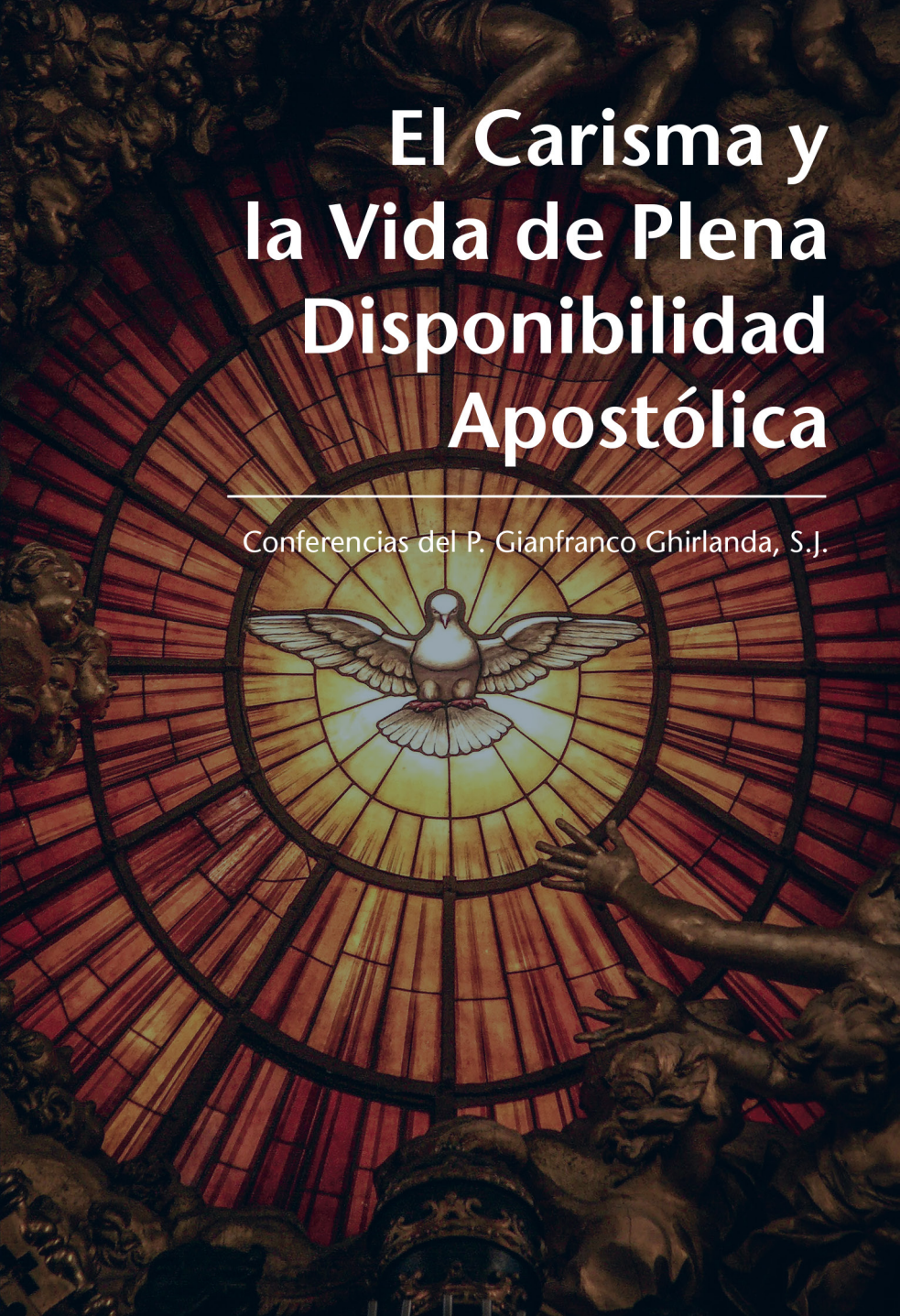
El Carisma y la Vida de Plena Disponibilidad Apostólica

Conferencias del P. Gianfranco Ghirlanda, S.J.



El Carisma y la Vida de Plena Disponibilidad Apostólica

VIDA Y
ESPIRITUALIDAD

Lima - 2017

Padre Gianfranco Ghirlanda
El Carisma y Vida de Plena Disponibilidad Apostólica
1ra. edición: noviembre del 2017, 400 ejemplares

© Asociación Centro Cultural de Investigación y Publicaciones
Vida y Espiritualidad
Calle 2 N° 553, Urb. Monterrico Norte, Lima 41, Perú
Apartado Postal 33-032
Teléfono: (511) 355-2363
E-mail: info@vidayespiritualidad.com
Web: www.vidayespiritualidad.com

Carátula y diagramación: Maria Claudia Pecho

Se terminó de imprimir en noviembre del 2017
New Vision Graphics
Calle Tejadita N° 314, Barranco – Lima

Dirección espiritual y discernimiento

Problemática General

En general podemos decir que para un cristiano —que no se conforme simplemente con no obrar mal, sino que, convertido al amor de la observancia pura de la "ley", quiera actuar mejor— es fundamental buscar la voluntad de Dios y querer realizarla, en el sentido de querer descubrir cuál es el proyecto de salvación que Dios tiene sobre él, dentro del proyecto universal de salvación. En una palabra, es la búsqueda del propio camino concreto de santidad, al que Dios nos llama a todos.

En este sentido la dirección espiritual es el "lugar" privilegiado del itinerario de búsqueda de la voluntad de Dios, y como tal, se pone al servicio del discernimiento espiritual, que es, digamos, el modo privilegiado para descubrir la vo-

luntad de Dios en nosotros mismos. La dirección espiritual presupone que las personas que la piden quieran vivir una auténtica vida espiritual, teniendo presente que la vida espiritual no consiste ni en especulaciones ni en la ejecución de normas de comportamiento, sino en la elevación de la mente a Dios y, viéndose a sí mismos y al mundo como los ve Dios, quieran libremente darse a Él y a los demás. Esto significa que en las circunstancias concretas la persona elige y cumple la voluntad de Dios y, por tanto, busca conformarse siempre más con el plan salvífico que Dios tiene sobre ella. Puesto que una vida espiritual auténtica es la respuesta concreta a la vocación a la santidad, a esta vida están llamados todos los bautizados, pero de modo particular quien ha sido llamado a consagrar toda su vida al servicio del prójimo para mayor gloria de Dios, asumiendo en un modo o en otro los consejos evangélicos. La búsqueda de la voluntad de Dios se debe poner en acto en cada momento de la vida pero de modo particular durante la formación. Basta leer las "*Directivas sobre la formación en los Institutos Religiosos*" dadas por la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica el 2 de febrero de 1990 en los números 30, 50 y 63.

Es importante en ese momento que esté claro, sea para al director espiritual como para la persona que pide la dirección espiritual, lo que debe entenderse por "hacer la voluntad de Dios", a la cual se dirige la búsqueda de la voluntad de Dios y por lo tanto el discernimiento espiritual dentro de la dirección espiritual.

¿Qué significa "Hacer la voluntad de Dios"?

Puede caerse en una visión exclusivamente subjetiva, en el sentido de que "hacer la voluntad de Dios" significa "construir la voluntad de Dios", reduciéndola a coherencia con el dictamen de la propia conciencia totalmente autónoma, por lo tanto a aquello que se siente interiormente, independientemente de cualquier verdad que trascienda la propia conciencia. Detrás de este modo de ver las cosas existe una no aceptación de la propia identidad de creatura y del hecho de que la propia libertad se construye como autonomía dependiente. Este modo de concebir el hacer la voluntad de Dios, encierra en un plano puramente horizontal y de hecho anula una verdadera relación con Dios. "Hacer la voluntad de Dios" en cambio, no puede sino comportar para el hombre un recibir, un depender de una verdad trascendente, de un Dios que lo precede y de un proyecto universal en el cual insertarse personal y responsablemente, con docilidad al Espíritu Santo.

La visión opuesta toma en consideración solo los datos objetivos exteriores al sujeto, por lo que "hacer la voluntad de Dios" queda reducido a "ejecutar la voluntad de Dios". De modo que la verdad externa queda concebida como normativa sin que sea filtrada a través de la conciencia del sujeto. Este modo de ver las cosas olvida que el hombre, incluso dependiendo de Dios como su creatura, ha sido, sin embargo, creado por Dios a imagen y semejanza suya, por tanto, libre y dotado de una verdadera autonomía. Según

este modo de ver, el "hacer" la voluntad de Dios no nace de una verdadera interioridad de un sujeto que está delante de Dios como un "tú", como una verdadera "persona" que ejerce su libertad, sino como un ser que sobrelleva un plan preestablecido sin hacerse responsable de su obrar.

Ambas visiones arriba descritas podrían estar presentes sea en el director espiritual que en el dirigido.

Un buen director espiritual es el resultado de una buena dirección espiritual, que lo ha llevado a equilibrar los elementos válidos de una y otra visión. Si no ha llegado a este equilibrio, no será nunca un buen director espiritual: o dejará todo en las manos de la subjetividad del dirigido, sin ofrecer puntos de referencia objetivos, o impondrá reglas abstractas e impersonales, anulando la libertad y la responsabilidad de la persona, adoctrinándola. Un buen director espiritual sabe darse cuenta de si su dirigido está en una u otra visión de las cosas y, por lo tanto, lo ayudará a entrar en la pedagogía de Dios.

¿Cuál es la pedagogía de Dios? Dios quiere llevarnos a la verdad de nuestro ser libres y a no tener miedo de nuestra libertad sino a aceptarla, al mismo tiempo, como autonomía dependiente: es decir, a vivir el "hacer" la voluntad de Dios como un acto de amor que acoge el proyecto de salvación y santidad que Él mismo ha diseñado para cada uno de nosotros. De hecho, se puede amar sólo si se tiene la posibilidad de no amar. Se ejercita la propia responsabilidad si se sabe asumir el riesgo de equivocarse. El esfuerzo del discernimiento espiritual está en el análisis

de los datos objetivos como se introducen en la propia interioridad, en una relación interpersonal con Dios, en docilidad al Espíritu Santo.

Hay que aceptar que "hacer la voluntad de Dios" permanece siempre como algo misterioso, ya sea porque uno de los términos es Dios, ya sea porque nuestra misma persona no puede ser plenamente objetivada y acogida en su integridad. A la búsqueda de la voluntad de Dios nos debemos acercar con mucha humildad, esa humildad que lleva a aceptar que se puede errar en la búsqueda y que, por lo tanto, lleva a confiarse totalmente al amor infinitamente misericordioso de Dios.

¿Qué es la dirección espiritual?

Si la dirección espiritual es una pedagogía para la libertad, esta se convierte también en medio de aprendizaje del método para la búsqueda de la voluntad de Dios, la cual tenemos que amar y abrazar en lo concreto de la propia existencia. La dirección espiritual debe tender a desarrollar la capacidad de discernimiento del dirigido. Dicha capacidad resulta importante para quien desee progresar en una vida según el Espíritu y, por tanto, llegar a una madurez espiritual y a la libertad interior en cuanto hijo de Dios, considerando que principalmente la vida espiritual se juega en la cotidianidad.

Conviene ahora que aclaremos que la dirección espiritual no se confunde con el sacramento de la reconcilia-

ción, aunque con frecuencia está en estrecha conexión con el mismo. En primer lugar porque no necesariamente el director espiritual debe ser el confesor del dirigido; también porque la dirección espiritual, de por sí, no está necesariamente ligada al sacerdocio; y finalmente porque, incluso cuando el director es un sacerdote, su relación con el dirigido es distinta de la que existe entre confesor y penitente. El confesor es verdadera autoridad, en cuanto que tiene una verdadera potestad conferida por Cristo a través de la Iglesia de juzgar el pecado, de absolver o de no absolver y de imponer una penitencia. El director espiritual, en cambio, no es una autoridad, no juzga ni impone nada, sino que sólo aconseja, acompaña, instruye. En general, podemos decir que alguna vez, con ocasión del sacramento de la penitencia se desarrolla también una dirección espiritual, pero esto depende del lugar en que viene impartido el sacramento. De hecho, si se encuentran en el confesonario y hay gente que espera para recibir el sacramento, el confesor simplemente se limita a algunas palabras de consuelo, de ánimo y a dar algún consejo, pero esta no puede ser considerada una verdadera y propia dirección espiritual. Si en cambio la confesión se realiza fuera del confesonario, por ejemplo en una sala de locutorio, más fácilmente puede desarrollarse una dirección espiritual. Si a la dirección espiritual se une la confesión es conveniente que sean dos momentos diversos, el de la confesión y el de la dirección espiritual. Puede iniciarse con la dirección espiritual y concluir

con el sacramento de la reconciliación o al contrario, lo importante es que sean distintos. De hecho, aunque las personas sean las mismas, es diferente su actitud y su relación en ambos momentos. En el sacramento de la penitencia la actitud de quien acude es la del penitente, que somete sus pecados al juicio misericordioso de Dios y del ministro de la Iglesia, mientras que la actitud del sacerdote es la de ser un instrumento de tal juicio misericordioso (c. 978 §1). En la dirección espiritual la actitud del dirigido no es la de un penitente, sino la de quien quiere ser ayudado en su camino de aprendizaje de un método de oración y de discernimiento de la voluntad de Dios, mientras que la del director espiritual, aunque sea sacerdote, no es la de juzgar los pecados, sino de prestar la ayuda espiritual que el dirigido requiere. Además, es importante distinguir los dos momentos, porque todo lo que se dice en orden a la absolución en el sacramento de la penitencia cae bajo el sigilo sacramental y la violación directa del mismo cae bajo la excomunión reservada a la Santa Sede. No es ni siquiera conveniente que el mismo confesor mencione al mismo penitente pecados confesados anteriormente; puede hacerlo si lo considera necesario para el bien del penitente y pidiéndole el permiso. El director espiritual está ligado al secreto de oficio, por ende, si lo viola, peca gravemente faltando de manera grave al deber de respetar el derecho natural a la protección de la intimidad que tiene la persona dirigida por él espiritualmente, derecho tutelado por el canon 220. Sin embargo,

dado el carácter de continuidad que supone la ayuda espiritual, de la que el dirigido tiene necesidad, el director puede legítimamente retomar con él cosas que han sido objeto de encuentros precedentes. Por eso, si durante la confesión el dirigido se alarga en cuestiones que son más bien relativas a la dirección espiritual, el sacerdote debe pedir que se concluya la confesión y entonces retomar el discurso en la dirección espiritual.

La nueva "*Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*" publicada en el 2016 por la Congregación para el Clero, en el n. 107, indica que para un mayor fruto espiritual, durante la formación, es aconsejable que el director espiritual sea el confesor del formando[1].

[1] 107. «La dirección espiritual es un instrumento privilegiado para el crecimiento integral de la persona. El Director espiritual ha de ser elegido con plena libertad por los seminaristas de entre los sacerdotes designados por el Obispo. Esta libertad es auténtica solo cuando el seminarista se abre con sinceridad, confianza y docilidad. El encuentro con el Director espiritual no debe ser ocasional, sino sistemático y regular; la calidad del acompañamiento espiritual, en efecto, es importante para la eficacia de todo el proceso formativo. Los seminaristas tengan a su disposición confesores ordinarios y también otros confesores, que vengan regularmente al Seminario; más aún, siempre deberán tener la posibilidad de dirigirse libremente a cualquier confesor, sea dentro o fuera del Seminario. Es deseable que, para una formación integral, el Director espiritual pueda ser también el confesor habitual».

Conviene aclarar también la distinción y la relación entre dirección espiritual y psicología. No se puede negar que los dos campos están estrechamente ligados. El director espiritual ejerce siempre algún influjo, que puede ser positivo o negativo para la maduración psicológica del dirigido. De la misma manera, cada intervención del psicólogo puede tener un influjo positivo o negativo sobre la vida espiritual del paciente. Por tanto, debemos darnos cuenta de que, si es verdad que no es necesario que un buen director espiritual sea psicólogo —es más, quizás es mejor que no lo sea—, sin embargo, un director espiritual debe tener un conocimiento suficiente de las leyes fundamentales de la psicología humana y tener él mismo un sano equilibrio psicológico. Si el director espiritual es también psicólogo, debe poner mucha atención para no confundir los dos campos, en cuanto que el método de la investigación psicológica y el de la dirección espiritual son diferentes, aunque se apliquen a la misma persona. Por eso, si se da cuenta de que su dirigido tiene problemas psicológicos que impiden su madurez humana y espiritual, en mi opinión, no debería él emprender, en la misma dirección espiritual, la terapia psicológica. Por el contrario, como cualquier otro director espiritual, deberá dirigir al sujeto a un buen psicólogo, que pertenezca a una escuela psicológica que no esté en contraste con la antropología cristiana y que posiblemente tenga también nociones de teología espiritual. Esta es la indicación que dio la Congregación para la Educación Católica el 28 de junio de 2008 respecto

al uso de la psicología en los seminarios[2]. Dado que lo que surge en la investigación y en la terapia psicológica debe ser profundizado e integrado en la fe, resulta importante la dirección espiritual como lugar en el que pueda realizarse tal integración.

En síntesis podemos definir la dirección espiritual como *la ayuda que una persona, a través de una comunicación de fe, da a otra para que sea cada vez más ella misma en*

[2] «Es útil que el Rector y los demás formadores puedan contar con la colaboración de psicólogos, que, en todo caso, no pueden formar parte del equipo de formadores. Estos han de haber adquirido competencia específica en el campo vocacional y, a la profesionalidad, unir la sabiduría del Espíritu. En la elección de los psicólogos a quienes recurrir para la consulta psicológica, con el fin de garantizar mejor la integración con la formación moral y espiritual, evitando perjudiciales confusiones o contraposiciones, se tenga presente que ellos, además de distinguirse por su sólida madurez humana y espiritual, deben inspirarse en una antropología que comparta abiertamente la concepción cristiana sobre la persona humana, la sexualidad, la vocación al sacerdocio y al celibato, de tal modo que su intervención tenga en cuenta el misterio del hombre en su diá-logo personal con Dios, según la visión de la Iglesia. Allí donde no estuvieran disponibles tales psicólogos, se provea su preparación específica. El auxilio de la psicología debe integrarse en el cuadro de la formación global del candidato, de tal manera que no obstaculice, sino que se asegure, en modo particular, la salvaguardia del valor irrenunciable del acompañamiento espiritual, cuya tarea es la de mantener orientado al candidato en la verdad del ministerio ordenado, según la visión de la Iglesia. El clima de fe, de oración, de meditación de la Palabra de Dios, de estudio de la teología y de vida comunitaria –fundamental para la maduración de una generosa respuesta a la vocación recibida de Dios– permitirá al candidato una correcta comprensión del significado y la integración del recurso a las competencias de la psicología en su camino vocacional» *(Congregación para la Educación Católica*, Orientaciones para el uso de las competencias psicológicas en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio, *6)*.

plena verdad y pueda libremente emprender un camino espiritual hacia la santidad, aprendiendo a discernir la voluntad de Dios en lo concreto y cotidiano, a través del ejercicio del discernimiento espiritual.

Se habla sobre todo de dirección "espiritual" porque se realza la importancia y la primacía del Espíritu Santo, a cuya escucha deben ponerse tanto el director como el dirigido. Ambos deben ponerse a la escucha del Espíritu a través del otro. Esto evita la tentación de dominio por parte del director o de dejarse dominar por parte del dirigido. El director debe vivir su acción no como algo suyo, sino como algo que, a través del mismo dirigido, recibe de Dios, de quien es administrador; así el dirigido no debe colocarse en una actitud de pasiva obediencia al director, sino en la de docilidad en la escucha del Espíritu en el recibir los consejos y las direcciones que el director le da. Un voto de obediencia al director espiritual —cosa que alguna vez sucede— revela por una parte la voluntad de dominio por parte de este último y, por otra, la inmadurez del dirigido. Así, si el director no sabe escuchar al dirigido —y a través de él al Espíritu— la dirección espiritual se transforma fácilmente en un adoctrinamiento, revelando una actitud de dominio.

Esto no significa que el director no esté llamado a desarrollar un papel activo en relación al dirigido. De hecho, la misma palabra "dirección" indica la idea de la línea de un camino a seguir. La vida cristiana, y por ende la vida de consagración, es un camino en el que podemos equivocarnos de dirección, por ese motivo debemos ser ayudados para ir en

la dirección correcta. Hay que tener presente, sin embargo, que los términos "dirección", "director" y "dirigido" pueden suscitar la idea de que en la relación de la dirección espiritual haya una parte activa, el director, y una parte pasiva, el dirigido, estableciéndose así una relación basada en la autoridad del director sobre el dirigido. Si se entendiera así, la relación sería totalmente falsa. Incluso durante la formación el director espiritual no puede ser considerado como un superior, sino como una ayuda puesta por los superiores para discernir la autenticidad de la propia vocación, suscitando y respetando la responsabilidad del dirigido sobre la opción definitiva que debe madurar.

La actividad del director consiste, en efecto, en ayudar al dirigido a objetivar lo vivido y a reelaborarlo a la luz de la fe para poder discernir sobre ello y descubrir aquello que Dios quiere, es decir, concientizar al dirigido sobre la mayor o menor lejanía —o cercanía— de lo que vive y siente respecto de las exigencias del Evangelio y de la llamada al Reino. La tarea del director es la de facilitar el encuentro del dirigido con el Espíritu Santo para que tenga la experiencia de Dios y, dentro de ella, encuentre la voluntad de Dios y se decida por ella, con un acto libre y responsable.

El hombre llega espiritualmente a la adultez en la medida en que se va convirtiendo de su independencia a la dependencia de Cristo en la docilidad al Espíritu. Por tanto, si la dirección espiritual se vive como una ayuda para alcanzar esta madurez espiritual en la dependencia de Cristo, no se crea una dependencia psicológica, en cuanto que el dirigido

libremente se somete a la ayuda que el director le ofrece en los términos y en los límites arriba descritos, y ejercita su independencia en el discernimiento que conduce responsablemente, aunque con ayuda del director espiritual. La propia seguridad, de hecho, no la debemos buscar en la dirección espiritual sino que, a través de ella, debemos buscarla y encontrarla en Dios. Esto es especialmente fundamental durante la formación, para ayudar a la maduración humana y religiosa del formando, pero vale también para toda la vida.

Debemos observar que todos los términos, si no son bien comprendidos y vividos, pueden ser ambiguos y causar desvíos; por el mismo motivo, pueden ser también instrumentalizados. Esto vale no solo para los términos "dirección espiritual", "director espiritual" y "dirigido", sino también para otros términos que se usan para indicar la misma realidad. Los términos "paternidad espiritual", "padre espiritual" e "hijo espiritual", que expresan de modo positivo la relación de confianza que debe establecerse, pueden provocar el caer en una relación afectiva paternalista basándose en un deber de obediencia. Los términos "acompañamiento espiritual", "acompañante" y "acompañado", que expresan de modo positivo que la vida cristiana —y por tanto la vida espiritual— es un camino, podrían llevar a la idea de que la ayuda espiritual se acaba cuando se ha alcanzado la meta que a través de ella se ha fijado: por ejemplo, puede suceder en relación a la elección del estado de vida, limitada al tiempo del mes ignaciano de los ejercicios espirituales. Los términos "consulta espiritual" y "consejero espiritual", que expresan de

modo positivo una relación de confianza y libertad, podrían hacerlo aparecer como algo esporádico y, por lo tanto, sin características de continuidad.

El Discernimiento Espiritual

Durante todo el tiempo hemos unido la dirección espiritual con el discernimiento espiritual. Profundicemos un poco más en esta realidad.

El discernimiento espiritual se ubica como clave de interpretación para lo que el Señor quiere decirnos en las circunstancias concretas de la vida en las que nos encontramos, es decir, su llamada, a la cual debemos dar una respuesta. El discernimiento espiritual es entonces la clave para interpretar la Palabra de Dios dirigida personalmente a nosotros en esas circunstancias concretas, distinguiéndola de lo que no es verdadera palabra de Dios o que solo tiene apariencia de serlo.

El término "discernimiento" asume diversos significados. A menudo, en casos concretos, tiende a identificarse el discernimiento con el puro y simple análisis sociológico o psicológico de la realidad, o también con la simple formación o gobierno de la conciencia moral para hacerla capaz de distinguir el bien del mal, el pecado de la tentación, pero sin referirse —más o menos explícitamente— a la voluntad de Dios que hay que descubrir o cumplir. Por eso, es importante añadir el término "espiritual", porque se trata de un modo específico de relacionarse con la voluntad de Dios, que comporta una

atención al mundo de los sentimientos y de la afectividad, entendidos en toda su amplitud, con el fin de alcanzar no solo una correcta comprensión y un correcto actuar, sino también un correcto sentir. De hecho, el discernimiento espiritual involucra a la memoria, al intelecto, a la afectividad y a la voluntad. Están comprometidas así todas las facultades del hombre, que encuentran su unidad en ese centro de la persona que bíblicamente llamamos "corazón", que es el lugar donde el hombre se juega la propia libertad y su afectividad más profunda. El discernimiento espiritual tiene un fundamento religioso, en cuanto que se sitúa dentro del discernimiento de Dios sobre la his-toria, es decir, en la perspectiva del juicio escatológico. Por eso debe ser vivido en toda su positividad, porque el juicio de Dios es un juicio de salvación.

Dios obra este juicio-discernimiento salvífico en el discernimiento que cada hombre —anticipando así el juicio definitivo de Dios y haciéndose partícipe de él— debe obrar dentro de la Iglesia para entrar en el plan de Dios, es decir, para descubrir, conocer, amar y hacer la voluntad de Dios. El discernimiento espiritual, entonces, comporta un entrar en la visión misma que Dios tiene de la historia de la humanidad y en el dinamismo que Él le imprime con la colaboración del hombre; de la visión que Dios tiene de nuestra historia personal y del dinamismo que quiere imprimirle con nuestra colaboración. Esto resalta particularmente en los tres tiempos de elección de los ejercicios espirituales de san Ignacio, y de modo particular en el segundo modo del tercer tiempo (nn. 1186, 187; nn. 340, 341).

Se trata sobre todo de aprender a ver la historia de la humanidad y nuestra misma historia con los ojos de Dios. Cada discernimiento espiritual comporta una fase más pasiva, la de dejarse iluminar y atraer por el Espíritu Santo para aprender, y una fase más activa, la de buscar, ponderar, examinar y dar el propio juicio prudente sobre las cosas, los acontecimientos y las circunstancias que directa o indirectamente nos afectan. La voluntad de Dios no se recibe por revelación directa, como quisiera quien está siempre buscando palabras místicas o revelaciones extraordinarias porque no quiere someterse al esfuerzo de pensar y de responsabilizarse.

Discernir es un acto divino y al mismo tiempo humano, un acto religioso y un acto moral, en cuanto que implica el encuentro de dos libertades: la libertad de Dios y la libertad del hombre. Este acto se realiza en lo concreto de las situaciones en las que se encuentra quien debe discernir. De hecho, el punto de partida del discernimiento es el objeto que se pone ante la conciencia y sobre el que se debe discernir. Esto implica recoger datos de ese mismo objeto, por ello está implicada la memoria; estos datos deben ser comprendidos y valorados por la inteligencia a la luz del Evangelio, a la luz de lo que Jesucristo ha dicho y hecho; la elección y la decisión es obra de la libre voluntad de la persona. El director espiritual entra de modo más directo en el ayudar a recoger los datos y en el evaluarlos a la luz del Evangelio, pero no en la elección. Esta debe hacerla en plena libertad quien discierne. Es evidente que también el director espiritual discierne, pero lo hace sobre los datos y sobre los criterios de interpretación

de los mismos, indicando al dirigido las posibles resistencias para asumir la responsabilidad personal de tomar una decisión conforme al discernimiento realizado sobre los datos, según la aplicación recta de los criterios del Evangelio.

El discernimiento es "espiritual" porque, aunque este considere los movimientos de la experiencia, de lo vivido, de los acontecimientos de la propia vida presentes y pasados —como ya hemos dicho—, no puede ser realizado sin la intervención del Espíritu.

La dirección espiritual es el medio o lugar de actuación del discernimiento espiritual, realizado con la ayuda del director espiritual que pone a disposición su experiencia ayudando al dirigido en los momentos en que debe comprometerse en un discernimiento sobre un objeto específico, pero ayudándole sobre todo a vivir el discernimiento espiritual como un estilo de vida cotidiano, como espiritualidad vivida concretamente: un *habitus*, entendido como modo de estar continuamente delante de Dios. Este *habitus* es el que, de un modo concreto, debe asumir un consagrado.

Dentro de esta actitud espiritual fundamental y continua se inserta el discernimiento espiritual como tiempo fuerte, es decir, como tiempo en el que se nos pone un objeto de discernimiento particular que sale de lo cotidiano, en cuanto que supone una decisión de cierta relevancia, con las fases concretas descritas anteriormente de recogida de datos, comprensión y valoración de los mismos y, finalmente, la decisión.

La experiencia de un momento fuerte de discernimiento espiritual comporta, de hecho, la puesta en práctica de un

método, no como fin en sí mismo, sino dirigido a hacer madurar el arte, el don y la capacidad de discernir siempre con mayor prontitud la voluntad de Dios. El discernimiento espiritual no es una teoría, no se aprende en los libros, sino que es un arte que se aprende en la práctica. Como cualquier arte, también el discernimiento espiritual requiere una técnica, un método. Para pintar se requiere una técnica, pero el pintar no se reduce a la técnica, se tendría un cuadro sin alma; así, para cumplir el discernimiento espiritual se aplica una técnica, un método, pero este no se realiza automáticamente porque se ha aplicado bien el método, es necesaria la acción del Espíritu, que es esencial, aunque pase a través del método. Aquí entra la acción del director espiritual, que ayuda al dirigido a aprender la técnica, el método y a abrirse a la acción del Espíritu Santo. Dios pide siempre nuestra colaboración humana para que sus dones den fruto. De hecho, el discernimiento es un carisma, un don del Espíritu Santo, pero que es ejercitado por hombres, por tanto, a través de sus estructuras naturales.

Podemos preguntarnos por qué algunos tienen una mayor capacidad de discernimiento que otros. Es evidente que Dios distribuye sus dones como quiere y a quien quiere, pero dado que "la gracia supone la naturaleza", la diferencia depende también de la configuración psicológica de la persona, así como de su esfuerzo ascético que la lleva a desarrollar el don del Espíritu. Esto vale tanto para el director espiritual como para el dirigido.

¿Cuáles son las ayudas eficaces para este desarrollo del don del discernimiento? Sobre todo una regularidad en la

experiencia de ejercicios auténticamente espirituales que estén dirigidos al discernimiento espiritual, es decir, que no sean simplemente días de retiro basados, a lo largo de la jornada, sobre largas y repetidas predicaciones o instrucciones por parte de un predicador, sin dejar espacios personales para la reflexión, la contemplación de los misterios de Dios y la oración, que son presupuestos para el discernimiento. Estos son espacios de acción del Espíritu en el alma.

El examen de conciencia cotidiano es un ejercicio continuo de discernimiento espiritual, como vigilante reflexión y valoración, a la luz del Evangelio y en la docilidad a la acción de la gracia, sobre las experiencias de la jornada. El examen de conciencia bien hecho, por un tiempo suficientemente largo, implica las fases constitutivas del discernimiento espiritual: la memoria, que recoge como datos los acontecimientos de la jornada y los propios comportamientos, también aquellos que aparentemente podrían parecer poco relevantes; la inteligencia, que evalúa, discierne y juzga los hechos a la luz del Evangelio; la voluntad, que, siendo dócil a la gracia, se esfuerza por actuar conforme al Evangelio. Esto vale tanto para el director espiritual cuanto para el dirigido.

Otra ayuda eficaz para el desarrollo del don del discernimiento es la experiencia misma de la dirección espiritual, de impartir auténticos ejercicios espirituales, la de ser de operador pastoral o confesor, si se es sacerdote. Esto vale de modo particular para el director espiritual, pero también para quien es dirigido, en la medida en que él mismo empieza a ayudar a otros en el camino del discernimiento. Por

otra parte, cada director espiritual es un dirigido, porque él mismo es ayudado en su vida por un director espiritual.

Se debe además distinguir entre el discernimiento espiritual, como proceso total de maduración de una decisión concreta, en el que están involucradas en diversas fases todas las facultades de la persona, y aquella fase particular de este mismo proceso que se distingue por la acción del intelecto que examina los datos recogidos acerca del objeto sobre el que se debe decidir: distinguiendo, exami-nando, discerniendo el sentido y el valor de los datos individuales. Esta fase es el discernimiento acerca de las mociones interiores, es decir, la repercusión afectiva y espiritual que la Palabra de Dios y los distintos hechos tienen sobre la persona. A través de ellas se aprende a comprender el lenguaje de Dios en el alma y por tanto a discernir si vienen de Dios o no vienen de Dios, si deben ser acogidas o rechazadas. El discernimiento de las mociones espirituales es fundamental para tomar una decisión que sea conforme a la voluntad de Dios.

De modo sintético podemos entonces definir el discernimiento espiritual, en su complejo, de la siguiente manera: *Un proceso espiritual a través del cual la persona, basándose en un juicio prudente sobre su propia afectividad religiosa, sostenida por la acción de la gracia invisible, llega a una decisión que, con certeza moral, cree conforme a la voluntad de Dios.*

Se trata entonces de un juicio de la conciencia, iluminada por la virtud cardinal de la prudencia y ordenada por tanto a la acción libre del sujeto.

Es un juicio sobre nuestra afectividad religiosa, por lo que se trata de una valoración que comporta sobre todo un "sentir interno" en relación a Dios, una percepción interior que se refiere a la propia relación con Dios. Se trata de la percepción de las auténticas mociones espirituales sobrenaturales de consolación y desolación, como reacciones ante un agente externo —por ejemplo, un acontecimiento o la lectura de un pasaje bíblico relacionado con la propia vida— y, en consecuencia, de su significado en orden al fin último sobrenatural para el que hemos sido creados, o a un fin parcial que se desea alcanzar pero que se considera siempre en relación al fin último. Esta percepción se obtiene mediante el discernimiento, con la ayuda del método del discernimiento, método que está configurado por un conjunto de reglas. Aquí se inserta, como ya he mencionado, la acción del director espiritual que, sobre todo, ilustra las reglas del discernimiento, no de forma teórica sino mostrando al dirigido cómo estas encuentran aplicación en su caso concreto, en la situación espiritual concreta y en el camino de discernimiento que está haciendo para encontrar y realizar la voluntad de Dios, tomando una decisión. Pero su acción no se queda en esto, en cuanto que el director ayuda al dirigido a objetivar las mociones interiores y a valorarlas aplicando dichas reglas. Las mociones espirituales de consolación o desolación son, sin embargo, útiles para discernir la voluntad de Dios en la medida en que vienen acogidas interiormente como instrumento de la manos de Dios y como lugar concreto en el que Dios hace resonar su voz y su lla-

mada personal. Las mociones son, de hecho, signo sensible a través del cual Dios traduce en un lenguaje adaptado a nosotros, personas humanas, la palabra divina que nos dirige. Entonces, la afectividad religiosa, las mociones interiores, como auténticas consolaciones y desolaciones espirituales, se convierten en signos sensibles, mediaciones de la gracia invisible. Como mencionaba, hay un lenguaje de Dios que va más allá del usado en la Escritura y en la historia. Un lenguaje que se expresa a través de signos espirituales. Las consonantes y las vocales del lenguaje de Dios dirigido al hombre son estos signos sensibles interiores de la consolación y de la desolación. El discernimiento espiritual es una especie de gramática y de sintaxis de ese lenguaje de Dios; es la clave para interpretar el significado. El director espiritual es una ayuda en este trabajo.

El hecho de que tal juicio prudencial sobre nuestra afectividad religiosa suponga una primera fase del discernimiento, la de la recogida de los datos en la que está involucrada la actividad de la memoria, muestra que el discernimiento no procede por vía deductiva, sino por la vía inductiva de la experiencia. En ese sentido, rechaza cualquier tipo de adoctrinamiento abstracto. La recogida de los datos revela la complejidad de lo real, la ambivalencia de los acontecimientos, de los estados de ánimo y también de las diversas mociones interiores. El director espiritual debe ayudar a descubrir dicha complejidad y ambivalencia. Mientras que es más fácil recoger los datos externos a la persona y también darse cuenta de su ambivalencia, resulta en cambio más complejo

y difícil recoger los datos internos, es decir las mociones interiores, descubrir su ambivalencia, reconocer si vienen de Dios o de Satanás que nos tienta, o si simplemente vienen de nuestra voluntad y libertad.

De aquí la necesidad del discernimiento de los espíritus o de las mociones interiores. Lo que he descrito antes debe ser completado con el hecho de que, una vez evaluados y ordenados los datos recogidos, a la luz de los criterios ofrecidos por el Evangelio y por las reglas del discernimiento de los espíritus, se hacen hipótesis de posibles soluciones. Dichas hipótesis deben ser sometidas a análisis a la luz del Evangelio y de las mociones interiores para lograr un encuentro entre la razón y los principios de la fe, entre lo que viene de abajo —es decir, de nuestra experiencia y de nuestra capacidad natural de valoración de esta— y de aquello que viene de lo alto —como inspiración del Espíritu— que nos dirige hacia la adhesión a la voluntad de Dios. Esta fase implica una educación del control de nuestra afectividad para no ser sometidos por ella, pero también una objetiva valoración y evaluación de la misma como realidad a través de la cual Dios nos indica su voluntad. Es la fase más costosa del proceso de discernimiento porque conlleva la purificación de la inteligencia, que debe dejarse iluminar por la fe y guiar por el Espíritu Santo, a través de los dones de discernimiento de los espíritus, la sabiduría, la prudencia y el amor que desciende de lo Alto.

La tercera fase, a la que tienden las otras dos ya descritas, es la de la decisión, es decir, la elección de la voluntad de Dios bajo la acción del Espíritu Santo; fase en la cual in-

tervienen la voluntad y la libertad. Es la fase de la integración de la propia historia particular en la historia universal de la salvación; es la fase en la que la Palabra de Dios es interiorizada y hecha propia en su objetividad; es la fase en la cual la libertad del hombre es de algún modo divinizada, en cuanto que a través de la decisión libre que el hombre toma, encuentra su lugar personal en el plan de salvación. Es decisiva la intervención del Espíritu Santo que es Luz. Por este motivo, el director espiritual se debe retirar lo máximo posible en esta fase, debe ayudar al dirigido sobre todo con su oración y vigilando que el dirigido se deje guiar por el Espíritu Santo con docilidad. Especialmente si se trata de la decisión del estado de vida, el director espiritual debe mantenerse, como dice san Ignacio en los ejercicios espirituales, como la aguja de la balanza, y dejar que sea el Espíritu quien abrace al alma y la guie hacia la elección de su voluntad[3]. Esto es particularmente importante durante la formación.

---

[3] 15ª ***La décima quinta***: el que da los espirituales no debe mover al que los recibe más a pobreza ni a promessa, que a sus contrarios, ni a un estado o modo de vivir, que a otro. Porque, dado que fuera de los espirituales lícita y meritoriamente podamos mover a todas personas, que probabiliter tengan subiecto, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica; tamen, en los tales ejercicios eespirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se communique a la su ánima devota, habrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso, dexe inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor» (*S. Ignacio De Loyola, Ejercicios Espirituales*, anotación 15).

Evidentemente, si el director espiritual llega a la convicción de que el dirigido no tiene las cualidad es para ser sacerdote y, en cambio, el dirigido (y entonces aquí hay algo que no ha funcionado en la relación entre el director espiritual y el dirigido) sigue diciendo que la voluntad de Dios para él es la de continuar, el director espiritual tiene la obligación de decir las razones y, por tanto, dar al dirigido los elementos para un ulterior discernimiento; dar los elementos objetivos que deben ser objeto de discernimiento para el dirigido, valorándolos seriamente porque vienen del director espiritual. También podría darse la situación contraria: el dirigido podría decir que no se considera llamado al sacerdocio porque no siente la suficiente certeza moral. Aquí será el director quien deba discernir si se trata de un miedo desproporcionado al sacerdocio, que a veces puede aparecer, o si se trata más bien de un equilibrado sentido de responsabilidad. Si es un miedo desproporcionado, quiere decir que simplemente podría haber una cierta inmadurez psicológica por parte del dirigido, y ahí el director espiritual podría aconsejar una ayuda en el plano psicológico para alcanzar una madurez humana de modo que pueda lograr un suficiente equilibrio psicológico y así continuar el camino de discernimiento. No es que el director no sea activo, sino que el director está allí para dar el impulso adecuado y los consejos necesarios al dirigido para que continúe su discernimiento. Otra cosa es cuando el director espiritual se da cuenta de defectos que llevan también a pecados —y a pecados graves— y entonces ahí tiene el deber moral de invitar a la persona a dejar el seminario o la vida consagrada.

Es verdad que a veces se verifican casos de personas que se ve que no logran llegar a una decisión. No hablamos aquí del caso de una persona que tiene una cierta inmadurez y siente un miedo excesivo, como un escrúpulo, de dejarse ordenar por sentirse demasiado indigno de ser sacerdote, a pesar de tener una vida espiritual sana, buena. Hablamos más bien de los casos de personas que tienen una cierta debilidad psicológica y no tienen la capacidad de llegar a una opción definitiva claramente responsable: estas personas no están hechas para una vida consagrada o para el sacerdocio porque siempre dudarán de si estaban hechos o no para la vida consagrada, quedándoles la duda al no haber llegado a una certeza moral de si es o no voluntad de Dios la vida religiosa; como tampoco son aptos, desgraciadamente, para una vida en el matrimonio, porque el matrimonio supone también una opción definitiva. Vemos tantos jóvenes que llegan a los 40 años y todavía no saben si deben o no casarse, o incluso que conviven porque no quieren tomar la decisión definitiva que supone el matrimonio, y esto se refleja también en la vida religiosa. Por tanto, es peligroso aceptar al orden sacerdotal a una persona que no es capaz de llegar a una decisión suya, porque tiene tal inseguridad que no es capaz de asumir hasta el fondo la responsabilidad de su decisión. Después surgen los problemas, porque obviamente vienen las dudas, las inquietudes, dado que no vive en paz y serenamente su vida consagrada o sacerdotal.

De lo dicho anteriormente se desprende que el primer y principal sujeto del discernimiento espiritual es el Espíritu

Santo, el cual actúa a través de la actividad, tanto del director espiritual, como del dirigido. Se trata del encuentro entre el amor de Dios y el amor del hombre. El amor que desciende de lo Alto pone el corazón del hombre en sintonía con el mundo divino y le permite percibir y conocer lo que Dios ama y quiere. Solo así la persona toma la decisión, asumiendo toda la responsabilidad ante Dios y ante la Iglesia.

Cuando se habla de "*discreta caritas*" puede entenderse en dos sentidos: ya sea en el sentido de que —como cualquier otra virtud— también la caridad, para ser auténtica y constructiva, debe ser regulada por la discreción; o en el sentido de que es aquel principio que ayuda a discernir. De hecho, la ley interna del amor que el Espíritu Santo inscribe en los corazones es –y debe ser– fundamento de todo el obrar del hombre, el cual está dirigido al cumplimiento de la voluntad de Dios, de manera que la ley no sea sufrida pasivamente sino que sea activamente amada (*Ez* 36, 25-27; *Jer* 31, 31-34; *Gál* 5, 13-26; *Rm* 13, 8-10). ¡Qué lejos está de esto, para un consagrado, la simple conformidad externa a la regla o a las constituciones y las diversas normas!

¿Qué puede o no ser objeto de discernimiento?

Sobre todo lo que es bueno objetivamente. Por ejemplo, recibir las órdenes sagradas o casarse; o lo que es indiferente, es decir, lo que por sí mismo no es ni bueno ni malo, como aceptar un trabajo. Se debe tratar de una cosa que nos ayude a alcanzar el fin último para el que hemos sido creados. Se trata siempre de una elección de los medios para alcanzar este fin. Nunca debe cambiarse el medio por el fin. Primero

debemos prefijarnos el fin y luego elegir los medios para alcanzarlo, no elegir el medio y después querer alcanzar el fin adaptándolo al medio. De hecho, es un error elegir qué hacer antes de haber elegido cómo vivir, y esto antes de elegir a quién amar. Por ejemplo, elegir el estado de vida antes de haber elegido un estilo de vida evangélico, y esto antes de haber elegido a la persona de Jesucristo. El director espiritual es muy importante en esta fase de individuación del objeto sobre el que se quiere discernir y de los varios niveles de discernimiento, ordenando el uno al otro en una jerarquía. Además, hay que tener presente que cada uno debe discernir lo que es un bien para él, en ese momento concreto, para alcanzar el fin para el que ha sido creado, no simplemente lo que es un bien en sí. Por ejemplo, el sacerdocio es un bien en sí, pero podría no ser un bien en concreto para uno si el Señor no le llama al sacerdocio. Es más, podría ser una ocasión de pecado para él si no tiene las cualidades para vivir el celibato o la obediencia o el sentido de servicio incondicional.

De cualquier modo, nunca puede ser objeto de discernimiento el contenido de elecciones inmutables ya hechas, como las que corresponden al estado de vida. La razón es que el estado de vida es el modo concreto en el que hemos sido llamados a realizar nuestra salvación personal dentro del plan universal de salvación. No se puede discernir si dejar al propio cónyuge para unirse a otra persona, en cuanto que el matrimonio es un sacramento que no puede ser cancelado con un acto de la voluntad humana y que, desde el punto de vista moral, es una elección de vida estable e inmutable. En

el mismo sentido, no puede someterse a discernimiento si dejar el sacerdocio o la vida consagrada después de haber emitido las promesas o votos perpetuos, considerando como un derecho personal el retirarse de tales formas estables de vida, puesto que se es ordenado sacerdote para siempre y se asume para siempre el celibato sacerdotal, y las promesas o votos perpetuos son un compromiso con Dios y con la Iglesia hasta la muerte. Siendo consciente de la propia incapacidad moral de vivir conforme a las exigencias de la vida sacerdotal o de la vida consagrada, lo que en estos casos puede someterse a discernimiento es el hecho de si permanecer en estas formas de vida comportaría un peligro para la propia alma y un escándalo más grande en la Iglesia. En este caso, el discernimiento tiene como objeto si la voluntad de Dios en esas circunstancias es la de pedir la dispensa del ejercicio del ministerio y del celibato, o la dispensa de las promesas o de los votos, como manifestación de su misericordia mediante el ministerio de la Iglesia. Pero esto debería ser una "*extrema ratio*", en cuanto que Dios no deja jamás de asistirnos con su gracia para ser fieles a los compromisos adquiridos. El director espiritual debe iluminar claramente al dirigido en estos puntos. También podría darse la situación de que la vida en el instituto o sociedad resultase un impedimento en la consecución de la santidad. En este caso, el objeto de discernimiento será el cambio de instituto o sociedad, o si se trata de un sacerdote, pedir la incardinación en una diócesis.

