



PARTE III

RELECTURA DE LA OBRA CIENTÍFICA DE JAVIER HERVADA

PREGUNTAS, DIÁLOGOS Y COMENTARIOS ENTRE
EL AUTOR Y JAVIER HERVADA

JAVIER ESCRIVÁ IVARS

DERECHO CANÓNICO
Y AFINES (1975-2004)

« índice »

RELECTURA DE LA OBRA CIENTÍFICA DE JAVIER HERVADA

índice

JAVIER ESCRIVÁ IVARS

**RELECTURA DE LA OBRA CIENTÍFICA
DE JAVIER HERVADA**

*Preguntas, diálogos y comentarios
entre el autor y Javier Hervada*

Parte III
**Derecho canónico y afines
(1975-2004)**

Pamplona, 2009

índice

© Javier Escrivá Ivars / Javier Hervada

ISBN (volumen III): 978-84-8081-045-9

ISBN (obra completa): 978-84-8081-044-0

Depósito legal: NA-1.872/2009

Maquetación e impresión: pretexto@pretexto.es

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra
31080 Pamplona. Teléfono 948 425 600. Fax 948 425 636

Printed in Spain – Impreso en España

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del «Copyright». La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Arts. 270 y ss. del Código Penal).

índice

Índice

Parte III DERECHO CANÓNICO Y AFINES (1975-2004)

XII. MANUALES Y MONOGRAFÍAS

1. Elementos de Derecho constitucional canónico	875
a) La ciencia del derecho constitucional	876
b) De la Iglesia en general	885
c) El Pueblo de Dios	887
d) Principios constitucionales	894
e) Pueblo, comunidad, sociedad	897
f) Iglesia una y universal	899
g) El fin de la Iglesia	900
h) La figura jurídica de la Iglesia	901
i) El pueblo cristiano	902
j) Los derechos y deberes fundamentales	905
k) La Iglesia-comunidad	919
l) La Iglesia-institución	922
m) El gobierno de la Iglesia Universal	931
n) La dimensión particular de la Iglesia	931
2. <i>Tempus otii</i> . Fragmentos sobre los orígenes y el uso primitivo de los términos «praelatus» y «praelatura»	935
3. Pensamientos de un canonista en la hora presente	941
4. Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico	949

Relectura de la obra científica de Javier Hervada

5. Los eclesiasticistas ante un espectador	955
6. Pueblo cristiano y circunscripciones eclesiásticas	967

XIII. ARTÍCULOS DE REVISTA Y PONENCIAS

1. Fundamento del derecho canónico	975
2. Prelaturas personales	977
3. Derecho natural y derecho canónico	979
4. Fieles y laicos	981
5. Derecho constitucional	987
6. Relaciones Iglesia-Estado y derecho eclesiástico	991

XIV. PUBLICACIONES DE JAVIER HERVADA

1. Libros	999
2. Artículos en revistas y colaboraciones en obras colectivas ...	1001
3. Publicaciones sobre Javier Hervada	1007

página 870

XII.
MANUALES
Y MONOGRAFÍAS

1 de septiembre de 2008

—Después de haber comentado en su conjunto tu tarea sobre la teoría del derecho y de la justicia, el derecho natural y la filosofía del derecho, volvamos a tu faceta de canonista y también de eclesiasticista, porque, pese a tu desapego por el derecho eclesiástico del Estado, algo escribiste.

Creo que en este repaso podemos volver al orden cronológico.

—Estoy de acuerdo con lo del orden cronológico, pero pienso que es mejor separar los libros de los artículos de revista. Vayamos, si te parece, primero a los libros, que son un manual y varias monografías, y luego ya repasaremos los artículos de revista.

—Pues para empezar, lo primero es el manual.

1. Elementos de derecho constitucional canónico

—*En cierto sentido el manual, que titulaste Elementos de derecho constitucional canónico, representa un hito en la ciencia canónica. Es, en efecto, el primer manual escrito según el método sistemático y la distinción en ramas; bastante después siguieron otros canonistas en esta misma línea metodológica, pero nada quita que tu manual fuese el primero.*

Esto, sin embargo, tuvo un inconveniente que, en realidad, sigue vigente. Es la incomprensión por parte de muchos canonistas, que no sabían ni saben del método sistemático y menos de la distinción en ramas.

—Sí, en este sentido puede decirse que, salvo por la minoría que ya sigue el método sistemático y la distinción en ramas, en general ha sido un libro incomprendido y en cierto modo marginado.

—*Ellos se lo pierden. A mí me parece un manual excelente, de los buenos que han salido de tu pluma. En lo que no estoy tan de acuerdo es en que lo titularas Elementos porque es mucho más que eso. Es un libro denso, un tanto difícil y completo.*

—Por eso, cuando se tradujo al italiano Gaetano lo Castro me dijo —con tus mismas razones— que lo denominarían *Diritto costituzionale canonico* como así fue.

Yo le puse *Elementos*, no tanto para significar que era un libro sencillo —que desde luego no lo es—, sino para señalar su carácter de primicia y, por lo tanto, que cabía esperar futuros manuales de derecho constitucional más amplios y lógicamente mejor contruidos, cosa que no ha sucedido hasta ahora.

—*No me negarás que es un libro original con muchas ideas nuevas —siempre inspirado en el Vaticano II— y, desde luego, difícil.*

—Sí, lo confieso.

—*Bien, vayamos a sus ediciones. Este manual se publicó en 1987 y se agotó. Más adelante se publicó la segunda edición en 2001 a cargo de José Bernal, que puso al día la bibliografía y algunos puntos de derecho positivo, fundamentalmente el apartado dedicado a la elección del Papa, actualizada por la const. ap. Universi Dominici Gregis de 22-II-1996. ¿Qué fue de esta edición?*

—Durante unos años se vendió según lo previsto. Pero luego la editora Navegraf cerró y no sé qué ha sido de los ejemplares sobrantes; lo cierto es que aún quedan volúmenes a la venta.

—*En todo caso tuvo dos ediciones en castellano. Y ya hemos aludido a la traducción italiana, que se publicó en 1989, precedida de un amplio estudio de Gaetano Lo Castro. Se puede decir que se trata de un libro de cierta difusión.*

—Sí, no puedo quejarme; aunque apenas lo he visto citado.

—*Este manual da una visión acabada del derecho constitucional de la Iglesia. En su núcleo central recoge lo ya publicado en el vol. I de El Derecho del Pueblo de Dios, que, como indicabas entonces, estaba inconcluso. A ello se añaden muchas cosas nuevas hasta completar la constitución de la Iglesia.*

a) La ciencia del derecho constitucional

—*Pero, ante todo, quisiera que quedase claro cuáles son las características que definen la ciencia del derecho constitucional, tal como la*

entiendes en el libro. Quizás así se puedan clarificar algunas de las incomprensiones e indiferencias a las que hemos aludido.

—Para captar qué es lo que entiendo por ciencia del derecho constitucional, según la desarrollo en el libro, hay que partir de los niveles del conocimiento jurídico. Recordemos que en su momento hablamos de cuatro niveles, de los cuales ahora nos interesan dos, por ser los que se mueven a los niveles de abstracción del jurista –del canonista– académico: el nivel fundamental u ontológico y el nivel fenoménico o científico-técnico. En lo que a los canonistas se refiere, el nivel ontológico da lugar a una especialidad del conocimiento jurídico-canónico que recibe el nombre de Teoría fundamental; este nivel se mueve al más alto grado de la abstracción –dentro del conocimiento del derecho– y estudia la dimensión jurídica del Misterio de la Iglesia en sus últimas causas y en su más íntimo ser. Más que ciencia es sabiduría; ya vimos en su momento la distinción entre una y otra.

El otro nivel es el fenoménico, que es el que propiamente se denomina *ciencia canónica*. Aquí la palabra *ciencia* se toma –como ya dijimos– en sentido moderno o estudio de los *fenómenos* (o sea la realidad tal como aparece y se manifiesta empíricamente), y por sus causas próximas; en el ámbito del derecho, la ciencia jurídica –la ciencia canónica– estudia el *fenómeno jurídico*, esto es, la realidad jurídica en su *positividad*. Estudia, pues, el derecho tal como está positivizado y formalizado, lo mismo el derecho humano que el derecho divino. Es, pues, el estudio del derecho tal como está positivizado y formalizado, lo mismo el derecho humano que el derecho divino. Es, pues, el estudio del derecho *vigente*, tal como aparece y se manifiesta en las fuentes de la positivación y de la formalización: legislación, costumbre, jurisprudencia, magisterio eclesiástico, etc.

Esta ciencia canónica forma una unidad de método y de conocimiento, pero a la vez, sin romperla, se da en ella la distinción o *división en ramas*, las cuales se distinguen y conforman por sus

modos de conceptualización y los recursos técnicos que son propios de cada una de ellas. Dentro de esas ramas de la ciencia jurídica —ciencia fenoménica— hay una que es la ciencia del derecho constitucional. Y esta ciencia del derecho constitucional es la que desarrollo en el manual que comentamos. Es, pues, el estudio jurídico de la constitución de la Iglesia —lo que en ella hay de derecho— a nivel de positivación y formalización, es decir, a nivel fenoménico o científico-técnico.

Y a la vez como una *rama* de la ciencia canónica, lo que equivale a afirmar que tiene una perspectiva propia de conceptualización y unos recursos técnicos peculiares, que la distinguen de otras ramas.

—*Esto quiere decir dos cosas: que no es Teoría fundamental y que en nada empaña la existencia de dicha Teoría fundamental. Ambas coexisten como distintos niveles de conocimiento y, por lo tanto, de abstracción, sin ninguna confusión ni oscurecimiento de una por la otra.*

—Sin duda alguna. Resumiendo lo que acabo de decir, la ciencia del derecho constitucional, que desarrollo en el manual, es una rama de la ciencia canónica, lo que equivale a decir ciencia fenoménica, que estudia la estructura jurídica de la constitución de la Iglesia según su positivación y su formalización, sea el derecho divino, sea el derecho humano.

En cuanto a la positivación, aparte de la Sagrada Escritura y la Tradición, su fuente más reciente y en muchos casos con nuevos ahondamientos y nuevas luces, siempre en coherencia con el magisterio anterior, es la eclesiología contenida en los documentos del II Concilio Vaticano, en el que me apoyo como camino seguro.

