila del siglo XIX. Chomjakov por lo demás fue un intelectual ruso mirado con mucho recelo por la Iglesia rusa. Sus propios colegas lo reconocieron como un hombre excesivamente cautivado por sus propios argumentos.

## 2.2. *Dialéctica constitucional*

La que hemos llamado dialéctica constitucional se configura en las discusiones sobre la constitución de la Iglesia en los siglos XVII y XVIII. La atención que presta Fantappiè a este periodo es amplia y detallada<sup>17</sup>. La bula *Unigenitus* produjo un movimiento colosal. Todos los exponentes galicanos y jansenistas del siglo XVIII (Quesnel, Laborde, Boursier, Maulrot) recuperan las doctrinas de Edmond Richer y sus tesis del conciliarismo. Los que apelaban a un concilio general contra la bula *Unigenitus* se fundaron también en las doctrinas de Juan Gerson. Pensaban en una Iglesia jerárquica, pero más episcopal que papal. La obra completa de Gerson es editada por Louis Ellies Du Pin, y junto a una breve obra de Richer (*De ecclesiastica et politica potestate libellus*, 1611) constituyeron el caballo de batalla de los apelantes<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. N. AFANASSIEFF, *The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable?*, St. Vladimir's Theological Quarterly 11/2 (1967) 54-68.

<sup>17</sup> Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., 117-166.

<sup>18</sup> Sobre la obra de Richer, cfr. *ibid.*, 136-138.

Según la obra de Edmond Richer, la *sacra potestas* reside primariamente en el cuerpo entero de la Iglesia; todo sacerdote recibe el poder de las llaves; la sinodalidad debe ser un medio indispensable para el gobierno de la iglesia particular y de la universal; y el concilio está por encima del papa, que solo ha recibido una *potentior principalitas* para asegurar la unidad del episcopado. Los apelantes se remitirán también a Bossuet (1627-1704), que ofrecía una visión más suave, afirmando la presidencia papal del colegio y la infalibilidad conjunta de romano pontífice y colegio unidos.

Fuera de Francia, el jansenismo europeo tiene también enérgicos representantes. Johann Nikolaus von Hontheim (Justino Febronio) añade a la posición de Bossuet y de Richer el reforzamiento de la constitución comunal de la Iglesia, que arrastra, a su juicio, la necesidad de convocar periódicamente concilios universales, y atribuye un relieve importante y decisivo al cuerpo de los fieles en los asuntos de fe. El jansenismo toscano, por otra parte, desembocará en el sínodo de Pistoia (1786), que tiene a Scipione de Ricci como causa eficiente y a Pietro Tamburini como conciencia teológica<sup>19</sup>. Tamburini (1737-1827) está profundamente preocupado (como todo el jansenismo) por el “oscurecimiento de la verdad”. El signo de la verdad es la perpetuidad y la universalidad. Debe ser una verdad antigua, que no haya sufrido pérdidas ni añadidos, y debe ser profesada por todo el orbe. Con ocasión de este universalismo de la verdad, Tamburini apelará al ecumenismo y dará reglas para la unión de los separados. Para ello Roma debe ser un canal de comunión, y solo eso. En su obra *Vera idea della Santa Sede*, Tamburini distinguirá entre la *sedes* y el *sedens*. La sede no es solo el titular del oficio capital sino el conjunto comunal de los ministros que forman esa iglesia y que reciben *in solidum* el ministerio de la palabra y de los sacramentos.

¿Cuál sería el otro polo de la relación? En sentido fuerte podríamos decir que las bulas *Unigenitus* y *Auctorem Fidei*, junto con la doctrina de los teólogos y canonistas romanos. Pero en el punto de acercamiento de los horizontes romano y francés podemos encontrar a Ludovico Antonio Muratori. La lección de Muratori<sup>20</sup> consistiría precisamente en proporcionar, a través de sus recursos de pensamiento y de mediación histórica, una vía de salida de la crisis. Muratori es un prototipo de la *Aufklärung* católica, que pretende no confundir la esencial con lo accidental de la fe, y por supuesto huye de la tira-

<sup>19</sup> Sobre Pietro Tamburini, cfr. *ibid.*, 145-161.

<sup>20</sup> Así titula Fantappiè el epígrafe. Cfr. *ibid.*, 131-133.

nía jerárquica y del celo inerudito e irracional. Piensa que hay que soslayar las formas mecánicas y serviles de religiosidad, purificar la Tradición activa y no confundir la esfera del dogma con la disciplina, discerniendo bien el ámbito de la infalibilidad. Todo esto lo hace con fidelidad a Roma y sin extemporáneas rupturas.

Ahora bien, en el orden de la dialéctica constitucional, tal vez la mejor lección que cabe extraer es el uso del concepto de tradición. El jansenismo trabaja permanentemente por un empleo riguroso y académico de las fuentes, con una preocupación por todo lo que suponga añadidos o deformaciones de los textos de los escritores antiguos, es decir, de lo que estiman como el cristianismo originario. Todo eso sería la *traditio scripta*. Frente a ellos, el papado, y especialmente los jesuitas, pugnan por hacer entender una tradición viva, según el modelo de la biología o de la fisiología, que crece y se desarrolla homogéneamente y da respuesta a las necesidades de la historia. En el fondo de sus explicaciones, como es lógico, está la necesidad y el deseo de recibir el concilio de Trento y la reforma católica. El catolicismo romano juega aquí el papel de iniciativa dialéctica progresista, frente al inmovilismo jansenista, que mezcla procesos racionales modernos para el conocimiento y la purificación de las fuentes, con un cierto arcaísmo y una búsqueda de la fijación y de la inmutabilidad en el establecimiento de las fórmulas tradicionales.

### 2.3. *Dialéctica naturalista*

Las dos últimas especies dialécticas están muy fuertemente implicadas, y podría entenderse que la segunda constituye una especie de la primera. Entendemos ahora por dialéctica naturalista una relación de contraste entre los valores naturales y los valores sobrenaturales (o teológico-espirituales) como constitutivos de la Iglesia. Este modelo dialéctico presenta la discrepancia entre la idea de Iglesia procedente del paradigma societario exógeno y la procedente de fuentes exclusivamente eclesiológicas, que intentan purgar todo origen social o natural. Se trata sin duda de una dialéctica presente en la teología y en el derecho canónico durante los últimos siglos.

La sensibilidad por el dato social como estructura constitutiva de la Iglesia ha procedido al menos de tres orígenes distintos. Por una parte está la corporatividad de las *universitates* medievales, que ponen el acento precisamente en la realidad de la agrupación social corporativa. A esta idea de corporatividad, fortalecida por el dato natural del *ubi societas ibi ius*, se añade un impulso

que tiene un origen diverso y más radical, profundamente racionalista, con la escuela del derecho natural o derecho de gentes en el siglo XVII (Grocio, Wolff, Pufendorf). No son directamente canonistas ni teólogos, pero influyen vigorosamente en el prestigio de la racionalidad jurídica, también en el seno de la Iglesia. Christian Wolff, maestro de Johann Adam von Ickstatt (alma de la escuela canónica de Würzburg) introducirá el deseo de un derecho *geométrico*, sistemático y autónomo. Un desarrollo decisivo de esta cepa racionalista es el *ius publicum ecclesiasticum*, es decir, un derecho capaz de hacer de la Iglesia un sujeto autónomo y asimilable a los estados, una *societas iuridice perfecta*. Esta *societas perfecta* cumple una misión *ad extra*, como defensa ante la pretendida supremacía de los poderes civiles (galicanismo, josefinismo, regalismo en general, y más tarde ante el estado liberal), pero también *ad intra*, cuando se toma como modelo frente al luteranismo, el jansenismo y al febronianismo, haciendo una fuerte apologética de la jerarquía y de la estructura del catolicismo romano.

Roberto Belarmino ha sido, en el imaginario colectivo, el gran protagonista de la socialidad y visibilidad de la Iglesia, «tan visible y palpable como la comunidad del pueblo romano o el reino de Francia o la república de Venecia»<sup>21</sup>, según unas palabras que él expuso en un rincón de su obra. Es seguro que nunca pensó que habrían de tener semejante capacidad de fijarse en la memoria doctrinal. Muchos académicos de los siglos XX y XXI no conocen otras palabras de Roberto Belarmino. Como recuerda Fantappiè, esa es la historia efectual de las obras belarminianas<sup>22</sup>. En él se habría consumado el paso del *corpus mysticum* a la *societas iuridice perfecta*, a un organismo sociopolítico.

Este esquema (en parte verdadero, en parte discutible), va a permanecer como fundamento de la eclesiología y de la canonística hasta bien entrado el siglo XX. Una parte de la doctrina teológica y canónica ha pretendido desde entonces desactivar la dinámica societaria buscando otro tipo de fundamentos. Ya antes del concilio, además de las conocidas tesis de Pio Fedele, recuerda Fantappiè a Georges Renard: «El derecho canónico no es una especie dentro de un género, es un modo analógico de la razón de derecho»<sup>23</sup>. Seguía indu-

<sup>21</sup> R. BELARMINO, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, T. 1, Lib. 3, cap. 2, Ingolstadii 1587, 184-185.

<sup>22</sup> Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Eccelesiologia e canonistica*, cit., 90 in nota 56.

<sup>23</sup> G. RENARD, *Contributo allo studio dei rapporti tra diritto e teologia. La posizione del diritto canonico*, Rivista internazionale di filosofia del diritto 16 (1936) 401, cit. por C. FANTAPPIÈ, *Eccelesiologia e canonistica*, cit., 258 in nota 9.

dablemente a teólogos como Congar y Chenu, dominicos como él, y a otros exponentes de la *nouvelle théologie*. Desde mediados del siglo XX, Klaus Mörzdorf criticará la idea de Iglesia procedente del *ius publicum ecclesiasticum* por considerarla demasiado secularizada. Antes que institución (*Anstalt*), la Iglesia es comunidad (*Gemeinschaft*), que se funda en la palabra y los sacramentos, no en las estructuras de poder<sup>24</sup>. En la canonística postconciliar la búsqueda de una solución “antropoteológica” y no iusnaturalista del derecho canónico se ha incrementado. Interesa subrayar la originalidad y la peculiaridad del derecho canónico, evitando por encima de todo el paradigma iusnaturalista (*ubi societas ibi ius*) y el modelo de la *societas iuridice perfecta*. Habría que encontrar un fundamento propio del derecho de la Iglesia que tuviera naturaleza teológico-salvífica.

#### 2.4. *Dialéctica eclesiológica*

La “crismonomía” (la encarnación de Cristo es *la norma* eclesial) o el “cris-tomonismo” (la encarnación de Cristo es el *único* modelo eclesial) son dos términos que sirven a Fantappiè para formar un polo dialéctico con otro tipo de soluciones pneumatológicas, que ponen más el acento en el Espíritu que en la estructura encarnada; más en la función que en la institución, más en la persona que en el objeto, más en la gracia que en las obras, más en la historia que en la permanencia. Evidentemente estos dos polos dialécticos constituyen hasta cierto punto una especificación del anterior modelo, e incluso, desde otra perspectiva, de la dialéctica institucional. Pero tienen su propia vida doctrinal.