Aquí lo importante en el camino del discernimiento es la aclaración de las motivaciones por las que se hace una

determinada elección. De hecho, la motivación fundamental, sobre la que se basa la elección, debe ser conforme al fin para el que fuimos creados: querer amar y servir a Dios y querer amar y servir a los hermanos. Ciertamente, a esta motivación fundamental a menudo se unen otras motivaciones, no plenamente sobrenaturales. De ellas debemos purificarnos porque podrían tomar su lugar y ofuscar o manchar la motivación fundamental. Por ejemplo: se elige el sacerdocio porque se quiere sinceramente servir a Dios y a la Iglesia, pero esta motivación puede ser manchada por la perspectiva o el deseo de asumir un puesto de relevancia en la Iglesia y en la sociedad.

También aquí es importante la acción del director espiritual para ayudar al dirigido a distinguir las motivaciones que lo empujan a una elección y, por lo tanto, a aclarar cuál es la motivación fundamental y cuáles las secundarias, purificando su corazón de aquellas que no corresponden al fin, es más, que podrían ser un impedimento para conseguirlo. Si las motivaciones de la elección han sido honestamente aclaradas a través de un discernimiento bien hecho, se puede tener la certeza moral de que tal elección es conforme a la voluntad de Dios.

CONCLUSIÓN

La dirección espiritual y el discernimiento espiritual, sea como actitud habitual de la persona que vive en la presencia de Dios y quiere hacer su voluntad en su esfuerzo coti-

diano, sea como el momento fuerte dirigido a una elección importante o determinante de la propia vida, se implican mutuamente. Es impensable una dirección espiritual que no comprenda un discernimiento espiritual, en cuanto que carecería de contenido, como también es impensable un discernimiento espiritual en los dos sentidos indicados antes, sin el sostén de alguien que ayude a quien quiere discernir a no cerrarse en un puro subjetivismo. Cada cristiano que quiera progresar en su vida espiritual para buscar siempre un mayor servicio a Dios y a la Iglesia —y de modo especial una persona consagrada— no puede prescindir de la búsqueda de los medios para lograr dicho progreso; no puede prescindir del discernimiento espiritual y por tanto de la dirección espiritual, porque el discernimiento espiritual no puede no estar en la base de la respuesta libre y responsable a la vocación de Dios.

Gianfranco Ghirlanda S.J.
Pontificia Universidad Gregoriana
Facultad de Derecho Canónico

Citas para la meditación:

- *1Jn* 4, 1-4.
- *Fil* 1, 9-11.

Carisma de una sociedad de vida apostólica y derecho propio

Introducción

Las constituciones son para cada instituto o sociedad un punto de referencia estable para su ser y su obrar, así como para el ser y el obrar de cada uno de sus miembros. Evidentemente las constituciones no deben quedar como un libro muerto, sino que cada vez más deben ser una fuente de vida para una respuesta eficaz a las exigencias actuales de la Iglesia y de la sociedad.

A partir de la situación actual puede surgir entre algunos un pedido de "refundación" del *Sodalitium*. Esto de "refundación" es un término que ha sido aplicado en algunas ocasiones a la vida consagrada en general. Este puede resultar ambiguo: por un lado puede ser comprendido en el sentido —que yo considero errado— de que la vida consagrada hoy

debe ser repensada de un modo totalmente nuevo con respecto al pasado; o también en el sentido —que considero recto— de que hay que ir siempre de nuevo y continuamente a los fundamentos perennes de la vida consagrada. Tales fundamentos están en el Evangelio; se trata de lo que Jesús mismo ha revelado con sus palabras y su vida y ha querido que se perpetuara en la Iglesia como forma de vida radicalmente evangélica, que fuera para todos los bautizados signo de los valores evangélicos trascendentes y escatológicos[4]. Por tanto, aplicado a un instituto religioso o a una sociedad de vida apostólica, el término "refundación" solo puede significar ir a los fundamentos carismáticos y de gracia que han dado origen al mismo, y que a lo largo de su historia —por varias razones— podrían haber sido ofuscados.

Claramente, cuando en el número 37 de *Vita consecrata* Juan Pablo II habla de «fidelidad creativa» o de «fidelidad dinámica a la propia misión» por parte de los institutos —en coherencia con la renovación deseada por el número 2 de *Perfectae caritatis*— entiende tal fidelidad en el sentido de regresar a los fundamentos evangélicos de la vida consagrada. Se refiere concretamente a los fundamentos carismáticos de la forma de consagración propia de cada instituto o sociedad, para poder encarnarla en los diversos tiempos y lugares con nuevas iniciativas apostólicas y nuevas estructuras de apoyo, pero siempre en armonía continua con el don que el

[4] Cf. *Juan Pablo II*, Exhortación apostólica post-sinodal «*Vita consecrata*», 25 de marzo de 1996 (=VC) 1, 26.

Espíritu ha hecho desde el inicio. Es de esos fundamentos de donde brota el carisma con toda su fuerza dinámica de respuesta a las necesidades actuales.

Por otra parte, la fidelidad dinámica al propio carisma es una cosa esencial para la vida de un instituto religioso o una sociedad de vida apostólica. Se trata de la fidelidad al Espíritu que ha actuado en la Iglesia suscitando un carisma particular y que empuja a la actuación ("puesta en acto") del mismo, en modo adecuado a las diversas exigencias de los tiempos y lugares.

Para que las constituciones puedan ser una ayuda eficaz en orden a la revitalización de un instituto o sociedad, es necesario que en todos los miembros, y sobre todo en los superiores, haya claridad acerca de su naturaleza y su finalidad, sobre el origen y su género literario y, en consecuencia, sobre su uso y aplicación.

Antes de hablar de estos aspectos enunciados, debemos aclarar qué significa el término "Constituciones".

El Término "Constituciones"

El c. 587 §l, citado por el c. 732 sobre las sociedades de vida apostólica, afirma:

> *Para defender con mayor fidelidad la vocación y la identidad de cada instituto, en el código fundamental o constituciones de cada uno de ellos deben contenerse, además de lo que se ordena observar en el c. 578, las normas fun-*

damentales sobre el gobierno del instituto y la disciplina de sus miembros, la incorporación y formación de estos, así como el objeto propio de los vínculos sagrados.

En el c. 578, al que hace referencia el c. 587 §1, también citado por el c. 732, encontramos:

Todos han de observar con fidelidad la mente y propósitos de los fundadores, corroborados por la autoridad eclesiástica competente, acerca de la naturaleza, fin, espíritu y carácter de cada instituto, así como también sus sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio del instituto.

Como la mente y los proyectos de los fundadores, relativos a la naturaleza, al fin, al espíritu y a la índole de los institutos, han sido aprobados por la autoridad competente de la Iglesia, el c. 587 §2, citado por el mismo c. 723, ratifica:

Ese código es aprobado por la autoridad competente de la Iglesia, y solo con su consentimiento puede modificarse.

Como consecuencia de todo lo afirmado en los cc. 587 §1 y 578, el c. 587 §3 establece:

En ese código se han de armonizar convenientemente los elementos espirituales y jurídicos; pero no deben multiplicarse las normas sin necesidad.

Por último, el §4 del mismo c. 587 prevé:

> *Las demás normas establecidas por la autoridad competente del instituto se recogerán convenientemente en otros códigos, normas que pueden revisarse y acomodarse cuando sea oportuno, según las exigencias de los lugares y tiempos.*

Si bien en la práctica, por diversas tradiciones históricas, los diversos institutos religiosos usan el término "Constituciones" de modos muy diferentes, el Código hace una opción. Llama "Constituciones" al código fundamental que debe tutelar el carisma de fundación y disciplinar los aspectos fundamentales de la vida y del apostolado del instituto o sociedad. Armonizando los elementos espirituales, es decir, los carismáticos y los jurídicos, las normas contenidas en las constituciones deben ser las fundamentales, necesarias para el cuidado del carisma —que define la naturaleza, el fin, el espíritu y la índole del instituto— en la expresión de los aspectos mencionados en el canon mismo: el gobierno, la disciplina de los miembros, su incorporación, su formación y el objeto propio de los vínculos sagrados.

Sin embargo, el c. 587 §4 incluye en otros "códigos" de carácter accesorio —que pueden ser indicados con el nombre de "reglamento" o "directorio" o "reglas" o "estatutos" u otro similar— todas las demás normas que regulan los mismos ámbitos pero de manera más detallada, como aplicación de las normas fundamentales que se encuentran en las constituciones, adaptándolas a las diversas exigencias de los

lugares y los tiempos. Por este motivo, las constituciones deben ser purificadas de todos los elementos ligados, de manera contingente, a circunstancias particulares de tiempo y de lugar, o bien excesivamente detalladas.

Además hay que decir que las constituciones, aún debiendo contener elementos espirituales, son consideradas en su conjunto, sin embargo, un texto jurídico, en cuanto texto fundamental del derecho propio de un instituto.

Podemos decir que las constituciones, como se consideran en el Código, expresan la voluntad de Dios, quien nos pide que nos valgamos de ellas para encontrar, en el hoy que estamos viviendo, la forma concreta de nuestro actuar según el Espíritu, para hacer la voluntad de Dios. Por una parte son algo jurídico, porque obligan a cumplir todo lo que en ellas se dispone y, por otra, son algo espiritual, en cuanto son portadoras del carisma. Por lo tanto, obligan a ponerse a la escucha del Espíritu para discernir la mejor forma de actuar según lo dispuesto, para salir al paso de las diversas situaciones que se presentan en la vida personal y en la vida del instituto como tal. Podemos decir que son un documento de "derecho espiritual", en el cual se integra lo carismático y lo jurídico, para sostener el discernimiento que cada miembro del instituto o sociedad —y el instituto o sociedad en su conjunto— están llamados a hacer continuamente para encontrar y realizar la voluntad de Dios.

La dificultad de integración entre los elementos espirituales carismáticos y los elementos jurídicos podría depender de una carencia intelectual de lo que es un "derecho es-

piritual", es decir, de una falta de doctrina espiritual por parte del instituto o sociedad, o también del fundador, que sepa encontrar un equilibrio entre tales elementos. Dicha doctrina supone la consciencia de que la norma externa es instrumental respecto a la actuación de la ley interna del amor, la cual, en cuanto ley de cada cristiano, debe ser vivida por los consagrados de modo que sean un signo para todos los demás.

Santo Tomás, basándose en la doctrina paulina, nos enseña que el Evangelio, ley del amor, es la ley de la perfecta libertad en cuanto ley interna del Espíritu. A diferencia de la ley del Antiguo Testamento —que determinaba muchas cosas particulares y dejaba poco a la libertad del hombre— el Evangelio no nos obliga solamente a hacer o a evitar lo que es necesario para la salvación o contrario a ella, sino que incluso, en relación a los mandamientos o a las prohibiciones a seguir, nos conduce a que las cumplamos movidos por un impulso interior de la gracia[5]. Eso quiere decir que la multiplicación de normas muy detalladas, sobre todo en las constituciones, pero también en el "directorio", podría inducir a caer en la práctica veterotestamentaria porque extingue la acción interior del Espíritu. La multiplicación excesiva de normas, en la Iglesia en general, y en un instituto o sociedad en particular, a menudo es señal de carencia de una auténtica espiritualidad y de vida espiritual. Por eso el c. 587 §3 dice que no debemos multiplicar las normas sin necesidad.

---

[5] Cf. *Summa Theologiae* (= S.Th,.) I-II, q. 107, a. 1 corp, ad 1um y ad 2um; q. 108, a. 1 corp., ad 1um y ad 2um ; cf. q. 106, a.1 corp., ad 2um; a. 2, ad 2um.

Además, Santo Tomás dice de modo general que, puesto que cada ley es dada para realizar actos virtuosos, quien ha adquirido el *habitus* de la virtud, hacia el cual la ley quiere llevarlo, no tiene necesidad de tantas prescripciones de la ley. Sin embargo, tiene necesidad de dichas prescripciones quien todavía no ha asumido tal *habitus*[6]. Aplicando esto a la vida de consagración podemos decir que un consagrado, si se ha formado bien, debe haber asumido el *habitus* de las virtudes propias de un consagrado en general, y de su instituto o sociedad: por ello, para ejercitar tales virtudes no debe tener necesidad de tantas normas detalladas y minuciosas. De lo contrario, significaría que la formación no ha sabido infundir aquellas virtudes en su ánimo (del lat. "anima", alma), y se podría poner en duda que el instituto o sociedad sepa infundir el espíritu de las mismas por falta de una auténtica espiritualidad. Distinta es la situación de quien está en formación, en cuanto que es formado progresivamente en las virtudes, también a través de las normas; progresivamente las normas deben dejar paso al *habitus* que se va adquiriendo. La ley debe ser pedagoga de Cristo, también en la Iglesia y en un instituto o sociedad.

En conclusión, lo que caracteriza a las constituciones es el hecho de que estas expresan lo esencial del instituto desde el punto de vista carismático, espiritual e institucional, como fundamento estable del instituto o sociedad, siendo el texto base a partir del cual el gobierno —sea el extraordina-

[6] Cf. *S.Th.* I-II, q. 107, ad 2um.

rio de los capítulos, sea el ordinario de los superiores, con la colaboración de todos los miembros a través de los consejos, órganos de representación y las varias formas de consulta— puede y debe encontrar la forma de vida concreta, personal y comunitaria, que será expresada en los otros códigos accesorios o complementarios.

Carisma colectivo de un instituto o de una sociedad

Para todo el trabajo que tiene el *Sodalitium* de revisar su carisma y, por lo tanto, sus Constituciones, es de fundamental importancia la individuación de su carisma de fundación. Negarse a participar en este trabajo de revisión del carisma y de las Constituciones, o participar sin apertura a la acción renovadora del Espíritu, sería una grave falta. Sería también una grave falta partir del presupuesto que, por lo ocurrido con el fundador, en el *Sodalitium* no existe ningún carisma.

Toda la doctrina conciliar sobre los institutos de vida consagrada y, por tanto, también la del nuevo Código, gira en torno al hecho de que cada instituto o sociedad debe clarificar y mantener bien claro su carisma, es decir, su naturaleza, índole, fin y sanas tradiciones: realidades que constituyen el patrimonio espiritual del instituto o sociedad. Esto constituye la identidad del instituto o sociedad, la cual da plena conciencia del papel que debe realizar en la Iglesia. Es el carisma el que funda la unidad de vida, de intenciones y de las acciones de los miembros de un instituto.

Para tratar del carisma colectivo de un instituto de vida consagrada o de una sociedad de vida apostólica debemos tener presente cuanto hemos dicho acerca de qué se debe entender por consagración a través de los consejos evangélicos, así como aquello que es específico de las sociedades de vida apostólica en relación a los institutos religiosos y a los institutos seculares.

En relación al carisma específico del *Sodalitium*, Luis Fernando no puede no considerarse como el fundador histórico del *Sodalitium*.

El misterio está en el hecho de que Dios pueda usar también instrumentos indignos para alcanzar sus fines. En el Evangelio de Mateo Jesús dice:

> *No todo el que dice: "Señor, Señor", entrará en el Reino de los cielos, sino quien hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos. Muchos dirán aquel día: "Señor, Señor, ¿no hemos profetizado en tu nombre y expulsado demonios en tu nombre y realizado muchos milagros en tu nombre?". Yo les diré: "No os he conocido nunca; alejaos de mí, vosotros, obradores de iniquidad" (*Mt *7, 21-23).*

El Espíritu da los carismas, pero quien los recibe puede instrumentalizarlos para su propio "beneficio" y no ejercitarlos según la voluntad de Dios; lo cual no significa que el don del Espíritu, en sus orígenes, no haya sido auténtico. A fin de cuentas, la Iglesia pide que surja el don originario que el Espíritu le ha dado al *Sodalitium* a través de Luis Fernando, pu-

rificado de todo lo que él mismo, a causa de su desequilibrio, pueda haber infundido en las Constituciones y en la práctica de vida del *Sodalitium*. Por ello, el trabajo al que todo el Sodalitium está llamado, con la ayuda del delegado pontificio, es un trabajo de discernimiento espiritual, es decir, de escucha del Espíritu, para que el Espíritu haga comprender, a través de la voz de todos los miembros del *Sodalitium*, cuál es el carisma que debe revivir de modo genuino en cada uno de vosotros —como individuos y como comunidad—, purificado de todo aquello que puede haberlo manchado. En efecto, un carisma es un don que da el Espíritu a la Iglesia, por lo tanto ese don no pertenece exclusivamente al fundador de un instituto o sociedad, sino a todos los miembros.

Emerge aquí una cuestión doctrinal: ¿Cómo es posible que un hombre como Luis Fernando pueda haber sido el instrumento de Dios para hacer surgir el carisma del *Sodalitium*? A responder esta pregunta nos puede ayudar Santo Tomás.

En la distinción entre *gratia gratis data* y *gratia gratum faciens*, Santo Tomás define la segunda como la que une el hombre a Dios o le permite adquirir la perfección personal, y la primera como la que contribuye a la perfección de otros, dada «*ad utilitatem, scilicet aliorum*»[7], o «*ad aedificationem Ecclesiae*»[8], o «*ad bonum commune totius Ecclesiae*»[9]. La

[7] Cf. *1Co* 12, 7; *S.Th.* I-II, q, 111, a. 1, corp.; *Ibid.*, a. 4, corp; a. 5, praet. 2 y 3.
[8] Cf. *1Co* 12, 7 y 14, 12; *S.Th.* II-II, q. 171, a. 1, corp.
[9] Cf. *S.Th.* I-II, q. 111, a. 5, ad 1um.

gratia gratum faciens es la común a todos los miembros de la Iglesia y ordena al hombre inmediatamente al logro del fin último. En cambio, la *gratia gratis data*, lo hace sólo en el orden de los medios o disposiciones para el fin último[10].

La *gratia gratis data*, excediendo las facultades naturales y yendo más allá de los méritos personales, no exige disposiciones preliminares[11], de manera que también un pecador la puede recibir y no perderla por sus culpas: así incluso se confirma su carácter de gratuidad[12]. Las gratiae gratis datae, como por ejemplo la profecía, pueden existir sin la caridad[13]. Esto quiere decir que pueden estar en una persona incluso sin la gracia santificante —es decir, sin buenas costumbres— y ser de utilidad a la Iglesia, no habiendo sido dadas directamente a la persona por el hecho de su unión con Dios[14]. Así, puede existir la profecía, por ejemplo, en aquellos que no pertenecen a Dios por medio de la gracia[15]. Santo Tomás dife-rencia cuando una gracia gratuita viene dada junto con la gracia santificante para el beneficio propio de quien la recibe y para el bien de los otros, produciendo amigos de Dios y profetas al mismo tiempo; y cuando una gracia viene dada para el bien de otros, por lo que la persona es solo instrumento de Dios[16].

---

[10] Cf. *S.Th.* I-II, q. 111, a. 5, praet. 2 y 3. 11.
[11] Cf. *S.Th.* II-II, q. 172, a. 3, corp.; q. 177, a. 1, ad 3um; q. 178, a. 2, ad 3um.
[12] Cf. *S.Th.* I-II, q. 111, a. 4, corp.
[13] Cf. *1Co* 13, 1-2.
[14] Cf. *S.Th.* II-II, q. 172, a. 4, corp.
[15] Cf. *S.Th.* II-II, q. 172, a. 4, sed contra.
[16] Cf. *S.Th.* II-II, q. 172, a. 4, corp.

Caifás, diciendo que era mejor que sólo un hombre muriera por el pueblo y no que pereciese la nación, profetizó porque era sumo sacerdote, como hace notar san Juan, si bien era una persona inicua[17].

Santo Tomás hace referencia a las gracias o carismas personales —como la profecía, las curaciones, el discernimiento de espíritus[18]— pero lo que dice puede aplicarse también al carisma colectivo que una persona recibe para ser instrumento de Dios haciendo nacer un instituto o una sociedad en la Iglesia.

Conviene ahora tener bien claro qué se entiende por "carisma de un instituto o sociedad".

Tanto el Vaticano II como el Código no usan el término "carisma", sino que usan los términos conceptuales correspondientes. El Vaticano II habla de espíritu primitivo de los institutos; fisonomía propia, función propia; espíritu y finalidad propias de los fundadores; sanas tradiciones; patrimonio de cada instituto[19]; y el Código habla de entendimiento de los fundadores; sus proyectos; naturaleza, índole, fin, espíritu del instituto; sanas tradiciones; patrimonio del instituto; programa de vida[20].

---

17 *Jn* 11, 49-50.

18 Cf. *S.Th.* I-II, q. 111, a. 4, corp.

19 Cf. *Concilio Vaticano II*, Constitución dogmática «*Lumen Gentium*» sobre la Iglesia, 21 de noviembre de 1964 (=LG) 45a; *Concilio Vaticano II*, Decreto «*Perfectae caritatis*» sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, 28 de octubre de 1965 (=*PC*) 2a.b; 3a.

20 Cf. cc. 578; 588 §3; 598 §1; 631 §1; 708; 717 §3; 722 §2; *S.S. Pablo VI*, Exhortación apostólica «*Evangelica testificatio*», 29 de junio de 1971 (=*ET*) 11; *Sagrada Congr. para los Religiosos e Institutos Seculares Y Sagrada Congr. para los Obispos*, Criterios pastorales sobre relaciones entre Obispos y religiosos en la Iglesia, «*Mutuae relationes*», 14 de mayo de 1978 (=*MR*) I I y 12.

En el origen de cada instituto está *el carisma colectivo de fundador* que, si bien a veces se configura bajo el influjo de los carismas personales del fundador, sin embargo, por su naturaleza, es participado por otros. Los carismas personales del fundador evidentemente no son participados por otros. Tenemos además el carisma colectivo de fundación (el mismo que en el número 36 de *Vita consecrata* es llamado también «carisma fundacional»), que es el carisma colectivo del fundador enriquecido por el carisma del primer núcleo de personas que lo comparten, el cual en un sentido se podría llamar también "núcleo cofundador". Es importante considerar el carisma colectivo de fundación porque, al manifestar el carisma de fundador como carisma colectivo, lo enriquece y lo lleva a una mayor claridad. Así se manifiesta el aspecto de comunión del carisma. De hecho, en este carisma colectivo de fundación, se encierra justamente el origen del instituto o sociedad: por lo tanto, su forma peculiar de vida, el estilo propio de vivir los consejos evangélicos y la vida fraterna, su naturaleza, su índole, su fin, su espíritu o espiritualidad. Todo esto está ya presente en los orígenes del instituto, aunque después, en la continuidad, se desarrollará en el tiempo. Aquí hay que individuar el núcleo verdadero del carisma del *Sodalitium*, acción originaria del Espíritu, exento del influjo negativo que el gobierno personalizado de Luis Fernando pueda haber tenido sobre el mismo carisma y la praxis de vida del *Sodalitium*.

Por último hay que considerar *el carisma de los miembros individuales del Instituto o Sociedad*, ya sea como participación

al carisma colectivo, o también como carisma personal, donado por Dios para actuar (poner en acto) la propia vocación en el instituto o sociedad. Los carismas personales de los miembros, siempre que estén en coherencia con el carisma colectivo de fundación, son un enriquecimiento, en cuanto que en general un carisma se va aclarando y explicando en la historia, en continuidad con sus orígenes. La personalización de un carisma colectivo es auténtica si se vive en comunión con todos aquellos que participan del mismo carisma.

En conexión con este carisma están las sanas tradiciones, que se viven o en todo el instituto o sociedad, o en alguna parte del mismo, y que pueden remontarse muy atrás en el tiempo, como concretización del carisma del instituto o sociedad, según modalidades diferentes en varios lugares a través del tiempo[21]. Las *tradiciones*, dadas por la práctica de vida del instituto o sociedad, son sanas si están en coherencia con el carisma colectivo de los orígenes. De hecho se puede introducir en el instituto o sociedad una práctica que contradice el núcleo originario del carisma y por tanto lo va ofuscando o, incluso, cambiando. La revisión del carisma y de las Constituciones consiste en la individuación de ese núcleo verdaderamente originario y de aquellas tradiciones no sanas que han sido introducidas en la práctica del gobierno.

El carisma *colectivo* o *patrimonio del instituto* o *sociedad*, como manifestación del Espíritu que hace presente en la Iglesia un aspecto particular del misterio de Cristo, com-

[21] Cf. c. 576.

prende: el carisma colectivo del fundador, el carisma colectivo de fundación, los carismas personales de cada uno y las sanas tradiciones[22].

Queda claro, como consecuencia, que el carisma de un instituto o sociedad no pertenece solo al fundador, sino a todo el instituto o sociedad, es decir, a todos los miembros, tanto individual como grupalmente.

Es el carisma colectivo de fundación de los orígenes el que se ha institucionalizado en la Iglesia a través de su reconocimiento y aprobación por parte de la autoridad eclesiástica competente, que puede ser el obispo diocesano o la Santa Sede[23], y que ha encontrado legítimas adaptaciones a través del tiempo desarrollando las sanas tradiciones.

El c. 578 dice que el patrimonio del instituto –por ende el carisma colectivo– es individuado por la naturaleza, fin, espíritu e índole del instituto mismo, así como también por las sanas tradiciones. Ya hemos hablado de las sanas tradiciones.

La *naturaleza* del instituto o sociedad indica el género al que pertenece: instituto religioso, secular o sociedad de vida apostólica.

La *índole* es la especie dentro del género: instituto religioso monástico, contemplativo, estrictamente claustral, apostólico (canónico, conventual, integralmente dedicado a las obras de apostolado, misionero); instituto o sociedad laical o clerical.

---

[22] Cf. c. 578.

[23] Cf. cc. 576; 593; 594.

El *fin* define la finalidad por la que ha surgido el instituto: contemplación, obras apostólicas particulares, ejercicio del ministerio sagrado, etc.[24]

Al carisma está estrechamente ligado el espíritu o espiritualidad de un instituto o sociedad. Respecto a esto, un texto verdaderamente sugerente lo encontramos en el número 93 de *Vita consecrata*:

> *Podemos decir que la vida espiritual, entendida como vida en Cristo, vida según el Espíritu, es como un itinerario de progresiva fidelidad, en el que la persona consagrada es guiada por el Espíritu y conformada por Él a Cristo, en total comunión de amor y de servicio en la Iglesia.*
>
> *Todos estos elementos, calando hondo en las varias formas de vida consagrada, generan una espiritualidad peculiar, esto es, un proyecto preciso de relación con Dios y con el ambiente circundante, caracterizado por peculiares dinamismos espirituales y por opciones operativas que resaltan y representan uno u otro aspecto del único misterio de Cristo. Cuando la Iglesia reconoce una forma de vida consagrada o un instituto, garantiza que en su carisma espiritual y apostólico se dan todos los requisitos objetivos para alcanzar la perfección evangélica personal y comunitaria.*

La exhortación distingue entre "vida espiritual" y "espiritualidad". Por espiritualidad se entiende el modo concreto

---

[24] Cf. *PC*, 7-11; VC 8-11; c. 588.

en el que una persona o grupo, a la luz del Evangelio, se relaciona con Dios, consigo mismo y con la realidad que le circunda, reproduciendo así —en cierto modo— un aspecto del único misterio de Jesús. La vida espiritual, como itinerario de vida, consiste en actuaciones concretas que al mismo tiempo son expresión de una espiritualidad y la sostienen.

La multiplicidad y minuciosidad en la determinación de las prácticas propias de la vida espiritual pueden ofuscar una genuina espiritualidad y también deformarla. Por ello hay que discernir si en la práctica hay excesivas y minuciosas prescripciones de prácticas de piedad.

Revisión del Carisma y de las Constituciones y Discernimiento Espiritual

Todo el *Sodalitium* está llamado a discernir sobre el propio carisma y sobre las Constituciones. En una conferencia precedente he hablado del discernimiento espiritual personal, en el contexto de la dirección espiritual, como búsqueda de la voluntad de Dios a nivel individual, siempre dentro de la Iglesia y del instituto o sociedad. Ahora debemos hablar del discernimiento espiritual comunitario.

Como ya decía en la conferencia precedente, en cada discernimiento hay que aclarar bien el objeto. En vuestro trabajo se pueden individuar diversos niveles.

Un primer nivel, de carácter más global, es el del carisma mismo del *Sodalitium*. Volviendo a lo que he dicho anteriormente, el objeto de discernimiento a este nivel es

la individuación de aquel don originario que el Espíritu ha hecho a la Iglesia a través de Luis Fernando. Es lo que podemos llamar el "núcleo verdadero", purificado de lo que el mismo Luis Fernando, a causa de su desequilibrio, puede haber infundido en las Constituciones y en la práctica de vida del *Sodalitium*. Es aquello a lo que el Espíritu atrajo a cada uno de vosotros cuando sentisteis interiormente el deseo de seguir al Señor en la forma de vida del Sodalitium; de otro modo no estaríais aquí hoy.

Un segundo nivel: el objeto de discernimiento son las diversas partes o artículos de las Constituciones. Este nivel comprende también un discernimiento sobre la *praxis* que en ciertos aspectos de vuestra vida se ha introducido y que ha manchado, al menos en parte, el don original del Espíritu.

Como decía en mi conferencia sobre el discernimiento espiritual, es importante la fase de la recogida de datos. En vuestro caso los datos son: las Constituciones actuales; la *praxis* del *Sodalitium* sobre diversos puntos; las conclusiones de la Visita Apostólica; vuestra experiencia personal de vida en *Sodalitium*.

Cada uno debe dar su aporte y cada uno debe valorar el aporte del otro. El texto de las Constituciones, la *praxis*, las conclusiones del visitador y las indicaciones del Delegado pontificio son datos objetivos que no se pueden negar, y mucho menos manipular. El punto delicado es la comunicación de vuestra experiencia de vida en el *Sodalitium* bajo uno u otro aspecto. Tal experiencia subjetiva va mutuamente escuchada y acogida con respeto. Aquí se pondrán de

relieve experiencias diversas y contrastantes. Para poder escuchar, se debe tener la disposición de ánimo que presupone la buena fe y la honestidad del otro. Para ello, todo debe realizarse en un clima de oración. Es el Espíritu quien nos pone en la disposición de escuchar al otro, el cual tiene una experiencia diversa y una valoración de la realidad distinta de la propia, comunicándola para buscar juntos la voluntad de Dios. La contraposición áspera o preconcebida no es obra del Espíritu. Sería un error partir del presupuesto de que sólo la propia posición —o la del grupo que piensa del mismo modo que yo— es la única absolutamente correcta, considerándose a sí mismos como los únicos posibles salvadores del *Sodalitium*. Esto cerraría la posibilidad de confrontación y la búsqueda sincera de la voluntad de Dios, búsqueda que es querida por la Iglesia. Resulta más evidente el hecho de que crear grupos de presión, moviendo la opinión pública, sería un engaño todavía mayor.

Si el ánimo de cada uno está abierto y bien dispuesto hacia los otros para alcanzar juntos la actuación de la voluntad de la Iglesia —la de realizar una re-visión de las Constituciones para vivir una vida evangélica más genuina al servicio de Dios y de la Iglesia misma— se podrá hacer un trabajo constructivo; si por el contrario, cada uno —solo o como grupo— considera de antemano que ya sabe qué es lo que se debe hacer, el todo naufragará con grave daño para el *Sodalitium* y también para la Iglesia.

Se nos podría preguntar legítimamente lo siguiente: Cuando es una comu-nidad la que hace este trabajo, es-

pecialmente si es numerosa —o la Asamblea general— ¿se puede realizar un verdadero discernimiento espiritual? No es imposible y debemos tender hacia ello. Sin embargo, a menudo la dificultad es el tiempo a disposición, que en general es limitado por parte de personas que se encuentran comprometidas en una actividad apostólica.

De hecho, a la reunión comunitaria o a la Asamblea General se debe ir después de haber rezado largo tiempo personalmente sobre lo que será objeto de discusión y de evaluación, habiendo asumido una disposición interior de indiferencia, de modo que la comunicación será sobre la base de lo que se ha escuchado en la oración y sobre el fruto del propio discernimiento espiritual en la paz interior. Sólo si se ha encontrado esta paz interior se puede tener la disponibilidad de escuchar al otro, al cual debo considerar como un instrumento de la acción y de las sugerencias del Espíritu. Cada miembro del grupo debe tender sólo a conocer y a hacer la voluntad de Dios, porque sólo Dios es percibido como el único "Absoluto Absoluto", por lo tanto toda visión personal debe ser evaluada en relación a Él. Esto presupone el discernimiento espiritual personal. Dado que no todos están en la misma sintonía, hace falta hacer un camino de indiferencia, de purificación, que puede exigir un largo tiempo.

La reunión debe iniciarse oportunamente con una oración litúrgica común, como la celebración de la Eucaristía, la adoración y la bendición del Santísimo, recitar una parte de la Liturgia de las Horas, etc.

Teniendo en cuenta todo esto, es siempre muy importante la realización de las reuniones comunitarias apoyadas sobre la base de un material precedentemente bien preparado y comunicado con mucha anticipación a todos los interesados y precedida de una profunda oración personal. Esto vale todavía más para la Asamblea General.

Si se trata de reuniones comunitarias de preparación de la Asamblea General, al final de vuestras reuniones, serán recogidos los frutos de la confrontación y de la evaluación de las realidades que vivís y que habéis vivido, y serán formuladas propuestas sobre los bocetos de los textos de las Constituciones que serán considerados como *instrumenta laboris*.

La Comisión Central elaborará un borrador posterior basándose en las sugerencias recibidas.

El verdadero discernimiento final lo deberá hacer la Asamblea General, que es el órgano deliberativo al que competen las modificaciones de las Constituciones.

Mientras tanto, las Constituciones necesariamente siguen en vigor, en cuanto que no puede haber un vacío legislativo, a menos que alguno de sus apartados sea derogado por el Delegado Pontificio por los poderes que ha recibido.

Tutela del carisma

Hay que tener bien presente que los elementos estructurales fundamentales contenidos en el carisma de un instituto o sociedad son:

- El estilo de vida que da el modo concreto de vivir los consejos evangélicos y la vida fraterna[25];
- El apostolado y las obras propias[26], que están estrechamente ligados a la espiritualidad del instituto o sociedad y la alimentan continuamente;
- La incorporación y la formación de los miembros;
- La estructura fundamental de gobierno, que está ligada a la naturaleza, a la índole y al fin del instituto.

El carisma y los elementos estructurales del instituto o sociedad son tutelados sobre todo por su cuerpo legislativo o derecho propio, es decir, las constituciones, el reglamento general y otros códigos eventuales accesorios. En el derecho propio, como dice el número 36 de la exhortación apostólica *Vita consecrata*, se encarna y se desarrolla el carisma colectivo de fundación.

De modo particular, las constituciones no deber ser vistas solo como un conjunto de normas a seguir, sino principalmente como un texto que ofrece los criterios de discernimiento espiritual para progresar en el camino de la santidad y un medio de comunión —entre todos los miembros del instituto— en la participación y puesta en práctica del mismo carisma y en la realización de la misma misión.

Las constituciones, por el hecho de que expresan el carisma del instituto y son un punto de referencia fundamen-

[25] Cf. cc. 587 §I; 598; 602; 732.
[26] Cf. cc. 577; 578; 677 §I; 674; 675 §1; 732.

tal para su unidad, necesitan de una garantía de particular estabilidad, tanto interna como externa.

La estabilidad interna la da sobre todo el cómo se han formado las constituciones y el modo de concebirlas.

Si las constituciones han nacido de una experiencia acompañada de un verdadero discernimiento espiritual ofrecerán los criterios de discernimiento para el recto uso de ellas en los diversos lugares y a lo largo del tiempo, para su aplicación y actualización.

Así, mientras el reglamento indica la acción a seguir como punto de llegada de un discernimiento, las constituciones hay que cumplirlas porque hay que cumplir los criterios, que son realidades más interiores, que presiden y marcan el ritmo del camino de discernimiento que el instituto o sociedad está llamado a seguir a lo largo del tiempo. Podríamos decir que, mientras el reglamento y otros eventuales códigos accesorios —incluso presuponiendo un discernimiento por parte de quien los ha hecho (capítulos generales, superiores mayores, etc.) — se espera solo que sean seguidos fielmente, las constituciones, en cambio, exigen un discernimiento por parte de los miembros individuales de un instituto o sociedad y del instituto o sociedad como tal, precisamente porque los criterios que las constituciones aportan conducen continuamente a mantenerse en un constante discernimiento y búsqueda de la voluntad de Dios, aquí y ahora.

Las constituciones no son la inmediata verbalización de la voluntad de Dios para realizar aquí y ahora, sino que son la expresión del carisma y de la identidad del propio instituto o

sociedad, queridos por Dios. Por tanto, son el instrumento, medio y criterio para encontrar, según el Espíritu, la forma concreta de obrar del instituto en su conjunto y de cada uno de los miembros, de modo que la voluntad de Dios se cumpla aquí y ahora.

Las constituciones se colocan entre el plano carismático-espiritual y el institucional-jurídico. No son sólo un libro que contiene una doctrina que aprender de modo teórico sobre temas inherentes a la vida consagrada, como por ejemplo los tres consejos evangélicos, el gobierno, la formación, etc. Tampoco son sólo una colección de buenos consejos espirituales y, mucho menos, sólo un código le-gislativo que aplicar rigurosa y directamente a la realidad. Las constituciones son más bien un texto que quiere suscitar, orientar y guiar una experiencia espiritual: una que es común del instituto o sociedad y otra que es personal de cada miembro. Los temas, las normas, las verdades doctrinales, los criterios contenidos en las constituciones son funcionales a la experiencia espiritual que cada miembro del instituto o sociedad debe tener, y también a las decisiones que el instituto o sociedad debe tomar, a través de un proceso de discernimiento espiritual personal y común. En consecuencia, también en la fase operativa, en el paso de la letra de las constituciones a la experiencia vivida aquí y ahora, debe existir la mediación de un proceso de discernimiento espiritual y de elección, en el cual el texto de las constituciones no es el que ofrece el término último de la elección, sino más bien los criterios de discernimiento para llegar a la elección de lo que se deberá realizar. Este modo de

concebir las constituciones podrá garantizar la fidelidad creativa expresada por la exhortación apostólica *Vita consecrata* en el n. 37. Podrá también sosteneros en el afrontar ,de modo constructivo y fructuoso, toda la serie de tensiones a las cuales especialmente la vida apostólica está sometida hoy, como la tensión entre universalismo e inculturación, entre centro y periferia, entre exigencias del instituto o sociedad y peticiones de los obispos, entre individuo y comunidad, etc. Todo esto distingue claramente las constituciones del reglamento y de los otros eventuales códigos accesorios, formando, todos estos en conjunto, el derecho propio del instituto.

Así, antes que nada, el individuo que se pone frente a las constituciones debe estar dispuesto a dejarse involucrar por estas. Las constituciones no se leen simplemente para conocerlas, sino que se leen para discernir cómo actuar en la propia vida, situada en la Iglesia y en la sociedad, pero dentro del instituto, el don del Espíritu que está expresado en las constituciones y del que se participa. La tarea del superior no es simplemente la de cumplir y hacer observar a la letra las constituciones, sino la de asumir los criterios de discernimiento para actuarlas concretamente en la vida de la comunidad, ya sea de la comunidad local o la de un nivel más alto. Esto se da con la ayuda y el apoyo de su consejo y de las otras formas de consulta. De hecho, depositarios del carisma no son sólo los superiores, sino todos los miembros del instituto.

La estabilidad externa de las constituciones se da por el hecho de que deben ser aprobadas, además de por el capítulo o Asamblea general, también por la autoridad eclesiástica com-

petente, ya sea en la primera redacción, como también en las modificaciones[27]; el reglamento no necesita la misma estabilidad y por este motivo sólo es aprobado por el capítulo o asamblea general[28]. Otros eventuales códigos accesorios están constituidos por las disposiciones del superior general o del superior provincial, por lo tanto, para su vigencia, basta su promulgación según las normas del derecho. De por sí estas tienen validez mientras está a cargo el superior que los ha promulgado.

Conclusión

A partir de lo que hemos dicho hasta ahora aparece claro que la custodia y el desarrollo del carisma —y de los elementos estructurales fundamentales en los que se expresa— es el primer deber de todos los miembros del instituto o sociedad, en cuanto que todos participan del mismo carisma, pero de modo específico es deber de los superiores y de los capítulos o asambleas generales por su función específica[29]. Esto para mantener viva la comunión entre todos los miembros.

Tal deber de custodia y desarrollo del carisma, lo realiza el instituto sobre todo cuando se reúne el capítulo o la asamblea general, supremo órgano normativo, que debe ser momento de actuación de la comunión del Instituto[30].

---

[27] Cf. c. 587 §2; 732.
[28] Cf. c. 587 §4; 732.
[29] Cf. cc. 578; 631 §1; 677 §1; 732.
[30] Cf. c. 631 §1.

Dice el número 42 de Vita consecrata:

> *En esta perspectiva tienen particular importancia los "capítulos" (o reuniones análogas), sean particulares o generales, en los que cada instituto debe elegir los superiores o superioras según las normas establecidas en las propias constituciones, y discernir a la luz del Espíritu el modo adecuado de mantener y actualizar el propio carisma y el propio patrimonio espiritual en las diversas situaciones históricas y culturales.*

Para Juan Pablo II, un carisma asume un carácter de objetividad en relación a la autentificación que de este ha hecho la Iglesia. Esta objetividad del carisma se traduce en la estabilidad de las normas fundamentales, que de modo inmediato expresan el carisma del instituto o sociedad. Sin embargo, se debe tener en cuenta que no todas las normas que están contenidas en las constituciones, incluso dis-tinguiéndolas de aquellas contenidas en el reglamento, tienen la misma obligatoriedad y estabilidad.

Gianfranco Ghirlanda S.J.
Pontificia Universidad Gregoriana
Facultad de Derecho Canónico

Citas para la meditación:

- *1Cor* 12; 4-11; 28-30
- *1Pe* 4, 10-15

La vida consagrada como estado canónico en la iglesia y las sociedades de vida apostólica

1. Cuestiones terminológicas y conceptuales: de la vida religiosa hasta la vida consagrada

1.1. El Vaticano II

El Código de Derecho Canónico de 1917 consideraba, de facto, la vida religiosa como la única forma de consagración a Dios por la profesión de los consejos evangélicos, cuyos elementos esenciales eran la vida en común y los votos[31]. De este modo, las sociedades de vida común sin votos (las actuales sociedades de vida apostólica) se describían como una forma de vida que imita el modo de vivir

[31] Cf. c. 487.

de los religiosos, a pesar de no ser institutos religiosos[32]. Se trataba de ellas al final de la parte sobre los religiosos, por no haberse encontrado una mejor ubicación dentro de estructura sistemática del Código.

El Concilio se salió de este esquema reductivo pues no podía dejar de considerar a los institutos seculares, los cuales habían sido aprobados desde 1947 como verdadera forma de vida consagrada, distinta de la vida religiosa, con su propia peculiaridad y originalidad[33]. El capítulo VI de *Lumen gentium*, a pesar de llevar por título "Los religiosos" (*De religiosis*), entiende bajo esta denominación a todos los que con votos o con otros sagrados vínculos —semejantes por su naturaleza a los votos—, obligándose a la observancia de los consejos evangélicos, se entregan totalmente a Dios sumamente amado, de manera que están destinados al servicio y al honor a Dios con un título nuevo y especial[34]. Desde entonces, "religioso" no se entiende ya en el sentido canónico del canon 487 del Código de Derecho Canónico de 1917, sino en un sentido teológico más amplio.

La ampliación teológica de esta noción es más explícita todavía en el decreto *Perfectae caritatis*, en donde, a pesar de llevar por título "*Sobre la renovación de la vida religiosa*", se afirma abiertamente en el n. 1d que las normas allí dadas de-

---

[32] Cf. c. 673 §1.

[33] Cf. *S.S. Pío XII*, Constitución apostólica «*Provida Mater*», 2 de febrero de 1947.

[34] Cf. *LG* 44a.

ben actuarse tanto en las familias religiosas como en las sociedades de vida común sin votos, así como también en los institutos seculares. Esto debido a que no sólo el n. 11 trata de los institutos seculares, de los que se dice expresamente que no son institutos religiosos, ni tampoco porque entre los institutos que menciona el n. 8 comprende implícitamente a las sociedades de vida común sin votos, sino sobre todo por el hecho de que en el mismo n. 1d ofrece la esencia que determina la noción general de vida consagrada: *la consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos*.

1.2 El Código

Desde el comienzo de los trabajos de reforma del Código en 1966, el título "Los religiosos" (*De religiosis*) no agradó al grupo que estudiaba y preparaba esta parte del Código; así pues, una profundización de la naturaleza del estado religioso, y del ámbito de los que tenían que comprenderse en él, llevó ya en 1968 al cambio del título a "Los institutos de perfección" (*De institutis perfectionis*), de forma que pudiera comprender varias formas de consagración distintas de las propias de los institutos religiosos. Por consiguiente, en esta categoría más amplia podían entrar todos los institutos formados por aquellos que tienen la vocación de seguir el camino de los consejos evangélicos, en cuanto que se entregan a Dios totalmente en un instituto reconocido por la Iglesia, independientemente de la forma en que se observen los consejos, ya sea si están reforzados por votos como si lo es-

tán por otro vínculo sagrado. Quedaban excluidas todas las asociaciones que no profesan los consejos evangélicos de modo explícito. Finalmente, en 1974, para no entrar más en toda la cuestión sobre los estados de perfección adquirida o por adquirir, y para evitar todo tipo de desconsideración de otras formas de vida en la Iglesia —incluso de manera indirecta—, la rúbrica cambió definitivamente a "Institutos de vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos" (*De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum*), aceptada luego, de forma abreviada, como "Institutos de vida consagrada" (*De institutis vitae consecratae*), como se encuentra en el Código de Derecho Canónico de 1983. De este modo pudo expresarse lo esencial de esta forma eclesial de vida: la consagración al Padre en Jesucristo por un don del Espíritu en la profesión de los consejos evangélicos.