—*¿Más que en el CIC 83?*

—Sí, aunque también lo tengo en cuenta. Pero creo que el CIC 83, al intentar plasmar en cánones el Vaticano II, no siempre ha estado acertado.

—*Palabras fuertes.*

—Sí, pero no me retracto. Ya sabes mi opinión sobre el CIC 83: en algo acierta y en algo no atina.

—*Prosigamos con el derecho constitucional.*

—El derecho constitucional tiene por objeto la dimensión jurídica de la *constitución de la Iglesia*. Ahora bien, la estructura jurídica constitucional no agota ni mucho menos la constitución de la Iglesia, la cual contiene —y de modo principal— unas dimensiones místicas, tales como la gracia capital de Cristo y la acción vivificante del Espíritu Santo. Esto no hay que verlo como una dualidad, sino como una unidad; la estructura jurídica es una dimensión, que en unidad articulada con los componentes místicos, también *constituye*, forma a la Iglesia. Supuesta esta amplitud de la constitución de la Iglesia, cabe que el estudioso opere con la abstracción y fije su atención en lo que de jurídico hay en dicha constitución: la *constitución jurídica* del Pueblo de Dios o estructura jurídica constitucional. Esto es lo propio del jurista —del canonista— que con ello conforma la ciencia del derecho constitucional. Así, pues, la ciencia canónica del derecho constitucional tiene por objeto la constitución jurídica de la Iglesia.

—*Esto supuesto, lo primario es detectar qué se entiende por constitución de la Iglesia. ¿A qué llamamos constitución del Pueblo de Dios?*

—Contesto con una pregunta: constitución viene de constituir y ¿qué significa constituir?

—*Constituir equivale a fundar y originar y también formar, dar los rasgos básicos de un ser u organismo. A su vez, constitución manifiesta también la complejidad de un ser o, en otras palabras, expresa la idea de conformación o estructura primaria y fundamental de un ente o de un organismo, su orden y estructura esenciales.*

—Luego la constitución jurídica de la Iglesia comprende sus rasgos fundacionales según su conformación histórica. Podemos, pues, describirla como aquellos elementos y momentos jurídicos que —junto con los componentes místicos— constituyen al

conjunto de los fieles en una unidad orgánicamente estructurada y, por lo tanto, forman las estructuras primarias y fundamentales por las cuales el Pueblo de Dios se forma, se configura y se organiza básicamente. Fijémonos en estas tres cosas: *se forma*, esto es, pasa a la existencia, se origina y se mantiene a lo largo de los siglos; *se configura*, es decir, recibe de su Fundador su naturaleza, su forma, su finalidad, etc.; y *se organiza*, o sea, aparecen los órganos, ministerios y oficios primarios, que luego pueden ejercer sus funciones según una forma histórica adecuada y desarrollada.

Visto esto no me parece tan difícil detectar qué es el derecho constitucional y no comprendo las dudas que al respecto se plantean algunos. Por ejemplo, el Primado del Papa es constitucional, pues pertenece a una Voluntad expresa de Cristo. Ahora bien, que el Papa se sirva de unos dicasterios y tribunales, esto ya no es constitucional, pertenece a la ciencia de la organización eclesiástica.

—*Entonces, propiamente hablando, sólo son factores constitucionales aquellos que pueden ser calificados de primarios y fundamentales, sean de origen divino, sean de origen humano.*

—En efecto, y resumiendo lo dicho hasta ahora, pueden considerarse constitucionales aquellos factores jurídicos que: establecen, originan y determinan la misma formación de la Iglesia (comunidad con los vínculos jurídicos de la *communio*); los que estatuyen la modalidad y competencia de sus órganos fundamentales con sus relaciones recíprocas (v. gr., el Papa y los obispos); y, por último, los que regulan la condición fundamental de los fieles y sus relaciones con la jerarquía (principio jerárquico *ordo-plebs*, derechos y deberes fundamentales de los fieles, etc.).

—*Tú insistes en que el derecho constitucional, siendo sobre todo de derecho divino, tiene también un factor de derecho humano. Sin embargo, lo habitual ha sido considerar constitucional sólo el derecho divino, de modo que se hablaba de la constitución divina de la Iglesia.*

—Esa reducción del derecho constitucional canónico al derecho divino se debe en parte a que se ha hecho desde ciencias cuya perspectiva formal y de conceptualización llevaba a esa conclusión; y en parte a una confusión entre derecho constitucional y ciencia del derecho divino. Pero no hay que olvidar que la ciencia del derecho constitucional que yo desarrollo trata del sistema constitucional en cuanto positivizado y formalizado. Y ambas cosas, la positivación y formalización, implican un ingrediente humano, sobre todo la formalización, si es que se entienden la positivación y la formalización en su justo sentido. Un ejemplo puede servir para aclarar la cuestión: la elección del Romano Pontífice es un tema propio de la ciencia del derecho constitucional —es un aspecto de la formalización del Primado del Papa, de modo que quede garantizada la sucesión petrina— y a nadie se le oculta que la normativa que la rige es de derecho humano. Esto es un ejemplo, pero creo que deja claro que la ciencia del derecho constitucional canónico, aunque sea mayormente derecho divino, tiene también un ingrediente humano.

Por otra parte, no hay que olvidar que en la positivación se da una cierta dimensión humana, por cuanto nuestra razón capta el derecho divino a través de conceptos que le son propios. Este es un tema muy delicado y, a la vez, muy largo de explicar, porque tiene íntima relación con la captación, percepción y explicación de las verdades de fe, entre ellas los dogmas. Sin entrar en tan amplio tema, basta recordar que para explicar la genuina fe de la Iglesia se acude a instrumentos o conceptos de razón, que en sí mismos son constructos del intelecto aunque con un fundamento *in re*: v. gr., sustancia, esencia, persona, naturaleza, relaciones subsistentes, transubstanciación, materia, forma, etc. Sin duda, son ideas *verdaderas*, es decir, reflejan la verdad que se quiere expresar, pero en sí mismos son conceptos que elabora la razón humana. Como porción de la auténtica fe de la Iglesia, la captación del derecho divino y su descubrimiento —esto es la positivación—, se hace también a través de instrumentos y conceptos propios de la

razón, que son verdaderos, expresan la verdad del derecho divino, mas no dejan de ser conceptualizaciones del intelecto humano.

Por todo lo dicho –y mucho más que podría comentarse– no cabe la menor duda de que la ciencia –fenoménica– del derecho constitucional canónico conjuga el derecho divino y el derecho humano.

página 882

—*Visto lo anterior podemos pasar a otro tema. ¿Cuál es la característica más propia del derecho constitucional?*

—Esto no ofrece ninguna incertidumbre. La singularidad más peculiar y exclusiva del derecho constitucional es su *prevalencia* respecto del resto del ordenamiento canónico. El derecho constitucional tiene preeminencia, primacía, prioridad, como quiera decirse, sobre todo el orden jurídico restante.

Esto lleva a otro principio: el de *congruencia* de todo el sistema jurídico canónico con el derecho constitucional. Toda la estructura jurídica de la Iglesia debe ser congruente, coherente, con el derecho constitucional.

Los dos principios enunciados –el de prevalencia y el de congruencia– los tiene el derecho constitucional *sua vi, ex natura sua*. Siendo el derecho constitucional la estructura primaria y fundamental, que conforma y configura a la Iglesia en sus rasgos fundacionales y básicos, es obvio –de razón natural– que cualquier componente jurídico que sea contrario al derecho constitucional o incongruente con él supone una contrahechura, un defecto que no puede prevalecer frente al derecho constitucional y encuentra en él una razón de nulidad. Esto está en relación con la *rationalitas* como dimensión del derecho, de la que hemos hablado largamente. Así, una norma contraria o incongruente respecto del derecho constitucional es irracional e injusta y, por lo tanto, nula; carece de racionalidad.

Por eso es obvio que el principio de prevalencia y el principio de congruencia son principios del derecho constitucional *ex natura sua*.

—*Esto tiene una consecuencia. Aunque el CIC ha sido promulgado por un acto único, no todos los cánones tienen el mismo valor. Los que positivizan y formalizan el derecho constitucional constituyen reglas de interpretación de los demás cánones y prevalecen sobre ellos.*

—Así es. Siguiendo una terminología propia de los juristas seculares, viene a decirse que el CIC es ley ordinaria, no constitucional. Pero esto lo tengo por falso.

El término y la noción de *ley ordinaria* ha surgido en el contexto de aquellos sistemas jurídicos que tienen promulgada una Constitución o ley fundamenta, que formaliza en una *super ley* la constitución de la comunidad de orden supremo —*societas perfecta*—, en general los Estados (el intento de una Constitución para la Unión Europea no ha salido delante de momento); supuesta la Constitución como ley primaria, las demás leyes reciben el nombre de *ley ordinaria*. Pero fuera de ese contexto no tiene sentido hablar de ley ordinaria. El CIC no es una ley ordinaria.

El CIC es una única ley —o conjunto articulado de leyes— que contiene cánones constitucionales y el resto que no lo es. En el CIC se recoge —con más o menos fortuna— el derecho constitucional de la Iglesia, que queda así formalizado —la positivación procede de los lugares teológicos y en su fase última del Vaticano II—, aunque no en una *lex fundamentalis*, proyecto que Pablo VI, según su prudencia pastoral, no llevó adelante. Conforme a esto, el CIC no es todo él ley ordinaria; hay cánones constitucionales, que tienen la primacía sobre los demás.

—*Pasando a otro tema. Comentamos que el derecho constitucional tiene unos recursos técnicos propios, que tú reduces a dos: la formalización de la constitución jurídica en una ley propia y específica (que en el ámbito moderno de los Estados recibe el nombre de Constitución o Ley Fundamental) y el control de constitucionalidad. Respecto del primero de estos recursos técnicos hubo un proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia, que no salió adelante.*

—Yo fui partidario de que se promulgase esa Ley Fundamental y tengo que decir que los argumentos de los que a ese proyecto se opusieron —con bastante eco mediático— me parecieron equivocados, cuando no necedades. Pero yo respeto las decisiones del Papa, y si Pablo VI decidió por fin abandonar el proyecto, no me cabe la menor duda de que, en ese momento histórico —pueden presentarse otras circunstancias—, fue lo mejor para la Iglesia.

