

siástica publicadas hasta ahora en España.

*Javier Ferrer Ortiz*

Máximo PACHECO GÓMEZ, *La separación de la Iglesia y el Estado en Chile y la diplomacia vaticana*, con la colaboración de Jaime Muñoz Sandoval y Cristóbal García-Huidobro Becerra, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 2004, p. 333.

El actual Embajador de Chile ante la Santa Sede, Máximo Pacheco Gómez, confirma con este trabajo su vocación a la docencia y a la investigación, de la que no le han apartado las múltiples tareas de servicio público que ha desarrollado a lo largo de los años en su país y a nivel internacional. Esta vez ha realizado lo que él mismo llama «una antigua idea» (p. 13): investigar en los archivos del Vaticano los documentos relativos a la separación de la Iglesia y el Estado en Chile, una de las principales novedades de la Constitución chilena de 1925, que reemplazó a la que regía en Chile desde 1833.

Se trata indudablemente de un momento de gran interés en la historia de Chile, pues coincide con el fin de una época y el comienzo de otra. En efecto, en el ámbito político se pasa de un régimen parlamentario de gobierno, en el que los partidos tienen el claro protagonismo, a un régimen presiden-

cial, en el que emerge la figura de un Presidente netamente reforzado, que negocia con los partidos. El Presidente Arturo Alessandri Palma es personaje clave en ese cambio, pues es el último Presidente elegido en 1920 en el antiguo régimen parlamentario; y el primero que, al ser reelegido en 1932, logrará hacer funcionar el nuevo régimen, después del período agitado y complejo que se abrió con el pronunciamiento militar de 1924. Por otra parte, en el plano socioeconómico, y con hondo impacto político, son años en los que la concepción liberal del Estado va cediendo frente a las exigencias económicas y jurídicas que plantea la cuestión social, la cual estará claramente en el centro de la vida nacional en todo lo que resta del siglo XX. En suma, se puede decir que en esos primeros decenios del siglo XX está muriendo la sociedad tradicional chilena, con la estratificación social heredada de tiempos coloniales, y se consolida poco a poco, aunque en forma muchas veces traumática e ideologizada, la aspiración a un nuevo orden social que comporte la erradicación de la pobreza y la elevación del nivel cultural de todos los chilenos.

Ahora bien, gracias a la autorización del Secretario de Estado, Cardenal Angelo Sodano, el autor ha tenido acceso a las comunicaciones entre la Nunciatura en Santiago y la Secretaría de Estado relativas a la separación Iglesia-Estado en el período 1920-1926.

La imperiosa necesidad de seleccionar las fuentes ha hecho que algunas normas unilaterales significativas de la época quedarán fuera de la compilación— como las matrimoniales y las penales—, pero su ausencia no desmerece la obra. En cambio, ha sido mucho más arriesgado limitar las normas unilaterales vigentes a solo cuatro: la Ley orgánica de libertad religiosa (1980) y las Leyes 24, 25 y 26/1992, de 10 de noviembre, con sus Anexos respectivos, es decir, los Acuerdos de cooperación con la Federación de Entidades Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Israelitas de España y la Comisión Islámica de España. Esta opción reduce sustancialmente las posibilidades de que la compilación pueda ser utilizada en las aulas universitarias como único texto de apoyo para el estudio del Derecho eclesiástico del Estado español, pues muchas de las normas actualmente en vigor han tenido que quedar fuera de ella. Naturalmente esto sucederá o no en función de cuál sea la perspectiva adoptada por el profesor, como hemos apuntado antes.

En el mismo sentido, todavía cabría señalar la ausencia de textos internacionales de derechos humanos, habitual en las demás compilaciones; pero para justificarla valdrían las razones antedichas. Y es que, en definitiva, estamos ante una *compilación histórica*. Aquí radica su originalidad, su principal

característica y su valor específico. Si, como hemos visto, se trata de explicar el Derecho eclesiástico español desde su Historia, es necesario anteponer los textos legales que la recogen y buscar en ellos la clave de comprensión del presente. Por eso mismo, la letra menuda de ésta o aquella disposición, que hoy es y mañana puede ser sustituida por otra, pierde importancia.