Sin embargo, el término "profesión" se usa en el Código en varios sentidos: el primero es el de actuación práctica de los consejos evangélicos[35]; el segundo, el de acto litúrgico con el que, durante la celebración eucarística, se asume la obligación de practicar los consejos evangélicos o en la vida eremítica o en el instituto al que uno se incorpora[36]; el tercero es el de testimonio púbico, que supera el hecho de un acto público oficial, en cuanto que lo acoge la autoridad legítima e implica el hecho de que la observancia de los con-

[35] Cf. c. 573 §1.
[36] Cf. cc. 573 §2; 603 §2; 654.

sejos evangélicos debe ser percibida públicamente, es decir, debe hacerse abiertamente ante la Iglesia y la sociedad, con una cierta separación del mundo[37]. En los dos primeros casos el término puede aplicarse de suyo a todas las formas de vida consagrada, mientras que el tercero sólo vale para la vida religiosa. El Código usa el término "profesión" sólo para los religiosos, como el acto litúrgico con que estos asumen los tres consejos evagélicos[38], mientras que en relación a los miembros de los institutos seculares[39] y de las sociedades de vida apostólica[40] dice que "asumen" los consejos evangélicos, precisamente para subrayar la peculiaridad y distinción de dichos institutos y sociedades respecto de los institutos religiosos.

Es importante entender bien el alcance del cambio de visión aportado por el Vaticano II y por el Código de 1983 respecto del Código de 1917, sobre la base de la vida de la Iglesia en su evolución histórica.

Juan Pablo II, en el número 5 de la exhortación postsinodal *Vita Consacrata* del 25 de marzo de 1996, retomando el número 43 de *Lumen gentium*, dice que las variadas «*formas históricas de vida consagrada*, suscitadas por Él (el Espíritu) y todavía presentes en el ámbito eclesial… aparecen como una planta llena de ramas que hunde sus raíces en el Evangelio

[37] Cf. c. 607 §2.
[38] Cf. c. 654.
[39] Cf. c. 723 §1.
[40] Cf. c. 731 §2.

y da frutos copiosos en cada época de la Iglesia». La evolución histórica de las formas de vida consagrada nos muestra que la profesión de los consejos evangélicos no se puede identificar con ninguna de esas formas, aunque siempre se encarna en alguna de ellas, las mismas que son siempre suscitadas por el Espíritu Santo, según las diversas situaciones históricas en las cuales la Iglesia se ha encontrado. Las formas nuevas nunca han suplantado las anteriores sino que se han sumado enriqueciendo a la Iglesia.

La primera forma de consagración en la Iglesia fue la de las vírgenes y la de los ascetas, por medio de la continencia, la renuncia a los bienes, la oración y la penitencia. Apareció luego el monaquismo, en el siglo III en Oriente y en el IV en Occidente, como búsqueda de la santidad a través de la separación del mundo, la pobreza, la continencia, la mortificación, la penitencia y la contemplación de las cosas divinas.

En el siglo XIII, para luchar contra las sectas heréticas y la decadencia de costumbres en la Iglesia, surgieron las órdenes mendicantes; entre ellas los primeros fueron los dominicos o predicadores, que influyeron desde el punto de vista institucional en los franciscanos y en los carmelitas. Lo específico de estas órdenes es la vida fraterna, la observancia rigurosa de la pobreza en común, la unión entre las antiguas observancias monásticas y la vida apostólica, la combinación —con las debidas diferencias entre instituto e instituto— entre el sistema de gobierno personal y capitular, en los distintos niveles. Desde aquel tiempo comienza la práctica de la emisión de los tres votos de pobreza, castidad y obediencia.

En el siglo XVI, por reacción contra la reforma protestante, surgieron los clérigos regulares (teatinos, jesuitas, barnabitas, somascos), que unen el ministerio sacerdotal a la profesión religiosa, pero abandonando las observancias monásticas y conventuales y asumiendo una forma de gobierno centralizada y dinámica. Desde entonces empezaron a llamarse "órdenes" a todos los institutos religiosos aprobados en la Iglesia, con votos solemnes. Alrededor del mismo período surgieron las sociedades de clérigos y de laicos, hombres y mujeres, que no hacían votos, o hacían votos no reconocidos por la Iglesia como votos religiosos, y que fueron luego llamadas "congregaciones". De este modo se llamaban también congregaciones las sociedades piadosas aprobadas sólo por el obispo diocesano. La Compañía de Jesús tuvo una gran influencia sobre numerosas congregaciones modernas desde el punto de vista institucional.

Las órdenes monásticas y mendicantes desde su origen tuvieron una segunda orden femenina con sus propias reglas y una tercera orden seglar, laical o clerical, con o sin votos.

Con la constitución apostólica "*Conditae a Christo*", del 8 de diciembre de 1900, de León XIII, las sociedades piadosas o pías uniones, que hacían votos simples, fueron reconocidas como institutos religiosos con el nombre de congregaciones.

Las sociedades de vida común sin votos (ahora sociedades de vida apostólica) surgieron en el siglo XVI para desarrollar actividades apostólicas que se veían impedidas por la forma de vida religiosa de la época (votos solemnes, vida regular, clausura para las mujeres). Al principio, en algunas de

estas sociedades se emitían votos no reconocidos por la Iglesia (privados), en otras no se emitía ningún voto y, en otras, se hacían promesas o juramentos de observancia de las constituciones, etc. (oratorianos, sulpicianos, eudistas, padres blancos, hijas de la caridad, etc.).

Como hemos visto, con la constitución apostólica *Provida Mater* del 2 de febrero de 1947, Pío XII aprobó los institutos seculares como nueva forma de vida consagrada.

Actualmente están surgiendo nuevas formas de vida consagrada, es decir, institutos compuestos por distintas ramas: una religiosa masculina, una religiosa femenina, una secular, una clerical, pero todos bajo un gobierno único. Los laicos, casados o no, pueden también ser agregados a tales institutos.

El Vaticano II y el Código de 1983 son el último eslabón de esta evolución que ha llevado a la siguiente clarificación: para que se dé una verdadera y plena consagración a través de la profesión de los consejos evangélicos no necesariamente se debe asumir la forma de la vida religiosa.

Si no entendemos esto, corremos el riesgo de continuar identificando consagración por la profesión de los consejos evangélicos con la vida religiosa y, por lo tanto, haciendo consistir tal consagración en un sólo y específico estilo de vida: aquel que es propio de los institutos religiosos.

2. La esencia de la vida consagrada

Bajo el aspecto teológico, el *princeps analogatum* de la consagración para la profesión de los consejos evangélicos, lo

mismo que para cualquier otra consagración, es la de Cristo. Pero de ella a partir de una especial vocación y gracias a un peculiar don del Espíritu Santo, la persona participa por un título nuevo y especial. Esto tanto en relación con el bautismo, del cual la consagración por la profesión de los consejos evangélicos no es una consecuencia necesaria[41], como respecto al ministerio sagrado, en cuanto que la vida consagrada de suyo no es de naturaleza ni clerical ni laical[42].

Dios, llamando a los que quiere para que sigan a Cristo más de cerca por el camino de los consejos evangélicos y donándoles el carisma propio, personal (los eremitas y las vírgenes consagradas en el siglo) o colectivo (institutos), insertándolos en la consagración de Cristo, los consagra con un acto de amor gratuito (*consagración divina*)[43]. Esta consagración por parte de Dios, que se basa en «la profundidad de un amor eterno e infinito que toca las raíces del ser»[44], se realiza por un doble título: por el carisma propio y por la gracia dada para cumplir la propia vocación y ejercitar rectamente el carisma recibido. Entonces, es ante todo Dios el que consagra para sí a la persona, para que esta, con el don total de sí misma, se consagre a Él, asumiendo como norma de vida estable la profesión de los consejos evangélicos y tienda así a la consecución de la caridad perfecta[45].

---

41 Cf. *VC* 30; 31.
42 Cf. *LG* 44a; cc. 573 §1; 688 §1; *VC* 16, 22 y 24.
43 Cf. *LG* 44a; *VC* 17 y 22.
44 Cf. *VC* 18.
45 Cf. *LG* 44a; *VC* 17; cc. 573; 710; 731.

La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos, como seguimiento más estricto de Cristo, es una forma de discipulado más intensa en su radicalidad. Este don que hace Jesús a los que ama crea la posibilidad de actuar una forma de vida que manifiesta la venida del reino de Dios a la tierra[46]. Esta vida se basa en la comunión filial con Dios y fraternal con Cristo, de tal manera que se actúe y se exprese una densidad y una totalidad que le es propia. La consagración no se basa en alguna que otra afirmación o actuación de Jesús, sino en la globalidad del Evangelio y de la vida de Jesús. Esto es lo que hace nacer en la persona llamada por Dios una exigencia que va más allá del precepto, en cuanto que se centra en la radicalidad evangélica incondicional, que es asumida como norma de vida[47]. En efecto, no se trata de una simple imitación de Jesús, sino que se trata de asumir un "ser", de donde procede un "obrar", para acercarse cada vez más al ser y al obrar de Jesús, en una participación de la totalidad de su misterio[48].

Efectivamente, Jesús radicalizó en su vida terrena en sí mismo todos los preceptos de la ley nueva establecida por Él: Jesús amó hasta el fin, llegó hasta el fondo, en el sentido de que en su muerte llegó a la radicalización total de su virginidad, precisamente por la totalidad y la exclusividad del amor al Padre y a todos los hombres; de su pobreza,

---

[46] Cf. *PC* 1a; VC 14.
[47] Cf. *VC* 14.
[48] Cf. *VC* 16-20; 23; 24; 35; 72.

ya que se despojó de todo apoyo humano y experimentó el sentimiento del abandono de Dios; de la obediencia, por haber cumplido todo según el designio del Padre, superando toda tentación de realización autónoma[49]. Esto vale también para la radicalidad de su oración silenciosa en la cruz y para la realización de su amor filial al Padre y fraterno a los hombres, para la radicalidad de su anonadamiento por haber sido contado como el último de entre los últimos, para su asunción de la figura de siervo. Entonces, se puede decir que el contenido de la consagración no son solamente los consejos evangélicos de la castidad, pobreza y obediencia, sino también otros como, por ejemplo, la vida de comunión fraterna[50], la oración[51], un amor que se convierte en actitud profunda de humildad y voluntad de servicio, que van hasta el anonadamiento de sí al tomar el último puesto... Por otra parte, en lo que se refiere a la vida fraterna, aunque ni el Concilio ni el Código la consideran expresamente como un consejo evangélico[52], sin embargo, al hablar de ella después de los tres consejos clásicos[53], los dos parecen sugerir precisamente esto; en cuanto a la oración, se le considera como el deber primero y principal[54].

---

[49] Cf. *VC* 23.
[50] Cf. *PC* 15a; *VC* 21; c. 602.
[51] Cf. *PC* 6; *VC* 38; cc. 663; 673; 674; 675 §2.
[52] Cf. c. 602; *PC* 15.
[53] Cf. cc. 598-601; *PC* 12-14; *VC* 21.
[54] Cf. c. 663 §1.

Para todos los bautizados, en conformidad con sus diversas condiciones de vida, se da una exigencia real de pobreza, pero no hasta el abandono de todos los bienes terrenos; de castidad, pero no hasta la renuncia del matrimonio; de obediencia, pero no hasta el despojo de la propia voluntad respecto a aquellos que tienen el lugar de Dios. En la vida consagrada los preceptos y valores evangélicos, válidos para todos, se viven en la inserción más profunda del misterio de la cruz del Señor y de su resurrección, como un seguimiento de Jesús más cercano y más radical, de forma permanente y visible, para representar en cierta medida en la Iglesia la forma de vida que Jesús ha abrazado y ha propuesto a sus discípulos[55]. En este "más" respecto a la obligación de todos es en lo que consisten los consejos evangélicos. Cuanto más entra el cristiano en el misterio de muerte de su Señor, ofreciéndose al Padre, consiguiendo la caridad perfecta en la profesión de los consejos evangélicos, tanto más participa de la vida nueva del resucitado, en un culto verdadero e ininterrumpido para gloria de Dios[56]. De este modo la consa-gración, en su dimensión de ofrenda eucarística, anticipa en esta tierra la consagración en la muerte y la vida futura. En este sentido, la vida consagrada en el plano personal es una anticipación de la perfección escatológica y, en el plano eclesial, un signo de esta perfección, aún con la conciencia de que la consagración del cristiano sólo se ac-

[55] Cf. *VC* 18; 22; 23; 31; 32.
[56] Cf. c. 607 §1.

tuará plenamente en la resurrección final[57]. Además, como ofrenda de la persona a Dios, unida al misterio pascual de Cristo, y como signo en la Iglesia tanto de la vida futura, como de la evidencia de que este mundo sólo puede transformarse con el espíritu de las bienaventuranzas, toda forma de vida consagrada tiene un carácter de apostolicidad[58].

De las características propias de la vida consagrada se deriva su nota peculiar de eclesialidad. En efecto, de esa manera es un don en la Iglesia y para la Iglesia, que pertenece a su vida y a su santidad y le ayuda en su misión de salvación[59]. Por esta razón, la autoridad eclesiástica competente interpreta los consejos evangélicos y regula su *praxis*, constituye las formas estables de vida y protege el carisma de fundación y las sanas tradiciones de los institutos[60]. De este modo, la misma autoridad competente, en relación con cada uno de los institutos, hace el discernimiento que le compete sobre la autenticidad del carisma y su utilidad para el bien de la Iglesia, e interviene aprobando y erigiendo el instituto, aprobando luego sus constituciones y sus modificaciones sucesivas: el obispo diocesano de la sede principal para los institutos de derecho diocesano y la Santa Sede para los de derecho pontificio[61]. Una vez realizado este acto, la autoridad eclesiástica puede intervenir en la vida de los institutos sólo según la norma del

---

[57] Cf. *VC* 26.
[58] Cf. *LG* 31b; 43b; 44c; *VC* 27; cc. 573; 574 §2; 673.
[59] Cf. *LG* 43b; 44; *VC* 29; cc. 574; 575.
[60] Cf. *PC* 1b; *PC* 45; cc. 576-578.
[61] Cf. cc. 589; 595 §1.

derecho. Además, sólo la Santa Sede puede suprimir un instituto, incluso de derecho diocesano[62]; en efecto, cada uno de los tipos de instituto es para toda la Iglesia, por el hecho de que todo carisma de vida consagrada tiene un carácter de universalidad. Además, todos los institutos están sometidos a título particular a la suprema autoridad de la Iglesia (Romano Pontífice, Colegio episcopal, órganos administrativos de la Santa Sede) y cada uno de los miembros está obligado a obedecer al Romano Pontífice como a su superior supremo, incluso en virtud del vínculo sagrado de obediencia[63]. Todos los moderadores tienen que dar a conocer los documentos de la Santa Sede a sus súbditos y hacer que sean observados[64].

En el ejercicio de obras apostólicas, todos los institutos, al tener que insertarse en la vida pastoral de las Iglesias particulares, están sometidos a la potestad de los obispos, según la posición de cada instituto en la Iglesia (de derecho diocesano, de derecho pontificio, exento) y las normas establecidas por el derecho[65].

La nota de eclesialidad se expresa además en la mediación de la Iglesia, que se tiene cuando se expresa públicamente esa consagración, que ahora se hace siempre en un rito litúrgico: la Iglesia ratifica y acoge, dándole un relieve público, la consagración de la persona y se hace mediadora

[62] Cf. c. 584.
[63] Cf. c. 590.
[64] Cf. c. 592 §2.
[65] Cf. cc. 678-683.

de la misma, a través de su ministerio, esto es, a través de la autoridad que recibe los votos u otros modos de asunción de los consejos evangélicos, que en la dimensión comunitaria de la consagración tienen que ser practicados según el carisma y el derecho propio del instituto[66].

La *consagración divina* —como vocación del Padre, acción actual de Cristo y unción del Espíritu— y la *consagración personal* —como oblación de sí— convergen en el acto litúrgico ministerial de la Iglesia, el cual, si bien no es sacramental[67], hace que la persona entre a formar parte de un *estado de vida consagrada a Dios*, perteneciente de modo constitutivo a la esencia de la Iglesia (*consagración objetiva o eclesial*[68]). La intervención de la Iglesia es tal que configura también una consagración "*ministerial*", que no debe ser confundida con la consagración ministerial que se posee por el sacramento del orden. Los servicios que los miembros de los Institutos religiosos y de las sociedades de vida apostólica desarrollan en nombre de la Iglesia[69] se configuran como verdaderos y propios ministerios[70].

Por tanto, en todas las formas de vida consagrada encontramos tres dimensiones de la consagración por la profesión de los consejos evangélicos: divina, personal, objetiva o eclesial; en los institutos religiosos y en las sociedades de vida apostólica se añade aquella "ministerial".

---

[66] Cf. c. 584.
[67] Cf. c. 590.
[68] Cf. c. 592 §2.
[69] Cf. cc. 678-683.
[70] Cf. *PC* 8; *VC* 60.

Por último, entre todos los institutos y en todas las sociedades de vida apostólica se establece una paridad canónica: las normas valen tanto para los masculinos como para los femeninos, a no ser que resulte otra cosa del contexto y de la naturaleza de las cosas[71].

3. Tipología de la vida consagrada

El Código, basado en la doctrina del Vaticano II, parte de la determinación del estado de quienes profesan los consejos evangélicos, tanto en institutos canónicamente erigidos como fuera de ellos; v.gr., los eremitas o anacoretas, las vírgenes consagradas en el siglo[72].

La Iglesia reconoce como vida consagrada la *vida eremítica* o *anacorética*, que lleva consigo una separación más rigurosa del mundo, el silencio de la soledad y la oración continua, por la dedicación de toda la vida a la alabanza de Dios y a la salvación del mundo[73].

Las *vírgenes* consagradas en el siglo forman un orden de personas, de sexo femenino, que emitiendo en manos del obispo diocesano el propósito de seguir a Cristo más de cerca, son consagradas por él según un rito litúrgico aprobado por la Iglesia, para dedicarse al servicio de la misma en sus desposorios místicos con Cristo[74].

---

[71] Cf. c. 606.
[72] Cf. cc. 574 §1; 573; 603; 604.
[73] Cf. c. 603 §1.
[74] Cf. c. 604 §1; *VC* 7.

Los *institutos* pueden encontrar una clasificación según este orden:

a. en *general*: institutos de vida consagrada, en donde se comprenden:
   - institutos *religiosos*: aquellos en donde los miembros emiten votos públicos, llevan una vida fraterna en comunidad, dan testimonio público de su consagración, con una separación del mundo según la índole y la finalidad propia[75].
   - institutos *seculares*, donde los miembros, aunque entran en el estado de la vida consagrada, no cambian su propia condición canónica laical o clerical en medio del pueblo de Dios[76] y viven en el mundo, comprometiéndose en la santificación del mismo, trabajando sobre todo dentro de él, con todos los deberes y derechos que tienen como laicos y como clérigos seglares[77];
   - *sociedades de vida apostólica*, al menos aquellas cuyos miembros, buscando el fin apostólico propio y llevando una vida fraternal en comunidad[78], profesan los consejos evangélicos y los asumen con algún vínculo definido por las constituciones[79];

---

[75] Cf. c. 607 §2 y §3; *VC* 8; 9.
[76] Cf. c. 711.
[77] Cf. c. 710; *VC* 10.
[78] Cf. c. 731 §1.
[79] Cf. c. 731 §2; *VC* 11.

b. en *especial*:

- o institutos religiosos, institutos seculares y sociedades de vida apostólica:
  - *clericales*, si según el proyecto del fundador o en virtud de una tradición legítima, están gobernados por clérigos, asumen el ejercicio del orden sagrado y son reconocidos como tales por la autoridad eclesiástica[80];
  - *laicales*, si reconocidos como tales por la Iglesia, en virtud de su propio carisma tienen una tarea, determinada por el fundador o por una tradición legítima, que no supone el ejercicio del orden sagrado; en los institutos o sociedades laicales en los cuales se ordenan algunos sacerdotes, estos desarrollan su ministerio al servicio de la comunidad o de las obras del instituto (por ejemplo, los *Fatebenefratelli*);
  - *mixtos*, si en el proyecto del fundador se configuran como fraternidad, en la cual todos los miembros, sacerdotes o no, son considerados iguales entre ellos, excepto por los derechos y obligaciones que surgen del orden sagrado[81];
  - de *derecho pontificio*, si han sido erigidos o aprobados con decreto formal de la Santa Sede[82] y —con-

[80] Cf. c. 588 §2; *VC* 60.
[81] Cf. *VC* 61.
[82] Cf. c. 589.

servada y protegida por la misma Santa Sede y por los ordinarios de los lugares la justa autonomía de vida, y especialmente de gobierno, que se les reconoce en el c. 586— están sujetos de modo exclusivo e inmediato a la Santa Sede en lo que se refiere al régimen interno y a la disciplina[83], lo cual excluye toda injerencia por parte de los obispos diocesanos, que sólo pueden intervenir a tenor del derecho[84];

- de *derecho diocesano*, si erigidos por el obispo diocesano, no han obtenido de la Santa Sede el decreto de aprobación[85] y —permaneciendo firme la justa autonomía de vida y de gobierno que determina el c. 586, que los mismos ordinarios deben conservar y proteger— permanecen bajo el cuidado especial de los obispos diocesanos, ya sea el de la sede principal o bien los demás en donde tiene casas el instituto o la sociedad[86], a quienes se les reconocen particulares competencias determinadas por el derecho[87];
- *exentos*, si para la mejor promoción y tutela del carisma de universalidad propio de tales institutos o sociedades, por las necesidades del apostolado y, por tanto, por el bien de toda la Iglesia, el Roma-

[83] Cf. c. 593.
[84] Cf. c. 397 §2.
[85] Cf. cc. 579; 589.
[86] Cf. c. 594; VC 48.
[87] Cf. cc. 595; 625 §2; 628 §2, 2.

no Pontífice, en virtud de su primado, los exime del gobierno del lugar y los somete directamente a su autoridad o a otra autoridad eclesiástica[88], de manera que, a través de tales institutos o sociedades —para cada uno de los cuales la extensión de su exención es determinada por el derecho propio, compuesto no sólo de las constituciones y de los directorios, sino también de todas las leyes especiales dadas para cada instituto por el Romano Pontífice— se haga mejor presente en las Iglesias particulares la universalidad de la Iglesia, expresada y garantizada por el oficio petrino;

c. *institutos religiosos*:

- *monásticos:*
  - *contemplativos*, cuyos miembros, dentro del monasterio, se dedican por entero al culto divino con una vida escondida[89];
  - con *obras apostólicas*, cuando asumen algún legítimo encargo apostólico o de caridad cristiana, que han de desarrollar dentro del monasterio[90];
  - monasterios *sui iuris* independientes, confiados a la vigilancia peculiar del obispo diocesano según norma del derecho[91];

---

88 Cf. c. 591.
89 Cf. c. 674; *VC* 8.
90 Cf. PC 9a; c. 675.
91 Cf. c. 615.

  - *monjas*, asociadas o no, dependientes o no, de un instituto masculino[92];
- *apostólicos*:
  - *monásticos*[93];
  - *canonicales*, que unen las observancias y la organización monástica o regular a la actividad pastoral[94];
  - *conventuales*, que unen estrechamente la vida apostólica al oficio coral y a las observancias monásticas[95];
  - *íntegramente apostólicos*, en los que la acción apostólica pertenece plenamente a su naturaleza[96].

Finalmente, el canon 605 deja abierto el camino a la aparición de *nuevas formas* de vida consagrada, cuya aprobación corresponde a la Sede Apostólica, en cuanto que implica un pronunciamiento de tipo magisterial, mientras que a los obispos diocesanos les incumbe la obligación de discernir los nuevos carismas que el Espíritu confía a la Iglesia y de fomentar su genuino desarrollo, en la expresión de sus finalidades protegidas por estatutos adecuados. De todos modos, las nuevas formas deben poseer los elementos esenciales, teológicos y canónicos, propios de la vida consagrada, entre los cuales está especialmente la profesión de los tres consejos evangélicos, en modo particular el de la castidad

---

[92] Cf. cc. 614; 615.
[93] Cf. c. 675.
[94] Cf. c. 613; *VC* 9.
[95] Cf. *PC* 9b; *VC* 9.
[96] Cf. c. 675; *VC* 9.

celibataria que se debe considerar como la puerta de toda la vida consagrada[97].

Una forma de consagración no sancionada por el Código, pero en coherencia con el canon 605, es la del orden de las *viudas* en la "*Fraternité N. D. de la Résurrection*", hecha con un ritual aprobado por el arzobispo de París, posteriormente alabado y confirmado por la Congregación para los sacramentos y el culto divino (1984), que pueden adoptar otros obispos. La viuda se ofrece totalmente a Dios, emite voto de castidad, declara que desea vivir en espíritu de pobreza y de obediencia, para vivir de forma más profunda la consagración bautismal, crismal y la del matrimonio. En el futuro se darán quizá formas solitarias de consagración de viudos, o bien de varones en la virginidad.

4. Diferencia entre los institutos religiosos, los institutos seculares y las sociedades de vida apostólica

4.1. Los institutos religiosos

Bajo el aspecto teológico, teniendo en cuenta todo lo que ya se ha dicho sobre la vida consagrada en general, el elemento que caracteriza a la vida religiosa es la radicalización de la consagración de toda la persona, que manifiesta el admirable desposorio entre Dios y la persona como signo de la vida futura. De esta manera se alcanza la *finalidad* de realizar una

[97] Cf. *VC* 12; 32; 62.

donación semejante como sacrificio ofrecido a Dios y de hacer de toda la existencia un culto ininterrumpido a Dios en la caridad[98]. *Elementos peculiares* son los votos públicos temporales, que hay que renovar periódicamente, o perpetuos, emitidos según el derecho propio del instituto; la vida fraterna en comunidad[99]; el dar un testimonio público de Cristo y de la Iglesia, por medio de la separación del mundo, según la índole y la finalidad propias de cada instituto[100].

Peculiar de la vida religiosa es que la comunidad religiosa tiene que vivir en una casa legítimamente erigida o constituida[101]. Se produce la *erección* de una casa en sentido estricto con el decreto formal de la autoridad competente según las constituciones, previo el consentimiento escrito del obispo diocesano[102]. De este modo se afirma, por una parte la autonomía del instituto, expresada por la decisión de la autoridad competente interna, a la que se le reconoce de este modo una potestad pública; y por otra, una justa sumisión al obispo diocesano, por lo que, si falta su consentimiento por escrito, la erección de la casa es inválida. En efecto, con la erección, o el instituto se introduce por primera vez en una diócesis o se instala más sólidamente en ella, con una nueva incidencia en la vida pastoral, de la que es responsable el obispo. En cambio, se produce la *constitución* de una casa

98 Cf. c. 607 §1.
99 Cf. c. 607 §2.
100 Cf. c. 607 §3.
101 Cf. c. 608.
102 Cf. c. 609 §1.

cuando, por decreto de la autoridad competente, se designa una casa como lugar en donde habita la comunidad, aunque sólo sea temporalmente[103].

Antes de erigir o constituir una casa es necesario constatar que se trata de algo útil para la Iglesia y el instituto; que se aseguren las condiciones necesarias para una vida religiosa regular según las finalidades y el espíritu del instituto; que se pueda atender a las necesidades materiales de sus miembros[104]. Una vez que el obispo ha dado su consentimiento para la erección o la constitución de la casa en su diócesis, debe respetar la autonomía tanto interna como externa de la comunidad. En efecto, el consentimiento implica el derecho de esta última para llevar una vida en conformidad con la índole propia del instituto y sus finalidades específicas[105] y, en consecuencia, la intromisión del obispo diocesano en este ámbito sería una violación de un derecho propio y verdadero. El consentimiento del obispo implica, además, el derecho de la comunidad a ejercer las obras propias del instituto, según norma del derecho propio y del universal, en cuanto que expresan su finalidad apostólica, respetando las condiciones impuestas al otorgar el consentimiento[106] dado —por el obispo— en relación al modo concreto de insertarse el instituto en la vida pastoral de la diócesis. Cada casa debe tener un superior, designado a tenor del derecho, que debe residir en

[103] Cf. c. 608.
[104] Cf. c. 610.
[105] Cf. c. 611 1º.
[106] Cf. c. 611 2º.

ella y se debe alejar de ella sólo según las normas del derecho propio[107]. Además, cada casa debe tener al menos un oratorio para la celebración y la conservación de la eucaristía, centro de la comunidad religiosa[108].

Según el c. 733 todo esto vale también para las sociedades de vida apostólica.

4.2. Los institutos seculares

Los miembros de un instituto secular profesan los consejos evangélicos, consagrándose a Dios y a la Iglesia en el siglo, en donde tienden a la consecución de la caridad perfecta, en cuanto que ejercen eficazmente y en todo lugar su apostolado específico como si pertenecieran a la vida secular[109]. Los institutos seculares son, sin duda, institutos de vida consagrada con características propias que ponen de relieve su peculiaridad carismática. Para ellos valen los cánones generales sobre la vida consagrada[110]. Los miembros asumen los consejos evangélicos tendiendo a la perfección de la caridad, lo cual es esencial para cualquier forma de vida consagrada, pero viviendo *en el siglo* y comprometiéndose por la santificación del mundo, sobre todo actuando dentro de él, lo cual es su nota específica[111].

---

[107] Cf. cc. 608; 629.
[108] Cf. c. 608.
[109] Cf. *PC* 11a.
[110] Cf. cc. 573-606.
[111] Cf. c. 710.

Los miembros pueden ser laicos o clérigos, y es esencial para su consagración en dichos institutos la actividad apostólica, que debe ser como un fermento en toda la realidad para impregnarla de espíritu evangélico[112].

Esto se lleva a cabo de forma diversa por los miembros laicos y por los clérigos.

El carisma propio de los miembros *laicos*, en la peculiaridad de su estado de vida, es el de ser fermento dentro de las estructuras temporales, dando testimonio de vida cristiana y de fidelidad a su propia consagración o bien ofreciendo también su colaboración para el servicio de la comunidad eclesial, según el estilo de vida secular que les es propio[113].

Es propio de los miembros *clérigos*, como don recibido del Espíritu, el de ayudar a sus hermanos en el ministerio a vivir una peculiar caridad apostólica a través del testimonio concreto de la vida consagrada, sobre todo dentro del presbiterio y en el ejercicio de su propio ministerio para la santificación del mundo[114].

Esto lleva consigo consecuencias canónicas muy concretas. Aún permaneciendo en el estado de vida consagrada[115], sin embargo, los miembros no cambian su condición canónica, laical o clerical, en medio del pueblo de Dios[116], en el sentido que mantienen todos los deberes y derechos

---

112 Cf. c. 713 §1.
113 Cf. c. 713 §2; *VC* 10.
114 Cf. c. 713 §3; *VC* 10.
115 Cf. c. 574.
116 Cf. c. 711.

propios de esta condición, precisamente para hacer posible su inserción apostólica plena en las estructuras de la vida secular o eclesial, sin distinguirse en nada de los demás fieles, laicos o clérigos. Se puede decir que en los institutos seculares hay, de alguna manera, un doble estado de vida: el de la vida consagrada, con todos sus deberes y derechos propios, y el de la vida laical o clerical en medio del pueblo de Dios.

La naturaleza misma de los institutos seculares determina el estilo de vida propio de sus miembros. Los miembros deben practicar los consejos evangélicos[117], que pueden ser asumidos con votos o con otros sagrados vínculos establecidos por las constituciones, las cuales deben determinar además los derechos y las obligaciones que surgen de allí, teniendo en cuenta la secularidad del instituto[118].

También en los institutos seculares, como institutos de vida consagrada, permanece vigente la obligación de la vida fraterna[119], pero no la de vida común. De facto, los miembros tienen que llevar su propia vida en las situaciones ordinarias del mundo, sin ningún signo externo, solos o cada uno con su propia familia; sin embargo, se admite que vivan también en grupos de vida fraterna según la norma de las constituciones[120]. En ese caso, estos pequeños grupos no tienen que asumir las formas de la vida en común religiosa, pues estaría

---

[117] Cf. cc. 598-601.
[118] Cf. c. 712.
[119] Cf. cc. 716 §2; 602; *VC* 42.
[120] Cf. c. 714.

en contradicción con su vocación de ser fermento discreto en el mundo.

Las obligaciones relativas a la vida espiritual, que no se diferencian mucho de las de los religiosos, están establecidas por el c. 719 y han de observarse según las normas del derecho propio.

4.3. Las sociedades de vida apostólica

Según el Código las sociedades de vida apostólica se asemejan a los institutos de vida consagrada[121]; por eso valen también para ellas la mayoría de los cánones generales sobre la vida consagrada[122], en cuanto que sus miembros, a pesar de no estar ligados por votos religiosos, buscan el fin apostólico propio de la sociedad y, llevando una vida fraterna en común, tienden a la perfección de la caridad mediante la observancia de las constituciones[123]. En algunas de ellas los consejos evangélicos son asumidos con algún vínculo definido por las constituciones; por eso están sometidas a los cánones 589-602[124].

El número 1d de *Perfectae caritatis* veía en las sociedades de vida común sin votos (así se llamaban entonces las actuales sociedades de vida apostólica) una verdadera for-

---

121 Cf. c. 731 §1.
122 Cf. cc. 578-597; 606; 732.
123 Cf. c. 731 §1.
124 Cf. cc. 731 §2; 732; *VC* 11.

ma de vida consagrada, del mismo modo que los institutos religiosos y los institutos seculares. Así las consideraban también los primeros esquemas preparatorios del nuevo Código. Fue en mayo de 1980 cuando se planteó el problema de si tales sociedades debían comprenderse en la categoría de institutos de vida consagrada o si había que tratar de ellas por separado, en una sección separada. El problema se derivaba de la gran variedad de dichas sociedades, ya que unas no tienen ni votos ni otros vínculos, mientras que otras asumen los consejos evangélicos con votos que —aun sin ser religiosos por sus efectos canónicos— tampoco pueden considerarse como puramente privados, ya que son aceptados públicamente por la Iglesia. Además, mientras que los miembros de las sociedades clericales —aunque no por medio de otros vínculos específicos— están obligados a la obediencia y a la castidad por la promesa hecha en el momento de la ordenación, y a la pobreza en virtud de los bienes compartidos —tal como requiere la vida en común y determinan las constituciones—, por el contrario, los miembros de las sociedades masculinas laicales y de las sociedades femeninas asumen en general los consejos evangélicos comprometiéndose a ellos con algún vínculo (votos, promesas, juramentos), sin tener evidentemente las obligaciones que se derivan del orden sagrado. Muchas de estas sociedades, tanto masculinas como femeninas, surgieron en la intención de sus fundadores como formas de consagración, pero al mismo tiempo con una peculiaridad propia y, por lo tanto, sin querer asumir las estructuras y el

estilo de vida propios de los institutos religiosos, que en el pasado habrían impedido —especialmente para las sociedades femeninas— el desarrollo de la actividad apostólica; mientras que otras surgieron precisamente con la intención de los fundadores de no ser una forma de vida consagrada. Así, las sociedades de vida apostólica en el Código no han sido comprendidas entre los institutos de vida consagrada, sino que han sido asimiladas a ellos, dado que no en todas se configura la vida consagrada en el sentido canónico expresado en el canon 573 §2, aunque en todas ellas se encuentra la esencia de una verdadera y propia consagración a Dios en la Iglesia: una tendencia a la perfección de la caridad, en la práctica de los consejos evangélicos, a través de la acción apostólica y de la vida fraternal en común[125]. De todas formas, las que en la mente de los fundadores surgieron como forma de consagración a Dios por la profesión de los consejos evangélicos, tendiendo a la perfección de la caridad para mantener su propia identidad, tienen que considerarse desde el punto de vista teológico de la misma naturaleza que los institutos de vida consagrada[126], si bien canónicamente no pueden considerarse como pertenecientes al estado de la vida consagrada como los institutos religiosos y los institutos seculares. Por este motivo los miembros de las sociedades de vida apostólica no cambian estado de vida en la Iglesia.

---

[125] Cf. c. 573 §1.
[126] Cf. *VC* 11.

Las otras (formas) pueden ser consideradas, sobre todo, como asociaciones con mayor o menor asimilación a los institutos de vida consagrada.

Gianfranco Ghirlanda S.J.
Pontificia Universidad Gregoriana
Facultad de Derecho Canónico

Citas para la meditación:

- 1Cor 12, 12-26
- 1Cor 7, 17-35

Servicio de la autoridad y obediencia en una sociedad de vida apostólica

Servicio de la autoridad

Aspectos de carácter general

En los institutos o sociedades clericales los superiores siempre deben ser clérigos (cc. 588 §2; 732) mientras que en los institutos laicales dónde hay clérigos, éstos pueden ser tanto laicos como clérigos, puesto que el Código no distingue (c. 588 §3). Sin embargo, dado que el superior es el que debe expresar y tutelar el carisma del instituto o sociedad, creo que es más conforme al carisma de un instituto o sociedad laical que el superior sea un laico, como prevén sus Constituciones (nn. 79 §1; 98 §1; 104 §1). Según los cc. 588 §2 y 732, son laicales aquellos institutos o sociedades que, reconocidos como tales por la misma Iglesia, en fuerza de su

naturaleza, de la índole y del objetivo, tienen una tarea específica, determinada por el fundador o en base a una legítima tradición, que no comporta el ejercicio del orden sagrado.

Según el c.134 §1 son ordinarios sólo los superiores mayores de los institutos y las sociedades clericales de derecho pontificio, por lo tanto en cierta medida son equiparados en el derecho a los ordinarios del lugar, obispos diocesanos y vicarios generales y episcopales, y es quien da las cartas dimisorias para las órdenes de los miembros del propio instituto o sociedad (cc. 1019; 596 §2). Por otro lado, en los institutos o sociedades laicales, también de derecho pontificio, sencillamente los candidatos se presentan al obispo diocesano, como es previsto en vuestras Constituciones en el n. 45 §1, el cual admite a las órdenes.

Dicho esto, todo lo que diremos vale tanto para los superiores clérigos como para los superiores laicos, en todo lo que toca a la vida interior y a la misión propia del instituto o la sociedad dado que el Código no hace ninguna diferencia acerca del ejercicio de la potestad que reciben a norma del derecho común o de las constituciones (cc. 596 §2; 732).

Trataremos los cánones que se relacionan con la vida consagrada en general y con los institutos religiosos, dado que para las sociedades de vida apostólica se hace referencia a dichos cánones en los cc. 732 y 734.

El c. 617 establece que:

> *Los superiores han de cumplir su función y ejercer su potestad a tenor del derecho propio y del universal.*

A este canon corresponde el c. 596 §1 que está formulado así:

> *Los superiores y capítulos de los institutos tienen sobre los miembros la potestad determinada por el derecho universal y las constituciones.*

Un superior que manda cualquier cosa contra el derecho propio del instituto o sociedad (constituciones y directorio) o en contra del derecho universal y, más aún, contra la moral, comete un acto ilícito o inmoral y, en consecuencia, debe ser desobedecido[127]. De hecho, generalmente según las diversas fórmulas de profesión religiosa o de asunción de los consejos evangélicos, uno se compromete a su observancia, por lo tanto también de la obediencia, en relación a las constituciones. Es evidente que se entiende también en relación a la ley moral y al derecho canónico universal, en cuanto que las constituciones están sometidas a la ley divina y al derecho universal. Las constituciones deberían prever los casos en los que un superior, incluso el superior general, debe ser revocado y el respectivo procedimiento a seguir. Un caso es sin duda si un superior gobierna sin tener en cuenta la ley moral y el derecho universal o el derecho propio del instituto. Por ejemplo, si abusa de la potestad que ha recibido de Dios mediante el ministerio de la Iglesia[128].

---

127 Cf. *Congregación para los institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica*, Instrucción «*El servicio de la autoridad y la obediencia*», 11 de mayo de 2008 (=*SAyO*) 27.

128 Cf. c. 618.

El c. 618, sintetizando el número 14c de *Perfectae caritatis*, dice:

> *Los superiores ejerzan con espíritu de servicio la potestad que han recibido de Dios por ministerio de la Iglesia. Por tanto, mostrándose dóciles a la voluntad de Dios en el cumplimiento de su función, gobiernen a sus súbditos como a hijos de Dios, fomentando su obediencia voluntaria con respeto a la persona humana, escúchenles de buena gana y fomenten sus iniciativas para el bien del instituto y de la Iglesia, quedando sin embargo siempre a salvo su autoridad de decidir y de mandar lo que deba hacerse.*

El c. 624, después de haber establecido en el §1 que los superiores deben ser constituidos por un tiempo determinado, a no ser que las constituciones establezcan otra cosa referente al superior general, en el §2 indica:

> *El derecho propio debe proveer mediante adecuadas normas para que los superiores designados por un período determinado no desempeñen cargos de gobierno durante largo tiempo y sin interrupción.*

Surgen los siguientes elementos:

1. El espíritu de servicio brota del hecho mismo de que los superiores reciben la potestad de lo Alto, por tanto, son instrumentos de la acción de Cristo. Es Cristo quien gobierna la Iglesia por medio de aquellos que son legítimamente puestos en la función de superiores. El servicio es, antes que

nada, a Dios y luego a los hombres. Esta potestad se recibe mediante el ministerio de la Iglesia, por esto deben ejercitarla de acuerdo a la ley de la Iglesia. La *Perfectae caritatis* en el número 14c afirma expresamente que los superiores «ejerciten su autoridad con espíritu de servicio hacia los hermanos, de modo que expresen la caridad con que Dios los ama». Este espíritu se expresa en sus Constituciones en el n. 68. Sin embargo, para que el ser superior se viva como un servicio, los superiores, después de un periodo no demasiado largo, deben cesar de cualquier encargo de gobierno, de modo que en la sencillez y en la humildad regresen a la condición de todos los demás religiosos, haya una alternancia en la dirección del instituto y se evite que se forme una especie de casta. En las Constituciones se prevé un número excesivo de mandatos sucesivos del encargo de superior o de miembro de un consejo: para el superior general no se pone límite alguno al número de reelecciones (n. 79 §3); para el superior regional, hasta cuatro nóminas sucesivas (n. 99 §4); los miembros del consejo regional pueden ser nombrados por cinco mandatos de dos años cada uno (n. 101 §5); el superior local puede ser nombrado por cinco mandatos seguidos (n. 104 §3).

2. Precisamente porque desempeñan una acción ministerial respecto a Cristo «teniendo —como afirma el número 14c de *Perfectae caritatis*— que dar cuentas un día a Dios de las almas a ellos confiadas», deben hacerlo con docilidad a la voluntad de Dios, es decir, en obediencia a Dios. Los superiores, en la observancia a la ley de Dios y a las leyes

de la Iglesia, deben discernir cuál es la voluntad de Dios en lo concreto de las decisiones que deben tomar respecto al gobierno del instituto o sociedad. Todo ello lo confirma el número 12 de la instrucción *El servicio de la autoridad y la obediencia* dada el 11 de mayo del 2008 por la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

3. Solo en esta obediencia a Dios pueden gobernar a los súbditos como a hijos de Dios, en cuanto que —como afirma también la instrucción *El servicio de la autoridad y la obediencia* en el número 14b—, sin caer en el paternalismo y evitando cualquier actitud de dominio, harán presente la paternidad de Dios[129], que no sofoca la libertad de sus hijos, sino que, respetándolos como personas humanas y mostrando confianza en su responsabilidad, los conducirán a la obediencia voluntaria, es decir —como enseña el número 14c de *Perfectae caritatis*— a una obediencia activa y responsable. Es en este contexto que el número 14c de *Perfectae caritatis* dispone que los superiores concedan a los religiosos «la debida libertad, especialmente por lo que se refiere al sacramento de la penitencia y a la dirección de la conciencia». De esto ya hemos hablado al tratar el c. 630. La instrucción *El servicio de la autoridad y la obediencia*, en el número 13c, pone como prioridad en el servicio de los superiores la promoción de la dignidad de la persona, prestando atención a cada miembro de la comunidad en su camino de crecimiento

[129] Cf. *VC* 92.

espiritual y humano, mostrándole la propia estima, consideración, afecto y además custodiando con discreción las confidencias recibidas.

4. En la relación de confianza —como la existente entre padre e hijo— que se debe establecer, el superior debe escuchar con gusto y promover la colaboración concorde de los religiosos para el bien del instituto y de la Iglesia, pero también debe permanecer firme su autoridad de decidir y de mandar lo que debe hacerse[130]. El superior debe saber asumir la responsabilidad de la decisión última de las cosas por hacer, incluso cuando se hubiese realizado un discernimiento comunitario[131]. No puede descargar la responsabilidad sobre los demás, ni sobre la comunidad ni sobre el consejo. De la relación entre los superiores y sus consejos u otras formas de participación hablaremos en otro encuentro.

La exhortación apostólica *Vita consecrata* dedica expresamente sólo un número, el 43, a la tarea de la autoridad en la vida consagrada en general, en el contexto de la vida de comunión fraterna. Es éste el contexto en el que se desarrolla también toda la exposición de la instrucción *El servicio de la autoridad y la obediencia*.

En la exhortación se dice:

> *En la vida consagrada ha tenido siempre una gran importancia la función de los superiores y de las superioras, in-*

[130] Cf. PC 14c.
[131] Cf. *SAyO* 20e y f.

> *cluidos los locales, tanto para la vida espiritual como para la misión. En estos años de búsqueda y de transformaciones, se ha sentido a veces la necesidad de revisar este cargo. Pero es preciso reconocer que quien ejerce la autoridad no puede abdicar de su cometido de primer responsable de la comunidad, como guía de los hermanos y hermanas en el camino espiritual y apostólico.*

El papel de los superiores, también locales, se especifica sobre todo en relación con la vida espiritual de los individuos y de la comunidad, y con la misión.

Ya en otro encuentro hemos tratado de la relación entre vida espiritual, espiritualidad y carisma de un instituto. Aquí pongo de relieve sólo que, según el número 93 de la exhortación:

> *(…) la vida espiritual, entendida como vida en Cristo, vida según el Espíritu, es como un itinerario de progresiva fidelidad, en el que la persona consagrada es guiada por el Espíritu y conformada por Él a Cristo, en total comunión de amor y de servicio en la Iglesia.*

Todo esto —prosigue el mismo número— genera una espiritualidad peculiar que, participada y vivida concretamente por los miembros de un instituto, se define como:

> *un proyecto preciso de relación con Dios y con el ambiente circundante, caracterizado por peculiares dinamismos*

espirituales y por opciones operativas que resaltan y representan uno u otro aspecto del único misterio de Cristo.