—*Pero parece que sigues pensando que en un futuro propicio se promulgue una Ley Fundamental de la Iglesia.*

—Hacer tal Ley Fundamental es asunto arduo y difícil. Y para que tenga buen fin es preciso que de una vez por todas se entienda que ordenar —poner orden— los actos pontificios no representa ninguna limitación a la potestad del Papa. Una cosa es regular el ejercicio del primado —regulación que ha de proceder del mismo Primado— y otra muy distinta limitarlo. Mientras esto no se entienda, no veo oportuna una Ley Fundamental, como me parecen poco menos que inútiles los cánones que establezcan la jerarquía de normas.

—*Te noto un cierto tono pesimista.*

—No me gustan los pesimismoes, sencillamente veo que ideas, que tendrían que ser claras, no se abren paso, ni entre canonistas, ni entre curiales. En fin, las cosas son como son. Pero esto no es pesimismo, aunque sí siento una cierta tristeza.

—*Dejémonos de esas cosas y pasemos al segundo recurso técnico del derecho constitucional: el control de constitucionalidad.*

—Se trata de controlar que todo el orden jurídico esté de acuerdo con el derecho constitucional, y así declarar nulo cualquier factor que no sea congruente con él.

Este control, en derecho canónico actual, lo ejercen —o deben ejercerlo— los jueces y tribunales. Al máximo nivel corresponde a la Rota Romana y al Tribunal de la Signatura Apostólica. Por las funciones de control que le están atribuidas también incumbe al

Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, aunque no sea un órgano judicial.

—*Con esto hemos dado ya un buen repaso a la ciencia del derecho constitucional. Podemos pasar a otras materias.*

—De acuerdo.

b) De la Iglesia en general

—*Al entrar en el comentario del libro me vas a perdonar si ofendo tu natural modestia, pero no puedo menos que decir que se trata de un manual excepcional, sin duda el mejor tratado sobre la constitución de la Iglesia, que ha producido la canonística. No solamente es el mejor, sino además de gran calidad, novedoso en cuanto recoge los ahondamientos eclesiológicos del II Concilio Vaticano, y en tanto presenta planteamientos y soluciones originales, que revelan un pensamiento vigoroso y un profundo conocimiento de la constitución de la Iglesia. Pero a la vez es un libro difícil, lleno de sutilezas y con muchas precisiones, lo que obstaculiza el comentario. Por eso creo que debemos limitarnos a conversar sólo sobre algunos puntos que consideremos más relevantes.*

—Ante todo gracias por la inmerecida *laudatio*. Y respecto a tu última propuesta, me parece bien aunque no sé si siempre será posible. Me resulta problemático captar cuáles son esos puntos relevantes y cuáles lo son menos. El autor siempre es mal juez de sus obras. En fin, ya veremos.

—*De la Primera Parte, titulada «Nociones generales», ya hemos visto el capítulo primero. A él añades un segundo capítulo con el rótulo «De la Iglesia en general».*

—Comprende una temática que tiene por objeto presentar la naturaleza de la Iglesia y su conformación más básica. Se trata de responder a la pregunta: ¿con qué configuración y estructura se presenta la Iglesia *in hoc saeculo*, según su propia índole y la

conformación primordial recibida de Cristo Redentor y Salvador, como Fundador de Ella que es?

Para entender, en cuanto nos es posible, a la Iglesia hay que tomar como punto de partida aquello que es en su núcleo central: la congregación de los que han recibido por el bautismo la salvación y son hechos hijos de Dios y verdaderos discípulos de Cristo, miembros suyos. Son el *fructus salutis* o fruto de la acción salvífica de la Pasión y la Resurrección del Dios hecho hombre, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, que asumió por la Encarnación una naturaleza humana en el seno purísimo de la Santísima Virgen y fue, a la vez, *perfectus Deus* y *perfectus homo*.

Al mismo tiempo, Cristo dio a los fieles que son *fructus salutis* reunidos en la Iglesia la tarea de continuar a través de los siglos su propia misión, según una estructura jerárquica, y los constituyó en *institutum salutis*. La Iglesia, a través de los medios otorgados por su Fundador, en especial la Palabra y los Sacramentos, es la institución salvífica, llamada a evangelizar y otorgar a todos los hombres los medios para su salvación.

Esta Iglesia –*fructus salutis e institutum salutis*– es un misterio de fe, que vemos y conocemos «como en un espejo» –los antiguos de metal pulimentado que son los que conoció San Pablo y daban una imagen muy imperfecta–, sin que podamos conocerla en toda su plenitud. Y lo que conocemos es una realidad tan compleja, que no tiene igual, por lo que nuestro intelecto es incapaz de abarcarla en una sola noción o concepto, a la vez que nuestro lenguaje carece de una palabra que lo exprese y lo signifique. Por eso usamos de *figuras* de la Iglesia, cada una de las cuales expresan qué es la Iglesia, pero no en su totalidad; son figuras complementarias, que manifiestan, cada una de ellas, unos rasgos específicos, que quedan ocultas o no suficientemente expresadas en otras.

¿Dónde radica la complejidad de la Iglesia? Sin duda en que es un *misterio* en otro de los sentidos de este vocablo. La Iglesia es un *mysterium* en el significado de estar constituida por un com-

ponente *in hoc saeculo*, externo según suele decirse, y otro interno como la capitalidad de Cristo –Cabeza invisible de la Iglesia– y la unión a Él por lazos de naturaleza ontológica. Asimismo los sacramentos, signos sensibles de la gracia, son a la vez causa suya, la infunden, sin que la gracia sea experimentable, no es visible en sí misma.

Ambos ingredientes resultan ser un complejo unitario, forman una sola entidad, que es la Iglesia: el Misterio de la Iglesia, la Iglesia como Misterio. Realidad compleja sobre la que no tenemos un concepto apto ni podemos expresarlo en una palabra. De ahí que usemos figuras complementarias, que en su conjunto nos ofrecen la imagen completa de la Iglesia, sin olvidar que es una verdad de fe, no de visión.

—De las figuras de la Iglesia hay una cierta variedad, casi todas de origen escriturístico y bastantes de ellas recogidas en los documentos del Vaticano II. Ocurre, sin embargo, que sólo algunas sirven para mostrar la constitución de la Iglesia de un modo válido para el quehacer del canonista: son aquellas que reflejan el ser de la Iglesia como compago o compages, como unión ensamblada, estructura, organismo, con un componente externo operando in hoc saeculo el componente interno o misterioso.

El libro recoge tres: Pueblo de Dios, Cuerpo Místico de Cristo y Sacramento radical. Ahora bien, después de haber descrito la Iglesia según cada una de estas tres figuras, se centra en la Iglesia como Pueblo de Dios, ya contemplado y completado con los rasgos que de Ella expresan las otras dos figuras.

c) El Pueblo de Dios

—Como dije en una conversación anterior, con ello intento seguir al Concilio Vaticano II que, en la const. *Lumen gentium*, pone en primer plano a la Iglesia como el nuevo Pueblo de Dios. Pero

me pareció necesario hablar también de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo y como Sacramento radical, porque así se tiene una visión más completa y profunda de la Iglesia como Pueblo de Dios. La Iglesia es Pueblo, pero ese Pueblo es a la vez el Cuerpo Místico de Cristo y, como organismo salvífico, es Sacramento radical. Sólo así se tiene una visión lo más íntegra posible de la Iglesia como Pueblo de Dios.

—*Centrado en la figura de la Iglesia como nuevo Pueblo de Dios, intentas señalar los rasgos que hacen que la Iglesia sea Pueblo. ¿Qué es un pueblo? es la pregunta que te planteas.*

—La respuesta no me resultó fácil. No encontré casi nada al respecto en la bibliografía que consulté, que no fue poca. La excepción fue Semmelroth, quien escribió que con el término «Pueblo de Dios» se quieren poner de relieve las siguientes notas: la unidad (un solo cuerpo), la socialidad o existencia de vínculos sociales, la igualdad (hay entre todos los que componen el Pueblo de Dios una igualdad fundamental, que precede a cualquier diferenciación) y la historicidad, o realidad existente *in hoc saeculo*.

—*Pero eso a ti no acabó de convencerte.*

—Efectivamente. Esas notas me parecen un presupuesto necesario para que la Iglesia sea «pueblo» y, en este sentido, opino que acierta el teólogo citado. Pero son, como digo, un presupuesto, mas no todavía la notas propias de la noción de pueblo. Por eso a continuación señalo dichas notas, en el bien entendido de que me ciño a lo que por pueblo se conoce en el ámbito bíblico, puesto que es lo que corresponde a la noción de pueblo aplicado a la Iglesia, la cual es la transformación del Antiguo Pueblo de Dios hacia su plenitud y consumación sin dejar de ser pueblo.

—*Hemos visto los presupuestos, que son dimensiones de la Iglesia en cuanto Pueblo de Dios. ¿Se te ocurre algo que comentar?*

—No, tan sólo recalcar que son cuatro rasgos que es importante subrayar, deteniéndose en ellos y meditándolos, porque son muy

evocadores de la configuración de la Iglesia *in hoc saeculo*. En este sentido, la historicidad, por ejemplo, indica la cualidad de realidad inmersa en la historia humana en la que vive y se desarrolla, es decir, el elemento externo de la Iglesia, que es el componente de Ella que nos interesa como objeto de nuestro estudio. También en el elemento místico o interno la Iglesia es Pueblo de Dios, pero lo jurídico, que es lo que nos ocupa, sólo se da en el elemento externo, histórico. Por eso, la historicidad es un presupuesto de la noción de Pueblo de Dios, tal como se presenta en cuanto es objeto de la ciencia del derecho constitucional.

Por su parte, la igualdad, en la forma como la indica el teólogo citado, es una destacada novedad —frente a la sociedad desigual o compuesta de estados de la eclesiología anteconciliar—, que debemos al II Concilio Vaticano, y de la que espero tengamos ocasión de hablar más adelante. Conviene resaltar esta nota de igualdad y tenerla muy en cuenta. Es el *principio de igualdad* que junto al *principio jerárquico* marcan la estructura más básica de la Iglesia.