Por todo lo anterior, no nos queda sino felicitar a los autores por el excelente trabajo realizado. Al profesor Ibán hay que agradecerle principalmente la idea de elaborar una compilación histórica de Derecho eclesiástico y el meritorio estudio preliminar que contribuye a realzarla y avalorarla adecuadamente; sin olvidar que su apuesta por enseñar esta disciplina tomando como punto de partida su dimensión histórica, va mucho más allá en cuanto interpela a los docentes acerca de qué Derecho enseñar, cómo y por qué. Al profesor González hay que agradecerle nada más y nada menos que haber llevado a término la compilación propiamente dicha: la búsqueda de los textos, su transcripción y tratamiento informático, la revisión y puesta a punto, etc. Y, por último, hay que dar la enhorabuena al Boletín Oficial del Estado y al Centro de Estudios Políticos y Constitucionales por la cuidada y elegante edición de estos *Textos de Derecho eclesiástico (siglos XIX y XX)*, que viene a cubrir una laguna importante en el panorama de las compilaciones de legislación ecle-

El mérito y la originalidad mayores del libro residen justamente en la selección, publicación y traducción al castellano de 49 documentos inéditos, sobre todo los informes del Nuncio, Mons. Benedetto Aloisi Masella, y las respuestas del Cardenal Pietro Gasparri, a la sazón Secretario de Estado. En la preparación de este material y en la revisión de la muy cuidada traducción ha sido coautor Jaime Muñoz, Segundo Secretario de la misma Embajada, muy inclinado a los estudios históricos.

El núcleo de los 49 documentos ha sido adecuadamente enmarcado, para que se comprendan mejor su interés y alcance. Además de un prólogo del historiador Ricardo Krebs que sitúa el libro en la vasta problemática de las relaciones entre poder temporal y poder espiritual en la historia ya bimilenaria del Cristianismo, Pacheco ha escrito un primer capítulo en el que, con ayuda de otras fuentes chilenas ya conocidas, narra los acontecimientos que llevaron a la separación de 1925.

Después del capítulo II dedicado a los documentos, el tercer y último capítulo, cuyo autor es el historiador Cristóbal García-Huidobro, da un paso hacia atrás, para mostrar los antecedentes de la separación, entre los años 1865 y 1920, en los cuales las cuestiones Iglesia-Estado ocuparon a menudo un lugar destacado en la vida pública chilena, con una habitual tirantez entre las posiciones de la Iglesia y de los católicos por un la-

do, y por otro las corrientes proclives a la laicización más o menos radical del país.

Comparto con el autor la dedicación al Derecho, en mi caso al de la Iglesia, y el hecho de no ser especialista en Historia, si bien amante de la misma. No me hallo, pues, en condiciones de emitir juicios específicamente historiográficos, por lo que prefiero concentrarme en algunas reflexiones de conjunto que la lectura de este libro me ha sugerido.

Quisiera partir de una paradoja: ¿cómo es posible que el régimen de relaciones Iglesia-Estado, consagrado en Chile en 1925, fuera percibido por la misma Iglesia como substancialmente favorable y positivo, y que a la vez se tratara de un régimen en neto contraste con la misma posición oficial de entonces por parte de la Santa Sede, claramente a favor de la confesionalidad católica del Estado?

Para responder tal vez convenga empezar por una anotación sobre el procedimiento: a la separación se llegó por la vía del diálogo, ante todo al máximo nivel cuando el Presidente Arturo Alessandri pudo conversar en Roma con el Cardenal Gasparri. En la simplicidad del «papelito» en el que se recogía el resultado de esa conversación y con el que volvió Alessandri a Chile (cfr. p. 35), estaba el fruto de una voluntad compartida por ambas partes, la de poner las bases de una convivencia pacífica que superara los roces y turbulencias pasados.