Todo esto encuentra su raíz en el carisma del instituto que fundamenta, tanto el camino espiritual de los individuos y de las comunidades, como la misión apostólica del instituto[132].

El papel de los superiores se define entonces, a todos los niveles, en relación a tres aspectos fundamentales:

- el carisma colectivo del instituto o sociedad;
- la realización de la vocación de los individuos o sociedades como camino espiritual personal y comunitario;
- el cumplimiento del fin apostólico del instituto o sociedad.

Como veremos, estos tres aspectos están estrechamente unidos entre sí, sin embargo, para mayor claridad los trataremos por separado.

Finalmente hay que recordar que, dada la importancia fundamental del servicio que deben ofrecer los superiores, la autoridad competente al momento del nombramiento debe ser ayudada y sostenida por el instituto o la sociedad, por eso el c. 625 §3 establece que si estos «son nombrados por el superior, se anteponga una oportuna consulta». En sus Constituciones esto non se ha previsto para el nombramiento de ningún superior por parte del superior mayor.

---

[132] Cf. *LG* 46a; c. 577.

Triple función de los superiores en relación al carisma colectivo del instituto

Ante todo examinemos el papel de los superiores en relación a este primer aspecto de la vida religiosa.

El fundamento de la unidad de un instituto es la comunión en Cristo establecida por el único carisma colectivo de fundación[133]. Es fundamental para un instituto y, por tanto, para todos los miembros del mismo, permanecer fieles al carisma fundacional, no obstante las adaptaciones necesarias para la actualización del mismo en los diversos tiempos y en los diversos lugares[134].

Toda la doctrina conciliar sobre los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica y, por lo tanto, la del nuevo código, gira precisamente en torno al hecho de que cada instituto o sociedad debe clarificar su ca-risma, purificándolo de cuanto a lo largo del tiempo pueda haberlo ofuscado o manchado, y mantenerlo bien claro, puesto que éste constituye la identidad del instituto o sociedad y da total conocimiento del papel que debe desarrollar en la Iglesia.

La custodia y el desarrollo del carisma de un instituto, colectivo por naturaleza, es el primer deber de todos los

---

133 Cf. *Sagrada Congregación para Religiosos e Institutos Seculares*, «*Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la vida religiosa dirigidos a los institutos dedicados a obras apostólicas*», 31 de mayo de 1983 (=*EIEs*), 18.

134 Cf. *VC* 36-37.

miembros del instituto, pero de modo específico de los superiores y del capítulo general[135].

La acción de los superiores respecto a esto es doble:

1. Debe tener una función propulsora, de promoción: los gobiernos, en los diversos niveles, deben promover la profundización constante del carisma con iniciativas adecuadas;

2. al mismo tiempo, también una función de garantía, lo que quiere decir que la renovación debe darse de acuerdo con las directivas del capítulo o asamblea general.

El superior general debe garantizar la ejecución de las decisiones del capítulo o asamblea genera, pues es el representante de todo el instituto o sociedad, la suprema autoridad del instituto o sociedad y el supremo órgano interno de interpretación y de tutela del carisma. Los superiores provinciales o regionales deben seguir las directivas del superior general al dirigir a los superiores locales.

La figura del superior está involucrada a todos los niveles respecto a todas las funciones que debe desarrollar. Tal figura —que se pone de relieve en los cánones 617 y 618, que ya hemos explicado, así como en el c. 619— emerge todavía con más claridad a la luz de cuanto dicen a este propósito las notas directivas *Mutuae relationes* dadas conjuntamente el 14 de mayo de 1978 por la entonces "Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares" y por la "Congregación para los Obispos".

---

[135] Cf. cc. 578; 631 §1; 677 §1; *SAyO* 13e.

La *Mutuae relationes*, en el número 13[136], afirma ante todo que la autoridad de los superiores religiosos, sin distinción entre clericales o laicales, masculinos o femeninos, procede del Espíritu Santo en conexión con la Sagrada Jerarquía, que ha erigido canónicamente el instituto y ha aprobado con autoridad su especial misión en la Iglesia. Basándose en tal afirmación doctrinal, retomada también en el número 92 de *Vita Consecrata*, establece una analogía entre el ministerio de los superiores religiosos dentro del instituto o sociedad y el ministerio pastoral de enseñar, santificar y gobernar propio de los ministros sagrados y en particular de los obispos.

a. Función o ministerio de enseñar

En el número 13 de *Mutuae relationes* el superior religioso es definido ante todo como un maestro del espíritu, que ejercita la función o ministerio (*munus*) de enseñar. A menudo se piensa en la función del superior sólo en relación a las decisiones prácticas que deben tomarse, por lo que, empobrecido de esta función de enseñar, se le ve más bien como un administrador y no como un maestro.

Se trata de una enseñanza —que hay que hacer en sincera concordia con el magisterio auténtico de la Jerarquía y conforme al carisma del instituto— no dirigida de por sí a los individuos en cuanto tales, sino a la comunidad o universal o provincial o local. Se trata de una "dirección espiritual", que

[136] Cf. *EIEs* 49; c. 618.

no debe ser confundida con la comúnmente entendida como "acompañamiento del individuo en las vías del Espíritu para la realización de la propia vocación en la búsqueda de la santidad". De esta ya hemos hablado en otro encuentro.

El superior religioso, en todos los niveles, sirve a Dios garantizando, en la obediencia al Espíritu[137], la autenticidad de la vida de la comunidad —universal o provincial o local— y la autenticidad del camino espiritual de los individuos en relación al carisma, en cuanto que éste es un don del Espíritu común a todos los miembros del instituto o sociedad para el bien de la Iglesia[138]. El superior, como dice el c. 619[139], debe esforzarse por construir en Cristo una comunidad fraterna en la cual se busque a Dios y se le ame sobre todas las cosas, de modo que cada uno pueda realizar su propia vocación en el instituto o sociedad[140]. Así pues, en el ejercicio de esta función, los superiores son, de modo indirecto, guías espirituales de los individuos.

Este servicio a Dios y a los hermanos se traduce también en un servicio eclesial. El carisma del instituto no es un don hecho únicamente a cada individuo como tal o como grupo, sino para el bien de toda la Iglesia[141]. Sólo si un instituto o sociedad, en los diversos niveles, se mantiene fiel a su carisma, atento a las necesidades cambiantes de la Iglesia y de la

---

137 Cf. *SAyO* 13a.
138 Cf. c. 574 §2.
139 Cf. *SAyO* 13b.
140 Cf. c. 602.
141 Cf. cc. 574 §2; 575.

sociedad, podrá desarrollar ese servicio que los fieles esperan de él.

Dado que el superior debe interpretar con autoridad un carisma colectivo, es decir, compartido por los demás miembros del instituto o sociedad, ha de escucharlos de buen grado[142], lo que significa que debe dejarse ayudar e iluminar por su consejo o por otras formas de participación y de consulta. De hecho, hay una corresponsabilidad de todos los miembros del instituto respecto a la realización del carisma. Esta corresponsabilidad general se expresa, precisamente, a través de los órganos de consulta y de participación, que varían de instituto a instituto, según la índole y el fin propios[143]. Como ya he dicho, de esto trataremos de modo específico en otro encuentro.

b. Función o ministerio de gobierno

Por otra parte, los superiores desarrollan una función o ministerio (*munus*) de gobierno. El número 13 de *Mutuae relationes*, hablando en general de los superiores, sin más especificaciones, dice que ellos deben ordenar la vida de la comunidad, disponer de los miembros, hacer que el instituto o sociedad realice su misión peculiar, de modo que se inserte activamente, según el propio fin y el propio carisma, en la vida pastoral de la Iglesia particular de la que es res-

142 Cf. c. 618; *PC* 14c; *VC* 43.
143 Cf. cc. 527 §1; 633.

ponsable el obispo[144]. Tal función es diversa si se trata del superior general, de los otros superiores mayores o de los superiores locales[145]. Las constituciones deben definir claramente las diversas competencias[146].

De cualquier modo, es a nivel general que se toman las grandes decisiones de carácter espiritual y apostólico, en conformidad con las directivas capitulares o asamblearias, para dar unidad a todo el instituto o sociedad y para cuidar que las obras apostólicas que se asumen correspondan al carisma propio.

Compete al superior provincial o regional —cumpliendo las decisiones del capítulo o asamblea general, las directivas del gobierno general, así como las líneas dadas por el capítulo o asamblea provincial con la ayuda de su consejo— tomar las decisiones acerca de la vida apostólica en su propia provincia o región, dando unidad a ésta siendo fiel al fin apostólico y al carisma del instituto o sociedad. Generalmente el superior provincial o regional es quien da la misión apostólica a cada miembro de su provincia o región.

El superior local realiza su ministerio de dirección promoviendo la vida apostólica en la comunidad, confirmando a los hermanos en su misión y ayudándoles a cumplirla. La función del superior local no es la de dar los destinos apostólicos o la de decidir sobre la dirección de fondo de la

144 Cf. c. 677 §1.
145 Cf. cc 62; 622.
146 Cf. c. 596 §1.

acción apostólica que la comunidad realiza. Estas son competencias del superior mayor. La función del superior local es más bien de ayudar, de animar, de crear un ambiente de comunión fraterna que facilite el progreso espiritual personal y la realización de la misión apostólica, de modo que se viva cotidianamente el espíritu del instituto o sociedad, así como los consejos evangélicos según un estilo propio[147]. El superior local debe dar unidad a la acción apostólica de los miembros de la comunidad, sea que actúen en un sólo sector apostólico o en diversos sectores; debe conducir a la unidad la acción apostólica de todo el instituto, de modo que la comunidad y cada uno se sientan parte de un todo; por último, debe conducir a la unidad de acción pastoral con la Iglesia local, pero en la perspectiva de la universalidad apostólica de toda la Iglesia[148].

El superior local —como enseña la instrucción El servicio de la autoridad y la obediencia, en el número 25— debe gestionar las obras sin descuidar a las personas; debe respetar la justa autonomía de cada uno en el cumplimiento de la misión recibida de los superiores mayores, pero sin permitir la fragmentación individualista de la acción. Debe evitar que se desarrolle tanto una dependencia infantil como una independencia autosuficiente, acompañando a cada uno hacia esa libertad interior que es fruto de la madurez humana y de consagración.

---

147 Cf. cc. 602; 619.
148 Cf. *VC* 47; 48.

c. Función o ministerio de santificación

Según el número 13 de Mutuae relationes, los superiores religiosos deben realizar también una función o ministerio (*munus*) de santificación en relación a los miembros del instituto o sociedad y de las comunidades. Esta función la desarrolla con el incremento, según el espíritu del instituto, de la vida de caridad de cada individuo y de las comunidades, en la observancia de los consejos evangélicos según las determinaciones del derecho propio[149]. Rara vez se explicita esta función en los textos constitucionales.

El superior religioso desarrolla esta función de santificación sobre todo con el testimonio de su vida. La santificación consiste sobre todo en la unión con Dios en la caridad. El c. 619 delinea la figura del superior, que testimonia su consagración en el cultivo de las virtudes y en la fidelidad al carisma, a las leyes y a las tradiciones del instituto o sociedad; manifiesta su caridad en el proveer a todo lo que necesitan sus hermanos, en el visitar a los enfermos y en procurarles todos los cuidados necesarios, en el reprender a los rebeldes, en el confortar a los tímidos y en el ejercitar la paciencia con todos.

El testimonio de una vida santa suscita la emulación; la práctica de las mismas virtudes evangélicas, testimoniadas según el carisma del instituto sociedad, suscita la santidad.

Permaneciendo en la lógica de las notas de *Mutuae relationis*, que establecen un paralelismo entre el servicio de los

[149] Cf. c. 598; *VC* 37.

superiores y el de los obispos, podemos aplicar a los superiores todo lo que sobre el tema de la relación entre autoridad jurídica y autoridad moral encontramos en: la exhortación apostólica postsinodal *Pastores gregis* del 16 de octubre del 2003, subsiguiente al Sínodo de los Obispos del 2001 sobre el tema "*El obispo ministro del Evangelio de Jesucristo para la salvación del mundo*", así como lo que se encuentra en el directorio para el ministerio de los obispos *Apostolorum successores* dado por la Congregación para los Obispos el 22 de febrero de 2004.

Del n. 11 de *Pastores gregis* y del n. 33 de la *Apostolorum successores* resaltamos que la santidad personal del obispo tiene por sí misma un valor apostólico como estímulo para la santidad de los fieles: transformándose en signo de Cristo, el obispo asume la autoridad moral para que el ejercicio de la autoridad jurídica resulte eficaz y el oficio episcopal no se reduzca «a un papel solo funcional» y pierda credibilidad. El «primado de la gracia», según la *Pastores gregis* en el n. 12, es «principio esencial para una "programación" del ministerio pastoral». Vemos aquí un paralelismo con la función o ministerio de santificación del superior: un superior que no es ejemplo de oración, de celo, de abnegación, santidad de vida, o que incluso lleva una vida inmoral ¿cómo puede ser creíble cuando exhorta a las virtudes y a la observancia religiosa?

Todo lo que se afirma de modo general en el n. 11 de *Pastores gregis* se especifica en el n. 31 en relación a la función del anuncio de la Palabra de Dios. Ante todo, dice el n. 11 de *Pastores gregis*, el obispo enseña no sólo anunciando

el Evangelio con las palabras, sino «con el testimonio y con el ejemplo de una auténtica vida de fe», de hecho, dice el Papa, el obispo «daría a la comunidad misma un mensaje contradictorio» si él no viviese lo que «enseña con una au-toridad ejercida en el nombre de Jesucristo»; «misión y vida se unen de tal manera que no puede pensarse en ellas como dos cosas distintas». El c. 619 dice que los superiores deben dar con frecuencia a los religiosos el alimento de la Palabra de Dios: sería un signo contradictorio si los religiosos constataran una incoherencia entre la Palabra que los superiores anuncian y la vida.

Siempre en el mismo número de la exhortación, Juan Pablo II, inspirándose en san Hilario de Poitiers, deduce cuanto sigue:

> *El testimonio de vida es para el obispo como un nuevo título de autoridad, que se añade al título objetivo recibido en la consagración. A la autoridad se une el prestigio. Ambos son necesarios. En efecto, de una se deriva la exigencia objetiva de la adhesión de los fieles a la enseñanza auténtica del obispo; por el otro se facilita la confianza en su mensaje*[150].

Es evidente que un superior, en virtud de su oficio, tiene una autoridad objetiva en la aplicación del carisma colectivo de la

---

[150] *S.S. Juan Pablo II*, Exhortación apostólica post-sinodal *Pastores gregis*, 16 de octubre de 2003 (=*PG*), 31.

vida concreta de todo o de una parte del instituto o sociedad —o de una comunidad—, autoridad que debe ser de por sí respetada. Pero la autoridad moral del superior, cuando proviene de una vida que es ella misma proclamación del Evangelio, hace creíble lo que afirma y, consecuentemente, también la misma interpretación hecha con autoridad del carisma.

En el n. 43 de la exhortación está todavía más articulado este punto del discurso sobre el ejercicio de la potestad de gobierno. Del hecho de que el obispo, por medio del Evangelio y de la Eucaristía, debe hacer crecer la porción del Pueblo de Dios a su cuidado pastoral, deriva para él «la representación y el gobierno de la Iglesia confiados a él, con la potestad necesaria». La autoridad que el obispo recibe es para la edificación del Pueblo de Dios en la verdad y en la san-tidad que, según el modelo de Jesús Buen Pastor, requiere «la ejemplaridad de vida, la capacidad de relación auténtica y constructiva con las personas, la actitud de estimular y desarrollar la cooperación, la bondad de ánimo y la paciencia, la comprensión y la compasión por las miserias del alma y del cuerpo, la indulgencia y el perdón». Virtudes similares las enumera el c. 619 para el superior religioso o de una sociedad.

Por una parte, Juan Pablo II, en el número 43 de *Pastores gregis*, afirma:

> *El obispo, pues, en virtud del oficio recibido, tiene una potestad jurídica objetiva que tiende a manifestarse en los actos potestativos mediante los cuales ejerce el ministerio de gobierno* «munus pastorale» *recibido en el Sacramento.*

Por otra, inspirándose de nuevo en los Santos Padres, esta vez en san Ambrosio, prosigue diciendo:

> *No obstante, el gobierno del Obispo será pastoralmente eficaz —conviene recordarlo también en este caso— si se apoya en la autoridad moral que le da su santidad de vida. Esta dispondrá los ánimos para acoger el Evangelio que proclama en su Iglesia, así como las normas que establezca para el bien del Pueblo de Dios.*

También el ejercicio de la función del superior de enseñar sobre el carisma del instituto o sociedad y el de la potestad de gobierno en la aplicación del carisma están estrechamente ligados, en cuanto que, en última instancia, el ejercicio de la potestad de gobierno está dirigido a garantizar la autenticidad del ejercicio de la potestad de enseñar y ambas se basan no sólo en la potestad jurídica recibida con el oficio de superior, sino también sobre la autoridad moral que proviene del testimonio de la santidad de vida.

Todo esto se basa —prosigue el número 43 de la exhortación— en el siguiente hecho:

> *El ejercicio de la autoridad en la Iglesia no se puede entender como algo impersonal y burocrático, precisamente porque se trata de una autoridad que nace del testimonio. Todo lo que dice y hace el obispo* —y podemos parafrasear, el superior— *ha de revelar la autoridad de la palabra y los gestos de Cristo. Si faltara la ascendencia de la*

> *santidad de vida del obispo* —del superior—, *es decir, su testimonio de fe, esperanza y caridad, el Pueblo de Dios* —los miembros del instituto o sociedad— *acogería difícilmente su gobierno como manifestación de la presencia activa de Cristo en su Iglesia* —en el instituto o sociedad y en la comunidad concreta.

El oficio de superior, entonces, no es simplemente un rol. Para que el recto ejercicio de la autoridad sea más fácilmente acogido en la obediencia por parte de los religiosos debe verse como participación en la misión de Cristo, debe vivirse y ejercitarse en humildad, en la dedicación y en el servicio; en una palabra, en la santidad.

El cuidado espiritual de las personas por parte de la autoridad

La misión de los superiores se define también en relación a este segundo aspecto.

Como habíamos dicho, el número 43 de *Vita consecrata* trata en un contexto comunitario la función del superior en relación a la vida espiritual de los individuos y a la misión.

Para que un superior pueda realizar rectamente su triple ministerio de enseñar, santificar y gobernar, siendo —como dice el número 43 de *Vita consecrata*— guía de sus hermanos en su camino espiritual y apostólico, el gobierno en un instituto o sociedad debe ser un gobierno espiritual. En el mismo número se dice que la autoridad debe ser fraterna y espiritual.

Para que en los institutos se tenga tal gobierno espiritual es necesario un gobierno personal, el cual permita que entre superiores y los miembros del instituto o sociedad se establezca una relación espiritual. Sólo así los superiores podrán desarrollar una función preciosa en relación a la vida espiritual de los religiosos. Hemos hablado ya en otra conferencia de la relación de confianza que debe establecerse entre los superiores y cada religioso a partir del c. 630 §5.

Basta recordar aquí que el gobierno espiritual de cada superior requiere mucho tacto, discreción y capacidad de mantener el secreto. Existe siempre un deber natural de no comunicar a nadie lo que se recibe de otros en confidencia. Sin embargo, un superior inferior puede, sin revelar en qué se basan sus palabras, advertir de modo general a un superior mayor sobre el estado de gran dificultad en el que se encuentra un hermano, para evitar, por ejemplo, actos irreflexivos que puedan provocar un grave escándalo o graves daños a sí mismo y a otros. El secreto comprometido, sin embargo, obliga mucho más. No se puede hacer nada. Se puede actuar sólo si lo que es objeto de tal secreto se ha sabido también por otro camino. Se trata de una materia muy delicada, porque si un superior viola el secreto, nadie más le abrirá su alma. El superior no puede decir nada de cuanto se le confía, ni siquiera a sus consejeros.

Además, como ya hemos dicho, el gobierno espiritual personal requiere, a cualquier nivel, superiores disponibles a la escucha, sensibles humanamente, respetuosos de la persona. Por ello el superior local debe estar presente en la comunidad

para poder realizar bien su función; en alguna ocasión deberá, incluso, renunciar a algún otro encargo o incumbencia.

Este gobierno espiritual y personal hace que el superior sea personalmente responsable frente a Dios, a sus superiores mayores, al instituto y a los súbditos de lo que decide y manda[151]. Por este motivo no puede ser admisible un gobierno ordinario colegial a ningún nivel, ni general, ni provincial o regional, ni local[152], puesto que asumiría inevitablemente las características de un gobierno burocrático impersonal.

Responsabilidad de los superiores respecto a la acción apostólica común

Este es el tercer aspecto del papel de los superiores.

El c. 673 afirma para todos los institutos —lo cual vale también para las sociedades de vida apostólica—, de cualquier índole que sean, que su apostolado «consiste en primer lugar en el testimonio de su vida consagrada, que deben alimentar con la oración y con la penitencia». Por tanto, cada instituto religioso es, por su naturaleza, apostólico en el orden del ser, incluso si está dedicado enteramente a la contemplación[153].

---

151 Cf. c. 618; *VC* 43.

152 Cf. *S.S. Pablo VI*, Discurso a los responsables generales y miembros de los institutos secula-res en el XXV aniversario de la *Provida Mater Ecclesia*, 2 de febrero de 1972, AAS 64 (1972), 393; *Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica*, *La vida fraterna en comunidad*, 2 de febrero de 1994 (=*VFC*), 48.

153 Cf. c. 674.

En el c. 675 §1, retomando al pie de la letra el número 8b de *Perfectae caritatis*, se afirma claramente también que:

> *En los institutos que se dedican a obras de apostolado, la actividad apostólica forma parte de su propia naturaleza. Por tanto, la vida entera de los miembros ha de estar llena de espíritu apostólico y toda la acción apostólica debe estar informada por el espíritu religioso.*

Si bien en ningún canon correspondiente a las sociedades de vida apostólica se hace referencia expresa al c. 675 §1, lo que esta norma determina vale también para aquellas (las SVA), puesto que, según el c. 731 §1, la acción apostólica es el fin mismo por el cual existen.

Por tanto, el vivir juntos en una comunidad y la acción apostólica en las sociedades de vida apostólica constituyen una unidad vital: se trata de una consagración apostólica o, mejor aún, de una consagración en el apostolado. La acción apostólica, en lo concreto, expresa el carisma propio de una sociedad.

Forma parte del carisma de una sociedad la acción apostólica específica para la cual surgió, la que fue mantenida dentro de la Iglesia por la acción del Espíritu Santo. Por este motivo, los superiores y los miembros deben continuar con fidelidad la misión y las obras propias del instituto, definidas en las constituciones, aún cuando deban proceder prudentemente en las adaptaciones requeridas por las

necesidades de los tiempos y lugares, también con medios nuevos y convenientes[154].

El carisma, definido en las constituciones —ya lo hemos dicho en otras ocasiones—, es patrimonio colectivo: todos los miembros del instituto participan de él por vocación y, respondiendo a la consagración que Dios hace de ellos, se abren a su acción santificadora constituyendo una comunidad, un cuerpo organizado en vida y obras comunes, siendo testimonio público, en la Iglesia y en el mundo, de la caridad divina. Aquí hay una verdadera corresponsabilidad de todos los miembros, aunque después cada uno deba vivir según las diversas funciones que desempeña. En las sociedades de vida apostólica se actúa en la acción apostólica. No se puede separar la vida fraterna en común de la acción apostólica: se caería en una dicotomía. Así, la acción apostólica de los miembros de dichas sociedades es esencialmente comunitaria, aunque se realice en solitario.

La dimensión comunitaria de la acción apostólica de dichas sociedades abre a éstas a una dimensión comunitaria y de comunión más vasta: a la de toda la Iglesia[155]. De hecho, la Iglesia, al reconocer un instituto o sociedad, aprueba el fin apostólico propio y los medios para realizarlo. Con esta aprobación la Iglesia confía a los institutos y a las sociedades un ministerio eclesial (el número 8b de *Perfectae caritatis* habla, de modo muy expresivo, de un «*ministerium sanc-*

---

154 Cf. c. 677 §1.

155 Cf. *SAyO* 13f.

tum et opus caritatis»), que debe ejercitarse en su nombre y por su mandato[156].

La fuente, tanto de la vida fraterna en comunidad como de la misión apostólica, es Cristo, quien llama a Sí a los que quiere y los envía, insertos en un instituto o sociedad particular, a prolongar en el mundo su misión bajo un aspecto particular. Por tanto, el fundamento del estar reunidos en una única acción apostólica es el amor de Cristo, quien llama y envía en una misión comunitaria.

La misión de cada uno viene de Cristo, pero es mediada por el instituto o sociedad en el que se encuentran insertos, porque participan de la misión del mismo. Por eso, cada miembro tiene una gran responsabilidad en la actuación de la misión del instituto o sociedad, como constitutiva de su propio carisma, y debe vivir la propia misión específica, recibida de los superiores, como misión de todo el instituto o sociedad. Así se delinea la distinción entre corresponsabilidad general común y la responsabilidad personal particular.

La misma naturaleza de un instituto dedicado al apostolado o de una sociedad de vida apostólica exige que se parta de una visión que va desde lo alto hacia lo bajo. La misión apostólica viene de lo Alto, de Dios. Dios manda a Cristo y Cristo manda al grupo de los apóstoles. En esta misión participa también el cuerpo que constituye cada instituto o sociedad, con la misión confiada a él por Cristo a través del

[156] Cf. c. 675 §3.

Espíritu, para realizarla en la Iglesia[157]. El centro de la unidad apostólica es el capítulo o asamblea general, como primera tutela del carisma, después el superior general y, de modo subordinado, el superior provincial o regional y el superior local.

Lo que hace que todo el cuerpo de un instituto o sociedad sea una verdadera comunidad apostólica no es simplemente el hecho espacial de su difusión en todo el mundo, ni tampoco el hecho jurídico del vínculo mutuo y perpetuo que liga a todos al mismo instituto o sociedad, sino sobre todo el elemento interior y más fundamental de la unión de los ánimos: la comunión fraterna, radicada y fundada en la caridad de Cristo que los reúne y en la participación al mismo carisma-misión.

Esto vale también a nivel de una comunidad local. De por sí, no es el hecho físico de vivir todos en la misma casa, o el elemento jurídico de la destinación de un individuo a una determinada casa, lo que hace de un grupo de personas un comunidad apostólica, sino sobre todo es el carisma-misión vivido juntos en una concretización apostólica particular que Cristo, a través de los superiores, asigna a la comunidad local y, a través de ella, a cada uno de los miembros que la com-ponen. Los superiores son la garantía de que la acción apostólica que se desarrolla sea según el carisma del instituto o sociedad y se inserta en el todo de la acción apostólica que realiza en la Iglesia.

Un aspecto importante de la vida de un apóstol o de una comunidad apostólica es, como afirma el número 73 de *Vita*

[157] Cf. *VFC* 59b.

consecrata, el discernimiento sobrenatural —o sea en el Espíritu— acerca de su acción apostólica, el cual debe hacerse en fidelidad a las constituciones y por consiguiente en plena comunión con la Iglesia. Este discernimiento, hecho en la oración, es una búsqueda de aquello que debe emprenderse y de qué medios poner para actuarlo; es una revisión de las acciones emprendidas y una confirmación por parte de Dios. En tal discernimiento se debe tener en cuenta el propio inserirse en la acción apostólica de todo el instituto o sociedad, la acción concreta realizada por personas con quienes se colabora, también la de los empleados.

La tentación es la de, por una malentendida inserción en la pastoral conjunta de las diócesis, asumir encargos individuales o colectivos que no corresponden para nada con el carisma del instituto o sociedad. Los miembros de un instituto o sociedad que tengan clara la propia identidad, bajo la luz de un discernimiento en el Espíritu, no caerán en esta ilusión y no aceptarán tales encargos. Si su acción no es útil o apreciada en una diócesis, los superiores deben estar dispuestos a ponerse al servicio de otra que lo requiera. Sobre esto deben decidir los superiores, ayudados de los órganos de participación y consulta. Al mismo tiempo, los ins-titutos o sociedades, incluso manteniendo su naturaleza universal, deben ponerse sinceramente al servicio de las Iglesias particulares y no instrumentalizar las necesidades de éstas simplemente para expandir su propia acción. Se ve claramente cómo la acción apostólica debe brotar de la unión íntima con Dios y, al mismo tiempo, la acción apostólica alimenta la

oración, como discernimiento en el Espíritu[158]. Sólo en esta íntima unión con Dios se puede adquirir la pureza de intención y la docilidad al Espíritu, de donde brotan la libertad de corazón, de espíritu y el verdadero sentido eclesial.

A veces se producen situaciones de conflicto allí donde se distingue entre obra apostólica y comunidad. En el caso de que la tarea del director de la obra apostólica supere el ámbito de la comunidad local, él es jurídicamente autónomo respecto del superior local en cuanto concierne a su tarea de dirección, de la cual responderá directamente a la autoridad superior competente, sin dejar de estar sujeto al superior local para todo lo que concierne a la vida de comunidad.

Además, es necesario afirmar que el director de una obra comparte la función de la autoridad religiosa, en cuanto que él es su expresión concreta en el campo apostólico que le ha sido asignado. De hecho, no podría ser de otro modo: se trata de la dirección de una actividad religioso-apostólica. El director de la obra tiene una competencia técnico-profesional, en la cual el superior, ya sea el superior mayor o el local, si no tiene la misma competencia, no puede entrar. En cuanto a esta competencia, los miembros del instituto que trabajan en la obra deben someterse a la autoridad del director de la misma, aunque no fuese un religioso, para que se logre el fin apostólico. Queda íntegra la competencia del superior religioso de vigilar si la obra se conduce según el espíritu del instituto, es decir, según el carisma. A esta vigilancia deben

[158] Cf. c. 675 §2.

someterse tanto el director de la obra como los religiosos que trabajan en ella. Si la obra depende del superior mayor, provincial, regional o general, será competencia sólo de ellos, si no, también del superior local.

Sin embargo, aunque la obra dependiese del superior mayor, el superior local que en conciencia considerara que los religiosos de su comunidad no están llevando la obra según el espíritu del instituto o sociedad, puede y debe intervenir a nivel personal, en cuanto que permanece siendo siempre un superior cuya autoridad está ordenada a la mejor consecución del fin apostólico del instituto o sociedad por parte de los miembros de su comunidad. Eventualmente el conflicto podrá ser resuelto recurriendo al superior mayor competente.

El consejo evangélico de la obediencia

Unidad de los tres consejos evangélicos

Trataremos aquí de los cánones que se refieren a los institutos de vida consagrada, a los cuales reenvía el c. 732 de las sociedades de vida apostólica.

En el canon 601 se lee:

> *El consejo evangélico de obediencia, abrazado con espíritu de fe y de amor en el seguimiento de Cristo obediente hasta la muerte, obliga a someter la propia voluntad a los superiores legítimos, que hacen las veces de Dios, cuando mandan algo según las constituciones propias.*

Fuera del dinamismo evangélico del seguimiento de Cristo en la vía de los consejos y de una comprensión teológica-espiritual de la función de los superiores, más allá de sus limitaciones humanas personales, es inútil hablar del consejo evangélico de la obediencia.

El canon 601, que tiene como fuente el número 14 de *Perfectae caritatis*, sitúa inmediatamente en una perspectiva teologal y cristológica: la obediencia es evangélica si está basada en las dos virtudes teologales de la fe y de la caridad y constituye un seguimiento de Jesús, una conformación con Él, el cual se ha hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Es clara la referencia a *Fil* 2, 8.

En esta perspectiva cristológica aparece la unión estrecha de la obediencia con la castidad célibe y virginal y también con la pobreza.

Ustedes asumen formalmente con una promesa la obediencia y la castidad en el celibato (Constituciones nn. 35 §§ 2 y 3; 36; 37), no la pobreza. Sin embargo, en el n. 117 §1 de las Constituciones se habla de «comunicación de bienes» en la colaboración en la obra común. En el n. 119 se dice que quien posee bienes personales los usará «sirviendo diligentemente a los fines de la comunidad sin buscar el provecho propio». Si bien estos números son genéricos, y deberían estar más determinados en otros documentos, de todos modos, siguiendo las Constituciones se asume una dimensión de pobreza efectiva. Como veremos, en efecto, no se trata de asumir un consejo evangélico sin asumir también los otros, al menos implícitamente.

En toda la exhortación apostólica *Vita consecrata* los consejos evangélicos son tratados en una unidad, aun en su distinción individual. Estos, en su singularidad y unidad, son considerados «expresión del amor que el Hijo tiene al Padre en la unidad del Espíritu Santo»[159], por consiguiente, expresión de la única actitud de amor filial.

El número 16 de la exhortación presenta de modo sintético el misterio en el cual se introduce la persona que ha sido llamada y consagrada a vivir según los consejos evangélicos:

> *Abrazando la virginidad, hace suyo el amor virginal de Cristo y lo confiesa al mundo como Hijo unigénito, uno con el Padre (cf.* Jn *10, 30; 14, 11); imitando su pobreza, lo confiesa como Hijo que todo lo recibe del Padre y todo lo devuelve en el amor (cf.* Jn *17, 7.10); adhiriéndose, con el sacrificio de la propia libertad, al misterio de la obediencia filial, lo confiesa infinitamente amado y amante, como Aquel que se complace solo en la voluntad del Padre (cf.* Jn *4, 34), al que está perfectamente unido y del que depende en todo. Con tal identificación "conformadora" con el misterio de Cristo, la vida consagrada realiza por un título especial aquella* confessio Trinitatis *que caracteriza toda la vida cristiana (...)*

Podemos deducir que la vida de virginidad, pobreza y obediencia, con la cual está llamada a conformarse la persona,

[159] *VC* 21.

no ha sido para Jesucristo algo accidental o simplemente funcional en orden a la misión que debía cumplir, sino que ha sido la expresión terrena, visible y reveladora de su relación única e irrepetible con el Padre, en el Espíritu Santo, por lo que podemos decir que Jesús sólo podía ser virgen, pobre y obediente.

Ciertamente sería reduccionista considerar la virginidad, la pobreza y la obediencia de Jesús simplemente como un dato de facto. Estas tres dimensiones de su vida expresan la unidad y la totalidad del ser Hijo completamente vuelto hacia el Padre en el amor sustancial del Espíritu. La vida divina, de hecho, es trinitaria en el don; es amor en el don total, sin reservas. El Padre, donándose al Hijo en el amor sustancial del Espíritu, desde la eternidad, le dona todo lo que es y todo lo que tiene, en un despojamiento total para que el Hijo sea el reflejo de su gloria y el objeto de todas sus complacencias. El Hijo, en el mismo amor sustancial del Espíritu, desde la eternidad se despoja de todo aquello que es y que ha recibido para devolverlo nuevamente al Padre. Este amor infinito y exclusivo entre el Padre y el Hijo no se traduce sólo en despojamiento, sino también —como dice el número 21 de *Vita consecrata*— en una «amorosa correspondencia entre las tres Personas divinas». La vida trinitaria es la fuente del amor casto y exclusivo de Cristo al Padre y a los hombres, de su despojamiento en una pobreza radical y de su obediencia como dependencia total de la voluntad del Padre[160].

[160] Cf. *VC* 23; 24.

Con la profesión de los consejos evangélicos la persona es insertada más profundamente en el misterio de la vida de Cristo, que es manifestación de la misma vida trinitaria. Dada la unicidad del amor trinitario y del amor de Cristo, los tres consejos son tres aspectos de una única realidad y no pueden ser configurados o vividos separadamente. No se puede ser casto sin ser pobre y obediente; no se puede ser obediente si no se es casto y pobre; no se puede ser pobre si no se es casto y obediente.

Dimensión cristológica y trinitaria de la obediencia

El verdadero amor, por lo mismo que es casto y pobre, es despojamiento y humildad.

La humildad, como despojamiento de sí, es la condición para la obediencia a la voluntad de Dios. Jesús, en su vida terrena, depende en todo de la voluntad del Padre, que se convierte en su alimento, pues por Él ha sido enviado[161] para dar la vida eterna[162]. La obediencia de Jesús es una obediencia apostólica, como también lo son su pobreza y su virginidad. Su única referencia es el Padre, porque obtiene todo del Padre y todo lo restituye al Padre en el amor. La obediencia de Cristo alcanza su ápice en el sacrificio de la cruz, ofrecimiento filial por la salvación del mundo[163]. Justamente porque en

[161] Cf. *Jn* 4, 34.
[162] Cf. *Jn* 6, 37-40.
[163] Cf. *VC* 22; 23.

Cristo la obediencia se vuelve oblación, ésta no es algo pasivo, sino expresión de un amor que se dona en la libertad.

La obediencia religiosa sólo puede ser una obediencia al Padre en unión con la oblación de Cristo. El sacrificio de la propia voluntad al Padre es ofrecimiento eucarístico filial de la persona, que así se asimila a Cristo y lleva a su plenitud su filiación divina recibida en el bautismo.

La obediencia evangélica —según el c. 601— «obliga a someter la voluntad a los superiores legítimos, en cuanto representantes de Dios, cuando mandan según las constituciones».

Todos los bautizados están llamados a obedecer a Dios, ya sea en el cumplimiento de los preceptos de Dios, como también en la fidelidad a la propia vocación. Para liberar el corazón de los apegos personales y, por lo tanto, para actuar con más fidelidad la voluntad de Dios, el consagrado a Dios libremente somete la voluntad a los superiores, reconociéndolos como representantes de Dios, en cuanto mediadores visibles de Él[164].

Los superiores representan a Cristo constituido Cabeza de la Iglesia después de la resurrección. De hecho, es Cristo quien gobierna la Iglesia a todos los niveles y en todos los organismos en Ella institucionalizados. La mediación humana —como la voluntad de los superiores, las constituciones y las leyes— en el actuar de Dios en la historia forma parte de la economía encarnada de la salvación[165]. Cristo mismo, en

---

164 Cf. *VC* 92.

165 Cf. *SAyO* 9.

fidelidad al plan de salvación del Padre, por amor hacia Él y hacia sus hermanos, acepta la mediación incluso de hombres sacrílegos e injustos para realizar el plan de salvación del Padre. De este modo, su libre entrega a la muerte es ofrecimiento de toda su persona[166]. Jesús afirma su plena libertad y su realización como hombre en la filiación divina precisamente en esta sujeción de su voluntad a la del Padre, no bajo el impulso de un deseo personal, sino en la aceptación de la mediación humana[167]. Así puede comprenderse lo que quiere decir el número 14b de *Perfectae caritatis* cuando dice que «la obediencia religiosa, lejos de disminuir la dignidad de la persona humana, la conduce a su pleno desarrollo, habiendo acrecentado la libertad de los hijos de Dios». Como dice el número 91 de *Vita consecrata*, no hay contradicción entre obediencia y libertad si se parte del misterio de Cristo, el cual «desvela el misterio de la libertad humana como camino de obediencia a la voluntad del Padre y el misterio de la obediencia como camino de progresiva conquista de la verdadera libertad».

Contenido de la obligación de la obediencia

La misma mediación humana de la voluntad divina, requerida por la economía de la salvación, debe ser, sin embargo, según la voluntad de Dios.

---

166 Cf. *Jn* 10, 17-18.
167 Cf. *SAyO* 5; 8.

Por este motivo los religiosos y los miembros de una sociedad de vida apostólica están obligados a obedecer a los mandatos dados según las constituciones[168]. El canon debe ser leído junto con los cc. 617 y 618 que comentamos al inicio, según los cuales los mandatos no deben ir, sobre todo, contra la ley moral ni contra el derecho de la Iglesia.

Se debe precisar que los mandatos deben ser según las constituciones, en cuanto que, en el actuar concreto, una cosa es la obediencia monástica, como dependencia continua del abad (obediencia doméstica); otra cosa es la obediencia en los institutos conventuales, donde es fundamentalmente importante la vida fraterna expresada en el capítulo local (obediencia fraterna); y otra cosa la obediencia en los institutos dedicados al apostolado y en las sociedades de vida apostólica, donde debe darse espacio a la responsabilidad y a la iniciativa personal (obediencia en la misión).

Como hemos visto, si un superior manda algo ilícito moralmente, contrario no sólo a las leyes de la Iglesia sino también a las leyes civiles —si estas no disponen nada contra la ley divina— o también contrario a las constituciones y al espíritu del instituto, el súbdito no sólo tiene la obligación de desobedecer[169], sino también de denunciar al superior a la autoridad mayor, aún cuando se tratase del superior general. De hecho, se atenta contra la integridad moral de la persona, o también contra el carisma del instituto expresa-

---

168 Cf. c. 601.

169 Cf *SAyO* 27.

do en las constituciones. Se debe tener siempre presente la gradualidad de expresión del carisma en las mismas normas contenidas en las constituciones.

Los superiores no pueden disponer arbitrariamente de la potestad de la que han sido investidos. De hecho, ejercitan la potestad de Cristo, recibida de Dios mediante el ministerio de la Iglesia, como dice el c. 618 —retomando el número 13 de *Mutuae relationes* y el 49 de la instrucción "*Elementos esenciales de la enseñanza de la Iglesia sobre la vida religiosa*". Por esta razón los superiores, como hemos visto, deben ejercitarla con *espíritu de servicio* a Dios y a los her-manos, por lo que los regirán como a hijos de Dios y suscitarán su obediencia voluntaria en el respeto de la persona humana, escuchándolos con gusto y promoviendo su colaboración voluntaria para el bien del instituto y de la Iglesia[170].

En la obediencia a los superiores se dan dos elementos:

1) Por una parte, está la autoridad que el superior recibe de Dios, lo cual significa que no la reciben ni de los miembros del instituto o sociedad, aunque deban elegirlo, ni de la profesión de obediencia que ellos hacen;
2) Por otra parte, el voto o la promesa hechos a Dios refuerzan la sumisión al superior; sumisión a la que están llamados independientemente del voto o de la promesa, por el hecho mismo de formar parte del instituto o sociedad, participando del carisma colectivo.

---

[170] Cf. *VC* 43.

De hecho, el ejercicio de la autoridad de un superior es requerido por la naturaleza misma de la vida en un instituto o sociedad, que lleva consigo la práctica de los consejos evangélicos en la vida fraterna en comunidad[171]. Esto requiere una sumisión a quien en el instituto o sociedad tiene el carisma de guiar espiritualmente a los demás en el camino de la perfección evangélica de la caridad, interpretando y haciendo aplicar con autoridad las constituciones, que expresan el carisma colectivo y, por lo tanto, tiene la función de coordinar la actividad de todos para el bien del instituto o sociedad y de la Iglesia[172]. También de aquí deriva el hecho de que si el superior manda algo contra los preceptos de Dios y de la Iglesia, o contra las constituciones, manda sin ninguna autoridad y su mandato ha de ser desoído; igualmente si el superior manda con arbitrariedad, abusando de la autoridad que ha recibido de Dios, aún permaneciendo formalmente en los límites de un mandato legítimo, que no contradiga el derecho universal o el derecho propio del instituto, tendrá que responder a Dios de tal comportamiento.

Obediencia madura, obediencia conformista y desobediencia obstinada

¿Con qué obediencia debe responder un miembro de un instituto de vida consagrada o de una sociedad de vida apostóli-

[171] Cf. c. 607 §2.
[172] Cf. *VC* 43.

ca a un legítimo mandato del superior? ¿Con una obediencia sólo ejecutiva o conformista, o más bien con una obediencia interiorizada y madura?

La obligación de obedecer, en virtud del voto o promesa, a una orden del superior —formalmente conforme al derecho y a las constituciones, aún cuando él la juzgase incorrecta o inoportuna, o inútil y dañina, o no de acuerdo con sus expectativas—, no anula el hecho de que ése mandato podría también ser fruto, por parte del superior, de un uso no evangélico de la autoridad recibida. De hecho, la obligación de obedecer no quita los errores o el eventual arbitrio por parte del superior. No porque los miembros de un instituto de vida consagrada o de una sociedad de vida apostólica deban obedecer es moralmente legítimo y religiosamente bueno que un superior, aunque se mantenga formalmente dentro de los límites consentidos por el derecho y las constituciones, mande lo que quiera de manera no suficientemente ponderada o incluso arbitraria. El superior tendrá que responder delante de Dios sobre cualquier tipo de uso arbitrario, e incluso del abuso de la autoridad que Dios le ha dado para el bien de los miembros del instituto o de la sociedad, o del instituto o sociedad misma y de la Iglesia.

Frente a un mandato considerado no recto o inoportuno, o inútil y dañino, o no de acuerdo con las propias expectativas, se puede siempre recurrir, ante todo, al mismo superior que lo ha dado, presentando las propias razones para que lo modifique. Si el mandato es confirmado, se pue-

de recurrir al superior mayor. Si también este lo confirma, hay que obedecer[173].

Sin embargo, es importante aclarar, para evitar equívocos, que se trata aquí de un mandato en relación a un juicio concreto y práctico que el superior y el súbdito tienen respecto a una situación y a los elementos y circunstancias que la componen, en orden a una decisión práctica.

Para comprender mejor la dinámica de la obediencia es necesario considerar los siguientes aspectos:

a) Tanto el superior como el religioso deben buscar con sinceridad la voluntad de Dios, llevando adelante un serio discernimiento espiritual, aplicando todos los medios para librarse de todo lo que podría falsificar tal búsqueda hasta llegar a un juicio práctico que corresponda a la voluntad de Dios;
b) Ni el superior ni el miembro del instituto o de la sociedad pueden alcanzar una certeza metafísica de que su juicio práctico es el correcto, sino tan sólo una certeza moral, por lo cual deben ser conscientemente humildes de que pueden también equivocarse;
c) El miembro del instituto o de la sociedad tiene el deber —en virtud de la misma obediencia y superado cualquier subjetivismo— de presentar al superior las dificultades objetivas relativas a su persona, o a la comunidad o a la obra apostólica, que en conciencia ve que surgen del mandato,

[173] Cf. *SAyO* 10.

de manera que el superior tenga todos los elementos para evaluar la situación y cambiar o confirmar el mandato[174];

d) El superior, en la escucha —precisamente porque busca la voluntad de Dios y el bien de los individuos y de la comunidad—, debe estar dispuesto a acoger las razones presentadas por el miembro del instituto o de la sociedad, como lo sugiere el c. 618 y la instrucción El servicio de la autoridad y la obediencia en el número 20;

e) Si el superior confirma el mandato, el miembro del instituto o de la sociedad está llamado a obedecer[175].