Carlo Fantappiè presenta a lo largo de la obra, y específicamente en algunos lugares<sup>25</sup>, el proceso de descubrimiento de los modelos pneumatológicos. La fundación del derecho canónico en la encarnación del Verbo es en realidad una pauta antigua, pero en la eclesiológica de la escuela de Tubinga (Sailer, Drey, Möhler) encuentra unos parámetros nuevos. No se trata de la encarnación como estructura objetiva, ni siquiera como cuerpo integrado, sino como germen de Cristo que crece y se desarrolla en el Espíritu a través de la historia. El recurso al concepto de organismo vivo es efectivamente un medio de explicar la Iglesia *his in terris*; es un medio de dar sentido a la historia que acaba convirtiendo los contrastes en vida en lugar de en contradicciones inasumibles.

<sup>24</sup> Cfr. *ibíd.*, 255-260.

<sup>25</sup> Cfr. *ibíd.*, 91-112.

En realidad, la Iglesia-misterio de la encarnación ha ofrecido a lo largo de todo el siglo XIX y el siglo XX el fundamento más sólido para la fundamentación del derecho canónico y para el modo de comprensión de la eclesiología en la historia. Es lo que harán los canonistas alemanes Ferdinand Walter y George Phillips en el siglo XIX, siguiendo los pasos de la escuela de Tubinga. En el siglo XX, el centro del pensamiento católico está orientado por la encíclica *Mystici corporis* (1943). La encíclica de Pío XII rechaza tanto el naturalismo societario como el falso misticismo. Y procura incluir, dentro de su esquema eclesiológico, tanto la dimensión del cuerpo y del alma encarnados de Cristo salvador, como el espíritu y la vida de ese cuerpo, que es Espíritu Santo (enc. *Mystici corporis*, nn. 25-26). Según Fantappiè, el «equilibrio fatigosamente perseguido»<sup>26</sup> por la encíclica no termina de solucionar los problemas. La relación pneumático-institucional se resolvería en un cuerpo místico y una realidad institucional coextensivas, situándose por tanto en la línea de la encarnación continuada.

La doctrina de la *Mystici corporis* es comunísima y aceptada antes y después del Concilio y afecta a la mayoría de los autores del siglo XX. Algunos tienen un verdadero interés por solucionar los contrastes dialécticos (Arbus, Salaverri, Bertrams, Lesage, Stickler), si bien con recursos dualistas (divinidad-humanidad, alma-cuerpo) en continuidad con la *Mystici corporis* y siguiendo la metafísica aristotélica. En opinión del autor, algunos canonistas alemanes, como Joseph Klein y Hans Barion, ofrecen un cambio de sensibilidad en los momentos anteriores al Concilio.

Un momento resolutivo de la dialéctica cristológico-pneumatológica será el concilio Vaticano II y el pontificado de Pablo VI. El concilio, sobre todo en el primer capítulo de la const. *Lumen gentium* sobre el misterio de la Iglesia (nn. 1-8), ha intentado un puente entre Cristo y Pnuma, un equilibrio entre aspecto visible e invisible y una fundación trinitaria de la Iglesia. El pontificado de Pablo VI terminó más bien alertando ante la crisis pneuma/institución o ante la falta de articulación entre teología y derecho canónico. Pero es indudable que también destacó marcadamente la actividad de los *tria munera* por la asistencia del Espíritu.

Carlo Fantappiè alerta sobre la posibilidad de que la visión cristonómica predomine sin embargo en la canonística, olvidando la acción del Espíritu o haciéndola recaer simplemente en unos carismas “institucionalmente concedi-

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 99.

dos”. Es indudable el relieve que han tenido los carismas en el derecho canónico postconciliar (Pedro Lombardía, Eugenio Corecco, Rinaldo Bertolino, Umberto Betti, Julián Herranz, Arturo Cattaneo). Pero a juicio del autor continúa el peligro de que perviva el modelo de la Iglesia como encarnación continuada. La institución no puede constituir simplemente una exigencia de conservación, y el énfasis sobre el diseño fundacional que llega a Cristo no debe convertir a la Iglesia en «un sujeto intemporal de naturaleza hipostática»<sup>27</sup>.

### 2.5. *Comentarios a la dialéctica*

Tomados en sentido conjunto, los cuatro grandes capítulos de la dialéctica descubren ventajas y debilidades. En cualquier caso, ofrecen ocasión para algunos comentarios. Ya ha quedado dicho que todos estos episodios dialécticos (institucional, constitucional, naturalista, eclesiológico) laten al unísono, y no es difícil descubrir en el fondo al monstruo dialéctico originario Espíritu/Forma. Pero cuando más se especifican los supuestos, más sencillo es el análisis, más fácil es descubrir los aciertos y los errores de la confrontación.

#### 2.5.1. *Ventajas de la dialéctica*

Tiene interés destacar las ventajas de la dialéctica. Dice Carlo Fantappiè por ejemplo que la doctrina de Lonergan constituye un “útil correctivo” para enfrentarse a tres peligros<sup>28</sup>. Son los tres peligros de los cuales nos aleja la dialéctica. En primer lugar, el peligro del dogmatismo, porque en realidad el dogma no es extraño a las vicisitudes históricas; en segundo lugar, el peligro del conservadurismo, porque no solo son legítimas las doctrinas del pasado; en tercer lugar, el peligro del historicismo, porque los resultados empíricos no deben ser empleados de un modo antisistémico. La dialéctica ofrece la criba que proviene de la competencia entre las verdades y que impide el dogmatismo, el conservadurismo y el historicismo. Solo mediante el discernimiento dialéctico «puede esperar el teólogo apreciar todo lo que ha habido de inteligente, verdadero y bueno en el pasado, incluso en las vidas y el pensamiento de sus antagonistas»<sup>29</sup>. La dialéctica permite también llevar a cabo una conversión prudencial y moral.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 333.

<sup>28</sup> Cfr. *ibíd.*, 39.

<sup>29</sup> B. LONERGAN, *Método en teología* (trad. G. Remolina), Sígueme, Salamanca 1988, 246.

2.5.2. *Sobre la complexio oppositorum*

Como advierte el propio Carlo Fantappiè, «no tiene sentido aislar y contraponer abstractamente carisma e institución porque los dos, además de ser elementos unidos e interdependientes, desarrollan una *función recíprocamente correctiva* en la historia y en la vida de la Iglesia: el uno mira a acentuar unilateralmente el elemento jurídico-formal con perjuicio de los dones personales, el otro se orienta a impedir una autorreferencialidad carismática de cada fiel, de las comunidades o de las iglesias»<sup>30</sup>. La función recíprocamente correctiva es parte de una función de interdependencia y de unidad. Carisma e institución no solo se corrigen, sino que también se necesitan recíprocamente.

«Es necesario redescubrir un dato fundamental y caracterizante de la forma católica: la imposibilidad de eliminar la *complexio oppositorum* en la estructura y en la vida de la Iglesia, maravillosamente expresada por Möhler»<sup>31</sup>. Se entiende bien lo que quiere decir Carlo Fantappiè, pero a la vez es preciso entender bien la *complexio oppositorum*. Los opuestos puros y radicales en realidad no engendran vida sino muerte. La vida viene del contraste, de la distinción, no de la oposición. Möhler, por lo que yo sé, nunca empleó la expresión *complexio oppositorum*, que sí usó e hizo célebre Carl Schmidtt. En Johann Adam Möhler hay un afán, que señala Fantappiè más de una vez, por huir de las contradicciones u oposiciones insalvables. «En realidad la “dialéctica” de Möhler no opone propiamente la doctrina ortodoxa-tesis a la herejía-antítesis: esta función la cumplen las diferencias legítimas o contrastes, que se comportan a modo de tesis y antítesis en el interior de la fe ortodoxa, dentro de la comunión eclesial. La “síntesis” sería en Möhler la llegada a una mejor formulación de la fe (en cuanto lo permite la limitación humana ante el misterio de Dios)»<sup>32</sup>.

Es verdad que en una relación dialéctica los opuestos son más bien posiciones funcionales que contradicciones objetivas. En este sentido un opuesto no tiene que ser contradictorio ni repelente. Está jugando un papel en el debate. Pero aun así es fuerte el riesgo de considerar la dialéctica como una rivalidad entre dos verdades en competencia.

<sup>30</sup> C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., 114.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 355.

<sup>32</sup> P. RODRÍGUEZ – J. R. VILLAR, *Introducción a Johann Adam Möhler, Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas confesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000, 40.

### 2.5.3. *Los límites de la dialéctica*

Como todos los métodos, la dialéctica tiene sus límites. No siempre es fácil distinguir entre una doctrina y el modo en que ha sido sostenida. Hay veces que verdades ricas y vivas son sostenidas de un modo pobre y mortecino. Y puede atribuirse al modelo en sí mismo la inconveniencia de los que lo defienden. O al revés, atribuir a un modelo mediocre la energía o la brillantez de su representante intelectual. Es inevitable que exista esta dificultad, como son inevitables también los prejuicios, las enemistades, las cercanías y lejanías emocionales. En la eficiencia transformadora propia de la dialéctica no siempre es fácil reconocer qué fuerza tienen las ideas y qué fuerza tienen las emociones, las necesidades, los deseos, la vida. Por eso es muy importante que el método dialéctico (como el hermenéutico) esté moralmente presidido por la virtud, no solo por el pensamiento; es decir, no solo por el desarrollo especulativo, sino por la *ratio* práctica, por la prudencia, que necesita a su vez del auxilio de todas las virtudes morales. Lonergan, como hemos tenido ocasión de presentar, hablaba de una conversión del entendimiento. Los criterios a través de los cuales se corrigen y se formulan las ideas no son solo teóricos sino que están constantemente reclamados por la vida.

Precisamente la vida, la historia (entendida en un sentido moral y no solo fáctico), condiciona profundamente las ideas. «La Iglesia existente es la combinación de la imagen ideal, que se tiene en aquel periodo, con su realidad concreta y condicionada en la que obra»<sup>33</sup>. Por eso, «sobre el terreno de la experiencia histórica podemos comprender sin apriorismos dogmáticos *las razones y los límites* de una determinada forma eclesiológica»<sup>34</sup>. La dialéctica del pensamiento eclesiológico en la historia no presenta simplemente una ilustración de lo que la Iglesia *es*, sino de lo que la Iglesia *necesita*. Por eso puede decirse, con palabras de Ovidio Capitani, que el conocimiento crece en la historia a través «del gradual desarrollo que se descubre en el entrelazarse de motivos pragmáticos y de motivos eclesiológicos teóricos»<sup>35</sup>.

En un orden semejante de cosas, parece evidente que cuando una idea sale triunfadora sobre otra en las disputas históricas no podemos atribuirlo sin más a una confrontación guiada por las reglas del peso y la competencia ar-

<sup>33</sup> C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., 40.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> O. CAPITANI, *Introduzione*, en E. PETRUCCI, *Ecclesiologia e politica. Momenti di storia del papato medievale*, Roma 2001, xv (cit. por C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., 42, n. 65).

gumental. No es un resultado riguroso y comprobable. Aunque la dialéctica sea un instrumento que acompaña el desarrollo de un organismo vivo, no tiene un funcionamiento fisiológico, no tiene leyes de crecimiento y desarrollo cifradas en sus células. Entre otras cosas porque la libertad humana y la gracia divina no son cifrables. Es verdad que, después de sucedida la transformación del pensamiento por efecto de ideas en contraste, es relativamente sencillo establecer el modelo que ha resultado y la dinámica que lo produjo. Pero hay que precaverse contra dos peligros: pensar que esa dinámica y ese resultado son los únicos posibles; o pensar al menos que son los mejores que la historia podría habernos dado. No es así en absoluto. Muchas veces son tentativas y otras errores. En cualquier caso, la dialéctica no garantiza que siempre sean aciertos. A no ser que uno estime que la historia es la última palabra de la verdad.