Se han emitido diversas opiniones acerca de si en 1925 hubo o no un acuerdo concordatario, sobre todo teniendo en cuenta que se cumplieron una serie de condiciones puestas por la Santa Sede, como por ejemplo la expresa derogación del derecho de patronato y demás atribuciones de la autoridad civil en materias eclesiásticas, o el establecimiento de una compensación económica transitoria por parte del Estado a la Iglesia, al suprimirse el presupuesto del culto. Ciertamente no se formalizó un concordato (si bien la posibilidad de éste quedó expresamente contemplada por el art. 72, n. 16 de la Constitución, tal como también había solicitado la Santa Sede), y lo confirma el hecho de que en años sucesivos se trabajara en vista de esa eventualidad que al fin no prosperó (cfr. la carta del Embajador ante la Santa Sede al Arzobispo de Santiago, en pp. 260-261; y los documentos redactados por Mons. Rafael Edwards, descubiertos por Mons. Juan Ignacio González E., de los que se da noticia en p. 50).

Por consiguiente, si por acuerdo concordatario se entiende una norma positiva de origen pacticio, parece claro que no existió. Sin embargo, las negociaciones que precedieron a la separación no fueron fenómenos carentes de relieve jurídico, como una mentalidad de corte positivista, que reduce el derecho a las solas normas positivas, podría inducir a pensar. Las exi-

gencias de verdadera justicia, que desembocaron en una norma emanada unilateralmente por una de las partes, o sea en la Constitución Política de la República de Chile, poseen un valor jurídico intrínseco que es anterior y fundante respecto a esa norma que las declara y determina. Por tanto, si en las negociaciones se hicieron presentes exigencias derivadas de los derechos de la Iglesia católica, que actualmente no dudáramos en situar entre los aspectos colectivos del derecho de libertad religiosa, la ausencia de una norma concordataria no disminuye en absoluto su carácter verdaderamente jurídico, es decir vinculante en justicia para el Estado chileno.

El procedimiento del diálogo evidencia que hubo una plataforma común desde la que conversar: la «separación» no fue percibida como una ruptura, ni mucho menos como una forma de persecución de la Iglesia. Aun más, se pudo poner punto final a la herencia del regalismo, con lo que la libertad de la Iglesia en su propio ámbito se vio subrayada, superándose así una causa de inútiles y penosos conflictos. Es significativo comprobar hasta qué punto algunas personalidades imbuidas de espíritu laicista, como el Presidente Domingo Santa María, habían preferido mantener la unión Iglesia-Estado justamente porque consideraban deseable que la Iglesia siguiera sometida al control del Estado, y temían que sin ese control se habría reforzado el influjo de los católicos en la vida

política (cfr. pp. 305-317, especialmente p. 311).

En los grandes artífices de la solución existió una profunda convergencia, obviamente desde presupuestos doctrinales y prácticos bien distintos. Así, por un lado, para el genio político de Arturo Alessandri Palma, indiscutible protagonista de esta historia, la separación en Chile no era fruto de hostilidad ideológica hacia la Iglesia, sino que aparecía en una línea de relaciones cordiales con ésta, por lo que, a la vuelta de Roma, le decía al Nuncio: «en Chile más que a la separación de la Iglesia del Estado se procederá a la proclamación de la libertad de cultos como sucede en muchos otros países» (p. 175). Era un proyecto que había formulado ya al inicio de su mandato presidencial, movido por un espíritu genuino de tolerancia y libertad (cfr. pp. 25-26). Su perseverancia en ponerlo por obra se conjuga con una marcada flexibilidad en lo que respecta a sus modalidades particulares, al compás de los avatares políticos. Se comprende que el Nuncio afirmara: «el Presidente Alessandri cambia fácilmente de opinión» (p. 235), lo que sin embargo no afectaba para nada a la substancia de la separación.