La relación entre superior y miembro del instituto o de la sociedad se juega sobre la base de la humildad; ambos son interpelados en su responsabilidad.

Una ley o un mandato de la autoridad provoca una reacción por parte del destinatario, porque requiere de la obediencia. La obediencia, como acto humano, se refiere al comportamiento de la persona, que se hace responsable; por lo tanto, no toca sólo su comportamiento externo, sino también sus actitudes internas.

¿Qué significa que —según lo establecido por el c. 618, a partir del número 14c de *Perfectae caritatis*— los superiores deben suscitar la obediencia voluntaria de los religiosos?

Generalmente se obedece a las leyes y a los mandatos de los superiores porque unas y otros contienen valores que

---

174 Cf. *SAyO* 27.

175 Cf. cc. 601; 618; *SAyO* 20d.

todos pueden captar. Sin embargo, a veces surgen dificultades en captar esos valores. En estos casos, la función de la autoridad es la de intervenir para ayudar a la persona a percibir el valor que se esconde bajo la ley o el mandato, con el fin de inducirlo a obedecer voluntariamente.

Partamos de la observancia de una ley, comprendiendo bajo este nombre todas las normas contenidas no sólo en las constituciones sino también en los reglamentos. Una ley, referente al comportamiento humano, desarrolla una función pedagógica —tanto para la autoridad que debe hacerla respetar como para el súbdito que debe observarla— correspondiente a los valores que conlleva para los individuos y para la comunidad; valores que deben ser percibidos e interiorizados, precisamente porque la obediencia antes de ser un acto externo debe ser un acto interno.

La autoridad, por su parte, no tiene una función de pura ejecución mecánica de las disposiciones de una ley. Un superior es interpelado en su responsabilidad, precisamente porque debe cuidar sobre todo el progreso espiritual de aquellos que Dios le ha confiado. Antes que nada debe ser él mismo quien perciba e interiorice el valor que está en la base de una ley que debe hacer respetar, ya sea que se trate de una ley general de la Iglesia como de una ley propia del instituto. Además, el superior debe considerar el fin que dicha ley quiere alcanzar en orden al fin general de la vida de consagración y al fin específico del instituto o sociedad. Sólo así el superior sabrá interpretar y aplicar rectamente la ley en los casos y cir-cunstancias concretas, de tal manera que el indi-

viduo pueda percibir el valor y el fin espiritual, y pueda, por lo mismo, obedecer con una adhesión voluntaria a la norma, tal como pide el c. 618 y el número 14c de *Perfectae caritatis*. Se trata de considerar la ley en general y las constituciones en particular, como instrumentos de discernimiento. De esto hablé ya en otra conferencia.

La dinámica es parecida a la del mandato de la autoridad. La autoridad debe saber presentar los valores que conlleva el mandato para el bien de la persona y de la comunidad.

Surge entonces el diálogo espiritual entre los superiores y los súbditos, del que hemos hablado a propósito del c. 630 §5. En este diálogo se podrá suscitar la obediencia voluntaria de los religiosos.

En este contexto se debe tener presente, sin embargo, que si la ley o el mandato no conllevasen un valor, si el superior los impusiese, en general no podría obtener nada más que una mera obediencia conformista de ejecución, pero con escasos resultados de eficacia para el bien de la comunidad en cuanto tal o para la acción apostólica de ella. En este caso, el defecto sería del superior, que no entra en un proceso de discernimiento para considerar la oportunidad de cambiar la ley o el mandato, o porque no se da cuenta de que la ley o el mandato no corresponden al bien de los individuos o de la comunidad, o porque se obstina en su posición por una impostación legalista de su ánimo, o por temor a perder el prestigio; lo cual no es ciertamente evangélico. Sin embargo, si es que a pesar de las debidas instancias dirigidas por los súbditos al superior inmediato

y a los superiores mayores, la ley o el mandato no se llegaran a cambiar, los súbditos están llamados a obedecer en virtud del voto o de la promesa. El valor fundamental que los súbditos vivirán en este caso será el enunciado por el c. 601, en línea con los números 14a y b de *Perfectae caritatis*: el espíritu de fe y de amor para seguir a Cristo obediente hasta la muerte de cruz. Obviamente, si la persona no ha interiorizado este valor fundamental de la vida en el instituto o sociedad, no logrará nunca obedecer a una norma o a un mandato del superior que sea inoportuno, o sin una utilidad, o que simplemente no corresponda al propio punto de vista o al propio deseo.

Profundizando ulteriormente en esto, vemos que el número 14b de *Perfectae caritatis* es más explícito que el c. 601 que habla de sumisión de la voluntad a los superiores legítimos, los cuales mandan según las constituciones, y también más explícito que el c. 618, que habla de obediencia voluntaria. De hecho, el número 14b de *Perfectae caritatis* afirma:

> *En consecuencia, los súbditos, en espíritu de fe y de amor a la voluntad de Dios, presten humilde obediencia a los superiores, en conformidad con la regla y las constituciones, poniendo a contribución las fuerzas de inteligencia y voluntad y los dones de naturaleza y gracia en la ejecución de los mandatos y en el desempeño de los oficios que se les encomienden, persuadidos de que así contribuyen, según el designio de Dios, a la edificación del Cuerpo de Cristo.*

El concilio menciona no sólo una obediencia de la voluntad, sino también una obediencia de juicio.

La obediencia de la voluntad se produce cuando la fe empuja a la voluntad, como acto interior, a aceptar la ley y a seguir el mandato, como un acto de confianza en Dios. Con un acto de la voluntad, la persona confía a Dios su propio juicio y, aunque subjetivamente continúe pensando que el mandato o la ley son inoportunos o inútiles, o dañinos en las circunstancias concretas, o que no res-ponden a sus propias expectativas, se adhiere a ellos dejándose interpelar por Dios que la llama a una conformación más profunda con Cristo.

En cambio, la obediencia de la voluntad y del juicio se producen cuando la voluntad, impulsada por la fe, inclina la mente misma a obedecer a la ley o al mandato, por lo cual la persona, buscando en primer lugar clarificar las razones de la ley y del mandato, se adhiere con el intelecto al valor superior fundamental de seguir a Cristo obediente hasta la muerte y muerte de cruz; y así, depuesto cualquier juicio propio, cree que, por un bien mayor que actualmente no ve, Dios entra en el juicio mismo del superior para hacerle alcanzar un bien que es acogido sólo en la fe y en el amor. Se produce aquí la inserción más profunda en el dinamismo de la perfección en la caridad, en la adhesión al valor supremo del sentido redentor del ofrecimiento del propio juicio y de la propia voluntad, en una plena conformación con Cristo. Dada la unidad de los tres consejos evangélicos, la obediencia de juicio, que es la perfección del consejo evangélico de la obediencia, va de la mano con la búsqueda de la virginidad

del corazón, que es la plenitud de la castidad célibe, y de la humildad como pobreza de espíritu, fundamento de la pobreza evangélica material.

Es notorio que, precisamente en estas circunstancias, la obediencia se dirija directamente a Dios, a quien se somete la propia voluntad y el propio juicio; reconociendo que Dios se sirve, misteriosamente, de la mediación de los superiores para cumplir el designio de salvación que tiene sobre cada uno de nosotros personalmente, llamándonos a la vida[176].

La instrucción *El servicio de la autoridad y la obediencia*, afirma en el n. 11:

> *Por consiguiente, uno se adhiere al Señor cuando atisba su presencia en las mediaciones humanas [...] cuando tiene el valor de echar las redes en virtud "de su Palabra" (cf.* Lc *5, 5) y no por motivaciones solamente humanas; cuando elige obedecer no solo a Dios sino también a los hombres, pero, en cualquier caso, por Dios y no por los hombres. Escribe san Ignacio de Loyola en sus Constituciones: "como la vera obediencia no mire a quién se hace, mas por quién se hace; y si se hace por solo nuestro Criador y Señor, el mismo Señor de todos se obedece".*

Sólo en esta referencia directa a Dios puede realizarse la «completa renuncia de la propia voluntad como sacrificio de

[176] Cf. *SAyO* 29.

sí mismos, uniéndose de manera más firme y segura a la voluntad salvífica de Dios»[177].

A propósito de esto, la instrucción El servicio de la autoridad y la obediencia, afirma claramente en el n. 12 que:

> *La veneración por la voluntad de Dios mantiene a la autoridad en un estado de humilde búsqueda, para hacer que su obrar sea lo más conforme posible con la divina voluntad. San Agustín recuerda que el que obedece cumple siempre la voluntad de Dios, no porque la orden de la autoridad sea siempre conforme con la voluntad de Dios, sino porque es voluntad de Dios que se obedezca a quien preside. Ahora bien, la autoridad, por su parte, ha de buscar asiduamente y con ayuda de la oración y la reflexión, junto con el consejo de otros, lo que Dios quiere de verdad. En caso contrario, el superior o la superiora, más que representar a Dios, se arriesga temerariamente a ponerse en lugar de Él.*

Vemos que la expresión: «La voluntad de los superiores es siempre la voluntad de Dios», resulta ambigua. Si no se entiende bien, puede cargarse de una infalibilidad que no tiene y no puede tener en cuanto que es un acto humano, y expondría fácilmente a la posibilidad de instrumentalización y de abuso, por parte de los superiores, de la autoridad que han recibido de Dios.

---

[177] *PC* 14a.

Por tanto, la obligación que tiene la persona de obedecer y que se mantiene cuando la ley o el mandato son confirmados, —incluso después de las debidas instancias de la misma persona hacia los superiores—, no legitima de hecho la eventual arbitrariedad del superior que ha dado la orden, de la cual tendrá que responder sobre todo ante Dios.

De cualquier modo, si el religioso no es capaz de obedecer al menos con una obediencia de la voluntad y está dispuesto a obedecer solo allí donde ve razones naturales, humanas, quiere decir que ha perdido el sentido sobrenatural de la propia vida de consagración. En este caso, el problema no es sólo de obediencia, sino más general.

Si, frente a una ley o un mandato, el miembro de un instituto o sociedad reacciona simplemente con una obediencia conformista —que consiste en la observancia rígida y mecánica de las leyes y mandatos—, ya sea porque esto le da seguridad, librándolo de cualquier responsabilidad, o bien porque le procura la benevolencia y el favor de los superiores, ciertamente no vive una obediencia evangélica y no se conforma con Cristo.

Tanto la desobediencia obstinada como la obediencia conformista son dañinas para la vida de la Iglesia y son rechazadas por el Concilio y por el Código, los cuales piden al menos una obediencia de la voluntad y abren la perspectiva a la obediencia de juicio, que es la plenitud del consejo evangélico de obediencia. De hecho, tanto en la obediencia conformista, como en la desobediencia obstinada, hay una situación de inmadurez y de irresponsabilidad de la perso-

na. Tal situación repercute no sólo en el plano personal, sino también en la acción pastoral, en la cual se verificará, como mucho, una eficiencia mas no una eficacia, puesto que la acción se ha realizado sin espíritu evangélico.

La eficacia pastoral, apostólica, nace del vivir y testimoniar auténticamente el valor de la conformación con Cristo en su seguimiento[178]. Esta conformación no se produce ni en la obediencia conformista ni en la desobediencia obstinada.

Sólo la obediencia madura y responsable, puesto que conlleva al menos un acto interno de adhesión de la voluntad y, eventualmente, del juicio del intelecto en la fe y en el amor, es fruto de la decisión de una persona que vive el valor evangélico de la obediencia, fruto de su conformación siempre mayor con Cristo.

Como decía, la obediencia madura y responsable se facilita si entre superiores y súbditos existe una relación espiritual y de confianza que desea promover el c. 630 §5 y que está delineada en la instrucción *El servicio de la autoridad y la obediencia* en el número 20b.

La relación espiritual y de confianza entre superiores y súbditos no puede ser impuesta, sino que se deben crear las condiciones para que pueda instaurarse. Por una parte, los superiores deben saber ganarse esa confianza y, por otra, los súbditos deben superar las barreras, más que nada infantiles, que ponen entre sí y los superiores.

---

[178] Cf. c. 673.

Basándonos en lo que se indica en el número 21 de la instrucción El *servicio de la autoridad y la obediencia*, podemos decir que no es posible que surja la confianza en lo miembros de un instituto o sociedad hacia a un superior que no vive un espíritu verdaderamente religioso, que al mandar carga pesos que no asume sobre sí, que su vida no es evangélica, que ordena cosas arbitrarias que dañan a los individuos y a la comunidad, que no sabe asumir las propias res-ponsabilidades, siendo débil e inseguro, por lo que nunca toma una posición clara y decidida. Los miembros de un instituto o sociedad pueden tener confianza en un superior sólo si ven reflejado en él el amor de Dios: sólo así se sentirán gobernados como hijos de Dios, respetados como personas, escuchados y comprendidos en sus dificultades tanto materiales como espirituales, a pesar de que algunas veces el superior no podrá proveer concretamente a ellas por motivos que no dependen de su voluntad. Es importante que un superior sea sincero, que diga claramente lo que piensa, cuál es su voluntad y dirección de gobierno. En una palabra, no debe tener posiciones ambiguas, "políticas".

Hay que decir también que el mismo superior crecerá en todas estas actitudes positivas si los mismos súbditos, superando toda desconfianza, están dispuestos a darle confianza al superior y a establecer con él una relación personal espiritual, es decir, a darse a conocer más profundamente y a hacerse apreciar por lo que son. Se trata de una cuestión de relaciones interpersonales que no se pueden codificar, pero que son de vital importancia para la vida de una comu-

nidad o de todo un instituto. De hecho, como hemos dicho ya anteriormente, la relación superiores-miembros del instituto o sociedad no puede reducirse a una relación meramente burocrática, entre extraños, ni la obediencia sólo a un conformismo.

La obediencia de la voluntad, así como también la del juicio, se facilitan al interior de esta relación espiritual de confianza entre personas maduras, humana y religiosamente. Si se tiene confianza en el superior y en la relación espiritual que se ha establecido con él, entonces se creerá que él busca el verdadero bien de cada miembro, que lo conoce interiormente; se creerá que el superior no manda por capricho, sino que se adhiere a lo que en conciencia considera que es la voluntad de Dios; entonces se podrá estar más fácilmente dispuesto a someter, no sólo la propia voluntad al mandato del superior, sino también el juicio del propio inte-lecto: como hemos señalado antes, se llega a considerar que por un bien mayor que quizás no se ve actualmente, Dios entra en el mandato del superior para hacernos alcanzar un bien que se acoge solo en la fe y en el amor, es decir, en la perfecta caridad.

La obediencia, un reto de profecía evangélica

Comprendida en su dimensión más profunda y actuada en su radicalidad evangélica, la obediencia religiosa es un testimonio profético en la Iglesia y en el mundo de hoy: es un reto de profecía evangélica. Es ésta la perspectiva en la que

se coloca Juan Pablo II en la exhortación apostólica post-sinodal *Vita consecrata*.

El profetismo, dice Juan Pablo II, «es inherente a la vida consagrada como tal, por la radicalidad del seguimiento de Cristo y de la consiguiente dedicación a la misión que la caracteriza»[179]. Es inherente a la función de signo que la vida consagrada asume en virtud de aquello que es en sí misma. Tal profetismo está implícito en los consejos evangélicos, en cuanto que quienes los profesan, aún afirmando el valor de los bienes creados, los relativizan, presentando a Dios como el bien absoluto[180].

De modo particular, la obediencia es una respuesta al individualismo que destruye la comunión entre los hombres[181].

No podemos bajar a los detalles de la doctrina contenida en los números 88-92 de la exhortación *Vita consecrata*, pero el punto central es que la vida consagrada está sometida a una triple "provocación" en relación a los tres consejos evangélicos mayores: la de una cultura hedonística, la de un materialismo ávido de poseer y la de una libertad desvinculada de su relación constitutiva con la verdad y la norma moral. La misma profesión de los consejos evangélicos es una respuesta a estas provocaciones, un reto que puede transformar la sociedad: el reto del testimonio del poder del amor de Dios sobre la fragilidad humana[182]; el reto de

[179] *VC* 84.
[180] Cf. *VC* 87.
[181] Cf. *VC* 43.
[182] Cf. *VC* 88

una vida evangélicamente pobre, acompañada de un activo y gratuito compromiso en la promoción de la solidaridad y de la caridad hacia los más pobres y los más humildes[183]; el reto de la obediencia en la libertad de los hijos de Dios, quienes se fían de Dios a pesar de los límites humanos de cuantos lo representan[184].

Dice Juan Pablo II en el número 92 de su exhortación:

> *La obediencia, vivificada por la caridad, une a los miembros de un Instituto en un mismo testimonio y en una misma misión, aun respetando la propia individualidad y la diversidad de dones. En la fraternidad animada por el Espíritu, cada uno entabla con el otro un diálogo precioso para descubrir la voluntad del Padre, y todos reconocen en quien preside la expresión de la paternidad de Dios y el ejercicio de la autoridad recibida de Él, al servicio del discernimiento y de la comunión.*

De este modo, los miembros del instituto o de una sociedad dan testimonio de que la vida de comunión puede realizarse también en el mundo actual. Frente a las divisiones por causa de la raza y de la proveniencia, de la lengua y de la cultura, frente al espíritu de discordia y división que destruyen la convivencia humana en la vida de consagración, dice el número 92 de *Vita consecrata*:

---

183 Cf. *VC* 89; 90.
184 Cf. *VC* 91; 92.

> *[…] la autoridad y la obediencia brillan como un signo de la única paternidad que procede de Dios, de la fraternidad nacida del Espíritu, de la libertad interior de quien se fía de Dios a pesar de los límites humanos de los que lo representan. Mediante esta obediencia, asumida por algunos como regla de vida, se experimenta y anuncia en favor de todos la bienaventuranza prometida por Jesús a «los que oyen la Palabra de Dios y la guardan»* (Lc *11, 28).*

Esta bienaventuranza la experimenta quien obedece, porque, prosigue el texto:

> *[…] tiene la garantía de estar en misión, siguiendo al Señor y no buscando los propios deseos o expectativas. Así es posible sentirse guiados por el Espíritu del Señor y sostenidos, incluso en medio de grandes dificultades, por su mano segura (cf.* Hch *20, 22ss).*

Esto mismo se retoma en la instrucción *El servicio de la autoridad y la obediencia* en el número 24.

Conclusión

Como conclusión podemos tomar lo que expresa el número 3 de la introducción a la instrucción "*El servicio de la autoridad y la obediencia*":

Considerando algunos elementos del presente influjo cultural, hemos de recordar que el deseo de autorrealizarse puede entrar a veces en colisión con los proyectos comunitarios*; y que la búsqueda del bienestar personal, sea este espiritual o material, puede hacer dificultosa la entrega personal al servicio de la misión común; y, en fin, que las visiones excesivamente subjetivas del carisma y el servicio apostólico pueden debilitar la colaboración y el* compartir *fraternos.*

Pero tampoco hay que excluir que en ciertos ambientes aparezcan problemas opuestos, determinados por una visión de las relaciones más escorada hacia el lado de la colectividad o la excesiva uniformidad, con el peligro de amenazar el crecimiento y la responsabilidad de los individuos. No es fácil el equilibrio entre sujeto y comunidad, y por tanto no lo es entre autoridad y obediencia.

Se trata de un equilibrio que hay que buscar en el discernimiento, siendo dóciles —superiores y súbditos— a la voluntad de Dios.

Gianfranco Ghirlanda S.J.
Pontificia Universidad Gregoriana
Facultad de Derecho Canónico

Citas para la meditación:

- *Mc* 10, 35-45
- *Mt* 26, 36-46

Fuero interno y fuero externo

Fuero interno y fuero externo

El tema que trataré hoy, muy delicado y de grandísima importancia, presenta aspectos técnicos que buscaré simplificar al máximo, pero que no podré eliminar.

El c. 596 §2, citado por el c. 732 sobre las Sociedades de Vida Apostólica, respecto a los superiores religiosos, dice:

> *En los institutos religiosos clericales de derecho pontificio tienen además potestad eclesiástica de régimen, tanto para el fuero externo como para el interno.*

Esto significa que los superiores de los institutos religiosos y de las sociedades de vida apostólica de derecho diocesano, así como también de todos los institutos y sociedades

laicales, tanto de derecho pontificio como diocesano, tienen potestad sólo en el fuero externo.

Para aclarar qué significa fuero externo y fuero interno, tenemos que referirnos al c. 130:

> *La potestad de régimen, de suyo, se ejerce en el fuero externo; sin embargo, algunas veces se ejerce sólo en el fuero interno, de manera que los efectos que su ejercicio debe tener en el fuero externo no se reconozcan en este fuero, salvo que el derecho lo establezca en algún caso concreto.*

Este canon determina un doble modo de ejercicio de la potestad de gobierno o de jurisdicción en la Iglesia y, en consecuencia, el ámbito o extensión de su eficacia para uno u otro modo de tal ejercicio.

La potestad de gobierno es una y viene ejercitada en dos modalidades diversas: por el fuero externo y por el fuero interno. Esta es la primera innovación importante del Código de Derecho Canónico de 1983 con respecto al Código de 1917, donde el c. 196 disponía dos tipos de potestad de jurisdicción y de gobierno, una de fuero externo y la otra de fuero interno o de la conciencia, sea sacramental como extra sacramental.

Además, es importante notar que el c. 130 omite una expresión contenida en el c. 196 del Código de Derecho Canónico de 1917, que calificaba el fuero interno como fuero de la conciencia, por lo cual la potestad de fuero interno no era considerada propiamente una potestad debida al orden

jurídico, sino sólo moral, que de suyo se sitúa delante de Dios. Por este motivo, el Código de 1917 había excluido, de hecho, la noción de fuero interno.

Si tomamos la definición de conciencia que da la Constitución *Gaudium et Spes*, en el n. 16, como «*el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que este se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla*», ciertamente el fuero interno canónico, como expresamente decía la Comisión de reforma del Código, no puede ser simplemente identificado con el fuero de la conciencia[185], por lo cual un superior no tiene autoridad sobre la conciencia de un súbdito y, por consiguiente, no puede intervenir en tal ámbito con la potestad de gobierno que tiene.

Los primeros en hablar de fuero de la conciencia en oposición a foro judicial —que hoy se comprende como fuero externo— han sido los escolásticos, cali-ficando como fuero de la conciencia el penitencial, es decir, el fuero sacramental. Después del Concilio de Trento, los canonistas retomaron el término "fuero de la conciencia", pero sin identificarlo ya con el fuero penitencial-sacramental, sino con el fuero interno como ámbito de las obligaciones y de las decisiones morales.

Varios comentaristas del Código de Derecho Canónico de 1917, como criterio de distinción entre fuero externo y fuero interno, introdujeron la distinción entre utilidad pública y utilidad privada de los individuos, por lo cual se consideraba como jurisdicción del fuero externo aquella que

[185] Cf. *Communicationes 9* (1977) 235.

se refería en primer lugar y directamente al bien público, mientras que se consideraba jurisdicción del fuero interno aquella que se ejercitaba en primer lugar y directamente para el bien privado de los fieles y para su relación con Dios en la esfera moral.

En el Código de 1983, el criterio que emerge es el del ejercicio público u oculto de la misma y única potestad de jurisdicción o de gobierno, que recupera la antigua concepción entre juicio manifiesto —en los tribunales— y juicio oculto —fuera de los tribunales. De ese modo, el ejercicio de la jurisdicción del que la comunidad tiene legítimo conocimiento, porque existen pruebas legítimas de éste, es el ejercicio de la jurisdicción para el fuero externo o en el fuero externo; así pues, los efectos de tal ejercicio, públicamente conocidos, pertenecen al fuero externo. En cambio, cuando el ejercicio de la misma jurisdicción permanece oculto a la comunidad, es ejercicio en y para el fuero interno, por lo cual los efectos producidos permanecen igualmente ocultos, puesto que no existen pruebas legítimas. Además, debemos precisar que "público" no es lo mismo que "externo", en cuanto que el ejercicio externo de la jurisdicción puede permanecer oculto; en cambio, el ejercicio público es siempre externo. Por ejemplo, cuando un superior religioso de un instituto clerical de derecho pontificio, basándose en el c. 1196, 2º, dispensa a un súbdito de un voto, esto es un acto de jurisdicción externo, pero oculto y, en consecuencia, no público. En cambio, una dispensa de la observancia de una norma disciplinar contenida en las Constituciones o

en el Reglamento, dada a toda la comunidad, es siempre un acto de jurisdicción ex-terno, porque es público.

Además del doble modo de ejercicio de la potestad de gobierno, el c. 130 al que nos referimos arriba, determina también el ámbito o extensión de la eficacia de ésta.

Dice que la potestad de gobierno es ejercitada, de por sí, para el fuero externo, es decir, para regular la vida de la comunidad y, por tanto, en modo público, o sea, de modo que tal ejercicio sea conocido por todos; por ejemplo, una ley tiene que ser promulgada para ser conocida por todos. Esto vale para todo tipo de institutos o sociedades.

Sin embargo, la Iglesia es una sociedad peculiar, natural y sobrenatural al mismo tiempo, por lo que el ejercicio de la potestad de gobierno en la Iglesia no puede limitarse a regular sólo los aspectos sociales, sino también los aspectos de la vida de los individuos particulares con el fin de conducirlos a la salvación. La ley suprema de la Iglesia, dice el c. 1752, es la salvación de las almas. Por este motivo, la potestad de gobierno en la Iglesia, en casos particulares, se ejercita también en el fuero interno.

Cuando la potestad es ejercitada sólo para el fuero interno —dispone el c. 130— puede tener efecto también para el fuero externo; estos efectos, sin embargo, no son reconocidos en el fuero externo sino en cuanto ello esté determinado por el derecho.

Espero poder aclarar la doctrina expuesta con ejemplos:

La Penitenciaría Apostólica, basándose en el c. 1047 §3, dispensa a un sa-cerdote, en el fuero interno —es de-

cir, de modo oculto—, de las irregularidades en el ejercicio del orden recibido que surgen de la cooperación positiva en un aborto (c. 1044 §1, 3º; cf. 1041, 4º); cooperación que es oculta. Aunque la irregularidad haya sido quitada en el fuero interno, el sacerdote puede ejercitar en el fuero externo, públicamente, el orden recibido. Sin embargo, podría suceder que la comunidad llegue a conocer la cooperación positiva en el aborto, por ejemplo, si se revela públicamente que dicho sacerdote ha impulsado a una chica a abortar, entregándole también dinero. La irregularidad, aunque en realidad ya no exista, existe todavía —aparentemente— para la comunidad, porque la cooperación en el aborto se ha convertido en fuero externo, es decir, ahora es conocida, pública. Por eso, aunque la comunidad llegue a reconocer el efecto producido por la dispensa dada en el fuero interno, debe elaborarse el documento de la dispensa de la Penitenciaría Apostólica, conservado en el archivo secreto de ésta. Eso bastará para que el sacerdote pueda ejercitar las órdenes sagradas en la comunidad, sin necesidad de una nueva dispensa.

Ciertamente, el ejercicio de la potestad en el fuero interno se toma en consideración según la situación concreta en la que se encuentra una persona en particular. Por este motivo, para salir al paso en tal situación, para conseguir su bien espiritual, protegiendo su buena fama, la autoridad actúa en el fuero interno, manteniéndolo oculto a la comunidad.

El c. 130 del Código de Derecho Canónico de 1983, a diferencia del c. 196 del Código de 1917, no menciona la dis-

tinción entre fuero interno sacramental y no sacramental. Esto precisamente porque en el sacramento de la penitencia no se ejercita la jurisdicción, sino la potestad de orden, aunque para la validez de la absolución el sacerdote tenga que haber recibido la facultad —no se habla ya de jurisdicción— de escuchar las confesiones. La terminología puede mantenerse sólo en el sentido de que un acto de jurisdicción oculto —como la remisión de una excomunión— puede darse en el ámbito de la confesión sacramental, entonces es protegida por el sigilo sacramental; o bien podría darse fuera de ella, pero siempre ocultamente, o sea, protegida por el secreto.

Definición de conciencia e intimidad

Retomo completamente la definición de conciencia presentada en el número 16 de la constitución *Gaudium et Spes*:

> *En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que este se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla.*

Esto quiere decir que no por el hecho de que un superior religioso o de una sociedad de vida apostólica tenga potestad de gobierno en el fuero externo —o en el fuero interno como en los casos de los institutos religiosos y las sociedades de vida apostólica clericales de derecho pontificio— tiene autoridad sobre la conciencia de un súbdito y, por lo tanto, no puede intervenir en dicho ámbito con la potestad de gobierno que tiene, sino que debe someterse a lo que el derecho establece sobre la protección de la conciencia y de la intimidad de la persona.

Esto no vale sólo para un superior religioso, sino para cualquier autoridad humana, también jerárquica. De hecho, si la conciencia es el lugar de las elecciones morales que el hombre realiza en aquel ámbito en el que se encuentra a solas con Dios, en el cual se juega su salvación, ninguna autoridad humana puede entrar en ella. En la cuestión del tributo a César, Jesús dice que hay que dar al César lo que es del César porque sobre la moneda está impresa la imagen del César, y que hay que dar a Dios lo que es de Dios, es decir, el hombre: porque sólo sobre el hombre está impresa la imagen de Dios.

El hombre lleva en sí la imagen de Dios porque es un ser inteligente y libre, por esto es la única creatura que Dios ha querido por sí misma (GS 24c). La libertad del hombre se explica en las elecciones morales que realiza en su con-ciencia, delante de Dios: por esto ninguna autoridad humana, ni siquiera la de la Iglesia, puede poseer la conciencia del hombre. Sería un acto contra el señorío de Dios.

Desde el punto de vista antropológico tenemos que admitir que existe en el hombre una zona profunda y oculta de su corazón que está reservada sólo a él, como lo más propio, profundo, secreto y sagrado; como constitutivo de él mismo. La interioridad es antropológicamente el lugar de la creatividad subjetiva en la que el individuo se hace preguntas y decide sobre ellas autónomamente, pero, al mismo tiempo, es el lugar en el que la persona escucha la voz de un interlocutor interior a sí mismo. La intimidad está de hecho relacionada estrechamente con la conciencia. La intimidad es el ámbito en el cual Dios habla al hombre, por lo que en ella hay secretos que forman parte de su ser más profundo y que constituyen el misterio de su persona, por ello deben ser preservados de cualquier intromisión.

Como ser social, el hombre se comunica necesariamente con los demás, por lo que en las relaciones que establece siente la exigencia de darse a conocer, de manifestarse. Sin embargo, al mismo tiempo, siente la necesidad de mantener una esfera reservada y una intimidad que tiene que preservar. En una humanidad libre de pecado, las personas podrían comunicarse los propios pensamientos, deseos y proyectos, con total confianza; pero dada la situación de pecado, necesitan protegerse del pecado de los otro, del uso instrumental que los demás puedan hacer de la revelación de su propia intimidad. Esto provoca que la persona pueda revelar su intimidad, su alma, sólo cuando encuentra en el otro la condición convincente para recibirla.

Sobre la base de lo dicho, podemos decir que hay una *intimidad subjetiva*, que se refiere a lo personal, a lo más ín-

timo que cada uno protege de las intrusiones indiscretas del prójimo. Una persona sana tiene la capacidad de reservar su in-timidad para sí mismo si lo desea y, consecuentemente, puede presentar a los demás sólo una parte de sí, teniendo el resto para él, con el fin de proteger su mundo interior. Hay, al mismo tiempo, una *intimidad intersubjetiva*, que se re-fiere a lo interpersonal, a la atmósfera que se crea entre personas ligadas por la amistad, la apertura, la familiaridad, que permite a cada uno ser él mismo, "quitarse la máscara". En este caso se habla de ambiente íntimo. El 10 de abril de 1958, Pío XII, dirigiéndose a los participantes en el *XIII Congreso Internacional de psicología aplicada*, les decía que la persona descubre esta parte de su mundo interior sólo a pocos confidentes y la defiende contra la intrusión ajena[186]. Esta atmósfera no puede crearse artificialmente con la imposición de una ley. Lo que se comunica es confidencial, es decir, está sostenido por la confianza de que la información que se da no será mal usada por quien la recibe, ni será conocida por otros. La confianza protege el secreto que se comunica. Cuando un extraño llega a conocer lo que se ha dicho confidencialmente a otro, la sensación es la de una profanación de este ámbito tan estrecha y profundamente personal y, en consecuencia, de traición del propio pudor psicológico. De hecho, el pudor psicológico protege la propia intimidad de las intromisiones ajenas, por lo cual nos impide abrir nuestra intimidad en ausencia de una atmósfera

[186] Cf. *AAS* 50 (1958) 276.

de respeto del misterio de la propia persona. La renuncia del pudor psicológico va en contra de nuestra dignidad más profunda, porque nos convierte en objetos para otros. Podemos decir que el pudor psicológico modula el ritmo de apertura y de cierre de la intimidad de la persona, de modo que su misterio se desvela sólo en una determinada atmósfera de confianza.

Protección de la conciencia

Libertad respecto al sacramento de la penitencia

La cuestión de la libertad de conciencia en los institutos religiosos está regulada por el c. 630, citado por el c. 732 sobre las Sociedades de Vida Apostolica. El §1 del c. 630, retomando el número 14c de *Perfectae caritatis*, se expresa así:

> *Los superiores reconozcan a los miembros la debida libertad por lo que se refiere al sacramento de la penitencia y a la dirección espiritual, sin perjuicio de la disciplina del instituto.*

En la conciencia puede entrar el confesor, pero en cuanto ministro de Dios, como dice el c. 978 §1; es decir, cumpliendo una acción instrumental respecto a la acción salvífica de Cristo. Como sugiere la estructura del c. 978, que en el §2 hace referencia al confesor como ministro de la Iglesia, éste es ministro de la Iglesia porque es ministro de Dios. El con-

fesor mismo debe ser consciente de la sacralidad del ámbito de la conciencia en la que el penitente, libremente, le permite entrar en orden a la absolución de los pecados.

Históricamente vemos una evolución en la Iglesia respecto a la libertad de elección del confesor por parte de los fieles en general, y de los religiosos en particular.

El capítulo 21 del Concilio Lateranense IV (1215) establecía que, por regla, los fieles debían confesarse con el propio párroco; para confesarse con otro sacerdote, por una causa justa, debían tener la licencia del párroco.

El c. 905 del Código de Derecho Canónico de 1917, permite que el fiel pueda confesar sus pecados a cualquier confesor, legítimamente aprobado, que le agrade; en cambio, pone muchísimas restricciones en lo que se refiere a los re-ligiosos y religiosas, así como también a los seminaristas. Restricciones que aquí no vale la pena exponer detalladamente, puesto que son demasiadas.

Basta indicar que al comparar los dos códigos, puede verse en la Iglesia un cambio radical en esta materia. De hecho, en el nuevo Código encontramos sólo el c. 630, que en el §1 afirma simplemente que los superiores deben reconocer a los religiosos la debida libertad en lo que respecta al sacramento de la penitencia, manteniendo a salvo, naturalmente, la disciplina del instituto; de hecho, será distinta la libertad de los religiosos en formación de la de los religiosos ya formados. En el §2 dice que los superiores deben proveer que los religiosos tengan a su disposición confesores idóneos con los cuales puedan confesarse frecuentemente;

en el §3 dispone que en los monasterios de monjas, en las casas de formación y en las comunidades más numerosas de institutos laicales, haya confesores ordinarios aprobados por el ordinario del lugar, de acuerdo con la comunidad, sin la obligación de presentarse a ellos; en el §4 permite a los superiores escuchar las confesiones de sus súbditos sólo si estos lo piden espontáneamente, sin prever la posibilidad de que esto sea por causa grave. A este canon se añade el c. 985, que prohíbe al maestro de novicios y a su ayudante escuchar las confesiones de los novicios.

A pesar de que la disciplina del Código de Derecho Canónico de 1917 era muy restrictiva, especialmente con respecto a las religiosas, debe reconocerse, sin embargo, que buscaba lo más posible tutelar una cierta libertad de conciencia. El cambio de disciplina en el Código de 1983 refleja un cambio de actitud: de la actitud protectora y de desconfianza, a una actitud de confianza y de respeto de la capacidad de actuación responsable por parte de las religiosas y de los religiosos. El c. 618 sobre el ejercicio de la potestad de los superiores dice que éstos deben respetar a los súbditos como a personas humanas.

En sus Constituciones no se dice nada en relación a las confesiones, por lo tanto se supone que rija el c. 630 §§1-4.

Libertad respecto a la dirección de conciencia

Respecto a la dirección de conciencia, retomamos el c. 630 §1, que da una disposición muy general:

Los superiores reconozcan a los miembros la debida libertad por lo que se refiere al sacramento de la penitencia y a la dirección espiritual, sin perjuicio de la disciplina del instituto.

Recordando la *Perfectae caritatis* 14, el canon reitera la necesidad de una justa libertad en cuanto a la dirección espiritual. Respecto a los religiosos y a las religiosas formadas, incluso para los miembros de las sociedades de vida apostólica, no se dice nada más, por lo que a estos religiosos debe reconocérseles la libertad y la madurez de elegir el propio director espiritual, incluso si no pertenece al propio instituto. Eventualmente, el superior podrá advertir al religioso acerca de la fiabilidad del director elegido, podrá aconsejarle otros, pero no podrá imponerle un director determinado. Es evidente que la libertad de elección será más limitada para los religiosos de clausura que para los demás.

La cuestión de la dirección espiritual se pone con más fuerza respecto a la formación.

A las sociedades de vida apostólica no se aplican los cánones y los documentos dirigidos exclusivamente a los religiosos sobre la formación. El c. 735 §1 afirma que el período de prueba, la incorporación y la formación están determinadas por el derecho propio de cada sociedad. Sus Constituciones en este punto están carentes, porque no determinan en general nada acerca de la formación ni sobre la dirección espiritual durante tal tiempo. El c. 736 §2 establece luego que, en lo concerniente al "plan" de los estudios y a la recep-

ción de las órdenes, se sigan las normas previstas para los clérigos seculares. A éste se hace una referencia implícita en el n. 45 §§2-4 de las Constituciones, pero no se dice nada respecto a la dirección espiritual.

Para los que se preparan para recibir las órdenes sagradas en el *Sodalitium*, y su respectiva dirección espiritual, vale cuanto está establecido en el Código de Derecho Canónico y en la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* de 2016. Antes que nada hay que decir que el Código de 1983 ha introducido un notable cambio respecto al Código de 1917, el cual, con el c. 1358 aseguraba en el seminario la presencia de un director espiritual (*director spiritus*) y al menos de dos confesores ordinarios (*confessarii ordinarii*). No se hacía mención alguna a la libertad de los alumnos respecto a la dirección espiritual; el c. 1316 §1 respecto a la confesión permitía una cierta elección, además de entre los confesores ordinarios, también entre los confesores designados u otros sacerdotes que viviesen en el seminario; el §2 solicitaba que si un seminarista quería confesarse con otro sacerdote no designado, debía pedir al rector que lo llamase, y éste no debía indagar sobre la razón de la petición ni mostrar que la concedía de malagana. Desde el inicio de los trabajos de reforma del Código, entre el grupo de estudio y el de los consultores, se hizo la propuesta de tener más directores espirituales (*directores spiritus*) en el seminario y, por lo tanto, con un modo colegial de proceder, teniendo presentes dos exigencias: por una parte, la unicidad de la dirección espiritual y, por otra, la libertad de los seminaristas

en la elección del director espiritual. Fue aceptada la pluralidad de directores espirituales (*directores spiritus*) para dar libertad también en la elección respecto a la dirección espiritual y no sólo para el sacramento de la penitencia; pero fue rechazado el modo colegial de proceder, evidentemente por el hecho de que habría podido ser fácilmente violado el secreto del ámbito de la conciencia. Además, se añadió la posibilidad de tener en el seminario otros sacerdotes que, incluso no habiendo recibido el encargo de directores espirituales (*directores spiritus*), fueran nombrados por el obispo, de modo que los alumnos pudiesen dirigirse a ellos libremente para la dirección de su conciencia[187]. Todo esto lo encontramos en el c. 239 §2, con el cual, por una parte se ha querido evitar una posible anarquía en la formación espiritual pero, al mismo tiempo, se ha querido tutelar lo más posible la libertad de los alumnos de elegir quien mejor pueda ayudarles en la propia vida espiritual. De hecho, se ha comprendido que es de vital importancia para una buena formación que los alumnos tengan un padre espiritual con el que puedan abrir toda su alma con confianza y sinceridad.

En el c. 246 §4 se hace referencia al moderador de la vida espiritual (*moderator vitaes spiritualis*), elegido libremente, a quien el seminarista pueda abrir con confianza la propia conciencia. Tal figura fue declarada por la *Relación* de la "Congregación Plenaria de la Comisión de reforma del 20-29 de octubre de 1981" como jurídicamente diferente

[187] Cf. *Communicationes* 8 (1976) 115. 131-132.

respecto de la figura del director espiritual (*director spiritus*) presente en el seminario; aunque en la misma *Relación* permanece cierta confusión con la figura del confesor. La actual *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* de 2016 identifica al moderador de la vida espiritual con la función que asume quien ha sido elegido libremente entre los sacerdotes designados por el obispo. Lo cual no prohíbe que el rector pueda permitir excepcionalmente que el seminarista elija fuera un sacerdote del seminario.

Luego, el n. 107 de la *Ratio* ve «deseable que, por una formación integral, el director espiritual también pueda ser el confesor habitual». En todo caso el n. 107, al mismo tiempo, confirma la disciplina del c. 240 §1 acerca de los confesores ordinarios y de los otros confesores regularmente presentes en el seminario, dejando la libertad a los seminaristas de dirigirse libremente a cualquier confesor, ya sea al interior que al exterior del seminario.

La libertad de conciencia es tutelada también por el c. 985, el cual prohíbe la escucha de confesiones por parte rector del seminario, a menos que en casos particulares los alumnos se lo pidan espontáneamente. Esto es comprensible porque la confesión podría traducirse en un modo solapado de atar las manos del rector, por ejemplo, al momento de escribir la relación en orden al escrutinio del obispo sobre las cualidades del candidato para conferirle las órdenes sagradas.

La función del director espiritual (*director spiritus*), o de los directores espirituales del seminario, es doble, puesto

que se define en relación a la comunidad o también en relación a los alumnos personalmente.

Lo propio del director espiritual es, sobre todo, animar toda la vida espiritual del seminario, es decir, dar los ejercicios espirituales a los alumnos o procurar quien los dé, dar instrucciones acerca de la doctrina sobre la vida espiritual, organizar la oración litúrgica y común, etc. Todo esto le corresponde sólo al director espiritual —o a los varios directores espirituales si los hubiese—, pero no a los demás sacerdotes que fuesen nombrados por el obispo a tenor del c. 239 §2, en cuanto que es propio de éstos últimos cuidar de la vida espiritual de los individuos que se dirigen a ellos y no hacerse cargo de la comunidad en cuanto tal. Bajo el aspecto comunitario, la tarea del *director spiritus* pertenece al ámbito del fuero externo. Por eso, en caso que, a norma del c. 239 §2, se nombrasen más directores espirituales (*directores spiritus*) —como en el caso de que la comunidad del seminario fuese muy numerosa o estuviese dividida en varios grupos, por ejemplo, según el año del curso—, nada impide, es más, resulta necesario que en éste ámbito, manteniendo a salvo el secreto respecto al ámbito de la conciencia, actúen en estrecha colaboración entre ellos para seguir los mismos criterios de discernimiento sobre la vocación de los alumnos.

Otro aspecto de la función del director espiritual (*director spiritus*) es el de consejero espiritual o moderador de la vida espiritual (*moderator vitae spiritualis*); es decir, de ayudar a los alumnos que lo escogiesen en el discernir la acción de Dios, acompañarlos en los caminos del Señor, concre-

tamente en la oración y en la formación de la conciencia, para que lleguen a un discernimiento responsable sobre la autenticidad de la propia vocación con el fin de poder hacer una elección consciente y libre. Es evidente que el director espiritual (*director spiritus*) puede fungir también como confesor. Los alumnos deben tener libre acceso a la dirección de conciencia con uno de los directores espirituales (*directores spiritus*) que estén en el seminario. La libertad de elección de los alumnos es además tutelada, según la norma del mismo c. 239 §2, con el nombramiento, por parte del obispo diocesano o de los obispos interesados, de otros sacerdotes que desempeñen la función de consejeros espirituales (*moderadores vitae espiritualis*). El alumno tiene el deber de informar al rector sobre el sacerdote que ha elegido como moderador de su vida espiritual. Es tarea de quien es elegido por el alumno —ya sea que se trate del director espiritual (*director spiritus*), o que se trate de uno de los otros sacerdotes a los que se refiere el c. 239 §2— el dar al alumno mismo su parecer sobre su idoneidad para las sagradas órdenes, en cuanto que sólo él tiene un verdadero conocimiento del alumno.

Para ayudar mejor al alumno, el que fue elegido per el alumno mismo como moderador de su vida espiritual puede, en determinados casos, aconsejar la ayuda de un psicólogo, salvando el derecho del alumno a proteger la propia intimidad, determinado por el c. 220.