Puestos a hablar de tentativas pensemos en un caso que presenta el autor. «Aunque la regla de los concilios sería “sintetizar los contrarios diferenciándolos y distinguiéndolos para unirlos” [G. MARTELET, *La teología del Concilio*, 82], en diversos casos de relieve el Concilio no consigue resolver la presencia de contrastes y a integrarlos de modo coherente»<sup>36</sup>. Entre estos casos en los que el Concilio Vaticano II, en opinión de Fantappiè, no logra integrar coherentemente los contrarios, nuestro autor elenca el reconocimiento del *status* de las iglesias y comunidades no católicas, la “subsistencia” de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica, y el problema de la condisión de la potestad suprema en un doble titular<sup>37</sup>. Estos supuestos pueden ser entendidos sin duda como tentativas dialécticas vacilantes, o ambivalentes, o fracasadas. Pero para ser conscientes de los límites de la dialéctica hay que pensar también que estas mismas soluciones (la subsistencia de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica, las iglesias y comunidades cristianas no católicas, el doble sujeto de la potestad suprema) han sido para muchos un logro acabado de la formulación teológica conciliar. Dicho de otro modo, se ha celebrado el éxito de hacer cohabitar la doble valencia en la única verdad.

Hay por lo demás mucho de contingente en el modo de valorar las ideas. Una misma magnitud de pensamiento puede ser empleada por el mismo sujeto con valoraciones contradictorias. Tomemos, por ejemplo, el valor de la razón para la configuración de los patrones eclesiológicos. Puede ser interpreta-

<sup>36</sup> C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., 324.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, 324-325.

do como progreso o como regreso por un mismo pensador. Puede entenderlo como progresivo en la medida en que purifica el pasado, y como regresivo en la medida en que adjudica a la Iglesia fundamentos de razón natural (precisamente porque en el pasado se hacía así).

### 3. LA RELACIÓN ENTRE TEOLOGÍA Y DERECHO

Uno de los puntos que Carlo Fantappiè advierte y lamenta es que las relaciones entre teología y derecho se hayan ido haciendo cada vez más lejanas hasta casi desaparecer en la actualidad. De la fraternidad natural y afectuosa de los siglos XII al XV hasta la ruptura, consumada en el siglo XX. La teología y el derecho se han convertido así, de parientes cercanos que eran, en vecinos incómodos, con un aislamiento consolidado entre ellos. Los métodos del derecho canónico y de la teología se han racionalizado cada vez más y se han hecho autorreferenciales.

La codificación supuso una sistematización absoluta y autónoma. El método jurídico ha llevado a separar por completo el derecho de la teología dogmática y moral. Se ha producido a su vez una solución de continuidad entre el derecho antiguo y el derecho codificado, y en un sentido todavía más amplio, el derecho canónico positivo se ha aislado y distanciado de la historia. La teología por su parte ha ido igualmente positivando su método, haciéndose cada más autosuficiente y fragmentándose hasta lo inverosímil, sin una solidaridad de fondo entre la dogmática, la moral, la pastoral y el derecho.

En la simbología eclesial se ha impuesto, con más o menos fuerza, una perspectiva de progreso, que sería teológica, y una perspectiva de conservación y dominio, que sería jurídica. Y se ha establecido un fuerte descrédito del llamado juridicismo, que frecuentemente no es más que juridicidad. «La experiencia del post-Concilio enseña suficientemente hasta qué punto ha dependido de concepciones erróneas, y ha tenido efectos negativos en la vida de la Iglesia, la tentativa de crear primero una oposición entre pastoral y derecho canónico, y disolver después el derecho canónico en la pastoral»<sup>38</sup>. En cualquier caso han sido frecuentes los prejuicios recíprocos entre una teología “evanescente” y un derecho “formalista”. Se ha impuesto en amplios sectores

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 50-51.

eclesiales una pastoralidad vaga y ha faltado relación entre teólogos y canonistas. Ha habido algunos canonistas que han intentado adaptarse a la doctrina teológica, pero ha habido muy pocos teólogos que hayan hecho algo por adaptarse a la cultura jurídica.

Carlo Fantappiè propone razonablemente que, para evitar reduccionismos eclesiológicos, se respete la complementariedad entre las dimensiones teológica, jurídica e histórica. De lo contrario se reproduce un esquema, por desgracia cada vez más habitual, en el que una eclesiología arquetípica y auténtica, que sería comunal y pneumatológica, propia de los orígenes, entraría en relación con una eclesiología jurídica, dañosa para la Iglesia y caduca, que representaría el dominio y la desaparición del Espíritu.

Solo se evitan reduccionismos eclesiológicos cuando se respeta la complementariedad de las dimensiones. Ni todo era en los orígenes pneumático ni todo es en la actualidad jurídico. Entonces existía la organización jurídica propia de un grupo menor, ahora existe la acción del pneuma en un grupo muy desarrollado. Precisamente la historia permite combatir el reduccionismo de los esquemas exclusivistas en la eclesiología, y consiente poner las exigencias pragmáticas al servicio de las más altas. Hay presentaciones eclesiológicas de las *svolte* gregoriana y tridentina de las que antes hablábamos, que causan sonrojo por su parcialidad y reduccionismo.

Antes de presentar la posición de Carlo Fantappiè sobre la relación teología-derecho canónico, quizá resulte de interés presentar el elenco que él mismo confecciona de los modelos de relación posibles entre ambas disciplinas<sup>39</sup>. Sugiere siete tipologías. 1) *Relación de exclusión*. En ella destaca el conocido caso de Rudolph Sohm, y tal vez Joseph Klein, junto con el protestantismo liberal y las corrientes neocristianas. 2) *Relación funcional*, según la cual la teología establecería el presupuesto y el derecho canónico traduciría dicho presupuesto en normas; pueden encontrarse casos de comentariastas del CIC 1917 (Naz, Bidagor) y también del último CIC (como Velasio De Paolis). 3) *Relación complementaria*, en la cual la teología y el derecho comparten objeto pero tienen metodologías complementarias y diversas; es el método propio de la escuela dogmática laica italiana y española. 4) *Relación de especificación*, que entendería el derecho canónico como una rama específica y concreta de la teología que se dedica a las reglas del obrar; es una acepción clásica que encuen-

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, 300-302.

tra representantes desde Panormitano a Lancelotti y Wernz. 5) *Relación de intercambio*, según la cual el derecho canónico mediaría entre la teología y el derecho secular, convirtiéndose por tanto en ciencia sagrada y profana sin dejar de ser derecho; entre sus representantes estarían Georges Renard y Pio Fedele. 6) *Relación de implicación recíproca*. En este caso, toda afirmación teológica tendría valor jurídico y toda afirmación jurídica resultaría vinculada a su vez por las tesis teológicas (Hans Barion y Carl Schmitt). 7) *Relación de inclusión jerarquizada*, para la cual todos los elementos del derecho canónico pertenecen al ámbito teológico, pero no al revés; son representantes específicos Klaus Mörsdorf, Eugenio Corecco, Libero Gerosa, Ludger Müller, y en general la escuela de München.

La posición de nuestro autor sería de *reciprocidad y complementariedad*<sup>40</sup>. Entre teología y derecho canónico existen conexiones estructurales. La teología desarrolla una función de dirección y de legitimación del derecho canónico. Pero simultáneamente necesita de él, porque existen mediaciones necesarias para que la Iglesia sea verdaderamente ella misma. La teología necesita de la capacidad integrativa del derecho canónico. «El límite intrínseco de la teología de proponerse como ciencia práctica no puede ser superado con el recurso a la moral o con el desarrollo de la pastoral»<sup>41</sup>. Sin el derecho canónico no existe un sistema católico armónico y creíble.

El derecho canónico da respuesta a problemas que la teología no se plantea ni puede resolver. Las funciones propias del derecho canónico en la complementariedad exigible con la eclesiología (las especificaciones funcionales) son según Fantappiè, las siguientes: 1) *Cognoscitiva*, porque ofrece análisis propios sobre la constitución de la Iglesia, sobre la administración de los sacramentos, así como determinadas dimensiones psicológicas y sociológicas de los fieles, que completa a la *ratio* teológica. 2) *Ordinamental*, en la medida en que presenta a los fieles el contenido de salvación que emerge del derecho divino revelado. 3) *Reguladora*, determinando las condiciones a las que deben adecuarse las conductas de los fieles. 4) *Productiva*, ya que suscita y responde a preguntas y situaciones que las otras ciencias eclesiales no son capaces de plantearse. 5) *De garantía*, porque el derecho canónico es capaz de precisar el alcance y los límites de las formulaciones eclesiológicas producidas por las otras ciencias.

<sup>40</sup> Cfr. *ibíd.*, 48-55.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 50.

## 4. LOS DERECHOS DE LOS FIELES

La temática acerca del origen de los derechos de los fieles «presenta notables dificultades metodológicas»<sup>42</sup>. Sin embargo, Carlo Fantappiè sostiene con toda claridad que el estudio y la formulación de los derechos de los fieles es históricamente independiente del sistema eclesiológico del Concilio Vaticano II. El autor intenta igualmente disipar la impresión de extrañeza ante la inclusión de los derechos de los fieles en el CIC de 1983, como si se tratase de algo ajeno, copiado del derecho constitucional de los estados liberales, como resultado de la fuerza cultural imparable de la afirmación de los derechos del hombre. El esfuerzo histórico de Carlo Fantappiè es presentar el trabajo canónico real que se desarrolla en la Europa católica de los siglos XVIII-XX, previo en cualquier caso al Concilio, para estudiar el fundamento y la formulación de los derechos de los fieles.

Una de las premisas que ofrece el autor en esta materia es que cada visión de la Iglesia ha conceptualizado una perspectiva propia de los derechos de los fieles. De modo que se podría hacer una historia de los derechos de los fieles según la matriz de la que traen su origen. Así, puede encontrarse una matriz corporativista en el derecho medieval, que da un cualificado vigor a las corporaciones, a los entes colegiales y a los estados de vida. Los canonistas tridentinos han tendido a subrayar la matriz jerárquica y la centralización romana. En el derecho canónico romántico prevalece la matriz orgánica, la unidad parte-todo. La canonística decimonónica subraya la matriz iuspublicística y societaria. En la eclesiología de comunión se busca una matriz sacramental. Por otra parte los distintos modelos teológicos y políticos han llevado también a modificaciones de presentación, formulación y contenido de los derechos de los fieles.

No parece que la construcción doctrinal sobre los derechos de los fieles tenga su origen en el pensamiento protestante por mucho que su visión del sacerdocio común y el descrédito o abolición del ministerio ordenado se oponga a la visión jerárquica. Tampoco parece que la labor de la escuela racionalista de derecho natural o el constitucionalismo estatalista sean responsables de conceptualizar derechos de los fieles. Parece más bien que el interés por los derechos y deberes de los fieles procede, según la visión del autor, de una premisa filosófico-jurídica, típicamente moderna, que consistiría en

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 170.

desplazar la panorámica del derecho de lo objetivo a lo subjetivo. Eso consentirá el nacimiento del derecho privado y del derecho subjetivo (Vitoria, Suárez). Otro elemento que influye en el nacimiento de los derechos de los fieles sería de tipo lógico-sistemático, por asimilación de las relaciones de *status* propias del *ius publicum* entre gobernantes y gobernados, de las que nacen obligaciones de obediencia y exigencias subjetivas de justicia. Bien entendido que el concepto de *status* que se emplea no es el estado común de fiel (o de ciudadano) sino el doble estado de gobernante (regente, docente) y gobernado (súbdito, discente). Solo Rosmini (y tal vez Walter y Phillips) establece un verdadero concepto de *status communis* de los fieles. La noción de *status* habitual es la derivada de la noción romana (*ordo*, condición objetiva para distinguir a diversas *classes personarum*). Un tercer elemento, más difuso pero de gran relieve configurador, es el trabajo eclesiológico de algunos autores y corrientes de pensamiento de la edad moderna que, profundizando en la teología patristica, han defendido la idea de la Iglesia como cuerpo místico, el sacerdocio común de los fieles, o el ministerio pastoral de la jerarquía.