Por parte de la Iglesia se ha de reconocer que el gran impulso provino de Roma. Ya en 1923 el Cardenal Gasparri sintetizaba en un telegrama al Nuncio lo que sería la postura substancialmente invariable de la Santa Sede. Vale la

pena reproducir íntegramente ese texto: «S. Sede no puede en línea de principio aprobar separación y Arzobispo en nombre del entero episcopado chileno debería eventualmente protestar. Atendidos, sin embargo, no infundados temores que también en Chile se introduzca a futuro separación gravemente dañina libertad y derechos Iglesia, conviene que ahora católicos, mientras estén en grado de influir en el Gobierno, le hagan saber que ellos, aun no aprobando la separación, no harán oposición decidida, con tal que permanezcan salvaguardadas libertad eclesiástica, especialmente acerca enseñanza y matrimonio, sea reconocida personalidad jurídica Iglesia y órdenes religiosas no solamente acerca posesión sus actuales bienes, sino también futuros y sean, en fin, admitidas aquellas garantías en favor religión que V.S., de acuerdo con Episcopado, considerará oportunas. Téngame V.S. informado acerca del desarrollo tratativas, que necesariamente deberán ser muy confidenciales y reservadas» (p. 100).

Al recorrer los documentos resulta fácil compartir el juicio del autor, quien se declara «muy impresionado por la escrupulosidad de los informes del Nuncio y por las oportunas respuestas del Secretario de Estado» (p. 13). Son, en efecto, un ejemplo de buen gobierno, y reflejan un conocimiento a fondo de la realidad concreta del país, con una atención esmerada no sólo a las grandes cuestiones en juego sino también a las formula-

ciones técnicas en las que habían de traducirse su solución, para lo cual recurre al consejo de juristas chilenos de prestigio.

En cuanto al episcopado chileno, y en particular al Arzobispo de Santiago, Mons. Crescente Errázuriz, una mirada superficial podría tal vez considerarlo no suficientemente tenido en cuenta. La oposición del Arzobispo a la separación era patente y enraizada en toda su experiencia vital, que le llevaba incluso a abrumarse y pensar en su posible renuncia ante la perspectiva de una reorganización de la vida eclesiástica sobre bases económicas independientes del erario público (cfr. p. 150, IV). A ello se sumaba en su ánimo la completa paz que había reinado entre la Iglesia y el Estado durante la presidencia Alessandri (cfr. p. 171), debida también al espíritu del mismo Mons. Errázuriz, que subrayaba la unión entre los chilenos por encima de cualquier división de partido (cfr. pp. 252-253). Ciertamente había Obispos como el Vicario General Castrense, Mons. Rafael Edwards, que promocionaban la separación (cfr. p. 36); sin embargo, los Obispos en general, y muy especialmente el Arzobispo de Santiago, la miraban con malos ojos (cfr. las cartas de los Obispos al Nuncio en respuesta a sus preguntas sobre la separación, en pp. 161-172).

Nada tiene esto de extraño, si se piensa que por entonces la postura oficial de la misma Iglesia era en pro de la unión con el Estado, y

que la misma Santa Sede, en el recordado telegrama del Cardenal Gasparri, comenzaba por recordar que el Arzobispo, a nombre de todo el episcopado, debía protestar ante esa eventualidad. Resultaba sin duda arduo separarse de un esquema que había acompañado a Chile desde los siglos coloniales y cuyas ventajas, quizá más en el plano de los principios que en la realidad de los hechos, parecían seguir compensando el riesgo, hartamente comprobado en los hechos, de posibles intromisiones estatales en los asuntos eclesiásticos. Además, era muy claro que la «separación», pensando ante todo en el modelo francés, era vista en clave de hostilidad, e incluso de persecución, respecto a la Iglesia (cfr. p. 149).