El c. 240 §2 prohíbe pedir al director espiritual (*director spiritus*), o a los otros sacerdotes elegidos por los alumnos

como moderadores de su vida espiritual, o a los confesores, su parecer sobre la admisión de los alumnos a las órdenes sagradas o a la dimisión del seminario. Sin embargo, el alumno está obligado moralmente a comunicar a los superiores de fuero externo (rector, obispo o superior religioso) el parecer expresado por aquél que ha elegido como moderador de su vida espiritual, ya sea el mismo director espiritual (*director spiritus*) del seminario, o bien uno de los otros sacerdotes a los que se refiere el c. 239 §2, u otro moderador de su vida espiritual (*moderator vitae spiritualis*), eventualmente elegido con el permiso del rector fuera del seminario. Esta obligación surge por el hecho mismo de que los superiores del seminario son los responsables de la formación espiritual de los alumnos —por lo cual deben dar la información necesaria en orden al escrutinio sobre las cualidades del ordenando[188] —, como también por la responsabilidad del mismo alumno respecto a su ordenación. Toda la formación debe estar dirigida a reforzar el sentido de responsabilidad personal de los alumnos y de apertura sincera del alma con los superiores, para mayor aprovechamiento en su misma formación. Si entre los superiores y el alumno se ha establecido una verdadera y sincera relación de apertura confiada —regulada por el c. 630 §5— se considera legítima la pregunta que los superiores de fuero externo dirigen al mismo alumno sobre el parecer positivo o negativo del moderador de su vida espiritual, sin preguntar nada, sin embargo, sobre

[188] Cf. c. 1051.

las motivaciones dadas por éste. La apertura dependerá del grado de confianza que se ha establecido. Los superiores están estrecha y gravemente obligados a mantener el secreto de lo que con plena confianza les ha confiado el alumno. El rector o el superior mayor no puede comunicar nada de lo que conoce de este modo ni siquiera a los miembros del equipo de formación. Es evidente que, por una parte, los superiores deben saber ganarse la confianza de los alumnos con su sabiduría, discreción y santidad de vida; éstos, por su parte, conforme maduren deberán superar las barreras psicológicas que los alejan de los superiores.

Libertad en la apertura del alma a los superiores y protección de la conciencia

El c. 630 §5, al cual se refiere el c. 734 para las sociedades de vida apostólica, establece lo siguiente:

> *Los miembros deben acudir con confianza a sus superiores, a quienes pueden abrir su corazón libre y espontáneamente. Sin embargo, se prohíbe a los superiores inducir de cualquier modo a los miembros para que les manifiesten su conciencia.*

Este párrafo del c. 630 trata también de la libertad de conciencia, pero fuera de la dirección espiritual y de la confesión.

Dispone dos cosas. Una positiva: exhorta a los religiosos a dirigirse con confianza a los superiores a quienes pueden

abrir su alma; una negativa: prohíbe perentoriamente que los superiores induzcan a los religiosos, de cualquier modo, a manifestar su conciencia. Es importante notar una cosa: el orden de la disposición está invertido respecto al c. 530 §5 del Código de Derecho Canónico de 1917, donde en el §1 se ponía la prohibición a los superiores de inducir a los súbditos, en cualquier modo, a la apertura de conciencia; mientras que en el §2 se afirmaba que no estaba prohibido que los súbditos libremente pudieran abrir el alma a los superiores, por lo que se les invitaba a dirigirse a ellos con confianza y, si los superiores fuesen sacerdotes, también a exponerles las dudas y ansiedades de su conciencia. El c. 630 §5 del Código de 1983 evidentemente quiere promover, ante todo, una relación espiritual de confianza entre superiores y súbditos. Esto no significa que el superior se deba confundir con el director espiritual.

Mientras que el director espiritual, como hemos visto, tiene la función de acompañar a los religiosos en su camino espiritual a nivel individual, los superiores son maestros de espíritu respecto al proyecto evangélico del instituto, en relación a todo el instituto y a las comunidades en particular. La guía espiritual de los superiores de comunidad a nivel local, o de la provincia, o de todo el instituto por parte de los superiores mayores, se relaciona con el modo de vivir el carisma propio del instituto en la comunidad y en la actividad apostólica. Es evidente que su función se concretiza en una relación espiritual, de mutua confianza, que debe establecerse entre los superiores y los súbditos; de otro modo, el gobierno en

los institutos religiosos y en las sociedades de vida apostólica se reduciría a un gobierno puramente burocrático. Esto comporta que el gobierno en los institutos y sociedades sea un gobierno personal, en el sentido de que el superior puede tomar decisiones de gobierno sobre los religiosos con base en el conocimiento personal que tiene de éstos.

Por esta razón el canon invita a los religiosos y a los miembros de las sociedades a dirigirse con confianza a los superiores, con quienes pueden abrir su alma con libertad espontánea. La apertura de alma se distingue de la manifestación de la conciencia, de la que se ocupa la segunda parte del c. 630 §5. La apertura de alma consiste en una sinceridad de expresión y de comunicación confiada referida a: las realizaciones experimentadas o a las dificultades encontradas en la vida de comunidad o en el apostolado; dudas e incertidumbres sobre la doctrina en general o sobre la espiritualidad del instituto o sociedad y su modo de concretarse en la vida comunitaria o en las obras apostólicas; los obstáculos para una entrega más generosa que provienen de una organización de la vida comunitaria o para el desarrollo de una auténtica vida espiritual; etc. Todo ello encuentra una concretización en la visita canónica que según el c. 628 §1 los superiores deben hacer a las casas y a los miembros del instituto o sociedad según el derecho propio. El §3 del mismo canon establece:

> *Los miembros han de tratar confiadamente con el visitador, y responder según verdad y con caridad cuando les pregunte algo legítimamente; y a nadie se permite obs-*

taculizar de cualquier modo que los miembros cumplan con esta obligación o impedir de otra manera la finalidad de la visita.

Se insiste en la confianza. La confianza es algo que debe conquistarse tanto por parte de los superiores como por parte de los súbditos; no puede darse simplemente porque lo imponga una ley. Los superiores pueden ganarse la confianza de los súbditos sólo si, respetándolos como personas, saben escucharlos voluntariamente en sus exigencias y también en sus quejas, si están disponibles para el encuentro y el diálogo con su actitud acogedora y la dedicación de tiempo, si muestran confianza en ellos, si dan verdadero ejemplo de vida religiosa, si son personas de oración y de discernimiento, si saben tomar las decisiones asumiendo la responsabilidad, si son verdaderamente sinceros de modo que los súbditos sepan verdaderamente qué piensan y qué quieren hacer, si no siguen "tácticas políticas", etc. Los súbditos deben vencer las resistencias psicológicas y convencerse, desde el inicio de su vida en el instituto o sociedad, que los superiores, incluso con todas sus limitaciones, están dispuestos a procurar el bien de los individuos, de la comunidad en su conjunto y de las obras apostólicas; deben conquistar la confianza de los superiores con su respetuosa sinceridad, su lealtad y su compromiso de vida religiosa. Como los superiores deben ser benévolos e indulgentes para comprender las debilidades de los súbditos y poder ayudarles en su vida el instituto o sociedad, así también los

súbditos deben ser benévolos e indulgentes con relación a los defectos, las limitaciones y las debilidades de los superiores. La relación entre superiores y súbditos requiere una buena dosis de ascesis por ambas partes. Si esta falta, nunca podrá establecerse una confianza mutua y, en consecuencia, una apertura de alma por parte de los súbditos, con daño grave para el gobierno, el cual se vería reducido a una mera acción burocrática.

La segunda parte del c. 630 §5 dispone que se prohíbe a los superiores inducir de cualquier modo a los súbditos a manifestarles la propia conciencia.

La manifestación de la conciencia tiene un ámbito mucho más amplio que la apertura de alma. Comprende no sólo el presente, sino también la vida pasada, los dones espirituales, las luces interiores, las inspiraciones en la oración, los deseos apostólicos, las tentaciones particulares, los pecados, los errores, las dificultades en la oración, en la vida de relación con los demás, problemas y tentaciones en el apostolado, dudas, ansiedades, etc.

En los inicios de la vida religiosa (Regla de san Basilio, san Benito y Casiano), la manifestación de conciencia asume un aspecto espiritual: la apertura de la propia conciencia al abad se hace para obtener de él la ayuda espiritual necesaria contra las tentaciones para el progreso espiritual. A partir del siglo VIII, la práctica de la manifestación de conciencia comienza a decaer. Se vuelve a retomar con la Compañía de Jesús y asume un carácter no sólo espiritual sino, sobre todo, apostólico, dada la naturaleza apos-

tólica de esta orden: se manifiesta la propia conciencia en todos sus aspectos para que el superior mayor que da la misión apostólica, conociendo en profundidad a los súbditos, pueda confiarles la misión más conforme a sus aptitudes y capacidades para el mayor servicio de la Iglesia. Se da también con el superior local cuando la pide porque tiene la responsabilidad de sostener a los religiosos en su actuar en la misión apostólica recibida de los superiores mayores. La Compañía de Jesús tuvo una gran influencia en muchas congregaciones religiosas masculinas y femeninas del s. XIX en adelante que adoptaron la manifestación de conciencia, pero que luego decayó en su significado espiritual y apostólico, asumiendo un significado meramente ascético, en el sentido de una práctica de humildad y de mortificación frente a los superiores. Esto trajo consigo no pocos abusos, especialmente en los institutos femeninos por parte de las superioras, por lo que ya en 1860 la Santa Sede comenzó a no aprobar más las Constituciones de congregaciones femeninas que preveían la manifestación de conciencia. El 17 de diciembre de 1890, la Congregación para los Obispos y el Clero Regular emitió el Decreto *Quemadmodum* que derogó las disposiciones relativas a la manifestación de conciencia que se encontraban en las Constituciones de las congregaciones laicales y prohibió a los superiores inducir a los súbditos a manifestar su conciencia, pero admitía que pudiesen hacerla por propia iniciativa, de manera libre y espontánea. Las *Normae* de 1901, de la entonces Sagrada Congregación para los Religiosos,

prohibía que las maestras de novicias pidiesen cuentas a las novicias de su vida pasada. El c. 530 §5 del Código de Derecho Canónico de 1917 extiende la prohibición también a los institutos religiosos clericales. Después de la promulgación del Código, en 1923, la Compañía de Jesús obtuvo del papa Pío XI, directamente, el privilegio de mantener la manifestación de conciencia. Es el único instituto religioso que ha obtenido tal privilegio.

Es evidente que la mayor o menor apertura del alma depende del grado de confianza que se ha establecido con el superior y nada impide que ésta pueda llegar a la manifestación completa de la conciencia, con tal de que el miembro de un instituto o sociedad no sea inducido a ella de ninguna manera por el superior y, por lo tanto, lo haga con libertad y espontaneidad. Un modo ilegítimo de inducir a los súbditos a la manifestación de su conciencia podría ser alabar esta práctica en las reuniones comunitarias, favorecer a los que la practican con la concesión de permisos o dispensas en la observancia de las Constituciones, etc.

Lo que en sus Constituciones se establece en el n. 73: «El ejercicio de la autoridad requiere la necesaria apertura e información entre Superior y los hermanos que están bajo su solicitud. La obligación de dar cuenta a la autoridad superior del propio modo de actuar es condición de la vida común del sodálite», debe ser aplicado según lo dicho acerca del c. 630 §5, teniendo en cuenta el c. 734 sobre las sociedades de vida apostólica.

Protección de la intimidad

El c. 220 del Código de Derecho Canónico de 1983

El secreto es el medio que protege la intimidad; es el compromiso moral de no manifestar a nadie lo que se ha conocido por vía confidencial. De las circunstancias en las cuales se recibe la revelación de la propia intimidad dependerá la mayor o menor obligación moral de mantener el secreto, hasta incurrir en pecado grave si se tratase del secreto de oficio.

Diferente es la noticia reservada, que tiene un número más amplio de destinatarios que los del secreto, que es siempre un único sujeto o al menos un número muy limitado de sujetos. La noticia reservada, de cualquier modo, está destinada a superar, a un cierto punto, tal número de sujetos destinatarios de la noticia.

El término actual *privacy* (privacidad) se refiere a un concepto general de intimidad, que incluye tanto el aspecto subjetivo como el intersubjetivo de intimidad, por lo cual se habla de derecho a la privacidad y de tutela de ésta por medio del secreto.

Ciertamente el reconocimiento del derecho a la intimidad y su tutela es una adquisición de la edad moderna. Lo encontramos expresado por primera vez en la Constitución de los Estados Unidos de América como "Cuarta Enmienda". En el siglo XX este derecho encontrará su impulso en el ámbito del derecho internacional con las varias declaraciones universales de los derechos humanos, como la Declaración

Americana de los Derechos del hombre y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, la Convención Europea para la Salvaguarda de los Derechos del hombre de 1950, el Pacto Internacional sobre los Derechos Civiles y Políticos de 1966, la segunda Convención Americana sobre los Derechos del Hombre de 1969 y, finalmente, el documento emitido en 1976 por las Naciones Unidas contra la aplicación abusiva de los métodos psicológico-proyectivos que violaban la intimidad de la persona. El reconocimiento y la tutela de tal derecho han sido integrados explícita o implícitamente en las diversas constituciones nacionales.

En el Código de Derecho Canónico de 1917 no hay un reconocimiento, a través de una formulación explícita, de los deberes y derechos de los fieles, sean naturales o sobrenaturales y, en consecuencia, tampoco del derecho a la intimidad.

El c. 220 del Código de Derecho Canónico de 1983 está formulado así:

> *A nadie le es lícito lesionar ilegítimamente la buena fama de que alguien goza, ni violar el derecho de cada persona a proteger su propia intimidad.*

El canon reporta como fuente la *Gaudium et spes* 26b que, reconociendo la dignidad de la persona humana, sus derechos y deberes universales e inviolables, declara el derecho a la «salvaguarda de la vida privada» y *Gaudium et spes* 27c que condena «los intentos de coerción del corazón». Ade-

más, la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, en la parte I, reconoce la universalidad, la inviolabilidad y la inalienabilidad de los derechos y de los deberes que brotan inmediata y simultáneamente de la naturaleza del hombre; entre ellos menciona expresamente el derecho a la buena reputación y el derecho a la libertad de manifestación y difusión del pensamiento[189]. Otra fuente es el c. 2355 del Código de 1917 sobre la protección penal de la buena fama, de la que aquí no hablamos directamente.

La reglamentación conjunta que hace el canon del derecho a la buena fama y de la intimidad se basa sobre el modelo del artículo 12 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. De hecho, ambos derechos protegen la dignidad de la persona humana.

No podemos tratar aquí el proceso de formación de este canon, dado que ha sido complejo y elaborado. Basta decir que en un primer momento el derecho a la intimidad aparece ligado a algunas de sus manifestaciones concretas como el secreto de la correspondencia o el derecho a la fama[190]. La primera mención explícita del derecho a la intimidad se hizo en relación a los exámenes psicológicos previstos para los novicios, mención que se encuentra de nuevo en el c. 642 del Código de 1983. De esta previsión limitada se pasa a la previsión general del c. 220 que tutela todos los ámbitos particulares de la intimidad del creyente.

---

189 Cf. *AAS* 55 (1963) 260.

190 Cf. *Communicationes* 12 (1980) 86.

El derecho a la intimidad —como el derecho a la buena fama— es un derecho natural que, sin duda, adquiere como cualquier otro derecho humano una específica connotación cristiana, en cuanto que la dignidad de la persona se funda en el hecho de que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, redimido en y por Cristo y es destinado a la resurrección.

El c. 220 dice que no le es lícito a nadie violar el derecho de cualquier persona a defender la propia intimidad. El verbo "violar" se usa en el Código para referirse a lo que la Iglesia valora en modo particular, como los sacramentos y los lugares sagrados. De hecho, la intimidad, como decíamos, es el espacio sagrado de la misma conciencia. Es interesante notar que respecto a la buena fama se usa el término "daño", puesto que la fama, como manifestación externa, puede ser herida, lesa; mientras que la intimidad, en cuanto realidad interior, es "violada", pues para acceder a ella hay que ejercer una cierta violencia.

No haciendo el canon ninguna distinción, sujeto activo es cualquier agente del ordenamiento canónico, por tanto, también los superiores jerárquicos y los superiores religiosos. El c. 220 debe leerse junto con el c. 223 §2 que declara:

> *Compete a la autoridad eclesiástica regular, en atención al bien común, el ejercicio de los derechos propios de los fieles.*

La reglamentación de los derechos de los fieles —por ende también del derecho a la intimidad— debe ser expresada; y

la intervención limitante de la autoridad eclesiástica o de la autoridad interna de un instituto religioso debe ser motivada y fundada, de otro modo sería ilegítima. Además, hay que tener en cuenta el c. 18 que declara:

> *Las leyes que establecen alguna pena, coartan el libre ejercicio de los derechos, o contienen una excepción a la ley, se deben interpretar estrictamente.*

Posible víctima de la violación del derecho a la intimidad puede ser "cualquier persona".

A nosotros lo que nos interesa aquí es la protección del derecho a la intimidad en los institutos o sociedades, y también los límites que tal derecho pueda encontrar. De hecho, asumiendo la vida de los miembros de los institutos religiosos y de las sociedades de vida apostólica una cierta relevancia pública en la Iglesia, sus comportamientos, modos de ver, de vivir, de creer, aún siendo cosas íntimas, no son indiferentes para los demás creyentes, los cuales tienen el derecho a contar con testimonios verdaderamente evangélicos. De ahí el derecho-deber de los superiores a una reglamentación del ejercicio de éste derecho. Reglamentación que debe, sin embargo, encontrar justificación en el interés de la comunidad eclesial.

Ahora bien, una intromisión en la intimidad de un miembro de un instituto o sociedad, incluso por parte de la autoridad eclesiástica o de los superiores, que no estuviese fundada sobre razones válidas o no fuese suficientemente

motivada, sería ilegítima, en cuanto que iría contra la intimidad subjetiva. También una prohibición de comunicar la propia intimidad entre los miembros de un instituto o sociedad, si no estuviese fundada sobre razones válidas y no fuese suficientemente motivada, sería ilegítima, porque iría contra la intimidad intersubjetiva, de la que hablamos al inicio.

Además, cualquier norma que impusiese incluso legítimamente la comunicación de la propia intimidad a los superiores, sería de por sí insuficiente, en cuanto que, como hemos dicho ya, tal comunicación sólo puede darse en una atmósfera de confianza, la cual no es codificable, sino que se crea con la instauración de una confianza recíproca.

Control de la correspondencia escrita y electrónica

En relación al control de la correspondencia hay que tener presente que el art. 12 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 declara como derecho humano la privacidad de la correspondencia. De cualquier modo, en el derecho a defender la propia intimidad, declarado en el c. 220, está comprendido sin duda alguna el derecho —sin ninguna limitación en el Código— a la intimidad en la correspondencia, lo que equivale a una prohibición del control de la misma por parte de los superiores, a menos que no se requiera por razones válidas y suficientemente fundadas, con base en el c. 223.

El Código de 1983 no toma en consideración el correo electrónico ya que el desarrollo de este medio se dio poste-

riormente, pero lo que se ha dicho para la correspondencia escrita sirve también para el correo electrónico.

Evidentemente, es responsabilidad del instituto o sociedad formar a sus propios miembros sobre el uso responsable no sólo del correo electrónico sino también de la internet en general.

Tutela de la libertad y de la intimidad respecto a las consultas psicológicas

La Congregación para la Educación Católica hizo público, con fecha 29 de junio de 2008, el documento *Ogni vocazione cristiana*, "Orientaciones para la utilización de las competencias psicológicas en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio" (=*Orientaciones*). Este documento se refiere a los candidatos a las órdenes sagradas, sea en el clero secular que en el clero de los institutos religiosos y de las sociedades de vida apostólica. Sin embargo, cuanto dispone se debe extender a todos los miembros, incluso a los no ordenados o no destinados a las órdenes sagradas, de los institutos religiosos y de las sociedades de vida apostólica.

Sobre tal documento se basa lo que la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* del 2016 dice en los nn. 147 y 191-196.

El número 11 de las Orientaciones recuerda que la Iglesia tiene el derecho-deber de verificar la presencia de las cualidades requeridas en aquellos que admite al ministerio sagrado. Por lo tanto, hace referencia al c. 1051,1°, el cual

prevé que, para el escrutinio sobre las cualidades requeridas con miras a la ordenación, se provea también a la investigación sobre el estado de salud física y psíquica del candidato.

Hay que decir que la consulta psicológica es postulada también por: el c. 241 §1, que pide que se compruebe también la salud psíquica para la admisión en el seminario; por el c. 1029, que exige que sean promovidos a las órdenes solo aquellos que, entre los demás requisitos, tengan cualidades psíquicas congruentes con las órdenes que recibirá; por el c. 1031 §1, que pide que el presbiterado sea conferido sólo a quienes poseen una suficiente madurez. Además, se menciona expresamente en el c. 642 refiriéndose a la admisión al noviciado, canon al cual se refiere el c. 735 §2 para las sociedades de vida apostólica. En referencia al c. 1051, 1°, la *Carta circular* del 10 de noviembre de 1997 (Prot. N. 589/97), de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, en el Anexo I.8, pide que en el expediente del candidato se conserve el informe psi-cológico por si fuese requerido por una razón fundada. Por lo tanto, este informe psicológico según la *Carta circular*, no se les debe pedir a todos. Finalmente, la consulta psicológica viene postulada por la instrucción *In continuità* dada el 4 de noviembre de 2005 por la Congregación para la Educación Católica que en el número 2 dispone que no pueden ser admitidos al seminario ni a las órdenes sagradas quienes practican la homosexualidad, presentan tendencias homosexuales profundamente enraizadas o apoyan la así llamada "cultura *gay*"; mientras que si se trata de tendencias homo-

sexuales que son sólo expresión de un problema transitorio, deben ser superadas claramente al menos tres años antes de la ordenación diaconal.

El número 5 de las *Orientaciones* confirma lo que estaba dispuesto por los documentos precedentes que tratan la materia, precisando que puede recurrirse a expertos en ciencias psicológicas sólo en casos excepcionales que presenten dificultades particulares, ya sea antes de la admisión al seminario como durante el camino formativo[191]. El card. Zenon Grocholewski, en la rueda de prensa de presentación del documento, que se tuvo el 30 de octubre de 2008, confirmaba que debe dejarse bien claro que «la utilización de las competencias psicológicas no debe ser una práctica obligatoria ni ordinaria en la admisión o en la formación de los candidatos al sacerdocio... su papel es de integración, no de sustitución, sea en el discernimiento inicial, sea en la formación sucesiva».

Es evidente que para que se dé una colaboración responsable por parte del candidato a las órdenes sagradas —lo reafirman varias veces las *Orientaciones*— se requiere su previo, explícito, informado y libre consentimiento[192]. Esto significa que el candidato debe ser claramente informado sobre el tipo de investigación que se le propone y por qué motivo. Si la sugerencia de un apoyo psicológico —advierte el documento en el número 12— se percibe como un preludio

---

[191] Cf. *Orientaciones*, n. 11.

[192] Cf. *Orientaciones*, n. 11 y 12.

inevitable de dimisión, el candidato no sería verdaderamente libre para aceptarlo.

Para una correcta valoración de la personalidad del candidato, el número 6 de las Orientaciones hace referencia al recurso de las entrevistas, como también el de tests psicológicos, que busquen descubrir los trazos caracterológicos de la persona, es decir, lo que en ella hay de escondido, de más íntimo. No se trata simplemente de tests para determinar el grado de inteligencia o de los tests de aptitud.

Los tests de personalidad deben tutelar lo más posible la libertad de la persona, ya sea que se trate de tests estructurados —que consisten en preguntas a las cuales el individuo debe responder—, o que se trate de tests no estructurados —que consisten en técnicas proyectivas. Ambos tipos de test, de hecho, buscan revelar las tendencias y las motivaciones más profundas del sujeto.

No son aceptables los métodos de tipo fisiológico, como el *lie-detector* o polígrafo (detector de mentiras), ni el narcoanálisis, que hacen que la persona, oportunamente interrogada, haga revelaciones que no haría nunca o no podría hacerlas en condiciones normales; no son aceptables por el hecho de que dejan un amplio margen de incertidumbre en los resultados y privan a la persona del control personal.

El candidato debe sentirse plenamente libre, por lo que si llegase a rechazar la petición motivada por los formadores de acceder a una consulta psicológica, no debería ser presionado, evitando especialmente cualquier sensación por parte del candidato de estar sometido a una especie de chantaje.

Los formadores procederán con prudencia en el discernimiento con los conocimientos que tienen a su disposición, teniendo presente el c. 1052, que en el §1 dispone que el obispo puede proceder a la ordenación sólo en el caso de que «la idoneidad del candidato resulte probada con argumentos positivos» y en el §3 que si «el obispo, por motivos precisos, duda que el candidato sea idóneo para recibir las órdenes, no lo promueva»[193]. Se apela aquí a la responsabilidad del obispo: si admite a las órdenes en presencia de dudas fundadas, comete un acto ilícito. Esto se extiende, evidentemente, al superior mayor que presenta el candidato al obispo.

El derecho-deber de la institución formativa de adquirir los conocimientos necesarios para formular un juicio prudencialmente cierto sobre la idoneidad del candidato está en relación con la obligación de respetar la tutela de la buena fama y de la intimidad de este último, requerida por el c. 220, según el cual, en ningún caso, puede procederse a la consulta psicológica de un candidato sin su previo, explícito, informado y libre consentimiento[194].

Incluso cuando la persona, bien informada, consiente libremente consultar un psicólogo, éste tiene el deber del secreto natural profesional, por lo que no puede, por ningún motivo, revelar nada referido a la intimidad de la persona. Los resultados de la consulta —con espíritu de colaboración por parte del candidato— los comunicará él mismo, o bien

---

193 Cf. *Orientaciones*, n. 12.

194 Cf. *Orientaciones*, n. 11 y 12.

el psicólogo, sólo con el permiso por escrito del interesado, al moderador de la vida espiritual, a los demás formadores e incluso a los superiores de fuero externo. Los formadores y los superiores deben tener cuidado de que las informaciones recibidas sean accesibles sólo a ellos y no pueden hacer un uso distinto de aquél referido al discernimiento vocacional y a la formación del candidato[195].

Considero que, sin el permiso por escrito del interesado, sólo en caso de un serio y fundado temor de que la persona pueda dañarse gravemente a sí mismo o a otros, el psicólogo puede informar de modo general a los superiores, con el fin de que ayuden a la persona desde otro nivel. En este caso la caridad cristiana va más allá de la tutela del derecho a la intimidad.

Para una mayor tutela de la intimidad del individuo, según mi parecer, cualquier información debería ser dada por el psicólogo siempre y sólo ver-balmente, permaneciendo reservada a los fines concretos del discernimiento y de la formación, sin que pueda ser comunicada a terceras personas. La Carta circular del 1997 en el n. 8 del Anexo I, refiriéndose al c. 1051, 1°, dispone, en cambio, que en el expediente personal del candidato debe conservarse el informe psicológico, por si fuese requerido por una razón fundada.

Hemos dicho que el derecho a la tutela de la propia buena fama e intimidad debe ejercitarse en relación con el c. 223, el cual afirma:

---

[195] Cf. *Orientaciones*, n. 13 y 14.

§1. En el ejercicio de sus derechos, tanto individualmente como unidos en asociaciones, los fieles han de tener en cuenta el bien común de la Iglesia, así como también los derechos ajenos y sus deberes respecto a otros.

§2. Compete a la autoridad eclesiástica regular, en atención al bien común, el ejercicio de los derechos propios de los fieles.

La autoridad eclesiástica tiene el derecho-deber de regular el ejercicio del derecho a la buena fama y a la intimidad, en lo que se refiere al bien común; los derechos de los otros y los deberes del candidato a las órdenes, en lo referente a la formación para el ministerio sagrado y el ejercicio de éste. Es evidente que aquí, por "autoridad eclesiástica" se entiende el legislador.

La plena conformación con Cristo, que sólo puede obtener una persona suficientemente madura desde el punto de vista humano y espiritual[196], es el bien, tanto para el individuo llamado al sacerdocio —que inicia o está llevando a cabo un camino formativo— como para la comunidad cristiana que espera el ejercicio del ministerio sagrado y el testimonio de los valores evangélicos por parte de personas bien formadas, es decir, conformadas lo más posible con Cristo; de manera que a ella misma, cuerpo de Cristo, se le ayude a conformarse siempre más con su Cabeza. Esto es posible

[196] Cf. cc. 244 y 642.

solo si el sacerdote ha interiorizado los valores evangélicos en el trascenderse a sí mismo en la persona de Cristo, porque sólo así podrá mantenerlos vivos en la comunidad.

Es errónea la perspectiva que establece una especie de competencia entre el derecho a la protección de la intimidad del candidato a las órdenes y los derechos-deberes de la institución formativa de conocer en el modo más pleno y real posible al candidato, también en sus aspectos psicológicos, cuando se viese necesario, para poder discernir sobre su idoneidad para el ministerio o para los consejos evangélicos, así como para poder predisponer los medios más adecuados para una equilibrada maduración humana y vocacional. La institución que, entre sus diversos métodos formativos, deja también a la libre elección de todos los candidatos el recurso al apoyo o a la ayuda psicológica, cumple con su deber, con sentido de responsabilidad, de cara a los sujetos en formación así como frente a la Iglesia, que quien se los confía. Más aún si los formadores estiman que, en algunos casos particulares, es necesaria la consulta psicológica.

A esto corresponde también la colaboración responsable del individuo, que por su naturaleza no puede ser sino libre. Si el sujeto estuviese obligado, no sólo estaría privado de la responsabilidad de tomar posición ante el proyecto formativo que se le propone, sino que no colaboraría con el mismo psicólogo, haciendo fracasar el fin para el cual se pedía inicialmente el apoyo o la ayuda psicológica.

El documento, incluso mostrando un aprecio positivo por las consultas psicológicas, establece oportunamente

los límites dentro de los cuales debe desarrollarse el papel del psicólogo para que pueda ser una verdadera ayuda en la formación.

El documento, de hecho, arroja luces sobre diversos puntos:

- la investigación psicológica no puede ser generalizada indiscriminadamente, para evitar el peligro de que prevalezca la idea de que el discernimiento vocacional sea competencia del psicólogo y, por lo tanto, su opinión sea por si misma determinante para la admisión al seminario o al noviciado, para la admisión a las órdenes sagradas o para la exclusión de éstas;
- el hecho de que la investigación no sea obligatoria tutela la libertad de la persona y favorece el buen éxito de la ayuda que el psicólogo puede dar en casos particulares en los que se necesite o sea oportuna;
- debe haber una distinción entre psicólogo y moderador de la vida espiritual por la diversidad de los dos papeles. Incluso refiriéndose a dos dimensiones de la persona que se entrecruzan, no pueden confundirse, por lo que el psicólogo no puede formar parte del equipo de formadores; y el moderador de la vida espiritual, aún si fuese un perito en ciencias psicológicas, no debe aplicar el método propio de tal ciencia en la dirección espiritual[197].
- el discernimiento sobre la motivación evangélica para la elección del sacerdocio —la pureza de intención— debe

[197] Cf. *Orientaciones*, 4, 5 y 6.

ser el centro de todo el camino for-mativo de conformación con Cristo. Compete a los formadores, al obispo y al mismo candidato, la responsabilidad de ello, teniendo en cuenta también los resultados de la investigación psicológica, si hubo;
- los cc. 220 y 223 armonizan entre ellos la recurrencia a los expertos psicológicos.

Finalmente, los principios afirmados por el documento, evidentemente, son válidos también en el caso de un examen psicológico o de una terapia psicoanalítica en un miembro de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica ya formado.

Gianfranco Ghirlanda S.J.
Pontificia Universidad Gregoriana
Facultad de Derecho Canónico

Cita para la meditación:

- *Sal* 138 (139)

Vida Fraterna en común y Acción Apostólica

La vida fraterna en común

I. El Concilio y los documentos postconciliares

El término "comunidad", en su acepción común antes del Concilio, reducía una realidad muy rica de por sí, dentro de unos términos definidos, casi exclusivamente, a nivel material: vivir bajo el mismo techo, con los mismos objetos, la misma comida, el mismo hábito, sobre todo para proteger la pobreza; cumplir con los actos comunes según horarios bien definidos, para proteger la disciplina. Con frecuencia esto llevaba a reducir la vida en comunidad a un conjunto de actos exteriores y formales, haciendo que perdiese así su espesor teológico y espiritual. El decreto *Perfectae caritatis*, que habla de este tema en el n. 15, da un gran paso adelante. De he-

cho, las primeras palabras del decreto *Perfectae caritatis* nos colocan en la perspectiva fundamental de que la renovación de la vida consagrada —o sea también de las sociedades de vida apostólica, que en aquel tiempo se llamaban sociedades de vida común sin votos (religiosos)— debe ser una radicalización de la caridad y, por lo tanto, también la renovación de la vida en comunidad debe ser actuada bajo esta perspectiva.

Dice el número 15a de *Perfectae caritatis*:

> *A ejemplo de la primitiva Iglesia, en la cual la multitud de los creyentes eran un corazón y un alma, ha de mantenerse la vida común en la oración y en la comunión del mismo espíritu, nutrida por la doctrina evangélica, por la sagrada Liturgia y principalmente por la Eucaristía. Los religiosos, como miembros de Cristo, han de prevenirse en el trato fraterno con muestras de mutuo respeto, llevando el uno las cargas del otro, ya que la comunidad, como verdadera familia, reunida en nombre de Dios, goza de su divina presencia por la caridad que el Espíritu Santo difundió en los corazones. La caridad es la plenitud de la ley y vínculo de perfección y por ella sabemos que hemos sido traspasados de la muerte a la vida. En fin, la unidad de los hermanos manifiesta el advenimiento de Cristo y de ella dimana una gran fuerza apostólica.*

Si leemos atentamente el texto nos damos cuenta de que en el corazón de «la comunidad, como verdadera familia, reunida en nombre de Dios» la «caridad es la plenitud de la ley y

vínculo de perfección». Por otra parte, desde el punto de vista del léxico, podemos notar que el campo más amplio es el del concepto de «comunión», que es otro de los ejes de todo el párrafo. Entonces, la comunidad es una comunión fraterna constituida en el nombre de Cristo resucitado y, por lo tanto, establecida en la caridad de Dios, en la vida de la Trinidad. El documento publicado el 12 de agosto de 1980 por la Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica sobre *La dimensión contemplativa de la vida religiosa*, retoma este texto del número 15 de *Perfectae caritatis* especificando que la comunidad, por su naturaleza, es el lugar en el que la experiencia de Dios debe, especialmente, poderse alcanzar y comunicar a los demás miembros.

Me parece que estos elementos, si bien formulados en modo distinto, se encuentran bien expresados en sus Constituciones, en los nn. 5-10, que justamente definen la comunidad del *Sodalitium* como una "comunidad apostólica".

Una lectura atenta del texto conciliar revela también su estructura teologal.

Ante todo, el texto hace referencia a la fe, proponiendo el ejemplo de la Iglesia primitiva en la que la multitud de los creyentes era un sólo corazón y una sóla alma (Constituciones, n. 5). La comunidad postula la fe y genera la fe. Los creyentes se aman en referencia a su fe en Jesucristo muerto y resucitado. Para alcanzar la fe es necesario haber sido tocado por el anuncio del Evangelio y por el testimonio de la fe: el acto de fe nunca es un acto solitario. La fe es participación de un acto común, de una fe común. El Conci-

lio, entonces, propone el regreso a los orígenes de la Iglesia para que la vida comunitaria de cualquier forma de consagración por la profesión de los consejos evangélicos, pueda renovarse y revigorizarse.

Llamarse cristiano —y todo consagrado quiere serlo en modo radical— es saberse en comunión con aquellos que, a lo largo de la historia y hasta nuestros días, han seguido a Jesús. La fe del cristiano y, por tanto, la de la persona consagrada, es generadora de comunidad en virtud del misterio central de la fe cristiana, el misterio trinitario. La fe cristiana genera una comunidad en la cual no se anulan las diferencias, más aún, estas son la condición misma de la comunión. De hecho, la comunicación presupone la distinción. Las tensiones y los conflictos comunitarios, sea a nivel de Iglesia que a nivel de comunidades más pequeñas, son inevitables precisamente por la diversidad de los sujetos, pero pueden ser superadas con la referencia, en la fe, a Dios que es Uno y Trino.

La confesión de fe trinitaria reconoce a Dios como intercambio recíproco y sustancial entre las diversas Personas: el Padre se dona al Hijo, el Hijo recibe todo del Padre y se dona a Él, el Espíritu es el vínculo sustancial entre las dos Personas divinas. Ésta referencia al misterio de la Trinidad, que es el fundamento del misterio de la Iglesia como comunión y de cualquier expresión de vida en comunidad, nos habla de unidad; no puede significar una nivelación en la uniformidad.

La consagración por la profesión de los consejos evangélicos significa incorporarse en una comunión fraterna de amor, como miembros de Cristo y de su Cuerpo que es la Iglesia.

Igual que en la Iglesia el amor no anula las diferencias, así debe ser en la comunidad, en las diversas formas de consagración. La diversidad se transforma en un llamado a la caridad, hecha de tolerancia, acogida mutua en la comunicación confiada, en el enriquecimiento recíproco por los diversos dones recibidos del Señor (cf. Constituciones, n.10). Es el Espíritu de Cristo resucitado quien constituye la unidad en la diversidad porque, precisamente por el hecho de que todos somos constituidos en Él hijos del mismo Padre, somos hermanos entre nosotros. La comunidad expresa la dimensión comunitaria de la Eucaristía: el misterio eucarístico hace que quien participa de él entre en un sistema de comunicación en donde el modelo es la donación que Cristo hace de su propia vida.

Finalmente, en el texto conciliar encontramos una invitación a la esperanza, en cuanto que por medio de la caridad hemos pasado de la muerte a la vida. La persona consagrada no pone su esperanza en un ideal, por muy elevado que sea, sino en la persona real de Jesús resucitado. La venida y la resurrección del Señor que la comunidad de los consagrados testimonia son la actual presencia escatológica de la salvación, que abre a la esperanza de su plena realización futura. El acto de la esperanza es un acto esencialmente misionero. Dar testimonio de Jesús resucitado significa ser enviados, ser apóstoles. Así, la comunidad de personas consagradas se convierte en portadora de la Buena Nueva del amor liberador de Dios. De hecho, se es enviado por los superiores, pero el testimonio de fe, de esperanza y de caridad son comunitarios (cf. Constituciones, n. 8).

Según el número 15 de *Perfectae caritatis* seguir, junto a otros, a Cristo pobre, casto y obediente, significa transformarse, en virtud del amor y de la esperanza, en sacramento de la Iglesia en el mundo, es decir, en fraterna comunidad apostólica, fraterna comunidad misionera (cf. Constituciones, n. 7).

La exhortación apostólica *Evangelica testificatio* publicada por Pablo VI el 20 de junio de 1971, ve la vida en comunidad como el ambiente adecuado para favorecer el progreso espiritual de cada uno de los miembros; y como medio para alcanzar este objetivo, sugiere el de ahondar en el Señor —por lo tanto, en la caridad y en la esperanza de que cada uno puede cambiar— las relaciones entre los miembros de la comunidad, incluso las más ordinarias[198]. Para ello —continua Pablo VI—, las comunidades deben permanecer constantemente animadas por el espíritu evangélico, alimentadas por la oración, por la mortificación del hombre viejo, por la disciplina necesaria para la formación del hombre nuevo y por la fecundidad del sacrificio de la cruz (cf. Constituciones, n. 7)[199].

II. El código y los documentos postcodiciales

A. Dimensión teologal del c. 602: la vida de comunión fraterna

El canon fundamental que debemos tomar en consideración es el 602, que se encuentra entre las normas comunes a to-

[198] Cf. *ET* 39.
[199] Cf. *ET* 41.

dos los institutos de vida consagrada y que es referido a las sociedades de vida apostólica por el c. 732. El c. 602 está formulado así:

> *La vida fraterna, propia de cada instituto, por la que todos los miembros se unen en Cristo como en una familia peculiar, debe determinarse de manera que sea para todos una ayuda mutua en el cumplimiento de la propia vocación personal. Por la comunión fraterna, enraizada y fundamentada en la caridad, los miembros han de ser ejemplo de la reconciliación universal en Cristo.*

Como puede verse, el canon está compuesto por dos frases.

El vocabulario es teológico, pero la naturaleza del canon es jurídica: en el centro de la primera frase se encuentra la expresión normativa «*debe determinarse*». Esta definición, en general, es dada por el derecho común tanto para los institutos religiosos como para los seculares o para las sociedades de vida apostólica, pero debe ser especificada por el derecho particular de cada instituto o sociedad. Sin ninguna duda puede aplicarse también a cualquier otra forma asociativa en la que el derecho propio establezca la vida fraterna en común.

El primer aspecto que el texto ofrece es el de la fraternidad: el objeto propio del canon es la vida fraterna. Así pues, la vida que se vive en los institutos de vida consagrada, en las sociedades de vida apostólica y en las asociaciones, es esencialmente una vida fraterna. La palabra «fraterna» apa-

rece una segunda vez unida a la de «comunión»: la vida de comunión fraterna es un elemento constitutivo de cualquier forma de consagración.

De hecho, el segundo aspecto que vemos presente en el texto es el de la comunión. Cada miembro en su propio instituto o sociedad, no es un individuo ais-lado, sino que, en virtud de la vida fraterna, es una persona unida en comunión con otras personas. Cada miembro es, al mismo tiempo, sujeto activo y pasivo de la comunión fraterna: la constituye y es el primer beneficiado de ella.

El número 15 de *Perfectae caritatis* hablaba de «verdadera familia», en cambio, el c. 602, después de la experiencia de los equívocos a los que esta expresión estuvo sujeta, usa una mayor circunspección al decir que los miembros de un instituto o sociedad, unidos en Cristo, forman «*como una familia peculiar*». De hecho, se trata solamente de una analogía con la familia natural, en cuanto que la vida de comunión fraterna es totalmente sobrenatural por su naturaleza: se trata de una comunión en el Espíritu, no basada en los vínculos de la carne o de la sangre, sino en un acto de fe en Cristo Resucitado que congrega a los que llama. Dado que es el Espíritu el vínculo de comunión sustancial y personal dentro de la Trinidad, y puesto que es siempre el Espíritu el que funda la comunión eclesial, así también el Espíritu crea la comunión fraterna de los miembros de un instituto y, en consecuencia, también de una asociación.

La vida fraterna consiste esencialmente en ser congregados en Cristo: Cristo es la fuente de la vida fraterna. Ori-

gen de ésta, como origen de la Iglesia, es la vocación divina común y el común don del Espíritu[200]. Puesto que más personas son llamadas por Dios a consagrarse a Él en un modo concreto determinado, todas reciben un mismo don del Espíritu, es decir, participan del mismo carisma colectivo y, por tanto, entre ellos se constituye un vínculo fraterno para la consecución del mismo objetivo, la misma misión, que ya no es individual, sino común.

Sin embargo, la comunión está continuamente sometida al riesgo de romperse a causa del pecado: por ello la vida fraterna exige continuamente la reconciliación. La vida fraterna, entonces, no puede sino enraizarse en la caridad. La reconciliación, de hecho, no puede más que enraizarse en Cristo. Ésta no es un puro deseo humano de unión o una buena voluntad de perdón, sino un fruto de la salvación donada por Cristo y de una caridad vivida en forma radical[201].

El cuarto aspecto del canon es el del fin de la vida fraterna: «*una ayuda mutua en el cumplimiento de la propia vocación personal*». Es Dios quien primero llama y consagra a Sí para que la persona, respondiendo a su vocación, pueda consagrarse a Dios. Pero si la vocación es participación del carisma colectivo, ésta no es algo privado: por este motivo la realización de la vocación por parte de cada uno implica a todos los miembros del mismo instituto o sociedad[202]. Más aún, la vocación

---

200 Cf. c. 574 §2.
201 Cf. *VFC* 26.
202 Cf. *Congregavit nos*, 44.

de cada uno tiene un alcance universal, porque su realización en el instituto o sociedad se convierte en ejemplo, signo, sacramento de reconciliación universal en Cristo. La comunión fraterna, enraizada y fundada en la caridad, a pesar de todas las fallas, permanece como una llamada a la esperanza, puesto que siempre es posible gracias al poder de Cristo Resucitado que congrega a los que llama. En la esperanza, ésta se convierte en misión en el mundo para una reconciliación universal. La comunión fraterna se abre a la misión apostólica[203].

El c. 602, así de conciso, pero así de rico doctrinalmente, es fruto de la nueva perspectiva abierta por el Vaticano II[204], madurada a lo largo de veinte años de magisterio pontificio y de reflexión teológica y canónica. Tanto el Vaticano II como el c. 602 ponen el acento, principalmente, en el ser comunión, luego en el hacer. El hacer no puede preceder al ser. Como la consagración por los consejos evangélicos en sí misma es un don que Dios ha hecho a su Iglesia, así la vida de comunión fraterna, en cuanto elemento esencial de la misma, es un don que procede de Dios y que los miembros de un instituto o sociedad deben sobre todo recibir y, consecuentemente, conservar y desarrollar con los medios que, en el Espíritu Santo, encontrarán. Por este motivo, el c. 602 habla de la vida fraterna «propia de cada instituto», que debe ser «definida» por el derecho propio en el ámbito de las normas generales dadas por el derecho común. El modo de actuar la vida fraterna debe

---

[203] Cf. *Congregavit nos*, 54-56.
[204] Cf. *PC* 15a.

ser fruto de un discernimiento en el Espíritu. De este discernimiento procederán las normas particulares que la regularán en cada instituto o sociedad. De hecho, el modo de actuar la comunión fraterna está determinado por el carisma del instituto o sociedad, es decir, por su naturaleza, índole y finalidad, y especialmente por la actividad apostólica específica.

B. La vida fraterna en comunidad

La vida de comunión fraterna es la base común esencial a toda forma de vida consagrada, porque es radicalización de la caridad evangélica[205]. La vida de comunión fraterna y la consagración están estrechamente ligadas entre ellas. Si falta la vida de comunidad, como en los institutos seculares, no debe faltar la vida de comunión fraterna[206]. La vida en comunidad es un modo público de vivir con radicalidad la comunión fraterna[207], con particulares obligaciones, por lo que a los institutos religiosos y a las sociedades de vida apostólica se aplica de modo total y propio el carácter de la vida fraterna como ejemplo de reconciliación universal en Cristo[208]. Sin embargo, también la actuación de la vida fraterna en comunidad difiere profundamente según la naturaleza y la índole de la realidad que la reclama, con diversas consecuencias canónicas.

---

[205] Cf. *VC* 42.
[206] *Ibid*.
[207] *Ibid*.
[208] Cf. *VC* 51.

Los institutos seculares no tienen la obligación de la vida fraterna en común; si en algunos casos es prevista, no debe asumir las formas propias de los institutos religiosos. Los institutos religiosos y las sociedades de vida apostólica tienen todos la obligación de la vida fraterna en comunidad[209], pero incluso ésta se diferencia mucho según la índole del instituto.