Los autores más influyentes se sitúan, según la opinión de Fantappiè, en tres líneas. «La primera identifica su base ontológica en el *sacerdocio común* (Arnauld, Rosmini, Walter, Phillips, Aichner). La segunda extrae los derechos y las obligaciones de la relación de dependencia recíproca entre la jerarquía y el laicado según las teorías del *Ius publicum ecclesiasticum* (Tilloy y muchos otros). Una tercera línea tiende a introducir el principio correctivo de la *función dispensadora y ministerial* de los pastores con respecto al pueblo de los fieles según el sistema de la Iglesia-*societas inaequalis* (Emmanuele de Sarzana y, en parte, Tilloy)»<sup>43</sup>.

Entre los autores presentados destacan sobre todo Emmanuele de Sarzana y Antonio Rosmini. Hay otros muchos que se pueden considerar predecesores (algunos de los cuales, del siglo XIX, fueron sacados a la luz por Matilde Bahíma<sup>44</sup>). En el siglo XVII, desde su posición jansenista, destaca Antoine Arnauld. Es una visión propia, que contrasta con la visión protestante y con la ultramontana. La Iglesia no es solo una unidad, sino una relación orgánica y recíproca. Arnauld se opone con mucha firmeza a los abusos de poder. La le-

<sup>43</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>44</sup> Cfr. M. BAHÍMA, *La condición jurídica del laico. I. En la doctrina canónica del siglo XIX*, Eunsa, Pamplona 1972.

galidad en la Iglesia comienza por los derechos cristianos, como leer la Escritura, recibir los sacramentos, obedecer razonablemente a la fe (e incluso consensuarla, si no se trata de derecho divino). Dentro de la canonística alemana y austriaca destacan en el siglo XIX Ferdinand Walter, George Phillips y Simon Aichner, que subrayan también el estado común de los fieles, y entienden que los laicos tienen derechos y facultades de participación activa. Igualmente Anselme Tilloy en Francia puede considerarse un estudioso que reconoce la existencia de los derechos de los fieles laicos.

En el caso de Emmanuele de Sarzana (1876-1935)<sup>45</sup>, con su *Manuale di diritto costituzionale della Chiesa cattolica apostolica romana* (Bruselas 1914), se puede hablar de una verdadera teoría y clasificación de los derechos. Se trata de un verdadero tratado de derecho constitucional eclesiástico, obra de un autor que tenía sin embargo una voluntad expresa de no teorizar en vano ni crear escuelas. De hecho su doctrina es casi desconocida. Aun así, Emmanuele de Sarzana llama poderosamente la atención por el conocimiento profundo de la materia, por el nivel técnico jurídico empleado y por la atención y el cuidado en la descripción de los supuestos. Distingue entre los derechos naturales, eclesiásticos y políticos. Reconduce los derechos de los fieles (de los que habla en concreto) a dos principios: el de igualdad y el de libertad. Establece igualmente todo un sistema de recursos para la tutela de los derechos.

El segundo caso verdaderamente singular, extensamente tratado por Fantappiè<sup>46</sup>, es el de Antonio Rosmini (1797-1855). Se trata de un pensador cristiano que ha dirigido su mirada hacia múltiples áreas del saber. Especialmente en su *Filosofía del diritto* establece los derechos sociales en las tres sociedades necesarias (Iglesia, familia, estado). Para Rosmini la religión cristiana lleva consigo la perfección humana y social. Distingue sin embargo (contrariamente al teocratismo coextensivo de Bonald) entre Iglesia y estado, aunque reconoce que la sociedad teocrática merece la supremacía espiritual. La encarnación del hijo de Dios ha supuesto el máximo grado de comunicación de Dios con los hombres en forma personal y social. Rosmini intentó construir un valor jurídico que partiera del valor antropológico y comunitario de la Iglesia, y no solo societario.

En este sentido resulta interesante la comparación que realiza Fantappiè entre Rosmini y las escuelas de Würzburg y romana. La primera entiende

<sup>45</sup> Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Ecclésiologia e canonistica*, cit., 185-197.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, 177-179, 213-252.

Iglesia asimilable al Estado como *societas perfecta et inaequalis*, autónoma y soberana, con estructuras semejantes a los estados, pero con un acto institutivo propio y un fin distinto. La escuela romana pretende llevar a cabo un contraataque eficaz frente a las doctrinas richerianas, jansenistas, febronianas, josefinistas (colegialidad, colaboración del clero, participación de los laicos) a través de una estructura jerárquica piramidal y un laico pasivo. Frente a estos proyectos jurídicos en los que el estado constituye más bien un paradigma para la Iglesia, Rosmini propone un proyecto diverso, en el que la Iglesia es un arquetipo ideal para entender la sociedad.

Rosmini estructura la potestad eclesiástica de un modo dinámico y diferenciado. Existen diversos ámbitos jurídicos de derecho (señorial, gubernativo, comunal). Quizá interesan especialmente los siete modos de ejercer la potestad, que se despliegan en definitiva a través de los sacramentos y de la palabra, o si se prefiere a través de los *munera Christi*. Rosmini subraya con eficacia el estado común del fiel. Afirma el sacerdocio común o de primer grado, y pondera realidades teológicas y canónicas nuevas como los carismas, la iglesia particular, o la noción de pueblo de Dios. Es muy llamativa la función que atribuye a los laicos en el gobierno (elección de cargos pastorales, aprobación de leyes, gobierno de aspectos patrimoniales)<sup>47</sup>.

Los puntos de fuerza del pensamiento rosminiano en clave jurídica podrían resumirse en afrontar una auténtica reforma de la Iglesia (pensemos en su *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*) al margen de cualquier antirromanismo, con una eclesiología sacramental antes que jurisdiccionalista o iusnaturalista. Es una respuesta tanto a la reforma protestante como a las revoluciones liberales, sin aceptar por ello una posición de sumisión pasiva del fiel. Se le ha achacado una cierta falta de equilibrio entre el modo realista y antiperfeccionista como contempla la sociedad civil y la valoración idealista de la perfección teocrático-eclesiástica. Pero todo eso está provocado por la idea de la no equivalencia entre la Iglesia y el estado, en lugar de la equivalencia que busca el *ius publicum*, y supone a su vez un reconocimiento de la superioridad moral de la Iglesia, y sobre todo una condena de la separación entre la moral y el derecho, propia del iluminismo.

---

<sup>47</sup> Carlo Fantappiè remite para ello a múltiples pasajes de la obra de Rosmini. En general podría remitirse a A. ROSMINI, *Filosofía del diritto* (a cura di R. ORECCHIA), Padova 1967, IV, 971-982, nn. 919-956.

## 5. FUNDAMENTACIÓN DEL DERECHO CANÓNICO

Una dimensión propia de la obra de Carlo Fantappiè, muchas veces explícita y siempre latente, es la fundamentación del derecho canónico. De hecho la obra podría titularse así: la fundamentación eclesiológica del derecho canónico en la modernidad. Buena parte de esa labor se encuentra ya tratada en un punto anterior, en el que presentábamos la relación entre la teología y el derecho. En este punto se trata de llegar a los fundamentos, tal y como son expuestos por el autor.

5.1. *Los modelos luterano y ortodoxo*

En la modernidad, la relación entre Iglesia y derecho se ha presentado bajo el patrón de lo antitético o de lo recíproco. La teología luterana clásica, con muchísimos matices entre sus distintas posiciones, entendió que había una contradicción entre Iglesia visible e invisible (ley y evangelio). Por eso, aunque falte una uniformidad de posiciones, «la teología protestante moderna y contemporánea ha sido un terreno ideal para la incubación de una orientación antijurídica»<sup>48</sup>. En el diálogo ecuménico sin embargo la posición reformada ha aceptado remover la doctrina de la recíproca exclusión de evangelio y derecho.

En la Iglesia ortodoxa por el contrario hay una aceptación completa del derecho, pero con una actitud fuertemente crítica hacia el derecho canónico de la Iglesia católica, que habría sufrido una fuerte secularización, exagerado la producción legislativa y la importancia del derecho, y restringido de modo arbitrario los titulares de la potestad. Aun así, la ortodoxia tiene conciencia de que su posición en el ámbito jurídico es también problemática. Los *Sacri canones* comportan serios problemas porque no pueden ser modificados más que por un concilio ecuménico panortodoxo. El resto se resuelve por interpretación rigurosa o elástica: *akribeia* u *oikonomia*.

La relación sistemático-académica del derecho canónico latino ha sido mayor con la perspectiva luterana, y más concretamente con su expresión extrema, que es Rudolph Sohm. Fantappiè presenta sobre todo la interesante relación entre la posición de Sohm y la de Möhler y Barion. Ambos autores católicos tienen interés porque prestan una atención directa y cuidadosa al autor luterano. Möhler piensa, como Sohm, que existe una alteración del concepto

---

<sup>48</sup> C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., 292.

de Iglesia que se ha manifestado en un problema jurídico. Para Sohm es un problema insoluble de contradicción, como ya hemos tenido ocasión de ver. Para Möhler en cambio es un problema de contraste (no de contradicción) con una idea puramente natural de corporación jurídica, que es resoluble acudiendo al concepto de organicidad y de organismo, de un principio vital que tiene manifestaciones exteriores, vivas a su vez.

También Hans Barion acepta que Sohm tiene razón, en el sentido de que el derecho canónico pertenece al ser de la Iglesia, pero en su caso esa pertenencia no tiene nada de contradictoria, porque el derecho canónico tutela la forma histórica de la revelación. Para Barion entre dogma y derecho hay una relación recíproca. El dogma es norma jurídica, y el contenido de esa norma jurídica establece a su vez el derecho canónico (sus fuentes). El derecho humano se genera por exigencias del derecho divino, ya que la jerarquía está regulada por el derecho divino. Fantappiè presenta también «a mitad de camino entre Sohm y Barion»<sup>49</sup> a otro canonista alemán, Joseph Klein. Según Klein la Iglesia tiene carácter visible y social y una doctrina dogmática objetiva. Pero la estructura jurídica procede del orden sacramental, de la naturaleza de la fe y del orden de la creación. El problema, que hizo a Klein acercarse cada vez más a Sohm y separarse cada vez más de Barion, fue que el orden canónico ha fracasado por exceso de juridificación (*Verrechtlichung*), especialmente con la codificación de 1917.