Por eso mismo, resulta notable la clarividencia con que la Santa Sede captó las características específicas de la separación propugnada por Alessandri, advirtiendo que, si bien no coincidía con lo que seguía pareciendo un ideal, constituía una solución realista y verdaderamente favorable para la Iglesia en aquella coyuntura concreta. En este sentido, resulta evidente que, ante una cuestión tan delicada y que afectaba en realidad a la Iglesia universal, fuera necesaria la voz de Roma para asumir una postura que muy difícilmente los Obispos chilenos hubieran podido adoptar por sí mismos con igual amplitud de horizontes y seguridad en la decisión.

A la vez, es muy de admirar hasta qué punto la Santa Sede se es-

fuerza en contar con el Arzobispo, y especialmente la docilidad con que éste se identifica activamente con las directrices romanas, y termina convencido de que se ha logrado lo mejor que realmente se podía conseguir en el ámbito de las relaciones Iglesia-Estado (cfr. pp. 207-208), por lo que la Constitución de 1925 aparece en su conjunto como un fruto de esa conciliación nacional a la que tanto ha concurrido el mismo Arzobispo (cfr. pp. 252-254). Por lo demás, ante la opinión pública no aparece ninguna contraposición entre la Santa Sede y el episcopado chileno en el asunto de la separación; en cambio, el Arzobispo admite públicamente sin reparos la escueta verdad de que ha sido Roma la que ha zanjado la cuestión en la óptica de la tolerancia del mal menor (cfr. entrevista al Diario *El Mercurio*, 17-IX-1925, cit. por J. PRECHT PIZARRO, *Derecho Eclesiástico del Estado de Chile. Análisis históricos y doctrinales*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago 2001, p. 104).

Podría quizá alguien pensar que el resultado fue fruto del pragmatismo de la Iglesia y del Estado. Si por pragmatismo se entiende la adopción de soluciones prudenciales, no siempre coincidentes con lo que sería ideal, es obvio que lo hubo en 1925, sobre todo por parte de la Iglesia. Lo pusieron claramente de manifiesto las palabras de Pío XI en el Consistorio del 14 de diciembre de 1925. El Papa afirmaba que, si bien el régimen

que llaman de separación se oponía a la doctrina de la Iglesia y a la naturaleza del hombre y de la sociedad humana a la luz de la fe católica, en Chile en la práctica se trataba de un régimen aplicado de tal manera que, más que rompimiento, parecía haber amigable convivencia, en un estado de cosas en el que el Pontífice esperaba que la Iglesia podría ejercer su misión plena y eficazmente (cfr. AAS, 17, 1925, p. 642).

En cambio, si pragmatismo significa abrir las puertas a cualquier tipo de decisiones inspiradas por su eficacia en las circunstancias del momento, con independencia de su conformidad con la verdad y la justicia, no dudaría en sostener que no hubo ningún pragmatismo de ese género en la solución de 1925. Es claro que había una oposición respecto a una línea teórica favorable a la unión, que correspondía a una herencia muy antigua. No obstante, esa oposición parecía cada vez menos relevante, e iba quedando relegada al plano de unos principios progresivamente más teóricos. La vida iba mostrando que lo justo, también para la Iglesia y su misión salvífica, no pasaba ya por su unión con el poder temporal. Las excepciones a la unión, impuestas por la real imposibilidad de ponerla por obra y por los evidentes peligros que esa unión podía suponer cuando colocara a la Iglesia en manos hostiles a la fe católica o incluso simplemente demasiado ligadas a opciones opinables no compartidas por toda una

nación, se veían todavía como aplicación de un principio de tolerancia. Pero era más y más evidente que se abría paso en los hechos un nuevo enfoque que desembocaría en la doctrina del Concilio Vaticano II acerca de las relaciones Iglesia-Estado y sobre el derecho civil de libertad religiosa.