Poco hay que decir, de momento, de la socialidad. El Pueblo de Dios no se presenta como un conjunto de individuos sueltos, sino como una *compago*, conjunto de fieles cristianos unidos entre sí por vínculos sociales de orden ontológico —el Cuerpo Místico de Cristo—, de corresponsabilidad y unidad de misión. Todo lo cual está suficientemente desarrollado en el libro.

Por ahora, como sólo me interesaba recalcar la importancia de los presupuestos, no digo más sobre ellos.

—Entonces podemos pasar a los rasgos que configuran la Iglesia como Pueblo de Dios, que vive y desarrolla su misión *in hoc saeculo*.

—La Iglesia es el Nuevo Pueblo de Dios, como transformación y plenitud del Antiguo Pueblo de Dios, que en su nueva conformación sigue conservando los rasgos de pueblo propio de Israel. Y el primer rasgo que debemos poner de relieve es la *unidad de linaje*

o vínculo de estirpe, según la novedad con que Cristo funda y establece el Nuevo Pueblo de Dios.

—*En el Antiguo Pueblo de Dios la unidad de linaje es la procedencia o línea de genealogía respecto de Abraham, cuyo sello es la circuncisión. Por eso, en una ocasión los fariseos le arguyen a Jesús que ellos son hijos de Abraham.*

—En el Nuevo Pueblo la unidad de linaje no es la carne ni la sangre, sino los vínculos ontológicos —el Cuerpo Místico de Cristo— derivados de la filiación divina —el carácter bautismal y la gracia habitual— y la inserción en Cristo, Nuevo Adán, Cabeza de la Humanidad y Cabeza de su Cuerpo Místico, que es la Iglesia, Nuevo Pueblo de Dios. La filiación divina nos viene de Cristo, somos hijos de Dios, adoptivos, mediante nuestra unión con Cristo, hijos en el Hijo y «como eres hijo, también heredero por gracia de Dios» (como leía esta mañana en Gal 4,7). Cristo es la Cabeza y origen del Nuevo Pueblo de Dios.

—*Luego por esa unidad de linaje los cristianos somos domesticati Dei, unidos por vínculos de fraternidad, por los cuales nos llamamos y somos hermanos, formando una familia de vínculos sobrenaturales, más compacta y más fuerte que la familia de vínculos de sangre.*

—Así es. La otra nota de la Iglesia como pueblo es que los cristianos forman un *conjunto solidario*, o sea, con vínculos de conciencia común de pertenecer al mismo pueblo, y como consecuencia, la solidaridad entre ellos. Este vínculo lo es de corresponsabilidad y afecto común —la caridad operativa—, que es ayuda y responsabilidad mutuas en el orden salvífico.

—*Bien se observaba esto en los primeros cristianos: «mirad como se aman».*

—Esta corresponsabilidad se extiende a la unidad de fe y de bienes en el orden sobrenatural, especialmente los sacramentos.

—*Has hecho hincapié en los bienes sobrenaturales, pero no hay que olvidar que en la Iglesia existe el ministerium caritatis y, por lo tanto, hay también una relación de solidaridad con los menesterosos.*

—Siempre ha sido así, aunque a veces hay quienes, más de los pensables, se hacen los olvidadizos.

Pasemos a otro rasgo: la unidad de misión. También este rasgo es común con el Antiguo Pueblo de Israel. Este fue elegido para conservar, en medio del mundo pagano, la fe en el verdadero y único Dios y el culto a Él debido; en muchas fases de su historia no fue fiel, salvo un resto que mantuvo siempre su fidelidad al Dios verdadero y a su Ley.

También el Nuevo Pueblo de Dios tiene una misión que, siempre según el principio jerárquico, corresponde a todos sus miembros, jerarquía y fieles. Esta misión es la continuación de la misión de Cristo, o sea, la salvación del mundo, mediante la evangelización —la Palabra— y los demás medios de santificación, especialmente los sacramentos y de entre ellos el bautismo («Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y enseñándoles a guardar todo cuanto os he mandado. Mt 28, 19-20»).

Esta misión tiene una doble faceta, que podríamos llamar *ad intra* y *ad extra*. La primera consiste en el cuidado pastoral y fraterno para llevar a los miembros del Pueblo de Dios hacia la salvación y hacia la consumación de la vocación universal a la santidad. La segunda es la misión *ad gentes*, la tarea de evangelizar y llevar a la verdadera fe a quienes todavía no son cristianos, haciéndoles tales, bautizándolos.

—*Está claro que este rasgo indica la finalidad o fin de la Iglesia. El fin de la Iglesia es la continuación de la misión redentora y salvadora de Cristo a lo largo de los siglos. ¿Crees que decir esto representa una novedad?*

—Me imagino por qué me haces esta pregunta. Pues no, no representa ninguna novedad, es un lugar común en todos los tratados *de Ecclesia*. El fin de la Iglesia es la misión que Cristo la ha encomendado. Dicho esto, desvéleme por qué me haces esta interrogación, aunque me la malicio.

—*Pues resulta que, como sabes de sobra, hace pocos años se publicó un manual de teología del derecho canónico en la que el autor —no sin cierto entusiasmo— daba a entender, como un descubrimiento, que el fin de la Iglesia es la misión y, por lo tanto, el derecho canónico es un derecho misional —de la misión de la Iglesia— cuyo fin no es, en consecuencia, la salus animarum.*

—Es ante todo un caso de ingenuidad. Su «hallazgo» no pasa de ser el descubrimiento de un mediterráneo, de lo que todos cuantos se han ocupado de la Iglesia ya habían dicho. En segundo lugar tiene una afirmación nueva —«luego el fin de la Iglesia no es la *salus animarum*»— que no pasa de ser una contradicción, porque justamente el fin de la misión de Cristo fue la salvación de los hombres y esta es la misión de la Iglesia, que es lo que se ha llamado la *salus animarum*. En consecuencia, el fin de la Iglesia, precisamente por su misión, es la indicada *salus animarum*. Lo dicho, cuanto al respecto afirma el citado tratado es un caso de ingenuidad y contradicción.

Veamos ahora el último rasgo de la Iglesia como pueblo.

—*Según escribes, el Pueblo de Dios, la Iglesia, se presenta como un pueblo, del mismo rango y con las características análogas —por lo tanto, en algo igual y en algo distintos— de los demás pueblos de la tierra. Distinta, por cuanto los otros pueblos se organizan en comunidades políticas, mientras que la Iglesia es de naturaleza sobrenatural y su finalidad no es de orden temporal y secular, sino salvífico y estrictamente religioso. Es, en cambio, igual a los demás pueblos en rango jurídico y en la fuerza y vigor de todo cuanto constituye su estructura de derecho; así se presenta como sociedad in hoc saeculo, en su dimensión terrena, aunque su naturaleza sea muy superior y distinta.*

—Valdría aquí, como ejemplificación, la conocida y antigua sentencia de Godofredo de Trani: «*Ecclesia reipublicae comparatur*». La Iglesia se equipara a la República, a la comunidad política. En otras palabras, es una entidad social y jurídica de *orden supremo*, al igual que el Estado.

—*Por más que la terminología les disguste a algunos —sin razón— podemos decir que la Iglesia es una societas perfecta, según la expresión de los antiguos clásicos y, si no me engaña la memoria, de Aristóteles.*

—Estoy de acuerdo contigo. El Pueblo de Dios, en cuanto realidad social *in hoc saeculo*, se puede conceptualizar por las ciencias canónica, política e internacionalista como sociedad perfecta, tanto por el vigor y la altura de su estructura jurídica como en sus relaciones con las comunidades políticas.

—*O también ordenamiento jurídico primario. Lo que se trata, en suma, es de poner de relieve que la Iglesia es una sociedad independiente y soberana de índole personal y extensión —al menos potencialmente— universal.*

—Esto conviene recalcarlo, por lo que quiere significar en su relación con la comunidad política. El Pueblo de Dios no está *en y dentro* del Estado u otras comunidades u organizaciones políticas como la Unión Europea o la ONU, a modo de una asociación de ciudadanos protegidos por la libertad religiosa y con sus estatutos propios. La Iglesia está, por decirlo así, *fuera* de la comunidad política, junto a ella y relacionada con ella, pero no dentro de ella, ni súbdita de ella.

—*Al respecto, en otro libro tuyo traes a colación un texto de Gregorio VII en una carta a la nación alemana de 3-IX-1076: «Non ultra putet sanctam ecclesiam sibi subiecta ut ancilla, sed praelata et domina». La Iglesia no es súbdita del Estado (no es una comunidad de ciudadanos); es independiente, está fuera del Estado. Por otra parte, es «praelata et domina», está dotada de jurisdicción con verdadero señorío, en pie de igualdad con los magistrados civiles.*

—De momento por lo que atañe al derecho constitucional interesa poner de relieve que el Pueblo de Dios, que es la Iglesia, está en pie de igualdad con la comunidad política —siendo distinta de ella— en cuanto está dotada de jurisdicción y de una estructura

jurídica de igual nivel de intensidad y derecho público. Y así las leyes eclesiásticas son verdaderas leyes, iguales en potestad a las leyes políticas o seculares; sus jueces lo son en pie de igualdad con los jueces seculares, etc. Se distingue por la materia sobre la que recae la estructura jurídica, pero no en cuanto a su vigor, a su fuerza y a su intensidad.

En suma, el Pueblo de Dios es, por lo que a su configuración jurídica respecta, una sociedad perfecta u ordenamiento jurídico primario. Es una unidad jurídica suprema.

d) Principios constitucionales

—*Después de analizar la Iglesia como Pueblo de Dios, dedicas un apartado a la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo y otro a Ella como sacramento radical. Ya has explicado el por qué de esto: dar una visión completa del Pueblo de Dios. Me parecen dos apartados muy útiles e iluminadores. De ahí pasas a lo que llamas principios constitucionales.*

—Por principios constitucionales entiendo las configuraciones básicas y fundamentales del Pueblo de Dios. Y postulo que son tres: dos de ellos se refieren a cómo se estructuran los fieles, esto es, el *populus christianus*, y el tercero se refiere más bien al Pueblo de Dios como institución y como corporación. Los dos primeros son los principios de igualdad y de variedad; el otro es el principio jerárquico —o distinción esencial *ordo-plebs*—, que yo llamo principio institucional, pues corresponde a la Iglesia como institución, como *institutum salutis*.