### 5.2. *Las tipologías fundacionales del derecho canónico*

En el campo de la teología protestante, pocos puentes han existido entre la ley de la creación y la de la salvación, por lo menos en lo que respecta al derecho canónico. Todo lo eclesial debe entenderse como completamente espiritualizado, completamente de Dios, metajurídico. Y el derecho a su vez debería ser algo plena y exclusivamente positivo, y entonces inapropiado para la Iglesia, y propio solo del Estado. En el ámbito católico en cambio han existido múltiples esfuerzos por fundamentar el derecho canónico. Carlo Fantappiè establece cinco tipologías fundacionales del derecho canónico<sup>50</sup>, cinco concepciones que procuran ofrecer algún tipo de fundamento al derecho de la Iglesia.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 299.

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, 302-309.

La primera es la concepción *filosófico-jurídica*. Se trata de encontrar fundamentos naturales pertenecientes a la tradición filosófica clásica. A veces es el fundamento social básico del iusnaturalismo (*ubi societas ibi ius*, sea el *ius* de la especie que sea), otras son perspectivas de metafísica social más desarrollada (como Wilhelm Bertrams inspirado en Gustav Gundlach), o bien fundadas en el realismo aristotélico-tomista del *ius* como *res iusta*, tal como ha sido desarrollado con competencia por Javier Hervada y sus discípulos. La segunda concepción puede llamarse *antropológica*, con fuertes vínculos de contacto con la primera, pero haciendo más fuerza sobre las necesidades del hombre en sociedad, y que se remite a filósofos sociales como Galkowski y Scheler, o a teólogos como Pannenberg. En tercer lugar estaría la concepción *histórica*, quizá más difícil de presentar como fundacional, porque más que justificar el fundamento del derecho lo que hace es caracterizarlo como un hecho permanente en la historia de la Iglesia (Kuttner).

La cuarta concepción fundacional es la *teológica*, que es la más amplia y contiene como es natural numerosas divisiones específicas. Los resortes teológicos que pueden emplearse son variados. Puede ser una perspectiva cristológica-encarnacionista, que ha sido con mucho la más frecuente, especialmente desde *Mystici corporis* (Journet, Bertrams, Salaverri, Lesage, Stickler). Pero hay muchos aspectos de la eclesiología o del misterio de la Iglesia que pueden ofrecer base para construir desde ella la necesidad del derecho. Pueblo de Dios, sacramento de salvación (Semmelroth, Erdö), comunión (Corecco, Ghirlanda). Otra aspecto es la pneumatología, según una doble posibilidad: con el concepto de organismo viviente (Möhler) que articula la Iglesia visible y la mística; o como la que aúna la Iglesia cristológica *in-stituida* con la Iglesia mística o espiritual *con-stituida* (Zizoulas, y en general la teología ortodoxa). Cabe por último la perspectiva pastoral que entendería el derecho canónico al servicio de la salvación de las almas (Rahner, Huizing, Saraceni), aunque más que de una fundamentación estaríamos hablando en este caso de una finalidad, empleada con el propósito de reducir efectos jurídicos. Dicho de otro modo, para un pastoralista la salvación de las almas no sería génesis productora del derecho canónico sino una finalidad exigida para su uso.

La última concepción fundacional que presenta el autor es la cultural-sacramental. Guarda relación con la eclesiogénesis, de la que tratará el próximo epígrafe. Establece el origen del derecho canónico en los procesos y movimientos originados por los sacramentos y la liturgia (Barth, Wolf, Dombois, a los que siguen teólogos católicos como Congar y Legrand).

Fantappiè admite las ventajas y los valores de la visión eclesiocéntrica. Sin embargo explica que a su juicio no valora adecuadamente la relación entre la Iglesia y el *genus humanum*. Corre el riesgo de oscurecer la dialéctica entre la Iglesia y el reino de Dios<sup>51</sup>. Hay que tener en cuenta que el derecho canónico ha sido en sus orígenes un derecho de la Iglesia para el mundo (siglos XII-XIV), aunque esa dinámica ha ido modificándose con el tiempo: desde un derecho de la Iglesia para la Iglesia (siglos XVI-XVII), a un derecho de la Iglesia según un modelo estatal o extrínseco (siglos XVIII-XIX), hasta finalmente un derecho de la Iglesia al margen de cualquier parecido con el estado (siglos XX-XXI).

### 5.3. *De la ecclesiology a la ecclesio-génesis*

Dentro de la alternativa dialéctica de los binomios cabría sin duda la tensión entre estructura eclesial y reino de Dios en la historia. Sería una tensión de tipo histórico-salvífica. Según nuestro autor es oportuno atender a una fundamentación dinámica del derecho canónico. Poner de relieve, como fundante de la Iglesia, el *hacerse* de la Iglesia<sup>52</sup>. Más que mirar a los orígenes (la Iglesia del Padre) o a las estructuras encarnadas (la Iglesia del Hijo), se trataría de mirar ante todo a la fase salvífica intermedia en cuanto acontecimiento (la Iglesia del Espíritu Santo). Eso permitiría un derecho permanentemente reclamado y adaptado a la realidad, y armonizar diversas teorías ecclesiológicas en torno a la misión más que a la estructura, atendiendo más a la eficacia salvadora que a la autorreferencialidad. Esta perspectiva conecta con algunos desarrollos contemporáneos de la teología, que tienden a liberarse del eclesio-centrismo y a recuperar la concepción de la Iglesia-sacramento de salvación, signo e instrumento de la unidad y de la paz. Incluso la Iglesia-institución se ha mirado de modo distinto que en el pasado. Su estructura originaria no sería puramente objetiva, casi física, como un embrión que crece. Es un acto comunitario de fe y de amor (para el que se han necesitado instrumentos sociales y organizativos). Lo propio, lo originario, lo auténtico, es el *événement* de fe, de amor y de comunión que estaría presente desde el principio.

Una ayuda para entender esta ecclesio-génesis, este proceso de constante constitución, ha procedido según Carlo Fantappiè de las modernas teorías de

<sup>51</sup> Cfr. *ibíd.*, 307.

<sup>52</sup> Cfr. *ibíd.*, 346-351.

la comunicación y del lenguaje (Austin, Luhmann, Habermas). La estructura, más que de sustancia es de comunicación. Han seguido esta línea algunos autores como Kappenberg, Beinert, Kehl y Dianich<sup>53</sup>. El modelo principal para la historia de la Iglesia sería eventual. El evento histórico originario fue un evento de fe, producido en el interior de una *estructura* de fe. Solo así se explica la irrupción del reino. Ese evento se reproduce incesantemente en la confesión, comunicación y comunión de fe. Se trata de un modelo heurístico, es decir, capaz de descubrir y hasta cierto punto dar origen a las relaciones eclesiales típicas. La comunicación crea vínculos, relaciones y organización. La Iglesia es un conjunto de relaciones de comunicación y para la comunicación del mensaje. El complejo estructural de las relaciones que componen el momento germinal del anuncio siempre estará presente en ella. La comunicación de la fe hecha por el creyente hace nacer la agregación humana que llamamos Iglesia. Para algunos autores, por ejemplo Medard Kehl, la institucionalización se produciría no solo a través de la comunicación del mensaje de fe, sino mediante la formalización de las acciones comunicativas típicas: *martyría, leitourgía, diaconía*.

En cualquier caso se trataría de pasar de la eclesiología a la eclesiogénesis. Evitar la dualidad entre un polo sustanciado (visible, institucional, temporal) y otro inapresable (invisible, carismático, espiritual), estableciendo en su lugar el proceso activo de la vida. Todo sería proceso y mensaje. Volveremos sobre ello más adelante.

Aunque la eclesiogénesis no comparte el eclesiocentrismo teológico (al contrario), deberá sin embargo alertarse ante el peligro de ser tachada de un nuevo societarismo. La comunicación es eclesiológicamente muy significativa, pero no tiene nada de exclusivamente eclesiológico, ya que todas las comunidades y sociedades son relaciones de comunicación. La eclesiogénesis no sería más que un tipo de sociogénesis o de génesis comunitaria. El punto de referencia es un principio completamente natural. A mí personalmente no me parece en absoluto problemático, como no me lo parecen las implicaciones societarias de la metodología canónica. Pero deberíamos entender también que en este caso la génesis eclesial también tendría una fuerte *contaminación* naturalista.

---

<sup>53</sup> La opinión de Fantappiè es muy coherente con la que presenta Severino Dianich, y guarda dependencia de ella. Cfr. S. DIANICH, *Ecclesiologia: Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Milano 1993, sobre todo 92-94 (*Il modello euristico dell'eccliesiogenesi*).

#### 5.4. *El conflicto de las interpretaciones*

Ningún modelo de Iglesia es de por sí neutral. Siempre sufre la influencia de modelos exógenos, principalmente de arquetipos sociales del momento. Aunque sería ridículo pensar que solo los modelos exógenos son los que producen coincidencias y disidencias. Todo, y tal vez más ahora que nunca, lleva a la pluralidad de perspectivas. De cualquier modo, según nuestro autor, en los últimos tiempos se ha producido, como situación más relevante, el paso de una posición estática a una posición histórico-salvífica, de una visión ontológica a una visión genética. La eclesiogénesis actuaría un cambio del qué al quién, y de la esencia a la acción. Fantappiè sin embargo es consciente de que no se pueden extrapolar las perspectivas. «En términos generales la consecuencia que debemos extraer es la imposibilidad de fijar *una tantum* la esencia de la Iglesia o de llevar a cabo una *reductio ad unum* de su misterio. De aquí la necesidad de contemplar los problemas simultáneamente desde más puntos de vista, y de asumir este esquema pluridimensional (teológico, jurídico, litúrgico, pastoral, etc.) como constitutivo de la eclesiología»<sup>54</sup>.

Carlo Fantappiè aplica a la Iglesia actual (está pensando sobre todo en los años 1985-2005) el problema del conflicto de las interpretaciones<sup>55</sup>. En efecto, no sería la mejor solución dejarse seducir por una sola teoría o una sola corriente. La realidad de la ciencia, también eclesiológica y canónica, es profundamente mixta y compleja. Me gustaría añadir también que las interpretaciones en conflicto deben ser medidas no solo por la perspicacia analítica, o por la pureza metódica, o por la calidad de la mezcla. Ya hemos hablado de ello con ocasión de la santidad como estímulo de la historia, y del auxilio de todas las virtudes morales para el desarrollo dialéctico. La eclesiología no tiene solo modelos teóricos, no se gestiona solo con los resortes que proceden de la ciencia teológica y canónica. Es la misma *realidad* de la Iglesia lo que ayuda en el avance. Entiendo por realidad no solo los hechos, naturalmente, sino la fe, la esperanza y el amor que suscitan. Y entiendo por suscitar no solo poner en movimiento la actividad intelectual, sino acertar en la médula de los análisis y de la mezclas. Se acierta cuando se ama.

<sup>54</sup> C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., 355.

<sup>55</sup> Cfr. *ibíd.*, 351-357.

5.5. *Propuestas de reforma*

Una de las aportaciones conclusivas propuestas por nuestro autor para renovar la ciencia canónica consiste en hacer de la *communio* una realidad eclesial menos evanescente. Para ello sugiere incrementar la eficacia de la sinodalidad y del *sensus fidei*<sup>56</sup>. Nada se puede oponer a conceptos de tanta hondura y de tanto prestigio. Ahora bien, ¿son la sinodalidad y el *sensus fidei* instrumentos empleables en la renovación canónica? Uno y otro no están desde luego en el mismo nivel de elaboración técnica y práctica. La sinodalidad ha recibido mucha más atención en los últimos tiempos. Pero los grandes conceptos, cuando se postulan de un modo demasiado genérico, y no han tenido una praxis razonable y experiencial, corren riesgo de no ser instrumentos de comunión.