En 1925 no se había llegado todavía a una formulación doctrinal nítida como ésta de *Gaudium et spes*, n. 76c: «La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre». Sin embargo, la actitud asumida por la Iglesia ante la separación en Chile en 1925 muestra que en la práctica ya estaba en germen la doctrina que luego se clarificaría y desarrollaría, liberándose de incrustaciones históricas superadas. En efecto, el valor de la libertad de la Iglesia, inseparable de la amigable convivencia con el Estado, explica la convergencia entre las partes que negociaron la separación.

Tenía que pasar el tiempo para que se comprendiera que el valor representado entonces por la unión confesional, que era en realidad la conformación de la sociedad y de las instituciones según la verdad del Evangelio, habría de buscarse por el camino de la libertad de la Iglesia en el desempeño de su específica misión evangelizadora, sin necesidad de establecer nexos institucionales con el Estado. Con

el Vaticano II llegaría a su madurez la idea de que esa tarea de cristianización real del ámbito temporal, incluido el político, estaba confiada, como a sus actores propios, a los mismos católicos en el uso de sus derechos en la sociedad civil, sin implicar ninguna postura confesional que supusiera discriminar a nadie en su derecho de libertad religiosa.

Es concorde el juicio positivo que merece la separación de 1925, la cual permitió ante todo un considerable desarrollo de la organización de las diócesis y provincias eclesiásticas. Aunque ciertamente en el siglo XX en Chile la relación entre la esfera religiosa y la política ha sido un tema complejo y no exento de tensiones, las relaciones institucionales entre la Iglesia y el Estado discurrieron por un cauce que aseguraba la legítima independencia de la Iglesia. En el último período, la Iglesia ha tenido que enfrentarse con nuevos problemas jurídicos en sus relaciones con el Estado: los que derivan del aumento de otras confesiones religiosas, especialmente evangélicas, con la necesidad de regular su estatuto mediante una Ley de entidades religiosas, de tal modo que se hiciera ver que el tratamiento jurídico de la Iglesia Católica acorde con su naturaleza propia no supone ningún injusto privilegio; y sobre todo las cuestiones relacionadas con el debate público de problemas jurídicos de gran trascendencia ética, como por ejemplo la ley de



divorcio, que entran de lleno en el terreno de la doctrina católica sobre la fe y las costumbres.

Resulta muy previsible que este último ámbito, en que el terreno de diálogo no es confesional sino de moral natural, siga siendo de mucha actualidad, especialmente en el campo de los bienes fundamentales de la vida humana, la familia y la libertad de enseñanza. Es de esperar que siempre reine el clima de auténtica libertad, respeto y amigable convivencia que se vivió en 1925, para que el aporte de la Iglesia como institución, así como el de los católicos fieles a su fe que actúan en cuanto ciudadanos, sea valorado como se merece en la consolidación de un país a la vez realmente moderno y fiel a sus raíces cristianas, evitándose descalificaciones injustas que pretenden ver intromisiones donde no hay más que legítimo ejercicio de derechos por parte de instituciones religiosas y personas. En este contexto la investigación de Máximo Pacheco, que ayuda a reconstruir fidedignamente ese clima de 1925, cobra aún mayor interés de cara al futuro de Chile, tan ligado como en todas partes a la incidencia de la religión en la vida tanto privada como pública de sus habitantes.

*Carlos J. Errázuriz M.*

Fernando PUIG, *La esencia del matrimonio a la luz del realismo jurídico*, Instituto Martín de Azpil-

cueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, 2004, p. 276.

La questione relativa alla ricerca dell'essenza del matrimonio è, senza dubbio, per la teoria generale del diritto canonico, una tematica di grande importanza, che si è riproposta, con maggiore o minore originalità, in diversi spunti scientifici, a partire dalla prima metà del XX secolo, sia per via della crisi crescente — soprattutto in termini di identità e valore — dell'istituto matrimoniale nelle società civili contemporanee, sia per il notevole contributo dottrinario fornito, in seguito, dalla teologia del Concilio Vaticano II sull'argomento.