—*Del principio de igualdad haces un desarrollo que no tiene paridad en la doctrina. Lástima que haya tenido tan poco eco. En fin, tu hablas de igualdad personal, social y jurídica y te detienes a desarrollar cada una de ellas.*

—Son tres facetas de la *igualdad fundamental* o *radical* proclamada por el Concilio en LG,32. Una novedad que, por lo que leo,

pocos han advertido en toda su plenitud. Basta ver la deficiente redacción del canon 208 para darse cuenta.

—*No te parece bien cómo está redactado el canon 208.*

—No, claro. Con sólo ver que introduce el inciso «secundum propriam condicionem» es suficiente para advertir que subvierte el principio de igualdad; más todavía teniendo en cuenta la acotación «inter christifideles» del canon 207. Lamentable.

—*Hablas de un modo un poco críptico. Si no te explicas más no te entenderán.*

—¡Pero si del principio de igualdad he escrito mucho! Y lo mismo digo de la concepción estamental de la Iglesia. No sé qué más puedo explicar. Sólo añadiré unas palabras y el que quiera entender que entienda.

El canon 207, que proclama y contiene el principio jerárquico, en cuanto tal es impecable, salvo que al introducir las palabras «inter christifideles» en realidad refleja la concepción estamental, que supone la *desigualdad* de los fieles, como bien ha visto Ghirlanda en su manual. O sea, que mantiene el principio de desigualdad. Con sólo quitar dicho inciso quedaría bien redactado. Por su parte, el principio de igualdad proclamado por el Concilio se refiere a un plano en el que todos los fieles son de la misma condición: las *condiciones* o los *munera* distintos y varios son, por decirlo así, un *posterius* y se refieren al principio de variedad y al principio jerárquico. Por lo tanto, al enunciar el principio de igualdad sobra la alusión a la diversidad de *condiciones* o *munera*; si se introducen, como hace el canon 208, se desdibuja y diluye el principio de igualdad. Dos cánones mal redactados. Esa es mi opinión. Y es tanto lo que he escrito sobre la igualdad que ya me había hablar más sobre este tema.

—*A pesar de tu hastío me parece clarificador hacer un breve repaso de cómo expones ese principio de igualdad fundamental o radical. Escribes que tal igualdad es personal, social y jurídica.*

A la igualdad personal la llamas también ontológica, por cuanto supone la gracia de la filiación divina, que se recibe en el bautismo mediante el carácter sacramental y la gracia habitual; ambos comportan una conformación con Cristo, Hijo de Dios, y por lo tanto el fiel cristiano es hijo de Dios en el Hijo. En este sentido, se puede ser mejor o peor hijo de Dios según el grado de santidad y gracia habitual; pero en su radicalidad, por el carácter bautismal todo fiel es hijo de Dios, aunque puede ser un mal hijo, como el hijo pródigo de la parábola.

La igualdad que denominas social se refiere a la comunión de fe, de sacramentos y de régimen. Una misma fe, unos mismos sacramentos y una misma unión con los legítimos Pastores. Se da ahí una igualdad entre todos los fieles en cuanto a los vínculos sociales.

Por último, hablas de igualdad jurídica, que se refiere a la personalidad de la misma índole. Todos los fieles son iguales en cuanto personas ante el derecho, lo que lleva consigo que en todos ellos los derechos y deberes tengan la misma fuerza jurídica y todos ellos posean los mismos derechos fundamentales.

Muy rápido he ido pero me parece suficiente como recordatorio.

Viene después el principio de variedad, que se conjuga con el principio de igualdad. Aquí la variedad no se refiere a la estructura jerárquica ordo-plebs, sino a lo vario dentro de la condición de fiel. Lo más importante a resaltar es que —como dices— dado que el principio de igualdad se funda en la naturaleza de la filiación divina, la variedad es modal, esto es, se refiere a los distintos modos, caminos y formas que, de acuerdo con los carismas recibidos, siguen los fieles para alcanzar lo igual, fundamentalmente la llamada universal a la santidad y al apostolado. Respecto de estos modos, la Iglesia «se rige con admirable variedad» en palabras del Concilio Vaticano II.

De lo dicho se desprende que la índole de los dos principios hasta ahora vistos es distinta, de modo que el principio de variedad es complementario con el principio de igualdad y a él está subordinado.

El principio de variedad es también personal, social y jurídico, de lo que tratas con cierta amplitud, de forma que das una visión bastante completa e inédita de la variedad.

Por último, tratas, aunque más brevemente, de lo que llamas el principio institucional. Dos cosas comprende este principio: la estructura jerárquica y el hecho de que la Iglesia es una institución. La Iglesia no procede de una acción de los fieles, sino de la voluntad fundacional de Cristo, es una institución cuyo origen es la acción fundacional de Cristo; por ello, la jerarquía eclesiástica no recibe sus potestades —la sacra potestas— de los hombres, sino de Cristo directamente, tanto por el sacramento del orden, como a través de la missio canonica (potestad pastoral de jurisdicción, tal como ocurre con los obispos diocesanos, a los que el Vaticano II por esta razón denomina vicarios de Cristo).

Esto va directamente en contra de algunas modernas tendencias, las cuales postulan que la Iglesia fue en los principios carismática y que la institucionalización se operó por obra humana en los tiempos postapostólicos.

—De estas corrientes me ocupé en algunos apéndices que figuran en mi último libro *Introducción al estudio del derecho canónico*. Pura bobería, por no decir heterodoxia.

e) Pueblo, comunidad, sociedad

—En tu intento de ir explicando la configuración de la Iglesia, siguen a lo dicho dos apartados asaz interesantes: «Institución y comunidad» y «Pueblo comunidad, sociedad». Para el lector interesado son dos títulos de los que vale la pena hacer una lectura detenida. Sobre todo el segundo destaca por su finura de análisis y da luz en lo que atañe a aspectos generalmente poco conocidos. La Iglesia es pueblo, es comunidad y es sociedad. Tres aspectos a través de los cuales la Iglesia vive y se desarrolla en la historia y, a la vez, la

configuran y conforman. Es este un apartado que une penetración, brillantez y originalidad.

—¿En qué sentido hablas de originalidad? Porque al hacer la configuración de cada uno de estos tres rasgos no me salgo del magisterio ni de la doctrina de los *auctores probati*.

página 898

—*Digo original porque hasta ahora nadie los había tratado en su mutua conexión ni en su mutua diferenciación. Así, por ejemplo, cuando señalas que la dimensión pueblo es más extensa que la dimensión comunitaria y esta a su vez lo es respecto de la dimensión societaria.*

—Recordemos brevemente cada una de estas dimensiones.

—*Según escribes, cuando se dice que el Pueblo de Dios es pueblo, se pone fundamentalmente —aunque no únicamente— de relieve que los cristianos, son de un mismo linaje (hijos de Dios, miembros del Cuerpo Místico de Cristo), se hace referencia sobre todo a la identidad de caracteres ontológicos y a los vínculos de esa misma naturaleza —ontológica— que de aquellos caracteres dimanar. Con el término comunidad se expresa la solidaridad que comportan los vínculos ontológicos y la existencia de bienes, objetivos e intereses comunes. El Pueblo de Dios es comunidad, porque hay solidaridad y posesiones comunes, porque hay una relación de concordia, porque es una comunión de hermanos (la *communio fidelium*). Por último, al aplicarle el término sociedad se pone de relieve un rasgo distinto y complementario. Con esta voz se quiere poner de relieve su formación como un cuerpo unitario (unidad corporativa) orgánicamente estructurado.*

Poco comentario pero es suficiente. Lo que sí añadido es que no se puede negar que este capítulo II, «De la Iglesia en general», contiene el más detallado estudio de la configuración primordial de la Iglesia que hasta ahora se encuentra en la doctrina.

—De eso se trataba al intentar construir la ciencia del derecho constitucional canónico.

f) Iglesia una y universal

—*A lo visto sigue la exposición y estudio de la Iglesia una y universal. Es ahí donde describes la communio –unión de afecto y amor y unión jurídica– en el doble aspecto de communio fidelium y comunio hierarchica. A ello unes un amplio estudio de la Iglesia como communio ecclesiarum. Este último aspecto lo tratas con cierta extensión.*

—Lo hice porque con facilidad se puede malinterpretar –y así lo hago constar en el libro– por lo que es necesario ir con mucha cautela para no errar el camino. Es lo que, por lo demás ocurre, con la distinción entre Iglesia *universa* e Iglesia *universalis*, que algunos interpretan en sentido inaceptable. La Iglesia es, a la vez, *universa* y *universalis*.

—*Un dato de sabor novedoso es el doble plano constitucional que expones.*

—Sí, a mi juicio es importante para comprender con acierto la Iglesia. En la Iglesia hay un primer plano, que es la Iglesia una y universal. Un solo pueblo, una sola comunidad, una única sociedad, una sola *communio fraterna* y una sola *communio hierarchica*. Esto es el reflejo en el elemento externo del elemento interno, que es uno e indiviso: el Cuerpo Místico de Cristo. La distribución de la Iglesia en Iglesias particulares, u otras circunscripciones eclesíásticas no tiene eco en el elemento interno; en él no hay diócesis –Iglesias particulares– ni parroquias, etc. A ese elemento interno uno e indiviso corresponde en el elemento externo la Iglesia como pueblo, comunidad y sociedad una, indivisa y universal: un solo y universal Pueblo de Dios.