Los instrumentos de reforma eclesial precisan de algunas condiciones para serlo realmente. No son efecto de un modelo doctrinario sino de una necesidad objetiva. La academia les pone nombre después, cuando ya han demostrado su carácter renovador. Una necesidad de reforma debe llevar a mirar alrededor, porque habitualmente los medios de transformación, más que nociones, son experiencias que han salido bien, que han vivificado ya las comunidades. Para incoar una praxis siempre habrá que dar el primer paso. Pero ese primer paso no se da simultáneamente en todas las comunidades. De ordinario, solamente los instrumentos que ya han sido experimentados tienen efectos transformadores (en esas comunidades y en otras que nos los conocen aún). Esos recursos de renovación han tenido tiempo suficiente para ser conocidos y apreciados por los fieles. Son experiencia cristiana. En cambio, las novedades impuestas tienen un gran valor proclamatorio pero poco valor reformador. Además, corren el riesgo de ser recibidas con cierto recelo o con división. En la vida de la Iglesia es peligroso postular conceptos y preguntarse después cuál puede ser su utilidad. Más vale descubrir exigencias de vida que pueden ser solucionadas a través de praxis coherentes con esos paradigmas teóricos. Las grandes nociones, como la sinodalidad y el *sensus fidei*, o proceden de (y desembocan en) una praxis valiosa, razonable y experimentada o pueden convertirse en objeto de discordia.

La sinodalidad ha sido un programa frecuente en la Iglesia católica. Ahora bien, promover, o imponer incluso, la sinodalidad diocesana, como hicieron por ejemplo el Lateranense IV o Trento, no llevó consigo especiales mejoras

---

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, 356-357.

en las diócesis católicas. Pocos momentos de la historia tan pobres sinodalmente como el siglo XIII (después de Letrán IV) o los siglos XVII y XVIII (después de Trento). Y qué diríamos del *sensus fidei*. Una realidad esencialmente pasiva, que es acción del Espíritu en la conciencia fiel en orden a la custodia de la revelación de Dios, no puede convertirse en una especie de *consensus fidelium* activo, algo así como una llamada a la corresponsabilidad o un estímulo para opinar. El *sensus fidei* debe ser siempre objeto de un venerable respeto, y será requerido y consultado tal vez en momentos de evolución doctrinal, como un testigo del Espíritu. Pero es dudoso que pueda proponerse como una clave de reforma.

## 6. METODOLOGÍA CANÓNICA

Es difícil separar la fundamentación del derecho canónico del método del derecho canónico. Carlo Fantappiè se hace eco de la gran discusión de la segunda mitad del siglo XX sobre el método en el derecho canónico. Queriendo fundar la polémica sobre la breve alusión del n. 18 del decreto *Optatam totius* («in iure canonico exponendo [...] respiciatur ad mysterium Ecclesiae»), todas las escuelas canonísticas han dicho su palabra sobre el misterio de la Iglesia y de la relación que el derecho guarda con él.

A lo largo de la primera mitad del siglo XX ya habían existido posiciones académicas vigorosas sobre la metodología canónica. Por ejemplo, acerca de si el derecho canónico es una ciencia teológica (Wernz) o si mantiene una relación recíproca con la teología y el derecho secular (Sägmüller). Estas posiciones originarias han conocido múltiples desarrollos a lo largo del siglo. Se ha hablado del derecho canónico como una disciplina jurídica con método teológico (el modo teológico de la juridicidad: Georges Renard, Pio Fedele), de una disciplina teológica con método jurídico (Klaus Mörsdorf, Winfried Aymans), de una disciplina jurídica con método jurídico (Piero Agostino D'Avack, Pedro Lombardía, Javier Hervada), o de una disciplina teológica con método teológico (Eugenio Corecco).

Fantappiè propone dos modos fundamentales para discernir las escuelas metodológicas en el siglo XX: fijarse en la imagen de Iglesia que prepondera en cada escuela (sociedad, pueblo, sacramento, comunión)<sup>57</sup>, y atender a los gra-

<sup>57</sup> Cfr. *ibíd.*, 277-280.

dos de analogía que asumen en la relación entre antropología y teología, y más concretamente entre canonística y teología<sup>58</sup>. Dicha relación contiene muchos binomios paralelos (natural-sobrenatural, razón-fe, contrato-sacramento, etc.). Según estos baremos las direcciones metodológicas pueden resultar numerosas. Trataremos específicamente las que el autor estudia con más consistencia.

### 6.1. *Munich*

La posición más radical fue argumentada por Corecco y Rouco Varela, y después fue parcialmente asumida por la escuela de Munich. Según esta perspectiva (siguiendo por lo demás a una serie de teólogos muy característicos del siglo XX, como De Lubac, Rahner, Von Balthasar, Colombo) se establece una «aversión a la teología del doble orden»<sup>59</sup>, haciendo desaparecer el nivel de la naturaleza pura. Se quiere en definitiva evitar los conceptos de natural y de sobrenatural como categorías diferenciadoras. El derecho natural, y cualquier precomprensión filosófico-naturalística, comprendida la síntesis tomista, no podrían constituir fundamento del derecho canónico. El derecho de la Iglesia no resultaría cognoscible por el esfuerzo racional, sino que encontraría su respuesta en el nivel gnoseológico de la fe. La realidad eclesial-sacramental, aunque participe de la historia, no puede ser valorada más que por la fe. Tal vez se podría emplear el método jurídico de modo analógico, con una analogía de proporcionalidad casi metafórica; cualquier otra cosa sería una secularización inapropiada. De este modo pasamos, según Corecco, a la tercera fase de la historia de la canonística, una vez agotadas la época clásica y la fase juspublicística postridentina. Conviene de todas formas distinguir entre la posición de los representantes básicos de esta escuela (Mösdorf y Aymans), que son partidarios de un método jurídico más riguroso, y la posición de Corecco y alguno de sus discípulos que pretenden un método exclusivamente teológico.

Desde el punto de vista de la imagen de la Iglesia, la escuela de Munich se hizo fuerte en la perspectiva de la *communio*, entendiendo los vínculos de comunión en clave exquisitamente teológica. Todos los contenidos de la revelación sobrenatural tendrían inmediatamente un relieve jurídico. Por el contrario el derecho procedente de un origen natural, social o civil no podría tener relieve alguno en la Iglesia.

<sup>58</sup> Cfr. *ibid.*, 280-284.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 281.

Carlo Fantappiè observa el peligro de disolución o desvanecimiento jurídico que supone atribuir juridicidad a los contenidos de la revelación sin ningún requisito formal específico. Pero sobre todo pone de relieve el riesgo de eliminar la base común de justicia con toda la humanidad, y de impedir que la base bíblica y la tradición cristiana tengan influencia jurídica alguna sobre el género humano. Le parece más razonable poner en el centro del ordenamiento canónico no tanto a la Iglesia como estructura, sino la misión de la Iglesia, dirigida a toda la humanidad. La palabra y los sacramentos serían los instrumentos para ejercer la triple función de Cristo, que no está dirigida solo hacia la Iglesia misma, sino hacia todas las gentes.

Habría que añadir también que la aversión al doble orden (natural/sobrenatural), que es una exigencia originaria insoslayable de algunos pensadores de la escuela múniquesa, produce paradójicamente un doble orden consecutivo perfectamente cincelado. Dos órdenes de juridicidad distintos, sin comunicación alguna. El derecho canónico se identifica con la teología pero se separa por completo de la sociedad secular.

## 6.2. *Navarra*

La escuela de Navarra (Lombardía, Hervada, y discípulos sucesivos), siguiendo por lo demás a los representantes más significativos de la dogmática jurídica italiana, fue partidaria desde el principio de un uso unívoco del concepto de derecho, aplicable tanto al derecho secular como al derecho canónico; y tanto al derecho humano como al derecho divino. Construye un modelo «inmune de concesiones teologizantes o espiritualistas»<sup>60</sup>, formado con materiales y técnicas propiamente jurídicas. Con una juridicidad que no es normativa, sino de adhesión a la justicia. En su paradigma eclesiológico emplea un sistema tripartito (pueblo, comunidad, sociedad), que permite introducir valores y exigencias propias del derecho canónico como ciencia sagrada (origen sobrenatural, dimensión comunal y aspecto organizativo)<sup>61</sup>, abierto a la actuación carismática. Dicho modelo tripartito «posee indudablemente una fuerte capacidad fundativa, un alto grado de articulación y una discreta potencialidad explicativa»<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 332.

<sup>61</sup> Cfr. *ibid.*, 331-333.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 332.

Pero Fantappiè encuentra tres dificultades en los planteamientos de estos canonistas. La primera es la institucionalización, una visión excesivamente cristonómica, que hace intervenir al Espíritu simplemente para la concesión de los carismas. La escuela de Navarra se inscribe en la línea que entiende la Iglesia como encarnación continuada. Y una institución “encarnada” corre el riesgo de identificar la encarnación de un modo simplista con la exigencia de conservación, poniendo el énfasis sobre el diseño fundacional que llega hasta Cristo, para que de ese modo quede justificada la existencia de las estructuras originarias. Así, según nuestro autor, las ventajas de esta escuela quedarían reducidas a instituciones, pero no a la misión; a cualidades o bienes, pero no a actividad personal. En definitiva, a una perspectiva excesivamente objetivada. Una encarnación del Verbo sin envío del Espíritu.

La segunda limitación que observa Fantappiè es una metodología demasiado apegada a los esquemas del derecho secular. Se aplican al derecho canónico los modelos del derecho constitucional o administrativo de los Estados, como si fueran ciencias idénticas, ligeramente matizadas. El tercer límite sería la adhesión al “doble orden”. Se considera fundamental la distinción entre naturaleza y gracia. En opinión del autor esta división, unida a una recepción excesivamente normativística de las fuentes del derecho, ha hecho que la realidad jurídica en esta escuela intente acercarse a la realidad teológica, pero sin una verdadera compenetración. En realidad todas las modalidades y distinciones se reconducen a una perspectiva ontológica natural (lo que es justo).

### 6.3. *Otras posiciones*

Evidentemente, Carlo Fantappiè analiza otras muchas posiciones metodológicas de mayor o menor relieve. Comenzando por la doctrina laica italiana, que estuvo intensamente presente en el panorama canónico durante los primeros setenta años del siglo XX. Con brillantez dogmática y conocimiento de la historia, su orientación fue netamente jurídica, con un fundamento que tendió a subrayar lo societario.

Otros enfoques han llevado a entender el derecho canónico con una analogía de proporcionalidad propia, es decir, con una relación de semejanza proporcional, pero no de objeto, con el derecho secular (Ghirlanda, Urrutia, Bonnet).

También han estado presentes, como es bien conocido, perspectivas pastoralistas que han pretendido una completa adaptación del derecho canónico a

las llamadas *exigencias pastorales* de la Iglesia-comunión. El derecho canónico sería teología pastoral con un fuerte grado de contingencia. Hay en estos casos una expresa reducción del carácter vinculante del derecho y una valoración negativa de la tradición canónica. El misterio de la Iglesia se entiende en clave netamente histórica y mutable. Fantappiè incluye como representantes de esta modalidad a canonistas de la revista *Concilium* (Huizing, Neumann, Walf)<sup>63</sup>.