L'opera di F. Puig oggetto del presente, breve commento, si manifesta come un'analisi chiara e significativa circa il problema dell'essenza del matrimonio, interpretata alla luce di quella corrente di pensiero che viene definita «realismo giuridico», ossia quel complesso di teorie che si fondano sul pensiero di J. Hervada sull'essenza del diritto, intesa come «ciò che è giusto», ossia come la realtà «in sé stessa giusta» in quanto sacra, poiché promanante direttamente da Dio.

L'applicazione di tale metodo di indagine, in relazione all'istituto matrimoniale, si rivela tuttora gravida di frutti e di intuizioni originali nell'ambito della scienza giuridica canonica.

Nell'opera di Puig viene, in via preliminare, presa in esame, per confrontarla con la prospettiva realistico-giuridica, la dottrina dominante nella prima metà del secolo XX, vale a dire quell'insieme di teorie sul matrimonio (Gasparri, Cappello), affermatesi soprattutto durante i lavori preparatori del Codice del 1917, che prendevano le mosse dal concetto di «*ius in corpus*» per individuare l'essenza del matrimonio (definite, nel loro complesso, come «*Giuscorporalismo tradizionale*»), e cioè da un'idea morale e giuridica allo stesso tempo, che si rivelava assai riduttiva, giacché non delineava, né pretendeva di delineare, una teoria giuridica sul matrimonio, ma si rivelava come un mero espediente pratico che consentisse alla Chiesa, in quel preciso momento storico, di affermare la sua giurisdizione in materia di matrimonio dei fedeli cristiani. Il concetto di «*ius in corpus*» si dimostrava, tra l'altro, insufficiente perché poneva in risalto il semplice aspetto del potere-dovere insito nella sfera di azione di ciascuno dei nubendi: potere-dovere reciproco di disporre del corpo dell'altro, esigendo il debito coniugale ed escludendo i terzi da tale relazione duale.

La mancanza di rigore giuridico-scientifico di tale posizione si evidenziava nella palese incongruenza in cui essa incorreva nell'affermare, da un lato, che i fini del coniugio rivestissero un ruolo centrale nell'idea di matrimonio cristiano, e dall'altro, nell'insistere che l'essenza

del matrimonio si riducesse ad un potere di ciascuno dei nubendi sul corpo dell'altro, omettendo altresì di evidenziarne l'origine, dato che un potere non si giustifica mai in se stesso, ma nella fonte che lo legittima. Anche la relazione tra «*matrimonium in fieri*» e «*matrimonium in facto esse*» risultava, in questa prospettiva d'indagine, quasi completamente trascurata, perché non veniva chiarito il nesso logico esistente tra il rispettivo potere-dovere degli sposi e la dinamica costitutiva del legame matrimoniale.

Un secondo filone di pensiero, descritto da Puig, nell'ambito della sua panoramica, si incentra in quel movimento definito come «*giuscorporalismo formale*», ossia in quella serie di approcci teorici — peraltro alquanto eterogenei — proposti alla vigilia del Concilio Vaticano II da alcuni autori (Giacchi, Fedele, D'Avack), che pur conservando l'idea dell'essenza del matrimonio localizzata nello «*ius in corpus*», tentavano di avviare alla mancanza di rigore scientifico dell'indirizzo precedente, depurando il piano giuridico da quello morale e pastorale, che risultavano in precedenza indistinti.

In sintesi, tale impostazione insisteva sulle relazioni tra essenza e fini del matrimonio, anche se giungeva alla conclusione della natura meta-giuridica di tali fini (di tipo religioso, etico, sociale, ecc.), per affermare la rilevanza giuridica del solo orientamento procreativo dello «*ius in corpus*», e quindi del mero processo generativo.