En los institutos íntegramente dedicados a la contemplación (por ej. cartujos, trapenses, etc.) la vida en comunidad, al no tener ninguna actuación en actividades apostólicas, está estrechamente marcada sobre todo por el ritmo de la oración litúrgica y del trabajo manual, con una determinación particularizada por los horarios, en una dependencia doméstica muy estrecha del abad o del prior[210].

En los institutos monásticos la vida está determinada por el ritmo de la oración litúrgica y por el trabajo manual, pero con una determinación de horarios más flexible con relación a los institutos íntegramente dedicados a la contemplación, en orden a asumir aquellos encargos apostólicos y de caridad que son conformes a su carisma.

Los institutos canónicos (por ej. premonstratenses) y los institutos conventuales (por ej. franciscanos, dominicos, carmelitas, etc.) unen estrechamente el oficio coral y la observancia monástica a la vida apostólica, por lo que, por una parte, su vida de comunidad está marcada por la oración

---

209 Cf. c. 607 §2; 731 §1; 740..

210 Cf. *PC* 7.

litúrgica pero, por otra, está también condicionada por la actividad apostólica.

Los institutos dedicados totalmente al apostolado o misioneros (por ej. jesuitas y otros institutos surgidos en la edad moderna) han abandonado las observancias monásticas y conventuales, precisamente para tener una gran disponibilidad apostólica y una mayor movilidad, en cuanto que éstos se expresan justamente en la acción apostólica y caritativa, formando ésta parte de su misma naturaleza. Por esta razón, el número 8b de *Perfectae caritatis* insiste en el hecho de que la vida religiosa de los miembros de dichos institutos debe estar compenetrada de espíritu apostólico y toda la acción apostólica debe estar animada de espíritu religioso. Por este motivo, el número 8c de *Perfectae caritatis* dispone que «estos institutos han de procurar que sus observancias y costumbres armonicen convenientemente con las exigencias del apostolado a que se dedican». De ello se deriva que la vida comunitaria debe ser configurada con flexibilidad de horarios y de acciones comunes para que sea funcional respecto a la actividad apostólica. La característica de estos institutos es la de ser comunidades "*ad dispersionem*".

Para las sociedades de vida apostólica, que el número 8 de *Perfectae caritatis* comprende dentro de los institutos consagrados al apostolado o misioneros, vale lo dicho para estos institutos, porque tienen la obligación de la vida en comunidad pero finalizada toda ella a la actividad apostólica, que es típicamente misionera y, en consecuencia, configurada de modo todavía más flexible.

Las asociaciones laicales, que tienen la obligación de la vida fraterna en comunidad, se asimilan más bien a los institutos religiosos consagrados al apostolado o a las sociedades de vida apostólica, por lo tanto, deben prever una vida común flexible dirigida toda a la acción apostólica común en una inserción plena en el mundo, precisamente por su índole secular.

Las líneas trazadas arriba son muy generales por lo que el derecho propio de cada instituto, sociedad o asociación, debe definir el tipo y el estilo de la propia vida en comunidad, siempre teniendo en cuenta las directrices generales que da el Concilio.

En el documento publicado el 12 de agosto de 1980 por la Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica "*Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la vida religiosa dirigidos a los institutos dedicados a obras apostólicas*", el n. 21 completa el cuadro de cuanto hemos expuesto aquí. Éste se refiere a los institutos dedicados al apostolado, pero cuanto afirma se aplica también a las sociedades de vida apostólica. En el número 21, el documento dice lo siguiente:

> *El estilo mismo de la vida comunitaria está en relación con la forma de apostolado que los miembros deben mantener, así como con la cultura y sociedad en que ese apostolado se ejercita. La forma de apostolado puede ser causa determinante de la magnitud y ubicación de una comunidad, de sus necesidades particulares y de sus estándares de vida.*

Seguidamente, en el n. 22, encontramos:

> *En vistas de la importancia crucial de la vida de comunidad, es necesario notar que su calidad se ve afectada positiva o negativamente por dos tipos de diferencias dentro del instituto: en sus miembros y en sus obras. Es esta la variedad que encontramos en la imagen paulina del Cuerpo de Cristo o en la imagen conciliar del Pueblo peregrino de Dios. En ambas, la diversidad es, en verdad, abundancia de dones que tienden a enriquecer la única realidad… La diversidad sin divisiones y la unidad sin uniformismo son una riqueza y un reto que favorecen el crecimiento de la comunidad de oración, de gozo y servicio, como testimonio de la realidad de Cristo. Constituye una responsabilidad peculiar de los superiores y de los maestros de formación, el asegurarse que diferencias que conducen a la desintegración, no sean tomadas equivocadamente por auténticos valores de diversidad.*

Vida común y Acción Apostólica

I. Apostolado y acción apostólica

Con mucha agudeza el Código distingue entre apostolado y actividad apostólica. Tal distinción se hace cuando en el Código se trata del apostolado de los institutos religiosos. El c. 673 dice:

> *El apostolado de todos los religiosos consiste primeramente en el testimonio de su vida consagrada, que han de fomentar con la oración y con la penitencia.*

El apostolado consiste en primer lugar en el testimonio de la consagración de la vida a Dios por la profesión de los consejos evangélicos; testimonio que se alimenta con la oración y la penitencia. De esta forma, también son apóstoles los institutos dedicados de modo íntegro a la contemplación, de los que se trata en el c. 674.

Respecto a los institutos que se dedican a obras de apostolado, en el c. 675 §1 se especifica:

> *En los institutos que se dedican a obras de apostolado, la actividad apostólica forma parte de su propia naturaleza. Por tanto, la vida entera de los miembros ha de estar llena de espíritu apostólico y toda la acción apostólica debe estar informada por el espíritu religioso.*

Estos dos cánones no están presentes expresamente en la sección sobre las sociedades de vida apostólica, pero su contenido ciertamente se debe aplicar a ellas.

En el c. 675 §1 "apostolado" se toma en un sentido restringido, es decir, en el sentido de obras de apostolado. Por ello, en los institutos que se dedican a obras de apostolado —o sea, también en las sociedades de vida apostólica—, la acción apostólica pertenece a su misma naturaleza; por este motivo, toda la vida de los miembros debe estar permeada

de espíritu apostólico y, por otra parte, toda la acción apostólica debe ser animada por la misma vida de consagración. La consagración se actúa en la misma actividad apostólica.

Este canon retoma en sus elementos esenciales el número 8b de *Perfectae caritatis*, aunque sintetizándolo:

> *La acción apostólica y benéfica en tales institutos pertenece a la misma naturaleza de la vida religiosa, puesto que tal acción es un ministerio santo y una obra de caridad propia de ellos, que la Iglesia les ha encomendado y que han de realizar en su nombre. Por lo mismo, toda la vida religiosa de sus miembros ha de estar imbuida de espíritu apostólico, y toda su actividad apostólica ha de estar, a su vez, informada de espíritu religioso.*

Lo que el Concilio quería evitar era una dicotomía que está presente a menudo entre: a) vida religiosa entendida como vida interna en el instituto, hecha de observancias regulares en orden especialmente a las prácticas espirituales y b) la acción apostólica, que era considerada como algo extrínseco a la consagración y, en consecuencia, algo accesorio. Para el Concilio, la consagración y la acción apostólica en los institutos dedicados al apostolado constituyen una unidad vital: se trata de una consagración apostólica o, mejor aún, de una consagración en el apostolado. Esto vale también para las sociedades de vida apostólica.

Sin embargo, a pesar de su propósito, parece que el texto conciliar en su formulación permaneciera de algún modo apri-

sionado en una cierta mentalidad dicotómica, en cuanto que, aún diciendo que deben ser una unidad, continua distinguiendo entre vida religiosa de los miembros y acción apostólica.

El c. 675 §1 busca obviar esto diciendo que toda la vida, sin especificación, debe ser permeada de espíritu apostólico, y que toda la acción apostólica debe ser animada por el espíritu religioso. De hecho, la vida de consagración en cuanto tal, en un instituto apostólico o en una sociedad de vida apostólica, es apostólica, y la acción apostólica no es filantropía o acción social, sino acción religiosa, es decir, por el espíritu del Evangelio.

La exhortación apostólica *Vita consecrata* profundiza en esta temática de fundamental importancia cuando en el número 72 afirma:

> *Se debe pues afirmar que* la misión es esencial para cada instituto, *no solamente en los de vida apostólica activa, sino también en los de vida contemplativa.*
>
> *En efecto, antes que en las obras exteriores, la misión se lleva a cabo en el hacer pre-sente a Cristo en el mundo mediante el testimonio personal. ¡Este es el reto, este es el quehacer principal de la vida consagrada! Cuanto más se deja conformar a Cristo, más lo hace presente y operante en el mundo para la salvación de los hombres.*
>
> *Se puede decir por tanto que la persona consagrada está «en misión» en virtud de su misma consagración, manifestada según el proyecto del propio instituto. Es obvio que, cuando el carisma fundacional contempla activida-*

des pastorales, el testimonio de vida y las obras de apostolado o de promoción humana son igualmente necesarias: ambas representan a Cristo, que es al mismo tiempo el consagrado a la gloria del Padre y el enviado al mundo para la salvación de los hermanos y hermanas.

La vida religiosa, además, participa en la misión de Cristo con otro elemento particular y propio: la vida fraterna en comunidad para la misión. *La vida religiosa será, pues, tanto más apostólica, cuanto más íntima sea la entrega al Señor Jesús, más fraterna la vida comunitaria y más ardiente el compromiso en la misión específica del instituto.*

Las diversas obras de apostolado en los más diversos sectores, tradicionales y nuevos, se basan en éste valor del testimonio, que brota de la misma realidad de la consagración y que es común a todas las formas de consagración.

Juan Pablo II precisa en el mismo número que este testimonio viene dado según el carisma propio del instituto; luego se añade en la vida religiosa, como algo específico, el elemento de la vida fraterna en comunidad, que es para la misión. Esto vale también para las sociedades de vida apostólica.

II. Dimensión comunitaria del apostolado

Forma parte del carisma de un instituto o sociedad la acción apostólica específica para la que han surgido y por la que se mantienen en la Iglesia por acción del Espíritu. Por esto, los superiores y los miembros deben mantener con fidelidad la

misión y las obras propias del instituto o sociedad, incluso procediendo prudentemente a las adaptaciones requeridas por las necesidades de los tiempos y de los lugares, aunque con medios nuevos y convenientes[211].

El carisma es patrimonio colectivo: todos los miembros del instituto o sociedad participan de él por vocación y, respondiendo a la acción de Dios, se abren a constituir una comunidad, un cuerpo organizado en vida y obras comunes, testimonio público, en la Iglesia y en el mundo, de la caridad divina. Aquí se tiene una verdadera corresponsabilidad, aunque después se viva según las diversas funciones que se desarrollan. En los institutos religiosos apostólicos y en las sociedades de vida apostólica, tal corresponsabilidad se actúa en la acción apostólica. No se puede separar la vida fraterna en comunidad de la acción apostólica: se volvería a caer en la dicotomía que mencionamos antes. Así, la acción apostólica de los miembros de los institutos religiosos apostólicos y de las sociedades de vida apostólica es esencialmente comunitaria, incluso cuando por particulares circunstancias algunos miembros tengan que desempeñarla solos.

La dimensión comunitaria de la acción apostólica de estas formas de vida las abre a una dimensión comunitaria y comunional más amplia, a la de toda la Iglesia (cf. Constituciones, n. 8). De hecho, la Iglesia, al reconocer un instituto o una sociedad, aprueba su fin apostólico y los medios para realizarlo. Con la aprobación la Iglesia confía a los institutos

---

211 Cf. c. 677 §1; *EIEs* 25.

religiosos apostólicos y a las sociedades de vida apostólica un ministerio eclesial (el número 8b de *Perfectae caritatis* habla, en un modo rico de significado, de ministerio santo y obras de caridad), el cual debe ser ejercido en su nombre y por mandato suyo[212].

De cualquier manera, en toda forma de vida en comunidad, la fuente original de la misión apostólica es Cristo, que llama a Sí a aquellos que quiere y los envía, insertándolos en un instituto particular o sociedad, para que continúen en el mundo su misión bajo un perfil particular. El fundamento de estar reunidos en una única acción apostólica es el amor de Cristo, que llama y envía con una misión comunitaria. De hecho, la misión apostólica forma parte del contenido del carisma, pero como carisma colectivo, que sólo a través del instituto o de la sociedad —que se perpetúan en el tiempo— pasa a cada miembro. La misión de los individuos la da Cristo, pero está mediada por el instituto o la sociedad en la cual están insertados, a través de la acción de los superiores, porque se trata de participación en la misión del instituto o de la sociedad. Por ello, cada miembro tiene una responsabilidad importante en la actuación de la misión y debe vivir la propia misión específica, recibida de los superiores, como misión de todo el instituto o sociedad[213].

Repito un poco más extendidamente: lo que hace que todo el cuerpo de un instituto o sociedad sea una verda-

---

[212] Cf. c. 675 §3.
[213] Cf. *EIEs* 25.

dera comunidad apostólica, no es ni el hecho espacial de la difusión en todo el mundo, ni el hecho jurídico del vínculo mutuo y perpetuo que une a todos en el mismo instituto o sociedad, ni la uniformidad en la organización de la vida y de las obras o en el comportamiento, sino el elemento interior y más fundamental de la unión de los espíritus, es decir, la comunión fraterna, que se enraíza y se funda en la caridad de Cristo que congrega. Esto vale tanto a nivel de comunidad universal como de comunidad local. No es el hecho físico de vivir todos en una misma casa, ni el elemento jurídico de ser destinado a una determinada casa, ni el hacer todos con regularidad las mismas cosas en el mismo momento lo que hace que un grupo de personas formen una comunidad apostólica. De hecho, la vida de comunión fraterna nace de vivir la propia existencia en referencia al todo del instituto o sociedad y en comunión con los demás miembros de la propia comunidad, a partir de la participación del mismo carismamisión, realizado conjuntamente en una concretización apostólica particular que Cristo, a través de los superiores, consigna a la comunidad local y, a través de ésta, a cada miembro que la compone. Lo que une a los miembros de una comunidad en una vida fraterna apostólica es el deseo de realizar el proyecto de una misión común. Es la misión común la que llama a todos los miembros de una comunidad a trabajar juntos en un determinado objetivo apostólico y la que determina, por lo tanto, la organización de la vida comunitaria; y no al contrario. El proyecto apostólico común a realizar es

el principal punto de referencia constante de toda la vida de cualquier comunidad local y del "formar comunidad" de cada miembro de ésta.

Hay que decir, además, que, si por una parte el converger de todos en un único proyecto apostólico es la expresión de la unión de los espíritus en la caridad mutua y, por lo tanto, en el amor de Cristo, por otra parte requiere —como signo de autenticidad y como soporte para poder expresarse— de todo un conjunto de formas y de acciones comunes que favorezcan el intercambio, el compartir y la cooperación apostólica de cada miembro en particular; incluso en el caso en que no todos los miembros de una comunidad desarrollasen el mismo apostolado.

El hecho de que una comunidad local radique en un lugar no debe ser tomado como un absoluto, sino sólo como un medio para realizar de modo auténtico la misión. Por tanto, es posible que en un instituto religioso apostólico, o en una sociedad, haya algunos miembros que, por razones apostólicas, en determinadas circunstancias, tengan un tipo de convivencia con los demás sólo periódica[214]. Dichos miembros deben vivir siempre la vida de comunión fraterna en referencia al apostolado con todos los demás miembros del instituto o de la sociedad a la cual pertenecen, aunque no vivan en comunidad, si bien la misma vida fraterna exige que periódicamente se encuentren modos de expresión propios de la vida comunitaria. Sin embargo, también aquí es

[214] Cf. c. 665 §1.

necesario prestar atención: subrayar el primado de la misión por encima de la comunidad no debe llevar a adoptar un estilo de vida individualista con daño de la misma misión. De hecho, los miembros que viven fuera de la comunidad por razones apostólicas o por otros motivos, deben dar cuentas periódicamente a los superiores de su actuar, de modo que éste converja con los propósitos comunes a todos los demás miembros del instituto o sociedad.

Basándonos en lo dicho con anterioridad, es importante afirmar que, por una parte, la comunidad no es previa a la misión, en cuanto que no se coloca en una esfera extrínseca a ésta sino que se realiza en y a través de la misma actividad apostólica; por otra parte, la misión no es sólo la consecuencia o el fruto de una intensa vida fraterna comunitaria, sino que es el espacio, la forma en la cual se expresa o se actúa la unión entre los miembros de la comunidad. Un signo de la unidad, ya sea de la vida fraterna en común como también de la acción apostólica, son los superiores. De esto hablé ya en la conferencia "*Servicio de la autoridad y obediencia en una sociedad de vida apostólica*".

III. Dimensión personal del apostolado

La acción apostólica, además de tener una dimensión comunitaria, tiene también una personal, en cuanto que son los individuos particulares que forman parte de una comunidad los que la realizan. Debemos detenernos ahora sobre el misterio del apostolado, que de modo más claro surge

de la consideración de su dimensión personal, pero que se proyecta sobre toda la acción comunitaria.

El apóstol por excelencia es Cristo, que manda a los Apóstoles. Todos los demás, enviados por los Apóstoles y por sus sucesores, son enviados en nombre del Señor, como extensión del mandato que Cristo ha recibido del Padre. La mediación jerárquica, en lo referente al apostolado, no nos constituye apóstoles de un obispo, o colaboradores de un párroco, etc., sino apóstoles de Jesucristo: lo que nos hace tales es el hecho de que Jesucristo nos asocia, por obra del Espíritu Santo, a su misión. Esto no se refiere sólo a los individuos, sino también a todo el instituto o sociedad. La mediación jerárquica, que se tiene con el reconocimiento del fin apostólico del instituto o de la sociedad, es una acreditación de la Iglesia para afirmar que tal fin es una participación de la misión de Cristo.

Además, debemos decir claramente que no todo trabajo es apostolado; sin embargo, un trabajo humano, profesional, puede contener una intención apostólica, puede ser ocasión de apostolado, puede trasparentar un testimonio y un don del Espíritu. En esta línea se coloca la vocación propia de los institutos seculares: toda la vida ordinaria profesional de los miembros se convierte en apostolado a causa de la consagración, de su intención profunda y de su unión con Dios. Sin embargo, el trabajo de un miembro de un instituto secular o de una sociedad no es apostólico por su contenido técnico, sino por su valor de testimonio; no por su efecto directo, sino por su energía espiritual, por la fuerza de Dios que está

presente en él. Existe, pues, en la acción una dimensión que se escapa a la constatación empírica y a las consideraciones sociológicas o profesionales, pero que hace que aquella acción sea un verdadero apostolado.

En lo que se refiere a los institutos religiosos dedicados al apostolado y a las sociedades de vida apostólica, se trata de un apostolado directo, público, intencional, común y organizado. Sin embargo, esta acción directa y pública no sería apostolado si en ella no estuviese presente la fuerza de Dios, una energía espiritual, que es testimonio de vida. Si falta esto, se trata solamente de una acción humana. No basta con que el apóstol sea eficiente, debe ser eficaz por la fuerza del Espíritu presente en su acción apostólica. Por ello, como hemos visto, el c. 673 dice que el apostolado consiste en primer lugar en el testimonio de la vida de consagración, alimentada por la oración y por la penitencia. El apóstol debe realizar en su vida aquello que enseña, debe traducir en su vida el misterio que debe transmitir.

Existe un estrecho paralelismo entre oración y apostolado. Nuestra oración, para que sea verdadera, tiene que ser oración de Cristo, gracias al Espíritu que actúa en nosotros y que nos hace pedir aquello que nos conviene (*Rm* 8, 26-27). Del mismo modo, el Espíritu actúa en el apóstol y viene en ayuda de su debilidad, actuando en él y mediante él con una acción misteriosa. Puesto que ser apóstol es prolongar la acción de Cristo, poner los actos que Cristo obra en nosotros, sólo el Espíritu es quien puede dirigir nuestra acción. El Espíritu nos hace actuar según las intenciones de

Dios, en una acción de la que no podemos medir los efectos y cuyo valor último debe ser puesto en el misterio divino: Cristo es siempre el Salvador y Él vive en el apóstol (*Gal* 2, 20). Querer medir la eficacia del apostolado en éxitos inmediatamente cuantificables es caer en un eficientismo presuntuoso que desnaturaliza el apostolado y ofende la acción misteriosa del Espíritu. El punto de referencia es Cristo: su oración ha sido la oración del Espíritu, su misión ha sido una misión en el Espíritu, su vida ha sido consagrada por el Espíritu (*Lc* 4, 16-30). Más allá de la especialización profesional, en la acción de una persona consagrada existe un misterio divino que la hace ser apóstol. Es un misterio de fe que nos interpela y nos provoca. Aquí se ve claramente cómo oración y acción apostólica no pueden separarse y, por lo tanto, cómo la acción apostólica debe brotar siempre de la unión íntima con Dios, al mismo tiempo que la consolida y la favorece. La oración debe volverse discernimiento apostólico para descubrir la voluntad de Dios y realizarla para obrar según el modo de obrar de Dios y no según los criterios humanos de la eficiencia. Por ello, como afirma el c. 619, mencionado por el c. 734 para las sociedades de vida apostólica, los superiores deben afanarse por construir una comunidad fraterna en la que se busque a Dios y se le ame sobre todas las cosas. Buscar y amar a Dios significa concretamente discernir su voluntad y realizarla.

A estas alturas, podemos ver con más claridad también el sentido del principio enunciado en el número 8b de *Perfectae caritatis* y en el c. 675 §1 sobre la integración entre

consagración y acción apostólica: la unidad, la integración, se realiza en Cristo.

Hemos dicho que el apostolado de los institutos religiosos y de las sociedades de vida apostólica es un apostolado directo, público, en cuanto que tiene, como algo propio, el perpetuar la presencia activa del Señor en el mundo como signo visible, como sacramento, de su acto redentor. El anonimato en la acción apostólica, en cambio, es propio de los institutos seculares. El peligro en el que pueden caer aquellos que desarrollan una acción profesional es que se pueden ilusionar con que basta desempeñarla bien desde el punto de vista profesional para que sea apostolado, para que sea acción de Cristo. Esto sería reducir la acción de Dios a una acción humana. El acercamiento a personas que desempeñan también una actividad profesional no debe ser simplemente de carácter psicológico, sino de carácter espiritual, en el sentido en que debe realizarse en el Espíritu. Sólo de este modo la acción profesional será el medio para una acción misteriosa de Dios que, de algún modo, abrirá el corazón a su Evangelio. El apuntar excesivamente hacia el profesionalismo desde el punto de vista humano termina por hacer caer en el eficientismo, es decir, en el hacer vana la locura de la Cruz, por lo que esta acción profesional no es acción del Espíritu, no es presencia de Cristo. Además, el eficientismo, de frente a las inevitables fallas del apostolado, genera frustración, con graves consecuencias en el plano del equilibrio psíquico y espiritual.

IV. Discernimiento apostólico

Sobre el discernimiento apostólico ya he hablado en la conferencia "*Servicio de la autoridad y obediencia en una sociedad de vida apostólica*", por lo que me remito a todo lo dicho allí.

Gianfranco Ghirlanda S.J.
Pontificia Universidad Gregoriana
Facultad de Derecho Canónico

Citas para la meditación:

- *Mc* 3, 13-15
- *Hch* 2, 42-48

Función de los superiores corresponsabilidad y participación

La función de los superiores en la comunión en el carisma, corresponsabilidad y participación

En un nuestro encuentro anterior hemos considerado ya el c. 618 que vuelvo a mencionar aquí:

> *Ejerzan los superiores con espíritu de servicio la potestad que han recibido de Dios por ministerio de la Iglesia. Por tanto, mostrándose dóciles a la voluntad de Dios en el cumplimiento de su función, gobiernen a sus súbditos como a hijos de Dios, fomentando su obediencia voluntaria con respeto a la persona humana, escúchenles de buena gana y fomenten sus iniciativas para el bien del instituto y de la Iglesia, quedando sin embargo siempre a salvo su autoridad de decidir y de mandar lo que deba hacerse.*

Como ya he dicho, en la relación de confianza que se debe establecer, el superior tiene que escuchar con gusto y promover la colaboración de los súbditos para el bien del instituto o sociedad, y de la Iglesia. Pero también debe permanecer firme su autoridad de decidir y de mandar lo que debe hacerse. El superior debe saber asumir la responsabilidad de la decisión última sobre lo que hay que hacer. No puede descargar la responsabilidad sobre los demás, ni sobre la comunidad, ni sobre su consejo.

En este sentido, el c. 633, al cual para las sociedades de vida apostólica se hace referencia en el c. 734, dice:

> *§1. Los órganos de participación o de consulta han de cumplir fielmente la función que les corresponde, de acuerdo con la norma del derecho universal y del propio, y, cada uno a su modo, serán cauce de la solicitud y participación de todos los miembros en lo que se refiere al bien del instituto entero o de la comunidad.*
>
> *§2. Al establecer y hacer uso de estos medios de participación y de consulta, debe observarse una prudente discreción, y el modo de proceder de los mismos ha de ser conforme al carácter y al fin del instituto.*

Se habla de órganos de participación o de consulta que deben encauzar la solicitud y la participación de todos los miembros con miras al bien del instituto o de la comunidad. Esto debe ser realizado con prudente discreción y en con-

formidad con la índole y la finalidad del instituto, es decir, con su carisma.

Ante todo, debemos profundizar en el concepto de participación, que está en estrecha relación con los de corresponsabilidad y comunión. Esto nos ayudará a comprender si la relación entre los superiores y su consejo y otras formas de participación, normadas por el Código de Derecho Canónico, tiene un fundamento eclesiológico y, por lo mismo, si lleva a la realidad misma de la Iglesia y a la especificidad del ejercicio de la autoridad en ella, de modo particular en los institutos de vida consagrada.

La relación entre el superior y los órganos, o las personas que lo ayudan en el gobierno, no se concibe en modo alguno como una relación de contraposición, sino más bien de comunión en el logro del bien común y de cada individuo, aunque sea al mismo tiempo también de distinción, por la diversidad de funciones y de responsabilidades. La corresponsabilidad, con miras al bien que la Iglesia desea obtener, se basa en la comunión. Como aplicación práctica —en la distinción, pero dentro de la comunión—, la corresponsabilidad se basa en la participación, de los diversos sujetos, en la responsabilidad personal del superior.

El documento final del Sínodo Extraordinario para los Obispos de 1985 afirmaba que la eclesiología de comunión es el fundamento del ordenamiento de la Iglesia y, sobre todo, de una correcta relación entre unidad y pluralidad o diversidad dentro de ella. La comunión no es sólo una noción, sino la realidad misma de la Iglesia. De ahí que el

concepto de comunión, como afirma la Carta *Communionis notio* dada por la Congregación para la Doctrina de la Fe el 28 de mayo de 1992, está en la base del autoconocimiento de la Iglesia y, por lo tanto, de la interpretación misma de sus institutos.

Esto permite que los órganos de consulta surjan de una exigencia intrínseca a la vida de la Iglesia: que la comunión encuentre una expresión visible.

El documento final del Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985 afirmaba, además: «Puesto que la Iglesia es comunión, debe haber participación y corresponsabilidad en todos sus grados. Este principio general se entiende de modo diverso en los diferentes ámbitos». Así pues, es sobre la realidad de la comunión que se basan los conceptos de corresponsabilidad y participación. Tenemos que considerar primero la realidad desde el punto de vista eclesiológico general para insertar nuestra reflexión sobre los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica.

Por la comunión que hay entre los fieles en virtud del bautismo existe entre ellos una verdadera igualdad en la dignidad y en el actuar, con iguales derechos y deberes. De ahí se deriva una corresponsabilidad general y fundamental de todos con respecto a la edificación del Cuerpo de Cristo y al cumplimiento de la misión en la Iglesia. Corresponsabilidad, de hecho, indica que más sujetos tienen la misma capacidad o el mismo poder, es decir, los mismos derechos y deberes, respecto a un objeto.

La igualdad, obra del Espíritu, no es, sin embargo, uniformidad, porque el mismo Espíritu es garante de esta igualdad y con su acción produce también la diferenciación entre los miembros de la comunión eclesial: la variedad de los dones del Espíritu, los carismas, determinan los distintos ministerios, servicios y funciones que se ejercitan en la Iglesia, de los cuales provienen las diversas condiciones jurídicas de los fieles. La comunión, como obra del Espíritu, precisamente porque presupone siempre la unidad y la distinción entre sujetos, es constitutiva y reguladora de la igualdad fundamental que existe entre todos los fieles así como de la igualdad existente entre ellos por la diversidad de carismas, de funciones y de ministerios.

Así pues, sobre la corresponsabilidad general fundamental de todos los fieles respecto a la edificación del Cuerpo de Cristo y al cumplimiento de la misión de la Iglesia se injertan diferentes responsabilidades personales y varias formas de participación. Los órganos consultivos de representación —que concretamente se configuran como órganos de participación— expresan la igualdad o entre todos los fieles o entre los fieles de una cierta categoría (por ejemplo, obispos o presbíteros o miembros de un instituto de vida consagrada o de una sociedad de vida apostólica); al mismo tiempo, el oficio de superior (por ejemplo, Romano Pontífice u obispo o superior de un instituto o sociedad), —que comporta una responsabilidad personal con capacidad, poder, derechos y deberes propios— manifiesta ministerialmente la presencia de la única Cabeza, Cristo, quien guía a la Iglesia y la conserva en la unidad.

La participación, desde un punto de vista general, a diferencia de la corresponsabilidad, expresa la relación de la totalidad (participado) con lo parcial (participante). Cada uno de los participantes no abraza y no agota la totalidad del participado según todas las modalidades y posibilidades de éste, precisamente porque participa de él sólo parcialmente. Esto constituye al mismo tiempo la unidad y la diversidad entre el participante y el participado y, por lo tanto, la relación entre ambos, que es de comunión en la diferenciación. Por este motivo, la participación comporta responsabilidades diversas entre los sujetos implicados en la relación: uno está investido de una plena responsabilidad personal respecto a un objeto, los demás participan parcialmente de esta responsabilidad.

Quien detenta todo poder en la Iglesia es Cristo. Cristo, constituido Cabeza de la Iglesia, continúa gobernándola a través de las mediaciones humanas, es decir, a través de los ministros constituidos por Él, ya sea en lo que respecta a la estructura jerárquica de ésta, o bien a los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica. En Cristo está la totalidad del poder, que le ha sido conferido por el Padre, en la plenitud del Espíritu. Cristo, a través del ministerio de la Iglesia, hace partícipes de este poder a algunos de sus ministros, no sólo a los ordenados en el sagrado ministerio, sino también a otros, por el oficio que deben desarrollar en la Iglesia, como los superiores de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica. Bajo este punto de vista, nadie en la Iglesia detenta la totalidad

del poder, sino que sólo se participa de él; sin embargo, en la actual economía histórica del ministerio de la Iglesia —la cual administra los dones de Dios, por lo tanto también el del gobierno, según los diversos ministerios instituidos en ella— hay algunos que, representando a Cristo, son revestidos de una total responsabilidad y poder en relación con el objeto particular de su competencia. Sin embargo, esta totalidad del poder, cada uno en su propio ámbito, se sitúa en relación con los otros miembros de la Iglesia, no ciertamente en relación con Cristo.

Esta relación de participación se configura en cada órgano representativo de consulta, colegial o individual. El superior es asistido en su gobierno personal, según la norma del derecho, por personas constituidas en colegio o en grupo, o bien, consideradas individualmente, las cuales —sobre la base de una corresponsabilidad general común respecto al objeto, diversamente formada según los casos— participan de la responsabilidad personal del superior en la ayuda que están llamados a darle, sobre todo, ofreciendo informaciones y expresando valoraciones acerca de la cuestión sobre la cual debe decidir el superior, dando su parecer o su consentimiento. La necesidad del consentimiento está dirigida también a impedir eventuales abusos por parte del superior. Se completa así el proceso de formación de la decisión (*decision making*), que será tomada personalmente por el superior (*decision taking*). Esta dinámica es requerida por la naturaleza misma de la Iglesia: aquellos que tienen el oficio de superiores comparten, con todos los fieles, sin dis-

tinción, la comunión de fe, de sacramentos y de gobierno; por lo que todos los fieles, como dice el c. 211 §3 —y según los números 27c y 37 de *Lumen gentium*— tienen el derecho-deber de ser consultados para manifestar a los pastores su pensamiento en lo que respecta al bien de la Iglesia. En los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica esto se fundamenta también sobre la participación en el mismo carisma.

Consideradas estas realidades desde la perspectiva de la comunión, que fundamenta la dialéctica entre responsabilidad personal del superior, corresponsabilidad general compartida con varios sujetos y participación particular, en orden a los actos que el superior debe realizar, se comprende cómo en la Iglesia el fin de cualquier consejo, como el de cualquier otra acción sinodal, no es el de conseguir la mayoría de los votos —de tal modo que una facción imponga su voluntad sobre la otra— sino buscar la verdad y el bien de la Iglesia, es decir, llegar a un "*consensus*": que no se da de por sí con el recuento de los votos, sino con el converger, por la acción del Espíritu, hacia una unidad de opiniones y de intenciones, que se expresa en la tendencia a la unanimidad. El recuento de los votos es sólo la verificación de dicha convergencia. Por otra parte, si en un discernimiento o en una reflexión común espiritual se colocan en la perspectiva de la acción del Espíritu, es de vital importancia la búsqueda de este *consensus*.

Teniendo presente esto se comprende el sentido de la recomendación contenida en el c. 127 §2, 2º, que reto-

maremos más adelante, la cual afirma que el superior, especialmente en el caso de convergencia de opinión entre quienes deben dársela, sin una razón relevante a su juicio, no se aparte de ésta. Del juicio que dé responderá a Dios, en cuanto que no puede usar arbitrariamente la autoridad que Dios le ha dado para gobernar. De hecho, el Espíritu no actúa sólo en el superior que debe tomar la decisión, sino en todos aquellos que la misma Iglesia coloca cerca de él para que lo ayuden a tomar la mejor decisión para el bien de la Iglesia: para éste fin le ha sido dada, al superior, esta potestad. Igualmente adquiere relevancia cuanto dispone el c. 127 §3, según el cual, aquellos que dan su consentimiento o su opinión, deben expresar sinceramente la propia posición y tal deber puede ser solicitado por el superior, también con precepto, a tenor del c. 49. Está claro que la obligación comprende también que la opinión sea expresada: no está consentida la abstención; en el caso de un consenso, la papeleta blanca se considera nula, es decir, negativa. Esto es razonable, en cuanto que, quien en conciencia considera que no puede expresarse, de hecho no da su consentimiento, por lo que sería mejor que diese un voto negativo. A tal deber corresponde el derecho de ser informados por el superior, lo más posible, respecto a la cuestión sobre la que debe expresarse. Existen sin embargo, cosas que afectan a las personas y que el superior no puede comunicar ni siquiera a sus consejeros. Por eso, la decisión personal le corresponde siempre a él, lo menos posible vinculada a la opinión o aprobación de los demás, especialmente si afecta a las

personas. El secreto al que están obligadas las personas por el c. 127 §3, se refiere tanto a las informaciones recibidas, como a lo que se ha tratado en la discusión del grupo que se ha reunido, especialmente si se trata de cuestiones relacionadas con las personas.

Este es el fondo eclesiológico sobre el cual se inserta la relación entre superiores y órganos de consulta en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica.

Debemos partir del hecho de que existe una igualdad fundamental entre todos los miembros de un mismo instituto que se basa no sólo en el bautismo, sino también en la participación en el mismo carisma colectivo y en la misma misión, fundamento de la comunión fraterna.

El c. 578 y el c. 677 §1 establecen una corresponsabilidad general fundamental de todos los miembros de un instituto con respecto a la tutela y al desarrollo del carisma colectivo y de la misión del propio instituto. Como hemos dicho, la corresponsabilidad en general indica que más sujetos tienen la misma capacidad, la misma responsabilidad o el mismo poder, es decir, los mismos deberes y derechos fundamentales respecto a un objeto. En nuestro caso, respecto al carisma y, en consecuencia, a la misión del instituto.

También la responsabilidad personal particular de los superiores se basa sobre la corresponsabilidad general fundamental que une a todos los miembros. Cada superior participa, según su oficio, del poder de Cristo, que es quien gobierna el instituto; pero en su ámbito, en relación con el instituto, cada superior tiene la plenitud del poder para gobernar, por

tanto, la plenitud de la decisión. El superior, en el instituto, representa de modo personal a Cristo, que es el principio activo de la unidad del mismo en la comunión fraterna y en la misión.

Órganos de corresponsabilidad y participación en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica

Previsión general

El canon 633, lo hemos visto, prevé de modo general la existencia de órganos de participación o de consulta como expresión de la solicitud y de la participación de todos los miembros con miras al bien del instituto.

Según el c. 631 §1, el capítulo o asamblea general es el órgano de máxima expresión de la comunión en el mismo carisma y, por lo tanto, de corresponsabilidad respecto a la tutela y desarrollo del mismo; justamente por esto debe ser formado de modo que represente a todo el instituto y así ser signo de su unidad en la caridad. Es un órgano de corresponsabilidad porque todos los miembros que lo forman, como representantes de los miembros de todo el instituto, tienen la misma responsabilidad y, por tanto, el mismo poder respecto a las decisiones que se tomarán para el bien de todo el instituto. Además, este debe ser preparado con la participación de todos los miembros del instituto a través de formas de consulta que deben ser determinadas por el derecho propio del instituto, especialmente si se trata de

revisión de las constituciones o del reglamento, come establecía el *motu proprio* "*Ecclesiae Sanctae*" de Pablo VI (II. 4).

Es también órgano de corresponsabilidad el capítulo o asamblea provincial o regional, que, sin embargo, debe ser realizado para preparar el capítulo o asamblea general.

En cambio, participan de la responsabilidad y del poder de los capítulos o asambleas, todos aquellos que fuesen llamados a éste para expresar su opinión o el voto consultivo, a tenor del derecho propio.

La instrucción "*El servicio de la autoridad y la obediencia*", retomando el número 43 de la exhortación apostólica post-sinodal *Vita consecrata* y el número 50c de la instrucción "*La vida fraterna en común*" del 2 de febrero de 1994, en el número 20c dice:

> *El que preside es el responsable de la decisión final, pero debe llegar a ella no él solo o ella sola, sino valorando lo más posible la aportación libre de todos los hermanos y hermanas. La comunidad es como la hacen sus miembros; por tanto será fundamental estimular y motivar la contribución de todas las personas para que todas sientan el deber de dar su propia aportación de caridad, competencia y creatividad. Y así todos los recursos humanos deben ser potenciados y hechos converger en el proyecto comunitario, motivándolos y respetándolos.*

Formas consultivas más amplias de participación, según las determinaciones de las constituciones y, por tanto, según el

carisma del instituto o sociedad, pueden ser: reuniones comunitarias en las que puede requerirse la opinión de todos; responder a un cuestionario; dar la propia opinión personal si se es consultado por el superior; formar parte de una comisión de investigación; proponer nombres en vistas a un nombramiento, etc.

Del discernimiento comunitario o, en cualquier modo, del sentido y valor de una consulta comunitaria, ya he hablado en el segundo encuentro que tuvimos sobre "El carisma del instituto y el derecho propio".

Preeminente sobre las demás formas de consulta es el consejo del superior, a nivel general, provincial y local. Se trata de una forma ordinaria de participación.

En virtud de la comunión fraterna entre estos, sobre la base del mismo carisma y de la misma misión, existe un derecho-deber de todos los miembros de un instituto en relación a estas formas de participación, al que corresponde el deber de los superiores de escucharles atenta y voluntariamente aunque, como confirma el c. 618, la decisión pertenece al superior.

A nosotros nos interesa aquí, de modo particular, el c. 627, que se refiere a los actos que el superior debe cumplir personalmente con la participación de su consejo. El canon está formulado así:

> *§1. Conforme a la norma de las constituciones, los Superiores tengan su consejo propio, de cuya colaboración deben valerse en el ejercicio de su cargo.*

§2. Además de los casos prescritos en el derecho universal, el derecho propio determinará las ocasiones en las que, para actuar válidamente, se requiere el consentimiento o el consejo que habrá de pedirse conforme a la norma del c. 127.

Dos cosas aparecen claras:

1) el derecho propio, en la determinación de los casos, no puede derogar el derecho universal, en el sentido de que si el derecho universal requiere el consenso, el derecho propio no puede establecer el parecer, a menos que en uno u otro caso particular no haya una aprobación específica de la Santa Sede, considerando la estructura particular de gobierno del instituto o sociedad requerida por su mismo carisma;
2) en los casos determinados ya sea por el derecho universal que por el derecho propio, se debe proceder según la norma del c. 127, al que se refiere expresamente. Hacemos notar que es el único lugar en el código en el que se hace referencia al canon 127; de hecho, no lo hace en los demás órganos consultivos configurados en el código. Esto indica una voluntad explícita e irrevocable del legislador de someter, al menos por regla, los consejos de los superiores de los institutos de vida consagrada a la disciplina del c. 127.

El c. 127 regula, de modo general, el proceso de formación de la libre voluntad del superior cuando debe realizar un acto

jurídico que, según la previsión de la ley canónica, necesita del parecer o del consenso de un colegio o grupo de personas, o de cada individuo.

El c. 127 establece claramente la invalidez del acto si el superior no pide el parecer o el consenso de las personas indicadas, cuando estos están previstos en el derecho, en cuanto que son considerados requisito esencial del proceso de formación de la decisión del superior y, consecuentemente, de su voluntad, en orden al acto y a sus efectos. De hecho, la obligación de la petición del parecer o del consenso se basa sobre la comunión fraterna entre todos los miembros del instituto, de la cual deriva la corresponsabilidad respecto al bien del instituto. La función de los órganos consultivos comprende tanto un aspecto propulsivo de la acción del superior como el control de la misma, en el caso del consenso, para evitar abusos en el ejercicio de la autoridad. Si falta tal participación en la fase de la *decision making*, la voluntad del superior está intrínsecamente viciada, porque es contraria al fin por el cual la Iglesia le ha conferido la potestad y, por lo mismo, está privada de efectos jurídicos: el acto que realiza el superior es inválido.

Consenso o parecer de un colegio o de un grupo de personas

Del hecho de que el c. 127 §1 requiera expresamente que la convocatoria del colegio o del grupo de personas a las cuales debe pedirse el consenso, o el parecer tenga lugar según la

norma del c. 166 —a menos que en el caso del parecer el derecho particular o propio no dispongan diversamente— se deriva que si la convocatoria no se ha realizado o es nula porque no ha sido respetado lo establecido en el c. 166, también el acto jurídico es nulo, porque es nulo el consenso o el parecer.

Además, a menos que el derecho o los estatutos dispongan diversamente, para la validez del consenso o del parecer es necesaria la presencia de la mayoría absoluta de los convocados, según cuanto dispone el c. 119, 2º, que vale para cada colegio o grupo de personas que actúa colegialmente (o a modo de colegio) y que por ello expresa una voluntad única. Esto tiene su fundamento en la misma naturaleza del objeto, es decir, en el hecho de que sólo si está presente al menos más de la mayoría de los convocados se puede hablar de representación de todo el colegio o grupo y, por lo mismo, puede alcanzarse el fin de la norma misma que requiere el consenso o el parecer propio para que el superior sea eficazmente ayudado en la decisión que ha de tomar y, por tanto, en orden al acto que debe cumplir. Este fin es corroborado también por el hecho de que, tanto el c. 119, 2º, como también el c. 127 §1, calculan la mayoría absoluta sobre los presentes considerando las papeletas blancas o nulas como votos negativos.

Permaneciendo en el ámbito de cuanto dispone el c. 127 §1, se distingue entre los efectos del consenso y los del parecer.

Si se pide el consenso, para que el superior pueda actuar válidamente debe haberlo obtenido con la mayoría absoluta de los votos de los presentes: si el superior actúa sin haber

obtenido el consenso, su acto sería inválido. Si se trata del parecer, para que el acto del superior sea válido, basta que él haya requerido el parecer de todos, sin embargo, no está obligado a seguir la opinión expresada por la mayoría de las personas que debían ser consultadas.

Mientras en el caso del consenso es necesario que siempre se llegue a un voto, o secreto o abierto, según lo que el derecho establezca (quizás para dejar la mayor libertad posible a las personas, en cuestiones particularmente delicadas, sería mejor el voto secreto), en el caso del parecer no necesariamente debe llegarse a un voto, sino que basta que se haya dado a todos la oportunidad de expresarse.

Diversa es la situación en la que, según el derecho, viene requerido el voto deliberativo, como en el caso de dimisión del instituto o sociedad, donde el superior, junto con el consejo, se constituye como tribunal, o en otros casos establecidos por el derecho propio, como por ejemplo abrir o cerrar una casa. En este caso, de hecho, el superior debe seguir lo deliberado por el consejo.

Es notable que a menudo se use el término voto deliberativo en lugar de consenso y voto consultivo en lugar de parecer. Esto genera confusión. De hecho, el colegio o grupo de personas, como dice el c. 127 §1, no delibera, en cuanto que la potestad deliberativa está sólo en el superior, sino que simplemente consiente o no al superior de actuar; el voto consultivo es un parecer expresado a través de la formalidad de un voto que, como decía, no se requiere necesariamente para cumplir lo prescrito por el canon.

No parece ir contra el c. 127 §1 el hecho que, en casos de urgencia o de dificultad para reunirse en un lugar físico todas las personas, hecha la convocatoria según la norma del c. 166 §1, por carta con envío del orden del día o también por otro medio más rápido, la reunión se tenga a través medios electrónicos: habría un intercambio de opiniones, como requiere un acto colegial, aunque limitado en comparación con una presencia física en un lugar, y cada uno podría expresar su consentimiento o parecer en ese momento. No puede admitirse la petición del parecer o del consentimiento y la expresión de los mismos sólo por carta, en cuanto que, ante todo, sería menor la exigencia propia que surge de un colegio o de un grupo de personas, que es la de discutir y evaluar juntos el asunto sobre el que debe expresarse un parecer o dar el consentimiento y, en segundo lugar, se actuaría como si se tratara de consultar a las personas como individuos, según lo previsto en el c. 127 §2, y no como colegio o como grupo.