La distribución de la Iglesia en Iglesias particulares y demás circunscripciones está en un segundo plano: el de la operatividad pastoral y de la organización del culto, los sacramentos –especialmente la Eucaristía– y la Palabra. Es un segundo plano que sólo atañe al elemento externo: el plano organizativo. Otra cosa distin-

ta es la relación de las Iglesias particulares con la dimensión una y universal de la Iglesia. Es el *in quibus et ex quibus*, tema en el que no voy a entrar ahora. Una cosa es cierta: todo fiel debe pertenecer a una Iglesia particular o, en su caso, a una circunscripción eclesiástica análoga. De momento no comento más.

página 900

g) El fin de la Iglesia

—*Pues sigamos adelante, un tema que también tratas en este capítulo es el del fin de la Iglesia y, en relación con él, la autonomía de lo temporal.*

—Mi preocupación principal en ese apartado fue poner de relieve que el fin de la Iglesia es *exclusivamente* espiritual. La Iglesia, en su Jerarquía y en sus fieles en cuanto tales, sólo deben hablar de Dios y procurar reconducir a los demás fieles y a los hombres todos a Cristo y con Él a las fuentes de la gracia, principalmente los sacramentos. A todos los hombres, cualquiera que sea su situación, opiniones o profesiones en el mundo secular. No es función de la Iglesia intervenir en los *negotia saecularia*, salvo los laicos *en cuanto ciudadanos*. Es, en definitiva, el dualismo cristiano. Sin nombrarlo, quisiera que estas páginas fueran un no rotundo al clericalismo, de unos y de otros.

—*¿A quién te refieres con eso de unos y otros?*

—A los clérigos, del grado o nivel que sean, y a los laicos. A los clérigos, en cuanto tales, no corresponde intervenir en los asuntos temporales, los *negotia saecularia*, que son propios de los ciudadanos. Deben estar, como decía, al servicio de todos los hombres sin mezclarse en banderías humanas, ante las que deben callar y abstenerse. El *saeculum* corresponde a los hombres, a los ciudadanos con plena autonomía e independencia; y por eso, respecto de la Iglesia, el Estado y, en general, la comunidad política se presenta como sociedad perfecta soberana e independiente: en palabras de

Pío XII posee una legítima laicidad; en términos del Vaticano II tiene autonomía en lo temporal.

—*Esa autonomía en lo temporal la estudias detenidamente, distinguiendo en las tareas seculares lo técnico, lo moral y lo sacerdotal (del sacerdocio común), para señalar la libertad del mundo secular (lo técnico), junto con el juicio moral, que sí corresponde a la Iglesia, y la tarea de santificarlo, que es algo interior del fiel, sin más exteriorización que vivir las virtudes humanas y sobrenaturales.*

—Los otros son los laicos, que deben servir a la Iglesia como la Iglesia quiere ser servida —en frase en San Josemaría— y no servirse de la Iglesia para los asuntos temporales. Ah! Y actuar autónomamente y no como brazo secular de Ella.

El clericalismo es una desviación dañosa para la Iglesia, fuente de equívocos, de que haya personas que se alejen de Ella, de conflictos innecesarios con las autoridades civiles y de oscurecimiento del fin de la Iglesia, así como de ruptura de la fraternidad que debe reinar entre los presbíteros y entre estos y los laicos.

Ahora en algunas zonas de España contemplamos la dolorosa experiencia, antipastoral, de los clérigos «nacionalistas», capaces incluso de arrinconar a sus hermanos presbíteros que no comulgan con sus ideas, o de mezclar cuestiones idiomáticas con la liturgia, que dejan desamparados a grupos de fieles. Triste espectáculo.

h) La figura jurídica de la Iglesia

—*Ciertamente es así, mas debemos seguir adelante con nuestra relectura del libro. Un punto interesante es el que llamas «figura jurídica de la Iglesia», a la que dedicas buen espacio y de la que dices que no es una definición esencial, sino una conceptualización instrumental —en la metodología que ya vimos dejabas sentado que los conceptos jurídicos son instrumentales— poseyendo una cierta dimensión histórica, con un valor relativo y transitorio. Lo que, en cambio, hay son*

unas notas permanentes: sociedad independiente y originaria. Esto supuesto, después de repasar distintas conceptualizaciones que ha recibido a lo largo de la historia (dimensión de la civitas christiana, sociedad jurídica perfecta, ordenamiento jurídico primario) escribes que la Iglesia aparece como una sociedad de derecho público, dotada de subjetividad pública y privada. Esta es la figura jurídica que le corresponde por su derecho constitucional. Otra cosa distinta es cómo la reconozcan los Estados y demás comunidades políticas.

Después de lo visto, viene el capítulo IV con el título «El pueblo cristiano».

i) El pueblo cristiano

—Para comprender este capítulo, así como los siguientes, me parece necesario resaltar que la sistemática y sobre todo el contenido del libro tienen su origen en la proclamación, por el Vaticano II, del principio de igualdad —del que ya hemos hablado y seguiremos hablando— con la consiguiente ruptura de la concepción estamental de la Iglesia, o sea su concepción constitucional por *status*, estados o *stände*, estamentos. Esto exige una nueva sistemática —me refiero al método sistemático, que es el que sigo—, que, por mi parte, supone establecer la conformación constitucional de la Iglesia en el pueblo cristiano, de un lado, y, de otro, la organización de la Iglesia, cuya columna vertebral es la estructura jerárquica *ordo-plebs*.

Según esa nueva concepción de la constitución de la Iglesia, lo primero era tratar del pueblo cristiano, el *populus christianus*, que no es sino el conjunto —con los vínculos que establezco en páginas anteriores— de los bautizados, los discípulos de Cristo, vistos desde la perspectiva de la igualdad.

Este es el hecho primario. Independientemente de los oficios o *munera* que se tengan en la organización de la Iglesia, *todos* —des-

de el Papa al último fiel— son discípulos de Cristo llamados a la santidad (vocación universal a la santidad). Ahora bien, la santidad no depende del oficio que se desempeñe, sino de la docilidad a la gracia y del uso de los medios comunes a todos (oración, vida sacramental, adhesión a la voluntad de Dios), o sea, por la vivencia de la vida cristiana, que corresponde a todos como cristianos, como fieles. En suma, la santidad consiste en «convertir todos los momentos y circunstancias de la vida en ocasión de amar a Dios y servir al Reino de Jesucristo», como he leído tantas veces y ha sido tema de meditación. Y esto es igual para una ama de casa o para un obispo o para el Papa.

Como escribió San Josemaría, «la santidad no depende del estado —soltero, casado, viudo, sacerdote— sino de la personal correspondencia a la gracia, que a todos se nos concede». La santidad personal, es obra del sacerdocio común de los fieles.

Así, pues, hay que sustituir el binomio «cleros y laicos» como división estamental de la Iglesia —no en lo que tiene de verdadero— por la estructura fieles o pueblo cristiano y organización eclesial. En otras palabras, para este caso —no para otros— hay que sustituir el concepto de laico por el concepto de fiel, que es universal, esto es, que abarca a todos los bautizados.

—*Con lo sencillo que es, o al menos a mi me lo parece, hay que ver lo poco comprendida que es la noción de fiel y la frecuencia con que se la confunde con la de laico.*

—La raíz de esos errores es que no se ha entendido bien el principio de igualdad, que algunos ni siquiera mencionan. No son pocos los canonistas que no están a la altura del Concilio Vaticano II. Ya nos hemos referido a algunos defectos del CIC 83 al respecto; y como la mayoría de los canonistas siguen el método exegético, sin enjuiciar nunca los cánones, que aceptan pedestremente como los musulmanes el Corán, es lógico que arrastren esos defectos. Y así por ejemplo, cierto canonista en su manual habla de la desigualdad de los fieles al tratar el canon 207 y a la vez de la igualdad

al analizar el canon 208, sin intentar siquiera coordinar ambos principios contradictorios.

No se ha comprendido que el Vaticano II ha arrinconado la concepción estamental de la Iglesia y, por lo tanto, la constitución jurídica de la Iglesia debe ser conceptualizada de otro modo. Y el punto radical es la noción de fiel.

página 904

Quedamos, pues, en que la noción de fiel es *omnicomprensiva y universal*, abarca a todos los bautizados; su condición es la dignidad y libertad de los hijos de Dios (LG 9) y su contenido consiste en ser discípulo de Cristo, llamado a ser santo según la vocación universal a la santidad y al apostolado. Y en cuanto fieles todos son iguales, con independencia de la posible situación en la organización eclesial. Este es el *populus christianus*, el pueblo cristiano del que trato en el manual.

—*Que la condición del Pueblo mesiánico es la dignitas et libertas filiorum Dei lo enseña el Concilio en LG 9. Pero esta condición, así expresada, es totalizante y se refiere a todos los frutos de la Redención y, en consecuencia, a todos los efectos del bautismo. Así, la libertas es principalmente la liberación del pecado, del maligno y de la muerte. Y la dignitas, en cuanto eminencia del ser, significa la elevación del hombre al plano sobrenatural, la nueva criatura, que de mero hombre pasa a tener una participación en la naturaleza divina y a ser, por ello, hijo de Dios, heredero de la vida eterna.*

—Así es, sin entrar ahora en precisiones teológicas –por ejemplo, que la gracia sana y eleva la naturaleza humana, pero no la anula– que damos por conocidas y sabidas. Ante esta visión total de la dignidad y libertad de los hijos de Dios se tenía que hacer –para la ciencia del derecho constitucional– una operación de abstracción con el fin de estudiar únicamente la dimensión jurídica de esta condición. Pues, en efecto, la dignidad de hijos de Dios –como ya vimos al comentar la dignidad de la persona humana– por ser dignidad, eminencia del ser, comporta una dimensión de *ius*, de derecho, y en consecuencia de justicia. Ya hemos hablado mucho

de esto. Asimismo, la libertad tiene también una proyección jurídica en la vida del fiel y del Pueblo de Dios. Todo ello constituye, en el plano del derecho, la *condición constitucional del fiel*, que es lo que estudio en el manual.

—*Aquí al hablar de ius o derecho como contenido de la dignitas, tomas esa palabra en un sentido lato, para designar una dimensión jurídica compuesta de iura y debita u officia, es decir, derechos y deberes.*

—En efecto, se trata de los derechos y deberes fundamentales del fiel.

j) Los derechos y deberes fundamentales.

—*Tema algo controvertido. Hay quienes niegan que existan derechos fundamentales.*

—Sí, pero no concedo ninguna relevancia a estas negaciones. Unas son errores, otras vienen de ignorancia y algunas otras me parecen, con perdón, simplezas. Pero no quiero entrar en este asunto, al menos por ahora. Tanto el Concilio como el CIC 83, canon 208, hablan de *dignitas* y, si esto es así, hay derechos fundamentales.