«El panorama doctrinal, después de las revisiones de los dos códigos canónicos, se presenta más articulado, más polifacético, y más matizado de como lo estaba en el inmediato posconcilio, con la consecuencia de que las fronteras entre las diversas corrientes canonísticas se han hecho más débiles y más fluidas»<sup>64</sup>. En este panorama de fin de siglo, y comienzo del siglo XXI, Fantappiè analiza numerosos autores de referencia (Redaelli, Örsy, Erdö, Bertolino, Berlingò, etc.).

#### 6.4. *Propuestas de método*

Cuando Carlo Fantappiè tiene que dar sus propias opiniones sobre el método que corresponde al derecho canónico, obviamente postula una complementariedad funcional, una reciprocidad y una compenetración natural entre la teología y el derecho. Y esa complementariedad recíproca no se ha logrado todavía. «La canonística no ha salido todavía [son palabras de 2003] por completo de la “crisis” conciliar, porque no ha alcanzado el grado de claridad y de convergencia que son necesarios a una comunidad científica para formular de modo suficientemente unitario y coherente tanto los propios fundamentos (una especie de teoría general deseada por muchos) como los propios presupuestos metodológicos (concepto, objeto, función y método)»<sup>65</sup>.

¿Qué se necesita para lograr esa unidad y suficiencia de método en el derecho canónico del siglo XXI? No es sencillo dar una respuesta, y por otra parte es inevitable que existan escuelas diversas. Pero piensa Fantappiè que es necesario liberarse del influjo de la segunda escolástica, y que el dato constatado (derecho divino natural), el dato recibido (derecho divino positivo) y el dato construido (elaboración técnica y sistemática) pasen por una nueva precomprensión hermenéutica. Abandonar el doble orden, el racionalismo, las es-

<sup>63</sup> Cfr. *ibíd.*, 341-342.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, 288.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, 314.

estructuras excesivamente cosificadas, el normativismo suareciano, todo lo que podríamos llamar método envejecido. El derecho canónico del siglo XXI necesitaría una precomprensión distinta, con una convergencia de método. Evidentemente, para ello habría que evitar la ruptura brusca con la tradición disciplinar, y tener presente que el modo de desarrollo es por evolución y no por discontinuidad; y por estratificación y no por almacenamiento.

Me gustaría hacer unos pocos comentarios a los interesantes problemas de método planteados por Fantappiè.

#### 6.4.1. *El método en las ciencias humanas*

En una ciencia humanística el método no es un procedimiento de elaboración, es decir, un camino secuencial fijo. A veces establece criterios de discernimiento, imposiciones de hacer o de no hacer, pero no necesariamente son exigencias específicas de esa ciencia, sino que frecuentemente pueden extenderse a otras ciencias humanas. En realidad se trata por lo general de exigencias de amor a la verdad y de rigor del pensamiento más que de un método específico para cada parcela del saber humano. Sobre esto es conveniente hacer algunas precisiones. Los métodos comenzaron buscando el rigor pero han terminado por buscar la perspectiva. Es decir, se iniciaron como criterios formales que permitieran descartar determinados datos objetivos y apreciar otros, para evitar cualquier confusión. Pero ahora mismo un método en las ciencias humanísticas no te dice por dónde ir (el camino), sino cómo mirar. No explica lo que hay que hacer para no equivocarse, sino cómo construir paradigmas armoniosos.

En las ciencias humanas la metodología era mirada antiguamente como algo necesario, pero instrumental y todo lo contrario de brillante. Ahora mismo en cambio la metodología es el paraíso de los diseñadores intelectuales. Es muy frecuente que los autores deseen explicar su metodología. ¿Por qué? Porque el método se ha convertido en una especie de atmósfera dentro de la cual crece la ciencia, como un recuerdo permanente que embarga al autor y le recuerda las finalidades que busca. Es una especie de diseño cromático: difunde un determinado color a la ciencia. Este tipo de métodos ya no son exigencias obligadas de rigor sino criaturas que se aman como a una esposa. Lo cual constituye un verdadero peligro. Enamorarse del método, es decir, otorgarle lo que no le pertenece, convertir un instrumento en una finalidad, es venenoso. En lugar de verificar lo que es verdadero, sirve para filtrar lo que necesitamos para construir el paradigma.

6.4.2. *La mixtificación del método*

Carlo Fantappiè afirma que el derecho canónico tiene una tendencia muy fuerte a la mezcla. Es *quoddam mixtum*, en palabras del Panormitano, según nuestro autor recuerda<sup>66</sup>. Veamos la cita completa de Niccolò de Tedeschi: «La ciencia del derecho canónico no es meramente práctica, como el derecho civil; en parte es especulativa, ya que participa de la teología y de la metafísica. Así pues, es esta una ciencia algo mixto, que toma parte de la teología, en cuanto tiende al fin de la felicidad eterna, y parte del derecho civil, en cuanto trata de las cosas temporales, sin las cuales las espirituales no pueden durar mucho»<sup>67</sup>.

De modo que el derecho canónico sería algo mezclado no solo en el sentido de la combinación entre lo especulativo y lo práctico, sino también en el ámbito de las finalidades de salvación eterna y de conservación temporal. Esto significa, entre otras cosas, que el método en el derecho (y en todas las ciencias humanísticas) debe sujetarse siempre a la humildad de la mezcla, y debe excluir los excesivos deseos de pureza metódica. La confusión no está en la mezcla sino en desconocer lo que se mezcla o cómo se mezcla. En el caso del derecho canónico se produce una mezcla natural de componentes. No se le pide que reflejen perfectamente la imagen de la Iglesia, sino que no la traicionen. Las imágenes son muy útiles, pero no son de ningún modo garantías de verdad.

Por ejemplo, un riesgo indudable de la metodología canónica es fiarlo todo a la eclesiología. Fantappiè pone una nota crítica sobre el eclesiocentrismo, esa tendencia contemporánea, menos viva ahora que hace treinta años, que ha tendido a entender la Iglesia desde sí misma y para sí misma. En realidad la Iglesia es misión y es para el mundo, para el género humano.

Pero también cabría un eclesiologismo, que haría depender demasiadas cosas del paradigma que tengamos de Iglesia. Para hacer ciencia canónica necesitamos una eclesiología, desde luego, pero la eclesiología no es la Iglesia. No pretendo hacer un argumento artificioso. Lo que quiero decir es que los modelos teóricos son muy relativos y la Iglesia como tal no es relativa, es una

<sup>66</sup> Cfr. *ibíd.*, 310.

<sup>67</sup> «Hec scientia iuris canonici non est mere practica, sicut ius civile, quia partim est speculativa, in qua assumit partem de theologia et metaphysica. Est ergo hec scientia quoddam mixtum, partem capiens ex theologia, in quantum tendit in finem eterne beatitudinis, et partem est civilis, in quantum tractat de temporalibus, sine quibus spiritualia diu ese non possent» (ABBAS PANORMITANUS, *Commentaria in Decretales*, Proemio, n. 16, Venetiis 1582, I, fol. 5).

realidad a la que hay que amar y servir. Y la ciencia canónica no mira solo paradigmas sino realidades. No estoy hablando del buen cristiano, sino del buen canonista.

Los métodos, si se entienden como presupuestos formales de comprensión, son siempre deficitarios y deben ser mixtos. Tienen mucho peligro los métodos drásticos y extremadamente claros. Se entiende que estoy hablando de perspectivas de método, no de objeto. En una ciencia hay verdades absolutas que se imponen al conocimiento. El dato constatado y el dato revelado, aunque estén diseñados para nosotros, no están a nuestra disposición. Pero el carácter absoluto de la ley de creación y de salvación (aunque esté históricamente mediada) no impone un método absoluto a su vez. Los métodos no pueden ser símbolos sino garantías.

#### 6.4.3. *Los límites de la hermenéutica*

Sobre la hermenéutica como parte de la metodología canónica también es necesario decir alguna palabra. La precomprensión puede entenderse como una condición del conocimiento (el modo de conocer), como un peligro (el prejuicio), o como un provecho (el nuevo cauce). Puede servir para todo, pero su versión primaria es la de ser una condición de conocimiento. Es una necesidad antes que un peligro. Lo conocido es siempre el camino de lo que queda por conocer. Pero a su vez el propio sistema de conocimiento tiene sus recursos para que la precomprensión no lo desvirtúe. Somos conscientes de nuestros horizontes. El pensamiento, sin necesidad de advertencias específicas de método, está diseñado para tener conciencia de su precomprensión. Es de suyo hermenéutico, tiene recursos para recuperar perspectivas, es consciente de la limitación de sus juicios. No siempre saltará por encima de sus prejuicios, por falta de rigor o por falta de deseo de verdad, pero eso no significa que no esté habilitado para advertirlos. Por todo ello, una hermenéutica exquisita, cultivada, sobreponderada, tiende más a pervertir el sentido que a conocer mejor. Añadir cautelas metodológicas a las cautelas propias del rigor natural a veces impide conocer y otras veces desenfoca el conocimiento. Más que contextualizarlo lo desintegra. La fusión de horizontes es un ejercicio de sensatez pero puede convertirse en un artificio.

También hay que tener en cuenta hasta qué punto es posible gestionar la metodología hermenéutica de la precomprensión como un estímulo. Según el autor, uno de los retos metodológicos de la canonística es «repensar el propio

horizonte cultural», asumiendo los desarrollos de la ciencia teológica y de las ciencias humanas «para renovar la pre-comprensión de la canonística»<sup>68</sup>. Es obvio que el horizonte de precomprensión es un dato de hecho (aunque no absoluto), pero es dudoso que se pueda establecer como un proyecto. Una metodología proyectiva de la precomprensión podría falsear las líneas generales del método hermenéutico de los horizontes. Aunque nadie duda, desde luego, que a veces es necesario establecer nuevos presupuestos para la ciencia.

## 7. LAS ESTRUCTURAS OBJETIVADAS

Tal vez uno de los problemas que más interesa a Carlo Fantappiè a lo largo de toda la obra, con matices diversos aquí y allá, es el modo de entender las estructuras institucionales. Nuestro autor descubre una dificultad en el «concepto de institución como realidad objetivante, fruto de la división entre la Iglesia y sus miembros»<sup>69</sup>. Siguiendo la orientación de Hans Dombois en este punto, le parece que se trata de realidades “anticipadas” o impuestas en sus grandes líneas<sup>70</sup>. Se trataría de estructuras comunitarias o relacionales razonables pero que no derivarían de la misma dinámica eclesial.

En general se puede decir, como ya hemos adelantado al hablar de la eclesiogénesis, que Carlo Fantappiè prefiere entender las estructuras eclesiales «en términos amplios, relacionales, procesales, reticulares y no centrados exclusivamente sobre el elemento jerárquico»<sup>71</sup>. Le parecen menos adecuados los elementos estructurales u organizativos demasiado densos, apegados a la naturaleza, hasta cierto punto “cosificados”, con una objetividad inamovible y “anticipada”; o aquellos elementos que no nacen de una función o de una relación personal, sino que se imponen con una solidez externa a la misma relación, sin dependencia de los actos humanos y eclesiales.

Es difícil no ver detrás de estas discusiones la sobrevivencia (que probablemente no acabará nunca) de la dialéctica entre Espíritu e institución. En rea-

<sup>68</sup> C. FANTAPPIÈ, *Eccelesiology e canonistica*, cit., 313.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>70</sup> Cfr. H. DOMBOIS, *Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, I, Witten 1961, 905; cit. por C. FANTAPPIÈ, *Eccelesiology e canonistica*, cit., 53.