Si debe pedirse la opinión, el c. 127 §1 permite que el derecho particular o el derecho propio establezcan otro modo de convocatoria que el descrito por el c. 166, y que también prevea una mayor flexibilidad respecto al modo de pedir el parecer. De hecho, el canon menciona explícitamente la mayoría absoluta de los presentes sólo para el consenso, mientras que para el parecer requiere simplemente que sea «pedido el parecer de todos». Así pues, hecha la convocación según el derecho, los superiores podrían pedir el parecer ya sea a los presentes, ya sea a los ausentes, legítimamente, a través de

medios de comunicación más eficaces. En este caso el hecho de que sólo parcialmente se realice la dimensión colegial del parecer expresado tiene ciertamente menos relevancia que en el caso del consenso; de cualquier modo, tal dimensión no podrá ser disminuida de manera que la consulta se vuelva, de facto, individual: esto sería contra el c. 127 §1.

Relación entre el superior y el colegio o el grupo de personas en general

Un colegio o grupo de personas que tiene que dar el consenso al acto del superior, o expresar su propio parecer, es un órgano de participación, por tanto, es instituido para ayudar eficazmente a los superiores en su gobierno y debe actuar en conformidad con la índole y con la finalidad del instituto o sociedad, es decir, con su carisma.

En el mismo principio expresado en el c. 633, en algunos casos particulares puede encontrarse el fundamento para una disciplina diversa sobre el funcionamiento de los consejos. Sin embargo, incluso en tal diversidad, debe mantenerse firme un aspecto de importancia fundamental en la vida de los institutos o sociedades: el de un gobierno espiritual personal. En ese sentido, la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, con decreto del 2 de febrero de 1972, declaraba inadmisible, a cualquier nivel, un gobierno colegial ordinario y exclusivo en los institutos y sociedades. En el mismo documento, la Congregación añadía cuanto sigue:

Según el espíritu del Concilio Vaticano II y de la exhortación pontificia Evangelica testificatio, *n. 25, teniendo en cuenta las legítimas consultas como también los límites establecidos ya sea por el derecho común ya por el derecho particular, los superiores deben gozar de una autoridad personal.*

La naturaleza de la vida de consagración y de la potestad que los superiores ejercitan en los institutos o sociedades exige intrínsecamente un gobierno que, para ser guía del camino espiritual y apostólico de los individuos y de las comunidades, comporte una relación personal espiritual entre los superiores y los súbditos. Un gobierno ordinario colegial corre el riesgo de transformarse fácilmente en un gobierno impersonal burocrático, que hace difícil esta relación personal espiritual, en cuanto que no es ya el superior personalmente responsable de cara a Dios, a los superiores mayores, al instituto o sociedad y a los súbditos, de aquello que decide y manda, sino el grupo que decide colegialmente. Ante una decisión colegial de la cual nadie es personalmente responsable, el individuo permanece abandonado a sí mismo: cuando todos son responsables, ninguno lo es de hecho. Lo que puede parecer más "democrático", puede revelarse más opresivo para la persona. Además, en toda la cuestión está implicado el mismo voto de obediencia y el modo de actuarlo; precisamente para que pueda ser actuado un gobierno espiritual y, por lo tanto, ejercitada una obediencia de la voluntad, el superior, como hemos visto, recibe —como indica

el c. 630 §5— la libre apertura de ánimo de los súbditos y mantiene el secreto de cuanto ha escuchado en confidencia, también respecto a su consejo.

Es importante considerar que también corre el riesgo de caer en lo mismo un gobierno que de hecho termina por ser considerado colegial cuando, confundiendo los respectivos papeles, se configura el consejo formado por el superior y por los consejeros, por lo cual el superior, considerado como miembro del mismo consejo, vota como parte de una voluntad colegial del consejo, que se manifiesta como requisito previo para que el superior pueda actuar personalmente. Sería difícil —por el mismo hecho de que se elimina o por lo menos disminuye fuertemente la distinción entre el superior y el consejo— que el superior mantenga después su libertad de no realizar un acto, para el cual también él ha contribuido al formar parte de la condición previa para que este se realizase.

El considerar al superior distinto respecto del consejo no significa contraponerlo a este ni viceversa. El superior colabora en la acción del consejo porque está presente e interviene en la discusión que precede a la votación. Esto produce la comunión entre el superior y el consejo, incluso en la distinción, y hace que el superior sea ayudado eficazmente en su gobierno y en el tomar libremente la decisión definitiva asumiéndose toda la responsabilidad personal. Precisamente, considerando todo esto, parece más razonable, en la generalidad de los casos, la aplicación del c. 127 §1 y de la interpretación auténtica dada por la entonces Ponti-

fica Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico el 1° de agosto de 1985, es decir, que el superior no vote con el consejo, evitando dar su consentimiento para sí mismo, logrando un consenso que por parte de aquellos que tienen el papel institucional de consejeros no se habría logrado sin su voto. De este modo se realiza en su sentido pleno la figura de un órgano de participación.

Consenso o parecer de personas individuales

El c. 127 §2 se refiere al consenso que el superior debe obtener o al parecer que debe pedir a cada persona para poder actuar válidamente. El canon no presenta particulares dificultades de interpretación o de aplicación.

Para la validez del acto, el consenso, según la norma del c. 127 §2, 1º, debe ser pedido a todas las personas que deben darlo y debe ser obtenido de cada una de ellas singularmente, en cuanto que no se trata de un acto de tipo colegial como el previsto en el §1 del mismo canon. El modo de pedir y de obtener el consenso es evidentemente distinto que en el caso de un colegio o de un grupo: puede realizarse a través de los medios que se consideren más oportunos, siempre y cuando sea precedido por la debida información y todas las personas estén en grado de emitir su voto. Una eventual respuesta en blanco se considerará negativa, en cuanto que el consenso debe ser obtenido por todas las personas a las que se les ha pedido.

También el parecer, como establece el c. 127 §2, 2º, para la validez del acto, debe ser pedido de la manera que se considere más eficaz, individualmente, a todas las personas indicadas que hayan recibido la necesaria información y estén en grado de emitir su parecer. Si bien el superior permanece libre en su actuar, incluso respecto al parecer acordado por las personas que ha consultado, sin embargo, es exhortado a no apartarse de éste si no es por una razón prevalente juzgada por él mismo. El parecer acordado indica un "consentimiento" que tiende a la unanimidad. Esto se expresa en el contexto de la consulta de personas individuales pero, como hemos visto, vale también para la consulta de un colegio o grupo de personas.

Conclusión

La relación que se establece entre el superior de un instituto o sociedad, cuando debe realizar un acto jurídico, y aquellos que institucionalmente son responsables de ayudarlo en su gobierno, es una relación disciplinada por el derecho de modo ampliamente detallado, pero que tiene un fundamento eclesiológico, en cuanto que está en estrecha relación con la naturaleza de la Iglesia y con la naturaleza específica de los institutos o sociedades.

La comunión es el principio fundamental que regula toda la organización del Pueblo de Dios, en cuanto que ella misma surge de los elementos constitutivos de la Iglesia: los sacramentos del bautismo y del orden sagrado, como tam-

bién de los varios carismas, fundamentos de la corresponsabilidad y de la participación. Los órganos de gobierno en la Iglesia, sea de corresponsabilidad, como de participación, no pueden reducirse simplemente a una cuestión de gestión y de ejercicio del poder, en cuanto que en su organización son manifestación de la comunión eclesial y, para los miembros de un instituto o sociedad, también de la comunión en un mismo carisma: de ahí que la disciplina canónica que le corresponde, como la contenida en los cc. 627, 633 y 127, refleje esta realidad más profunda.

Gianfranco Ghirlanda S.J.
Pontificia Universidad Gregoriana
Facultad de Derecho Canónico

Las asociaciones de los fieles

1. Naturaleza, fines y tipología de las asociaciones

1.a Derecho de Asociación y su ejercicio

Ya el Código de Derecho Canónico de 1917 reconocía implícitamente el derecho de los fieles a constituir asociaciones y a promover entre sus miembros una vida cristiana más perfecta, o para ejercer alguna obra de piedad o de caridad, o para incrementar el culto público[215].

El canon 215 del Código de Derecho Canónico de 1983, plenamente coherente con el espíritu y la letra del Vaticano II[216],

---

[215] Cf. c. 685.

[216] Cf. *AA* 18a; 19a; 19d; *Concilio Vaticano II*, Decreto «*Presbyterorum ordinis*» sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, 7 de diciembre de 1965 (=*PO*) 8c; *Concilio Vaticano II*, Decreto «*Christus Dominus*» sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 28 de octubre de 1965 (=*CD*)17b.

afirma explícitamente el derecho de los fieles a fundar y dirigir libremente asociaciones que se propongan un fin de caridad o de piedad o el incremento de la vocación cristiana en el mundo[217]. Este derecho tiene su fuente en la misma naturaleza social del hombre, que encuentra su plenitud en el bautismo. Entonces, como derecho del fiel, brota del bautis-mo y no de una concesión de la autoridad, y corresponde plenamente a la naturaleza de la Iglesia como comunión de todos los que creen en Cristo. Por eso, el ejercicio de este derecho no puede sino realizarse dentro de la comunión eclesial, con el reconocimiento y la tutela de la autoridad eclesiástica, de manera que los fieles asociados se inserten en la misión de la Iglesia[218]. Bajo esta luz hay que leer toda la legislación o, mejor dicho, el espíritu de la legislación sobre las asociaciones de fieles que encontramos en los cánones 298-329.

El canon 298 §1, recogiendo el canon 215, indica los fines por los que se puede constituir una asociación, tanto pública como privada, en la Iglesia: el incremento de una vida más perfecta o la promoción del culto público o de la doctrina cristiana u otras obras de apostolado, como la evangelización, el ejercicio de obras de piedad o caridad, o la animación del orden temporal por medio del espíritu cristiano.

La *Christifideles laici*, en el número 30, aporta algunos criterios fundamentales para el discernimiento o reconoci-

---

[217] Cf. cc. 299 §1; 327.

[218] Cf. *S.S. Juan Pablo II*, Exhortación apostólica post-sinodal «*Christifideles Laici*», 30 de diciembre de 1988 (=*ChL*) 29.

miento de las agregaciones de fieles laicos en la Iglesia, que valen, sin embargo, para todo tipo de asociación.

Los criterios generales que podemos señalar sobre la base de la enseñanza pontificia son:

1) Las asociaciones deben ser instrumentos de santidad para sus miembros. Esto se verifica por su fidelidad al Señor y por la docilidad al Espíritu y, consiguientemente, por el uso de medios de santificación que están de acuerdo con la doctrina, la disciplina y la tradición de la Iglesia.

2) Su realidad de testimonio de anuncio de la fe y de formación integral se verifica en el respeto al magisterio.

3) A través del testimonio de una comunión sólida y convencida con el Romano Pontífice y con los obispos se comprueba el amor sincero a la Iglesia y la voluntad de inserción activa en su vida de oración y de acción apostólica para su incremento.

4) En conformidad con el fin apostólico de la Iglesia se *debe manifestar* su dinamicidad apostólica, incluso misionera, o más bien discreta, en la sociedad humana: en la humildad y en la capacidad de cooperación con todos los demás organismos activos en la Iglesia tanto universal como particular.

5) El compromiso de obrar en la sociedad humana al servicio de la dignidad integral del hombre, a la luz de la doctrina social de la Iglesia.

1.b Una distinción fundamental: asociaciones públicas y asociaciones privadas

El canon 298 §2, hace una primera distinción tipológica entre asociaciones erigidas y asociaciones reconocidas. A esta distinción corresponde respectivamente la de asociaciones públicas[219] y asociaciones privadas[220].

Tanto las unas como las otras, dado que viven y actúan en la Iglesia, deben tener su propio estatuto jurídico a tenor de la ley canónica, aunque, como en el caso de las asociaciones privadas, no siempre se requiere una intervención constitutiva de la autoridad jerárquica.

Esta distinción corresponde a la que hacía el canon 684 del Código de 1917 entre asociaciones erigidas y recomendadas, pero mientras que el anterior Código solo regulaba las primeras y no las segundas, ahora el nuevo Código regula las dos.

Asociación privada es la que ha sido constituida por el acuerdo privado de los fieles que la forman, aunque haya sido *alabada* o *recomendada* por la autoridad eclesiástica. Sin embargo, para ser *reconocida* como asociación en la Igle-

[219] Cf. c. 301 §3.
[220] Cf. c. 299 §2.

sia, sus estatutos tienen que ser examinados por la autoridad competente[221].

Esta asociación privada puede adquirir personalidad jurídica privada con un decreto formal de la autoridad eclesiástica competente[222], con tal que sus estatutos hayan sido aprobados por la misma autoridad, sin que cambie, sin embargo, su naturaleza de asociación privada[223].

Así pues, entre las asociaciones privadas hay que distinguir: las que no tienen personalidad jurídica, y por tanto para ser reconocidas basta que sus estatutos hayan sido examinados por la autoridad eclesiástica, y las que tienen personalidad jurídica privada, cuyos estatutos necesitan su aprobación. Una asociación privada, que ha adquirido personalidad jurídica privada *erigida por decreto formal*, es constituida como sujeto de derechos y deberes, como sujeto que actúa en la Iglesia con efectos jurídicos que quedan referidos a ella como entidad; por consiguiente, la actividad de sus miembros es tomada en consideración como actividad desarrollada en nombre de la asociación en cuanto ente; pero esta actividad sigue siendo privada puesto que no afecta inmediatamente, y de forma directa, a la responsabilidad de la Iglesia. Por lo que se refiere a una asocia-ción privada no erigida como persona jurídica, contrariamente, la actividad que desarrolla no se toma en consideración como

[221] Cf. c. 299.
[222] Cf. cc. 322 §1; 116 §2.
[223] Cf. c. 322 §2.

actividad de la colectividad en cuanto tal, sino como actividad de los individuos que han unido juntamente sus fuerzas para alcanzar los fines que son coherentes con la misión y los fines de la Iglesia[224].

Asociación pública es aquella que ha sido erigida por la autoridad eclesiástica competente a tenor del canon 312 §1, cuando se propone la enseñanza de la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia o el incremento del culto público, o bien otros fines cuya consecución está reservada, por su naturaleza, a la autoridad eclesiástica, como por ejemplo, la formación del clero[225] o, finalmente, por otros objetivos espirituales a los que no se haya proveído suficientemente mediante iniciativas privadas[226].

Semejante asociación, y de igual modo una confederación de asociaciones públicas, por el mismo decreto con que es erigida por la autoridad competente, es constituida siempre como persona jurídica pública y recibe la misión para los fines que se propone conseguir en nombre de la Iglesia[227]. Naturalmente, antes de la erección viene la aprobación de los estatutos, cuya revisión y cambios necesitan la aprobación de la autoridad competente[228].

El criterio sobre el carácter público tanto de las personas jurídicas como de las asociaciones es el mismo, a

---

224 Cf. c. 310.
225 Cf. c. 301 §1.
226 Cf. c. 301 §2.
227 Cf. c. 313.
228 Cf. c. 314.

saber: que actúen en nombre de la Iglesia para la utilidad pública. *De aquí se deriva que, por el hecho mismo que una asociación sea erigida como pública, sea también persona jurídica pública*.

Está claro que no todas las personas jurídicas son asociaciones públicas, mientras que todas las asociaciones públicas son personas jurídicas públicas.

La asociación pública actúa en nombre de la Iglesia, en el sentido de que en su actividad compromete de alguna manera a la misma Iglesia, que es siempre responsable de la actividad de una persona jurídica pública. Hay que decir además que, por un lado, es verdad que en la Iglesia cualquier actividad desarrollada o cualquier fin perseguido por cualquier fiel —ya sea como individuo o bien como asociado— tiene una dimensión eclesial comunitaria y, por tanto, la actividad privada y el fin privado no deben entenderse en el sentido de ir dirigidos a un fin exclusivamente subjetivo o de una parte, ya que en la Iglesia el bien del individuo es siempre un bien de toda la comunidad; pero, por otro lado, es distinto que dicha actividad se desarrolle, y esos fines se persigan, en nombre de la Iglesia, o bien sólo en nombre de la asociación misma que actúa en conformidad con la misión y los fines de la Iglesia. Es la misma diferencia que se da respecto a las personas físicas que pueden desarrollar actividades o perseguir fines con una investidura o mandato particular de la Iglesia y las que pueden desarrollar actividades o perseguir fines tan sólo congruentes con los generales de la Iglesia, pero sin esa investidura o mandato.

Podemos llegar finalmente a una definición sintética de asociación privada y de asociación pública según el Código de Derecho Canónico en los siguientes términos:

- ***Asociación privada*** es aquella que, nacida por iniciativa de los fieles, laicos, clérigos o religiosos, gobernada por ellos según los estatutos propios, estando siempre en relación con la autoridad eclesiástica, que puede darle también la personalidad jurídica privada, se propone fines religiosos o caritativos, excepto aquellos cuya consecución está reservada sólo a la autoridad eclesiástica. La naturaleza privada de la asociación no disminuye en lo más mínimo su eclesialidad.

- ***Asociación pública*** es aquella que, además de surgir por la voluntad libre de los fieles, laicos, clérigos o religiosos, ha sido constituida y erigida por la voluntad decisoria de la autoridad eclesiástica competente —a la que se adhiere de modo peculiar—, actúa en nombre de la Iglesia, en cuanto que es siempre persona jurídica pública y tiende, según norma del derecho común y de los propios estatutos, al bien público de la Iglesia, a la consecución de fines religiosos o caritativos, pero especialmente de los que están de suyo reservados a la autoridad eclesiástica.

1.c Otras distinciones

Otra distinción tipológica que se hace a partir del canon 300 es la que se da entre asociaciones, tanto privadas como pú-

blicas, calificadas como "católicas" por la autoridad eclesiástica y asociaciones que no tienen esta calificación.

Las asociaciones se distinguen además en *clericales* si, por su propio carisma asumen el ejercicio del orden sagrado, son reconocidas como tales por la autoridad competente y están dirigidas por clérigos[229]; y *laicales*, que están constituidas —además de por los fines espirituales de los que habla el c. 298— dado su carisma laical, especialmente para animar mediante el espíritu cristiano las realidades temporales, de manera que se favorezca el vínculo entre la fe y la vida[230], y en general están dirigidas por laicos[231]; son *mixtas* si están formadas tanto de clérigos como de laicos, con iguales derechos y deberes.

Las asociaciones clericales dependen de la Congregación para el Clero[232], mientras que las laicales y mixtas del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida[233].

Otra categoría es la que constituyen las *terceras órdenes* o *asociaciones similares*, cuyos miembros, participando en el mundo del carisma de un instituto religioso, bajo la alta dirección del mismo, llevan una vida apostólica y tienden a la perfección cristiana[234]. En relación a las *terceras órdenes* y a

---

229 Cf. c. 302.

230 Cf. cc. 327-329.

231 Cf. c. 317 §3.

232 Cf. *S.S. Juan Pablo II*, Constitución apostólica «*Pastor Bonus*», 28 de junio de 1988 (=*PB*) art. 97, 1°.

233 Cf. *PB* art. 154; *S.S. Francisco*, Motu proprio «*Sedula mater*», 15 de agosto de 2016, art.7.

234 Cf. cc. 303; 311; 212 §2.

las *asociaciones de vida consagrada*, que asumen los consejos evangélicos, el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida regula sólo lo que se refiere a su actividad apostólica, mientras lo restante está regulado por la Congregación para la Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

Como he dicho antes, están además las asociaciones que se erigen con la intención de convertirse en el futuro en institutos de vida consagrada o en sociedades de vida apostólica, las cuales están bajo la competencia de la Congregación para la Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

Todas las asociaciones pueden ser *universales* o *internacionales* si su carisma tiene un carácter de universalidad y de hecho tienden a extender su actividad por toda la Iglesia o a nivel de intereses internacionales; *nacionales*, si están destinadas a actuar dentro de una sola nación; *diocesanas*, si su acción se limita al ámbito diocesano[235]. Tanto las asociaciones universales como las nacionales pueden tener secciones diocesanas.

Hoy son muchas las asociaciones (no sólo algunas terceras órdenes y las erigidas con la intención de hacerse institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica) en las que los miembros tienden a la perfección de la caridad mediante los consejos evangélicos y que no quieren asumir la forma ni de los institutos religiosos, ni de los seculares, ni de las sociedades de vida apostólica. Esto está en conformidad con el canon 298 §1 que prevé asociaciones que

[235] Cf. c. 312 §1.

tiendan, mediante la acción común, al incremento de una vida más perfecta. Si los estatutos de estas asociaciones establecen la asunción de los consejos evangélicos para sus miembros, se verifica una verdadera forma de consagración desde el punto de vista teológico, aunque no sancionada canó-nicamente como tal, ya que se encuentran todos los elementos esenciales de la misma desde el punto de vista de la vocación de Dios y de la respuesta personal.

1.d Los movimientos eclesiales

Un fenómeno que se ha ido incrementando cada vez más después del Concilio es la difusión y el crecimiento de los llamados *movimientos eclesiales*[236], junto a otras formas, que podríamos decir tradicionales, de agregación de fieles.

Por movimiento eclesial se entiende aquellas formas asociativas que tienen su raíz u origen en un don específico del Espíritu, elemento unificador de varios órdenes o categorías de fieles: presbíteros, diáconos, seminaristas, laicos y laicas, casados, célibes o viudos, consagrados y consagradas en el movimiento incluso en sus varias modalidades: contemplativas, apostólicas o seculares; a veces religiosos y religiosas. Relativo a la edad: niños, jóvenes, personas maduras y ancianos. En algunos se encuentran presentes incluso obispos. La variedad de vocaciones dentro de ellos se caracteriza tanto por la diversidad de edades como por la diferencia de oríge-

[236] Cf. *ChL* 2.

nes socio-culturales. Además, en ellos se verifica un compromiso de la persona en su globalidad, en cuanto le es exigido un estilo de vida conforme al carisma, que frecuentemente, aunque no siempre, comporta un compartir los bienes, la vida fraterna en común, la obediencia a una autoridad, dedicación a las obras apostólicas del movimiento, para muchos con una dimensión misionera y con una marcada apertura ecuménica.

La denominación de "eclesial", entonces, parece significar no simplemente el hecho de que se trata de una realidad que vive en la Iglesia, en cuanto esto vale para cualquier legítima forma agregativa, sino justamente el hecho de que su intención es la de presentar, en la misma Iglesia, el realizarse de la comunión entre las diferentes vocaciones. Esto es lo que me parece que quería decir Juan Pablo II cuando sostenía que los movimientos «se proponen como formas de autorrealización y reflejo de la única Iglesia»[237]. Por otra parte, se debe subrayar el hecho de que los movimientos son designados por el mismo Pontífice como «un itinerario de fe y de testimonio cristiano que funda su método pedagógico sobre un carisma»[238]. Otro aspecto puesto en relieve por Juan Pablo II es el del fuerte anuncio de la fe sobre la base de una profunda identidad bautismal, por la cual los

---

[237] *S.S. Juan Pablo II, Discurso pronunciado a los participantes en el IV° Congreso Mundial de los Movimientos y de las Nuevas Comunidades*, 30 de mayo de 1998, *Regno /Doc* 43 (1998) 412.

[238] *S.S. Juan Pablo II, Mensaje enviado a los participantes en el IV° Congreso Mundial de los Movimientos y de las Nuevas comunidades*, 27 de mayo de 1998, *Ibid*, 399.

movimientos y las nuevas comunidades eclesiales son considerados «la respuesta, suscitada por el Espíritu Santo, al dramático desafío del fin del milenio»[239].

Para Benedicto XVI, cuanto ha sucedido en el curso de los siglos —que el «cristianismo ha sido comunicado y se ha difundido gracias a la novedad de vida de personas y de comunidades capaces de dar un testimonio incisivo de amor, de unidad y de alegría»— vale también hoy para los Movimientos eclesiales, que son definidos por él como «escuelas de comunión, compañías en camino en las cuales se aprende a vivir en la verdad y en el amor que Cristo nos ha revelado y comunicado por medio del testimonio de los Apóstoles», y son invitados a comprometerse a iluminar «la oscuridad de un mundo trastornado por los mensajes contradictorios de las ideologías»[240].

Entonces, el punto de partida para comprender la naturaleza carismática de los movimientos y su inserción en lo concreto de la vida de la Iglesia debe ser la consideración de la acción del Espíritu en la Iglesia. Se trata de un carisma colectivo, que se expresa en forma jurídica a través del estatuto que regula la vida de los que participan del mismo carisma, tanto dentro del organismo sur-gido de tal carisma como fuera del mismo.

---

239 *Ibid.*

240 *S.S. Benedicto XVI, Discurso del 22 de mayo de 2004 a los participantes en el II° Congreso Mundial de los Movimientos eclesiales*, en *AAS* 98 (2004) 463-464.

Debemos adoptar la perspectiva de la Iglesia como comunión, que es la realidad que se debe entender como contenido central del misterio de la salvación, es decir, del misterio mismo de la Iglesia, como obra de las tres Personas divinas[241]. La Iglesia se caracteriza, como dice la exhortación apostólica *Christifideles laici*, n. 20, por la diversidad y complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades, cuya fuente, perfeccionador y unificador es el Espíritu[242]. De este modo la Iglesia puede ser considerada como una comunión orgánica, fundada sobre la igualdad fundamental de todos los fieles en la dignidad y en el actuar, en virtud del bautismo, pero articulada en la variedad de servicios y ministerios en relación con la actuación de la misión de la Iglesia[243].

Así, la Iglesia se compone de varios órdenes de personas, cada uno de los cuales comprende todos aquellos que han recibido el mismo don del Espíritu, desarrollan el mismo servicio o ministerio en la Iglesia, están obligados y gozan de los mismos derechos[244].

Si es específico de la naturaleza de los movimientos eclesiales presentar en la misma Iglesia la comunión de las varias vocaciones, su naturaleza se debe manifestar justa-

---

241 Cf. *LG* 4b.
242 Cf. *LG* 7c, f, h; 12b.
243 Cf. cc. 204 §1, 208.
244 Cf. *LG* 13c.

mente en su actuar concorde con todos los otros componentes eclesiales en su inserción en la vida de la Iglesia, en modo concreto a nivel local. La fidelidad al carisma —como está delineado por los estatutos— por parte de aquellos que lo han recibido, el respeto del carisma por parte de todos —en cuanto don del Espíritu a toda la Iglesia— y la caridad, deben ser los principios determinantes de la inserción de los movimientos en la vida orgánica de la Iglesia.

Hoy los movimientos eclesiales son aprobados generalmente como asociaciones de fieles privadas, pero a veces también como públicas, especialmente aquellas que prevén la asunción de los consejos evangélicos por parte de algunos miembros e incluyen seminaristas y sacerdotes, porque la tutela de la observancia de los consejos evangélicos y del ejercicio del ministerio sagrado son parte de los fines, cuya búsqueda, por su misma naturaleza, están reservados a la autoridad eclesiástica[245].

La disciplina que los cc. 298-329 imponen a las asociaciones de fieles, en efecto, es bastante general y, en consecuencia, flexible, como para permitir que los movimientos eclesiales puedan entrar en tal categoría, pero su especificidad debe estar atentamente regulada en los estatutos. De todos modos, se trata de formas asociativas mixtas, ni laicales ni clericales, por lo que pueden estar gobernadas indiferentemente tanto por laicos como por clérigos, aunque en general se evita que sean estos últimos los que las

[245] Cf. c. 301 §1.

gobiernen para evitar su clericalización. Por otro lado, en general, los movimientos están formados por varias ramas según las distintas categorías de fieles: cada rama posee una estructura de gobierno propia, dentro de una estructura de gobierno más amplia que comprende todas las ramas.

Competente para los movimientos es el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida en conexión con otros Dicasterios para los temas que impliquen una competencia mixta, promoviendo reuniones para confrontar los varios puntos de vista[246].

1.e Familia espiritual

Podemos decir que una familia espiritual está constituida por una pluralidad de institutos de vida consagrada, de sociedades de vida apostólica y de asociaciones que no están ligados entre ellos por vínculos institucionales, dado que son canónicamente todos autónomos. Están ligados, en cambio, por vínculos espirituales de un origen común o de un mismo fundador o fundadora, o de un filón espiritual al que pertenecen. Por ejemplo, la familia paulina que está formada por varios institutos de vida consagrada masculinos y femeninos y por asociaciones fundadas, diferentes de ellas, desde el origen, por Don Alberione; o la familia ignaciana, compuesta por muchos institutos o asociaciones, que están unidas espiritualmente por la raíz espiritual común de los

[246] Cf. *PB* art.21 §1.

ejercicios espirituales de San Ignacio, y de las cuales la única fundada por San Ignacio ha sido sólo la Compañía de Jesús.

2. Los estatutos

El carisma, el fin y la espiritualidad de una asociación están expresados y tutelados por el derecho propio. Por ello, todas las asociaciones deben ser regidas, además de por el derecho común, por el derecho propio, es decir, por los estatutos y por otras normas peculiares (reglamentos), conformes con el derecho común y con los estatutos[247].

Los estatutos deben contener:

- la naturaleza de la asociación: privada o pública;
- la índole: laical, clerical o mixta, con miembros de varias categorías por diversos títulos;
- el fin: la oración o el apostolado, o ambas cosas; algunos miembros, como en los movimientos eclesiales, dedicados a la contemplación (incluso en la vida eremítica) y otros a la actividad apostólica y caritativa[248];
- el espíritu o espiritualidad: modo concreto de ponerse en relación con Dios y con los demás, reviviendo dentro de sí un aspecto, o varios, del misterio de la vida de Cristo;
- la estructura de gobierno propio, que prevé siempre, a nivel universal, una asamblea general y un presidente ayudado por un consejo general y, a veces, por un comi-

[247] Cf. c. 309.
[248] Cf. c. 304 §1.

té ejecutivo[249]; a nivel local la configuración de territorios o zonas dirigidos por un moderador ayudado por un consejo; en el caso de los movimientos compuestos por varios órdenes de personas, tiene que haber una estructura de gobierno general y una estructura de gobierno particular para cada una de las ramas que dependan del gobierno central;

- normas sobre la administración de los bienes[250];
- normas sobre las relaciones con institutos de vida consagrada con los que estuviera vinculada la asociación por origen o por espiritualidad o por actividades apostólicas comunes[251];
- normas sobre la disciplina de los miembros: sus obligaciones y derechos, especialmente en relación con los consejos evangélicos, si se asumieran;
- normas sobre la formación, incorporación y expulsión de los miembros[252];
- normas sobre la situación, las obligaciones y los derechos de los miembros pertenecientes a institutos de vida consagrada[253] o de los miembros clérigos, incardinados en una diócesis, pero que están al servicio de la asociación, o bien de los clérigos diocesanos que participan de la vida asociativa;

---

[249] *Ibid.*
[250] Cf. cc. 310; 319.
[251] Cf. c. 311.
[252] Cf. cc. 304 §1; 307 §1; 308.
[253] Cf. c. 307 §2.

- normas sobre la posición, las obligaciones y los derechos de los eventuales miembros no católicos.

Los estatutos deben ser examinados o aprobados por la autoridad competente, incluso en cada uno de sus cambios[254]. Hay que señalar además que, dentro del marco que ofrece el derecho común, prevalece el derecho propio de cada asociación, en cuanto que refleja inmediatamente su carisma. En las asociaciones privadas —precisamente por el hecho de que se basan esencialmente en el acuerdo privado de los fieles[255] y porque son dirigidas y presididas por ellos según la norma de los estatutos[256] con una mayor autonomía respecto a la autoridad eclesiástica— prácticamente casi todas las esferas de su vida están reguladas por los estatutos más que por el derecho común; por el contrario, en las asociaciones públicas se verifica una dependencia mayor del derecho común, aunque siempre dentro del respeto a la justa autonomía, necesaria para alcanzar sus fines en armonía con su inspiración original.

3. Constitución y relaciones con la autoridad eclesiástica

La autoridad competente para los actos relativos a las asociaciones es la que prevé el canon 312 §1, al que remiten todos los cánones, a saber:

---

254 Cf. cc. 29 §3; 314.
255 Cf. c. 299 §1.
256 Cf. c. 321.

- la *Santa Sede* para las asociaciones universales e internacionales (Dicasterio para los Laicos, la Familia, la Vida: asociaciones laicales y movimientos eclesiales, las terceras órdenes solo para la actividad apostólica; Congregación para el Clero: asociaciones de clérigos; Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y para las Sociedades de Vida Apostólica: terceras órdenes, asociaciones del orden de las vírgenes, asociaciones que intentan convertirse en institutos de vida consagrada o en sociedades de vida apostólica);
- la *conferencia episcopal* para las asociaciones nacionales;
- el *obispo diocesano* para las asociaciones diocesanas, excepto aquellas para las que existe una reserva para otros por privilegio apostólico, en lo que se refiere a la erección (por ejemplo, institutos religiosos).

El reconocimiento o la erección concedida a cualquier asociación o movimiento por un obispo diocesano[257] vale para todos los demás obispos; además, si la asociación o el movimiento piden la aprobación de la Santa Sede, no es necesario que sean aprobados antes por las diversas conferen-cias de obispos.

Para erigir válidamente en una diócesis una asociación pública, o una sección de la misma, se requiere el consentimiento por escrito del obispo diocesano, aunque la erección se haga en virtud de un privilegio apostólico; pero el con-

[257] Cf. cc. 312 §1, 3°; 322.

sentimiento dado por el obispo para la erección de una casa de un instituto religioso vale también para la erección, junto a la misma casa o junto a la iglesia anexa, de una asociación propia del instituto[258].

La autonomía de las asociaciones públicas es más limitada respecto a la de las asociaciones privadas, en cuanto que las primeras pueden emprender libremente las iniciativas coherentes con su índole y según lo establecido en sus estatutos, pero bajo la dirección superior de la autoridad eclesiástica[259]; por el contrario, las segundas, esto es, las privadas, están sometidas solamente a la vigilancia y al gobierno de la misma de forma genérica[260].

La dirección superior respecto a las asociaciones públicas está evidentemente exigida por el hecho de que actúan en nombre de la Iglesia, implicando inmediatamente su responsabilidad en la acción que realizan; mientras que respecto a las asociaciones privadas sólo se requiere su sumisión genérica al gobierno de la autoridad eclesiástica, ya sea como organismos que actúan en la Iglesia, y por tanto siempre en conexión con la jerarquía, ya sea para que se conserve en ellas la integridad de la fe y costumbres, no haya abusos en la disciplina eclesiástica[261], se evite la dispersión de fuerzas y se ordene al bien común el ejercicio de su apostolado[262]. Es

---

258 Cf. c. 312 §2.
259 Cf. c. 315.
260 Cf. c. 323 §1.
261 Cf. c. 305 §1.
262 Cf. c. 323 §2.

natural que a la vigilancia de la que habla el c. 305 §1 están también sometidas las asociaciones públicas, mientras que la prevista por el c. 323 §2 se refiere a las privadas porque, precisamente por su carácter privado, el riesgo estaría en que se quedasen cerradas dentro de la perspectiva de una consecución de intereses puramente sectoriales de grupo, sin aquella apertura comunitaria que en la Iglesia es constitutivamente necesaria para la acción de cualquier fiel, sea como individuo que como asociado. El canon 305 §2 especifica cuál es la autoridad que ejerce la vigilancia en cuestión: la Santa Sede para todas las asociaciones, de cualquier género; el ordinario del lugar para las diocesanas y para las demás, en la medida en que ejercen su acción en la diócesis.

Finalmente, en lo referente a las asociaciones, tanto privadas como públicas, que están presidi-das o asistidas por miembros de institutos de vida consagrada o de una sociedad de vida apostólica, en cuanto unidas de algún modo con estos institutos o sociedades, es deber de los presidentes o de los asistentes hacer que colaboren en el apostolado de la diócesis, actuando bajo la dirección del ordinario del lugar junto con las otras asociaciones[263].

Todo lo dicho hasta ahora determina en concreto las relaciones entre las asociaciones y la autoridad jerárquica.

Tanto las asociaciones privadas como las públicas tienen la facultad de celebrar asambleas, de designar a los moderadores, a los oficiales, a los ayudantes y a los administradores

[263] Cf. c. 311.

de bienes[264], pero en todo esto hay notables diferencias según se trate de uno o de otro tipo de asociación.

Las asociaciones privadas designan libremente, según la norma de los estatutos propios, al mo-derador y a los oficiales, así como al propio consejero espiritual, entre los sacerdotes que ejercen legítimamente el ministerio en la diócesis, dejando a salvo la confirmación por parte del ordinario del lugar[265]. Esto no impide que los estatutos puedan prever ciertas formas de nombramiento, designación o confirmación de los moderadores y de los oficiales, que de suyo serían propias de las asociaciones públicas, pero no lo requiere el derecho común.

Al contrario, en lo referente a las asociaciones públicas, si no prevén otra cosa los estatutos, corresponde a la autoridad eclesiástica competente confirmar al moderador elegido por la misma asociación, o bien instituir al que ha sido presentado o nombrarlo según la norma de los mismos estatutos; de este modo, corresponde a la misma autoridad nombrar al capellán o asistente eclesiástico, después de haber oído, pero sólo si le parece oportuno, a los oficiales mayores de la asociación[266]. Esto vale también para las asociaciones erigidas por miembros de institutos religiosos en virtud de un privilegio de la Santa Sede, fuera de las propias iglesias o de las propias casas; al contrario, si estas asociaciones han sido erigidas junto

[264] Cf. c. 309.
[265] Cf. c. 324.
[266] Cf. c. 317 §1.

a la propia iglesia o junto a la propia casa, el nombramiento o la confirmación del moderador y del capellán corresponde al superior del instituto, según la norma de los estatutos[267]. Dada esta relación tan estrecha con la autoridad eclesiástica, esta puede designar por graves motivos un comisario que en su nombre dirija temporalmente la asociación[268], o bien por justa causa puede incluso remover al moderador que ha nombrado o confirmado, después de haber oído al mismo moderador y a los oficiales de la asociación, a tenor de los estatutos; también el capellán puede ser removido por quien lo nombró, según los cánones 192-195; sobre la remoción de los oficios eclesiásticos trata el §2 del canon 318.

4. Admisión y dimisión de los miembros

Respecto a los miembros, la *aceptación* en las asociaciones privadas debe hacerse según el derecho, universal o particular, y los estatutos[269]. Lo mismo vale para las asociaciones públicas, pero se debe tener presente que en ellas la aceptación es inválida si el fiel aceptado ha abandonado públicamente la fe católica, o se ha alejado de la comunión eclesiástica o ha sido condenado con una excomunión infligida o declarada[270].

---

[267] Cf. c. 317 §2.
[268] Cf. c. 318 §1.
[269] Cf. c. 307 §1.
[270] Cf. c. 316 §1.

Gozan de los derechos, privilegios, indulgencias y otras gracias espirituales, concedidas a una asociación, solamente los que han sido válidamente acogidos en ella y no han sido legítimamente expulsados de la misma[271].

Se plantea el problema particular de los no católicos miembros de asociaciones o movimientos.

Por lo que se refiere a los acatólicos no bautizados, han de considerarse agregados, en cuanto externos a la asociación, aunque cooperen en las actividades de carácter humanitario que desarrolla.

Respecto a los bautizados acatólicos, por el contrario, sin duda es preciso:

- respetar su identidad confesional;
- acoger plenamente su deseo de vivir el espíritu propio de la asociación, de perseguir sus fines y de participar en sus actividades apostólicas;
- dejar bien clara su realidad de no católicos.

Otros elementos que hay que tener presentes me parece que deben ser los siguientes:

Si se trata de una asociación privada, aunque el reconocimiento de la autoridad eclesiástica atestigua la autenticidad cristiana y eclesial de la misma[272], la participación de bautizados acatólicos como miembros no parece que tenga que excluirse, con tal que en los estatutos queden bien cla-

---

[271] Cf. c. 306.

[272] Cf. cc. 299 §2 y §3.

ros sus obligaciones y derechos, en la observancia de las normas sobre el ecumenismo.

Por lo que se refiere a una asociación pública, el Código no dice nada expresamente, sin embargo, por el simple hecho de que una asociación pública recibe de modo oficial y formal, para todo lo que se requiere, la misión en orden a los fines que se propone conseguir en nombre de la Iglesia[273], los bautizados no católicos no pueden ser admitidos como miembros de pleno derecho de una asociación pública, dado que no pueden actuar en nombre de la Iglesia católica por el he-cho mismo de que no son miembros de Ella y, por tanto, no pueden perseguir sus fines propios.

Conviene que en los estatutos de la asociación se ponga un artículo en el que se prevea la posibilidad de la admisión de bautizados no católicos, según lo establecido en los reglamentos particulares. Sería mejor crear grupos distintos dentro de la asociación, guiados por miembros perte-ne-cientes a las diversas comunidades cristianas no católicas, en vez de grupos mixtos con miembros católicos al frente de los mismos. Los miembros no católicos, aparte del cargo de dirigente a nivel de grupo, no deben ocupar otros cargos en la asociación, ni participar en ninguna decisión que toque al gobierno de la misma, a no ser que la decisión afecte directamente a los grupos formados por no católicos.

Los miembros de los institutos religiosos pueden adherirse a las asociaciones, a tenor del derecho propio, pero

[273] Cf. c. 313.

con el consentimiento de su superior[274], en cuanto que la adhesión a las mismas no debe estar en contraste con el carisma y la disciplina propios del instituto al que se pertenece. Una doble pertenencia y, por tanto, una doble obediencia serían gravemente dañinas especialmen-te para el instituto religioso. La participación de clérigos diocesanos en asociaciones o movimientos eclesiales no debe obstaculizar el cumplimiento de obligaciones que surgen de su condición y de los encargos recibidos del obispo[275].

Respecto a la *expulsión*, es posible en todas las asociaciones privadas por causa justa, según la norma de los estatutos[276]; y en las públicas, cuando se da el caso de abandono público de la fe católica, o de la ruptura de la comunión eclesiástica, o de la excomunión infligida o declarada, después de amonestar al individuo, observando los estatutos y dejando a salvo el derecho de recurso a la autoridad eclesiástica competente[277]. Respecto a los miembros que en las asociaciones o movimientos asumen los consejos evangélicos, siendo de naturaleza privada los vínculos con los cuales son asumidos, su dispensa es en general regulada por los estatutos, lo que frecuentemente los deja sin una suficiente tutela, por lo que sería bueno que los estatutos prevean cuanto el Código establece, al menos para las sociedades de vida apostólica[278].

---

[274] Cf. c. 307 §3.
[275] Cf. c. 278 §3.
[276] Cf. c. 308.
[277] Cf. c. 316 §2.
[278] Cf. cc. 729-730.

5. Administración de los bienes

Respecto a la administración de los bienes, en las asociaciones públicas se hace bajo la alta dirección de la autoridad eclesiástica, a la que hay que rendir cuentas todos los años no sólo de la administración en general, sino también de la distribución de las ofrendas y de las limosnas recogidas[279], puesto que los bienes de una asociación pública son considerados como bienes eclesiásticos[280] y, por tanto, están bajo la disciplina del libro V del Código. En las asociaciones privadas, por el contrario, entre las cuales pueden tener bienes sólo aquellas que han sido erigidas como personas jurídicas, dado que los bienes que poseen no se consideran bienes eclesiásticos, al ser de una persona jurídica privada son administrados libremente según las disposiciones de los estatutos[281], quedando a salvo el derecho de la autoridad eclesiástica a la vigilancia general para que dichos bienes se usen para los fines de la asociación[282]. De la misma manera está sometida a la autoridad del ordinario del lugar la administración y la distribución de los bienes donados o dejados para causas pías[283]. Las asociaciones privadas no constituidas como personas jurídicas no pueden, en cuanto tales, poseer bienes, ya que no son sujetos de derechos

[279] Cf. c. 319.
[280] Cf. c. 1275 §1.
[281] Cf. c. 1257 §2.
[282] Cf. c. 325 §1.
[283] Cf. c. 325 §2.

y deberes; sin embargo, los fieles asociados pueden juntamente contraer obligaciones, adquirir y poseer derechos y bienes como copropietarios y coposesores, ejerciendo esos derechos y obligaciones mediante un mandatario o procurador[284]. Mientras que en el caso de extinción de una asociación privada, incluso erigida como persona jurídica, los bienes se destinan exclusivamente según lo establecido en los estatutos, salvo los derechos adquiridos y la voluntad de los oferentes[285]; en el caso de una asociación pública los bienes se destinan según el derecho común y los estatutos; si estos no indican nada, la destinación corresponde a la persona jurídica inmediatamente superior, quedando a salvo la voluntad de los oferentes y los derechos adquiridos[286].

6. Extinción

Las asociaciones públicas, como personas públicas, se extinguen sólo por supresión por parte de la autoridad legítima, o bien cuando cesan de actuar por espacio de cien años[287]. Así, las asociaciones erigidas por la Santa Sede sólo pueden ser suprimidas por ésta[288]; las erigidas por la conferencia episcopal, por graves causas, por ella misma; las erigidas por el obispo diocesano pueden ser suprimidas por él, que

---

284 Cf. c. 310.
285 Cf. cc. 326 §2; 123.
286 Cf. c. 123.
287 Cf. c. 120 §1.
288 Cf. c. 320 §1.

puede suprimir incluso las erigidas, con indulto de la Santa Sede, por miembros de institutos religiosos[289]. La supresión tiene que hacerse después de haber oído al moderador y a los oficiales mayores de la asociación[290]. Las asociaciones privadas, por su parte, incluso las erigidas como personas jurídicas, se extinguen a tenor de los estatutos, o bien por supresión por parte de la autoridad competente si su actividad es causa de daño grave para la doctrina o la disciplina eclesiástica o bien de grave escándalo para los fieles[291].

Gianfranco Ghirlanda S.J.
Pontificia Universidad Gregoriana
Facultad de Derecho Canónico

[289] Cf. c. 320 §2.
[290] Cf. c. 320 §3.
[291] Cf. cc. 326 §1; 120 §1.

Índice

Dirección espiritual y discernimiento 5

Carisma de una sociedad de vida apostólica
y derecho propio 37

La vida consagrada como estado canónico en
la iglesia y las sociedaes de vida apostólica 65

Servicio de la autoridad y obediencia en una
sociedad de vida apostólica 97

Fuero interno y fuero externo 155

Vida fraterna en común y acción apostólica 199

Funciones de los superiores
corresponsabilidad y participación 229

Las asociaciones de los fieles 253