—*Bien. ¿Y qué se entiende por derechos fundamentales?*

—Los derechos fundamentales del fiel son una categoría propia y específica –al igual que los deberes también fundamentales– cuyo fundamento y cuyo título es el *esse christianus* y la misión recibida directamente de Cristo (mandato imperativo de Cristo en palabras de *Camino*). Son, por lo tanto, derechos no concebidos por los Sagrados Pastores, sino que obedecen a la Voluntad salvífica y evangelizadora de Cristo, en cuanto recae de modo inmediato y directo en el fiel. Se trata de derechos innatos, *iura nativa*. Así, pues, el derecho positivo los *reconoce*, pero no los *otorga*. En otras palabras, son aquellos derechos y deberes (o misiones) que son

inherentes a la *dignitas et libertas filiorum Dei*. Y como estas *dignitas et libertas* constituyen la *condicio* o estatuto fundacional del Pueblo de Dios, los derechos y deberes fundamentales son constitucionales, son propios de la constitución jurídica de la Iglesia, que de este modo la configuran y conforman en lo que a la situación constitucional del *populus christianus* se refiere.

Por eso yo incluyo su estudio y exposición en el manual de derecho constitucional canónico.

—*Tú insistes a lo largo del tratamiento de la condición constitucional del fiel y de su contenido, que son los derechos y deberes fundamentales, que te sitúas en el derecho positivo. ¿Por qué?*

—Pues porque la ciencia del derecho constitucional, como ya he dicho, tiene por objeto el derecho positivizado y formalizado. Por lo tanto, yo no estudio los derechos y deberes fundamentales a nivel de Teoría fundamental, sino del derecho positivo.

—*Sin embargo, incluyes algún derecho fundamental que no está en el Código.*

—Mira, al hablar de la condición constitucional del fiel, escribo un apartado sobre las *fuentes de positivación* de dicha condición y no las reduzco al Código, lo cual está en armonía con lo que en otros trabajos muy anteriores dije sobre la positivación y formalización. En este caso, incluyo tres fuentes de positivación: el Código, el Vaticano II y la doctrina, con especial mención de los autores del siglo XIX, que ya vimos al repasar los *Tres estudios sobre el uso del término laico*. Lo que no está en el Código, está en el Concilio o en la doctrina. Reducirse al Código, olvidando las riquezas de las otras dos fuentes de positivación me parece un desacierto.

—*Te refieres a la positivación, pero menos a la formalización. ¿Están formalizados los derechos fundamentales?*

—Depende. De estos derechos, en cuanto son fundamentales —el inciso es importante—, hay que decir que están insuficientemen-

te formalizados, porque a nivel constitucional no hay un eficaz recurso de amparo, que además de eficaz sea rápido. En cuanto a su desarrollo normativo, la formalización no requiere la misma extensión en todos. De algunos de esos derechos puede decirse que no están formalizados, otros –como el derecho a los sacramentos– algo lo están. Y tienen una amplia legislación el derecho de asociación y el *ius connubii*, este último con todo el derecho matrimonial, sustantivo y procesal. Y en general casi todos los derechos fundamentales gozan de protección procesal ordinaria. Digo *casi todos*, porque algunos no serían admitidos a juicio ordinario; la única defensa y formalización verdaderamente eficaz sería el recurso de amparo rápido.

—¿Y ante qué instancia debería interponerse este recurso de amparo?

—De acuerdo con la actual organización judicial, debería poder interpretarse ante cualquier tribunal, con los consiguientes ulteriores recursos ante instancias superiores en caso de resultados negativos.

—Los derechos fundamentales son derechos innatos, iura nativa, por lo tanto son derecho divino. ¿Cómo, pues, interpretarlos y aplicarlos?

—Como derecho divino no presentan ninguna especialidad. Se han de interpretar y aplicar según las reglas que ya vimos al tratar en general del derecho divino: aunque estén positivizados conservan su propia índole de derecho divino, el resto del ordenamiento debe interpretarse de acuerdo con ellos, y en caso de contradicción prevalecen sobre el derecho humano.

Por otra parte, no hay que olvidar que son derecho constitucional y por ello hay que interpretarlos y aplicarlos según los principios de prevalencia y congruencia, de los que ya hemos hablado.

—En los derechos fundamentales positivizados, ¿qué hay de derecho divino y acaso de dimensión humana?

—Lo que hay que hacer es aplicar sin mayores problemáticas cuanto dijimos acerca de la positivación. El derecho divino es un núcleo de juridicidad que se expresa según fórmulas humanas.

—¿Y cuál es este núcleo?

página 908

—El núcleo radical es el derecho a ser cristiano y al desarrollo de ese ser cristiano hasta alcanzar la perfección, cumpliendo con la vocación a la santidad y al apostolado. De ese núcleo –vida cristiana, apostolado– se derivan los demás derechos fundamentales, que son explicitaciones suyas. A su vez, en cada uno de los derechos fundamentales hay un núcleo de derecho divino que se explyea en las fórmulas humanas propias de la positivación y formalización. Así, el derecho nuclear a la vida cristiana y al apostolado tiene como una de sus manifestaciones –en virtud de los principios de socialidad y corresponsabilidad del Pueblo de Dios, que vimos en su momento– el derecho de asociación, el cual es un núcleo de derecho divino, explicitado mediante la formalización en la normativa sobre las asociaciones como ya hemos dicho.

—¿Y cuál es el sentido de los derechos fundamentales? Es decir, cuál es su función y finalidad en la vida del Pueblo de Dios.

—Ante todo y saliendo al paso de algunas opiniones, me interesa aclarar que no hay en los derechos fundamentales del fiel nada que pueda sonar a dialéctica o de defensa ante la organización eclesiástica. Simplemente son derechos que se fundan en la *di-gnitas et libertas filiorum Dei* y, por lo tanto, se conjugan perfectamente con el resto de los factores constitucionales en la armonía y el *ordo caritatis* propias de la *communio* eclesiástica. En definitiva, los derechos fundamentales son los ámbitos de autonomía reconocidos por el derecho constitucional a los fieles, a cuya libre responsabilidad se confía su ejercicio.

El sentido de los derechos fundamentales del fiel no es otro que la búsqueda de la vivencia de la fe cristiana, de la caridad y de la

participación activa del fiel en cuanto fiel dentro de la Iglesia, según su misión santificadora, evangelizadora y de caridad.

—*Tú hablas también de límites de los derechos fundamentales, o sea, que no son derechos absolutos.*

—La palabra *límite* aplicada a esos derechos no me gusta, pero no encontré otra más adecuada. En realidad se trata de expresar, como has dicho, que no son absolutos, sino que tienen un orden intrínseco, el cual les da razón de ser y de bondad. Si se *desordenan* —si se extralimitan—, ya no tienen valor de derecho, sino de abuso, de entuerto. Como parte de la estructura jurídica de la Iglesia, es esencial en ellos la *rationabilitas*, cuyos factores más explícitos es lo que llamamos límites, a falta de otra palabra mejor.

—*Esto se ve más claro en lo que llamas delimitación intrínseca, pero se manifiesta también en lo que expresas como límites extrínsecos: los derechos de los demás fieles, la función de la jerarquía y el bien común de la Iglesia.*

—En resumen, los derechos fundamentales deben operarse y vivirse dentro de la *communio* eclesial.

—*Y ahora una pregunta clave: los derechos fundamentales ¿son derechos subjetivos?*

—Aunque indirectamente, en un plano general válido para todo derecho —también para los derechos fundamentales por ser verdaderos derechos— hemos hablado de esto hasta la saciedad. Naturalmente que los derechos fundamentales no deben entenderse en sentido subjetivo —no son derechos subjetivos—, sino en sentido realista: son lo justo, dimensiones de justicia, bienes o cosas que son debidas al fiel, *res iustae*. En otras palabras, bienes que pertenecen al fiel, generadores de una deuda de justicia *erga omnes*, a las que de suyo acompaña una *actio*. Digo de suyo, porque ya he comentado que se da un cierta indefensión al no estar formalizado un recurso de amparo rápido y eficaz. Así, pues, los derechos fundamentales son bienes *justos*, debidos en justicia al fiel.

—*Has dicho que son erga omnes.*

—Efectivamente. Los bienes que son derechos fundamentales le pertenecen al fiel en virtud de su raíz ontológico-sacramental y por ello su respeto le es debido en justicia tanto por los demás fieles como por la organización eclesiástica, la jerarquía. No sólo el respeto, sino proporcionárselos —v. gr., el derecho a los sacramentos— cuando sea del caso.

—*Esto supuesto, ¿cuál es el papel de la jerarquía ante los derechos fundamentales?*

—No otro que el que se deriva de su condición de estatutos de derecho divino —voluntad fundacional de Cristo— y de bienes debidos en justicia, a la vez que lo que se deriva de la índole de la *sacra potestas*, cuyo fin es la *aedificatio Ecclesiae*: ante todo respetarlos —¡ay esos ramalazos de clericalismo y pastoralismo que no los respetan!— y asimismo fomentarlos, promoverlos y darles una defensa eficaz.

—*Pasemos ahora a lo que llamas las notas de los derechos fundamentales. Estos derechos, además de erga omnes, como ya hemos visto, son universales, propios de todo fiel sin excepción, perpetuos, ya que se tienen en tanto permanece la condición de bautizado, que es perenne, e irrenunciables, porque, al ser deudas de la condición ontológico-sacramental y expresiones de la voluntad fundacional de Cristo, no está en manos del fiel su renuncia. De estas notas participan los deberes fundamentales, que son universales y perpetuos. Es de destacar el espacio que dedicas a la irrenunciabilidad de los derechos fundamentales especialmente respecto de los fieles de vida consagrada.*

—Sí, porque había observado ciertas ideas, heredadas de la Edad Media y referidas al ámbito secular, cuando se hablaba de muerte civil del religioso, que se querían aplicar al ámbito canónico y me pareció conveniente salir en defensa de los derechos de estos fieles.