<sup>71</sup> C. FANTAPPIÈ, *Eccelesiology e canonistica*, cit., 113. En este punto Fantappiè sigue y cita a Medard Kehl, cfr. M. KEHL, *La Chiesa como istituzione*, en W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale*, III, Trattato sulla Chiesa, Brescia 1999, 200-225; M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di eccelesiology cattolica*, Cinisello Balsamo 1995.

lidad Fantappiè no tiene ningún interés en ser un hito dentro de esa dialéctica, pero el análisis verbal evoca de modo matizado la contienda entre espíritu y ley. Las estructuras sustanciadas reflejarían mal o no serían adecuadas para absorber el acontecimiento (lo eventual), la misión, el dinamismo, las relaciones personales, lo comunional, lo dinámico, los actos, la vida. En cambio tenderían, consciente o inconscientemente, a un establecimiento estructural fijo, propio de la naturaleza, con una permanencia independiente de la conducta, más atentas a la doctrina y a los bienes que a los hechos y a las personas, con presupuestos jerárquicos y con más solicitud por las definiciones que por las relaciones.

En el origen doctrinal teológico de la posición objetivista o sustancialista estaría sobre todo el cristomonismo, aunque vigorosamente ayudado por el modelo del crecimiento embrionario y la teología del doble orden. Se trataría, en definitiva, del modelo de encarnación continuada, que pone el énfasis en el diseño fundacional y en la exigencia de conservación, pero no favorece la comprensión de las relaciones eclesiales desde la pneumatología y desde los acontecimientos de gracia. La imagen del embrión, tan eficaz en modelos como el de Möhler, se convierte en algo *sustanciado*, físico, incompatible con una visión sacramental (más que analógica) de la unidad Cristo-Iglesia. El doble orden, por último, llevaría a fundar las realidades de salvación como si tuvieran un soporte objetivado en la naturaleza.

El autor se decanta, con matices, por una perspectiva bien distinta, que es la pneumatológica. Prevalentemente pneumatológica, porque toda construcción eclesial debe ser trinitaria. Pero las relaciones eclesiales que le parecen más típicas son las que proceden del acontecimiento de salvación, de la acción del Espíritu. Lo que establecería la exigencia institucional sería el evento de creer y de amar, y la necesidad de reproducir comunionalmente en la historia ese acontecimiento de salvación.

A la hora de decidir cuáles deben ser las estructuras eclesiales específicas y el modo de fundar cada una, Fantappiè tampoco es determinante, porque no está haciendo un manual de derecho constitucional o de organización eclesiástica. No emplea desde luego deducciones, ni inferencias demasiado concluyentes, sino que prefiere más bien un procedimiento heurístico, de aproximación, dentro de la “retícula” de las relaciones procedentes de la misión de la Iglesia. Propone una búsqueda, hasta cierto punto creativa, de estas estructuras relacionales.

No solo critica la objetivización de las estructuras institucionales, sino también de las instituciones como doctrina sistematizada, por ejemplo el sis-

tema matrimonial canónico. A la institución matrimonial le corresponderían tres elementos conceptuales: el esquema de los *tria bona*, el de la naturaleza consensual y las propiedades esenciales, y el de los fines. «De estos elementos se deduce que la estructura sustancial y formal del matrimonio son tributarias de una concepción del mundo sustancialista y estática. Dentro de este modelo el sujeto no es concebido de modo autónomo, no existe sino como agente formal que cumple operaciones preordenadas por la estructura ontológica del ser; su libertad de acción no es efectiva sino que depende de las reglas predeterminadas por el esquema estructural en el cual está rígidamente encuadrado»<sup>72</sup>. Se trata, en su opinión, de una ruptura entre estructura y vida.

¿Qué pensar de esta posición crítica frente al exceso de objetivismo, sustancialismo, naturalismo, societarismo o metafísica impersonal? Querría decir desde el principio que Fantappiè no es contrario, como es obvio, a cualquier tipo de desarrollo objetivo de las instituciones y de las estructuras eclesiológicas. Muy al contrario. «No debe olvidarse que uno de los grandes méritos del derecho canónico clásico –en continuidad con la filosofía estoica y con el derecho romano– ha sido el desarrollo sistemático, en la motivación y configuración de las estructuras de gobierno, de los conceptos de *officium* y de *ministerium* como formas de ejercicio impersonal de la autoridad sometidas a un ordenamiento superior y preestablecido, contra la pretensión de una interpretación carismática, personal y arbitraria de esa misma autoridad. En Occidente, la lucha contra una acepción carismática del poder ha conducido precisamente a afirmar la soberanía de un ordenamiento jurídico objetivo, y ha impulsado la formación de organizaciones inspiradas en el principio anónimo de la colegialidad»<sup>73</sup>. Es evidente que está reaccionando ante un exceso de objetivación, presente a su parecer en el derecho canónico de la edad moderna, especialmente desde el Código piobenedictino.

Sobre este exceso de objetividad me gustaría hacer algunos comentarios.

El primero es más bien metafísico. Todo lo relacionado con lo objetivo-naturalístico (desde las estructuras tendencialmente societarias hasta el matrimonio) es indudablemente *natural* pero no es en absoluto *estático*. Siguiendo el pensamiento de Tomás de Aquino habría que decir que nada es más dinámico que la naturaleza, principio de operaciones. Y las sustancias solo se en-

<sup>72</sup> C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., 434.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 114.

tienden originariamente desde la actividad del ser, del *actus essendi*. Todo eso es energía de realidad. Una energía de realidad que funda cualquier función o cualquier misión.

Pasando ya al ámbito eclesial, me parece que es peligroso reducir la dinámica y la genética de la Iglesia tan solo a fases sucesivas de *munera* o de actividades propias (aunque sean profundamente típicas). No hay apostolado sin apóstol. O mejor, no hay apostolado sin mandato apostólico, no hay mandato apostólico sin apóstol, no hay apóstol sin elección y constitución en el ministerio. Más aún, cuando se estima la actividad como *lo dinámico*, es muy fácil que se valore como tal el resultado de la actividad más que su principio; es decir, que se piense que lo dinámico son los hechos. Pero los hechos tienen una connotación fuertemente pasiva. Son resultados, son existencia en bruto, no energía de ser. Nada más pasivo que algunos conceptos de *vida*, entendida como aquello que sucede.

Y por el contrario, nada más vivo que algunas realidades objetivadas. Muchas veces se ha dicho que el derecho canónico ha tendido a poner pie a tierra, a establecerse, a «herir los ojos»<sup>74</sup>. Se hizo célebre la expresión de Moisés de Ravenna († 1154), según el cual la propiedad de un edificio pertenece a sus muros. Esta opinión, que ha sido llamada primitiva, grosera, monstruosa y fetichista (y ciertamente lo es, si lo miramos desde el personalismo del siglo XXI), buscaba la fijación topográfica de la personalidad como un modo de dar consistencia y estabilidad a lo que de hecho la tenía: las *venerabiles domus* de acogida hospitalaria, las iglesias y los monasterios. Y ciertamente el “grosero” recurso a los muros puede entenderse perfectamente por el valor de vida que hay detrás de ellos<sup>75</sup>.

En tercer lugar sería oportuno hablar de la crisonomía. La crisonomía, en la medida en que fuera de verdad excluyente (es decir, crisonómica en sentido estricto), sería sin duda errada. Ahora bien, debemos tener sumo cuidado para no forzar un equilibrio eclesial por reparto de funciones. La acción del Espíritu es *exclusivamente* cristiana. Transmite la vida de Cristo, suscita y re-

<sup>74</sup> La metáfora es de F. FERRARA, *Teoría de las personas jurídicas* (trad. E. Ovejero y Maury), Reus, Madrid 1929, 672.

<sup>75</sup> Cfr. E. CORTESE, *Per la storia di una teoria dell'arcivescovo Mosé di Ravenna (m. 1154) sulla proprietà ecclesiastica*, en S. KUTTNER – K. PENNINGTON (eds.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law (Salamanca, 21-25 september 1976)*, Città del Vaticano 1980, 117-155. Me he ocupado del tema, en J. OTADUY, *La “universitas rerum” como soporte de la personalidad en el derecho canónico*, *Ius canonicum* 109 (2015) 54-56.

cuerda su palabra y habita su cuerpo, que es la Iglesia. Es claro que Fantappiè no quiere negar esto en absoluto, pero me parece inútil atribuir algún daño al *exceso* de analogía cristológica. Es difícil excederse en la ponderación encarnativa de la Iglesia. El misterio de la Iglesia «ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur» (LG 8). Es una analogía, efectivamente, no una cuestión de identidad. No puede suscitar por tanto un sujeto intemporal de naturaleza hipostática. También es una analogía el crecimiento del embrión, más en el sentido de su armonía orgánica y de su continuidad que de su fisiología y su tamaño. La fundamentación pneumática de la Iglesia siempre ha corrido más riesgos que la fundamentación cristológica. El nombre sobre todo nombre no es el del Espíritu sino el de Cristo. El Espíritu no tiene nombre: no hace otra cosa que recordar este fundamento y emplearlo en su actividad de gracia.

Hay un último punto sobre el que me gustaría también decir una palabra. Para establecer un paradigma de Iglesia es necesario mirar no solo a lo que la Iglesia *es* sino también a lo que la Iglesia *tiene*. Pasa como en las familias. Son personas unidas por vínculos de sangre y de afecto, pero además tienen casa y tienen un patrimonio. No me refiero solo al patrimonio de bienes. El patrimonio es también de historia común, de lugares, de educación, de relaciones y de recuerdos. Lo que la Iglesia tiene son cosas de valor muy distinto. De todas formas, el valor de esas cosas objetivas no es cuándo nacieron sino cuándo nos han sido entregadas. No son *vetera sed tradita*, no es que nacieran hace tiempo, es que siguen viviendo ahora. Por eso, a la objetividad del patrimonio eclesial hay que mirarlo siempre no solo con reverencia sino con la actualidad de lo que está vivo. Por ejemplo, es muy arriesgado a mi parecer, atribuir a una atmósfera doctrinal determinada (la segunda escolástica) la estructura sistemática de una institución como el matrimonio. Nadie duda de que existen causas eficientes en la creación de un sistema de doctrina. Pero además de las causas eficientes originarias hay también presupuestos y causa final. Y sobre todo hay una recepción secular, no solo en la praxis, sino en el espíritu y en la doctrina. Es un sistema que está vivo.

\* \* \*

Es difícil encontrar obras que supongan para el lector académico una verdadera interpelación a los fundamentos de su ciencia. Carlo Fantappiè suele escribirlas, entre otras cosas porque es «portador de una sincera insatisfacción

cultural»<sup>76</sup>. Pero además la transmite bien, con un derroche de cualidades. La primera de todas «tiene que ver con una nota que no es fácil de encontrar coherentemente en una misma obra: hay, en su base, una masa documental admirable, minuciosamente acumulada con paciencia monacal, que permite a Fantappiè establecer fundamentos solidísimos a la construcción histórica y jurídica; encima de esa base se levanta sin embargo, alta y vigorosa, una construcción que no queda aplastada por aquella masa –como sucede frecuentemente en el celo cándido y torpe de los investigadores mediocres–, sino que encuentra en ella –aquí sí– una legitimación y una prueba»<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> P. GROSSI, *Chiesa romana e modernità giuridica (a proposito di un'opera recentissima di Carlo Fantappiè)*, cit., 792.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 791-792.



---

BIBLIOGRAFÍA

RECENSIONES

---