—*Por cierto, me ha llamado la atención que hables de incompatibilidad entre ciertos derechos, lo que me recuerda que en el ámbito*

de los derechos humanos –derechos fundamentales se llaman en tanto reconocidos por la Constitución– el tema de la posible incompatibilidad entre derechos es algo que ocupa a la doctrina.

—Los libros científicos hay que leerlos con sumo cuidado, porque usan lenguaje muy preciso. Yo no hablo de incompatibilidad entre derechos fundamentales, sino que digo que en algunos casos –v. gr., elegir el matrimonio o el celibato– se da incompatibilidad de ejercicio, que no es lo mismo y ya me arrepiento de haber usado el término incompatibilidad; lo que ocurre es que en su momento no encontré otra palabra afín. Lo que hay es diversidad de opciones en algunos casos, en cuyo supuesto lo que existe es la libertad del fiel de escoger el camino que prefiera, según su propio carisma. No hay conflicto, sino libertad de opción y de seguir el propio carisma.

Cuando los derechos fundamentales se viven según su orden intrínseco y su delimitación extrínseca no hay incompatibilidad ni conflicto.

Haces referencia a los derechos humanos o derechos fundamentales seculares. Aprovecho la ocasión para reafirmar mi postura de que no deben mezclarse los derechos fundamentales del hombre (civiles) con los derechos fundamentales del fiel, ni pretender aprovechar la doctrina y los esquemas científicos de los derechos fundamentales civiles –derechos humanos– para comprender los derechos fundamentales del fiel y construir su teoría y su praxis; hacerlo me parecería un camino equivocado. Los derechos fundamentales del fiel constituyen una categoría única y singular, cuya teoría y praxis hay que construirlas según su fundamento y su título, que es la dignidad y libertad de los hijos de Dios y la realidad ontológico-sacramental que la filiación divina implica. En suma, no hay que confundir ni mezclar las churras con las merinas.

Y ya que has hecho referencia al tema de la incompatibilidad entre derechos fundamentales del hombre –derechos humanos– uso la

ocasión para comentar que yo no admito la incompatibilidad entre derechos humanos. Cada uno tiene su propio orden intrínseco y su delimitación extrínseca, por lo que si cada uno se usa dentro de esos límites no pueden darse conflictos entre ellos. El aparente conflicto surge cuando hay extralimitación y abuso. Mucho es lo que se ha escrito sobre estos temas y no quiero entrar en la polémica; por mi parte basta con lo dicho.

—*Pues prosigamos. Tu calificas los derechos fundamentales —y los deberes— en cuatro grupos o aspectos de la condicio —o conditio como escribe LG 9— constitucional del fiel: la condicio communionis, la condicio subiectionis, la condicio libertatis y la condicio activa.*

En la condicio communionis incluyes y estudias detenidamente el derecho a la Palabra de Dios, el derecho a los sacramentos, el derecho a participar en las acciones litúrgicas y el derecho al propio rito.

Dentro de la condicio libertatis englobas el derecho al apostolado personal, el derecho a la propia forma de vida espiritual (a la propia espiritualidad), el derecho de reunión, el derecho de asociación, el derecho a la elección de la personal condición de vida (al propio estado) y la libertad en materia temporal.

En cuanto a la condicio activa, en ella incluyes el derecho a la propia opinión, el derecho a la información, el derecho a la investigación y a la enseñanza y el derecho y el deber de subvenir a las necesidades temporales de la Iglesia.

Por fin, en la condicio subiectionis estudias la dependencia respecto de la estructura institucional fundada por Cristo, la vinculación a la jerarquía, el derecho de petición, el derecho al recto y adecuado ejercicio de la función jerárquica y las facultades de intervención en la esfera pública de la Iglesia.

Cada uno de estos iura et officia es estudiado en el manual con atención, lo que da una visión muy completa de ellos.

Una cosa que puede llamar la atención es que terminas con un apartado sobre el fiel y los derechos humanos.

—Esto viene del hecho de que, tanto algún autor anterior al CIC 83, como el Código han incluido dentro de los derechos de los fieles, tres derechos que no pertenecen a la categoría jurídica de derechos fundamentales del fiel —o al menos así lo veo— sino que son derechos naturales calificables de derechos humanos. Estos son: el derecho a la buena fama, el derecho a la intimidad (la *privacy* de los angloparlantes) y el derecho a la defensa judicial. Estos derechos, aunque reforzados por la *dignitas filiorum Dei*, no proceden de ella, sino de la *dignitas personae humanae*, que es el fundamento de los derechos humanos.

—*Me vas a permitir que, antes de pasar adelante, plantee un tema de latines. Verás, tú escribes condicio, pero LG 9 pone conditio y así transcribe esta voz el CIC 17 y toda la doctrina anterior a 1983. Tú mismo escribiste conditio en la primera edición. Pero el CIC 83 usa condicio, de donde tú lo tomas. ¿Por qué esa variación?*

—No sabría decirlo. Este es de esos casos en que uno comienza teniendo una certeza y, empezando a investigar, esas certezas se convierten en duda. Por curiosidad intenté explorar y todo se me volvió dudoso. Para llegar a una nueva certeza hubiese tenido que hacer una investigación como hice con *antistes*, *praesul* y *praelatus*, lo que hubiese supuesto meses de dedicación y tener que trabajar en la Biblioteca de Humanidades de la Universidad de Navarra, y como no estoy en condiciones de ello lo dejé estar y me quedé con la duda.

—*¿Cuál fue tu certeza inicial?*

—Lo que se lee en los dos diccionarios modernos de latín que consulté. Según esos diccionarios hay dos parónimos de *conditio*: uno viene del verbo *condo* y significa creación y fundación —«Ab urbe condita, ab omni condita creatura»—, de donde procede *conditor*, fundador; otro procede del verbo *condio* y expresa condimento y similares. Ninguno de estos dos sentidos nos vale para nuestro caso, pues no designan lo que en lenguaje jurídico queremos decir con *condición*. Esta palabra se aplica a dos cosas distin-

tas: ambas las asume –según dichos diccionarios– la voz *condicio*. De una parte, engloba las cláusulas y estipulaciones de un pacto, a la vez que aquella cláusula por la cual se hace depender la validez de un acto jurídico de la realización de un evento (consentimiento condicionado). De otra parte, significa *status*, condición (v. gr. *condicio libertatis*), situación (social o jurídica), etc. Este es, pues, el término que en derecho tiene más interés. Según esto, en latín clásico habría que transcribir *condicio*.

Pero, en cuanto comencé a investigar y consultar obras de distintas épocas comprendí que hacía falta indagar más. Y como interrumpí mi investigación no saqué conclusiones ciertas, por lo que quedo a la espera de que algún filólogo estudie el tema y nos saque de dudas.

—*Sería interesante ver qué textos has consultado.*

—Interesante no, porque se trata de un primerísimo estudio de investigación, de momento un poco desordenado, que no puede conducir a ninguna conclusión. De todos modos, algo te contaré.

Lo primero que llegó a mis manos fue el prestigioso *Diccionario latino español* de M. Valbuena, según la 7ª ed. de 1850. La datación es significativa pues nos sitúa en el siglo XIX, siglo que conoció importantes ediciones críticas. Pues bien, en el Valbuena, para mi sorpresa, no aparece *condicio*, sino *conditio* atribuida a clásicos latinos como Cicerón y Ovidio.

En vista de esto, me fui al bien conocido y apreciado AE. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, en su tercera edición de 1827-1831, y también me sorprendió. No incluye como voz propia *condicio*, sino *conditio*, pero dando como forma posible *condicio*: «*CONDITIO, vel Conditio, onis*». Los autores citados van desde clásicos latinos –Cicerón, Ovidio, Tácito, etc.– hasta escritores cristianos de latín tardío (Prudente, Tertuliano) y el Digesto. Eso significa que para Forcellini hay autores latinos que usan *conditio* y otros *condicio*,

aunque en sus numerosas citas siempre les atribuye *conditio*. Por otra parte, en el vol. V de *conditio prout est impedimentum matrimonii*, usa *conditio*. Recoge además el conocido verso que en la canonística antigua resumía lo que entonces se llamaban indistintamente impedimentos:

*Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas;
Si sis affinis, si forte coire nequibis,
Si parochi, aut duplicis desit praesentia testis;
Raptaque sit mulier, nec parti redditae tuta;
Haec facienda vetant connubii, facta retractant.*

Cuando habla del matrimonio condicionado usa siempre *conditio* por condición, así como con otros significados, v. gr. *conditionem servilem*. Es también de interés porque cita algunos canonistas –v. gr. Sánchez, Fagnano– que usan siempre *conditio*.

También del siglo XIX es el *A New Latin Dictionary* de Lewis, CH. T.-Short, CH., bien conocido, que he consultado en la edición de 1879 y en la de 1907. Por fin encuentro *condicio*.

Veamos lo que dice: «**condicio** (*in many MSS., and edd. incorrectly **conditio**, and hence falsely derived from condo: cf. 2. conditio*), *onis, f. condico.*»

Varias son las cosas que cabe advertir: lo principal es que afirma que *conditio* en lugar de *condicio* es incorrecto. También llama la atención que considere falsa la derivación del verbo *condo* –según hemos visto en los diccionarios actuales–, pues a su parecer deriva de *condico*. ¿Quién tiene razón? He ahí una línea de investigación. Reconoce que muchos manuscritos usan *conditio*. Se nos abre aquí el punto principal e indagar. Para ello habría que comprobar pacientemente las citas que hace –que son muchas–, más acudir a otros autores clásicos, postclásicos y de latín tardío, todo ello en las ediciones críticas modernas, que pueden encontrarse en BL, LOEB, SCBO y TEUB.

Hay que añadir que también cita *conditio*, esta derivada de *condo*: «*a making, creating; and, meton., a thing made, a work (eccl. Lat.)*» y cita a Prudencio y Tertuliano.

Así, pues, separa *creación* de los otros significados de *condicio* que hemos visto en los diccionarios modernos. Ya se ve que hay aquí cuestión a indagar.

página 916

Vayamos a otro tipo de textos. He conseguido localizar el *De bello Gallico* de Julio César y toda una serie de pasos de Cicerón y de Tito Livio en edición crítica. En todos aparece *condicio* en la totalidad de significados que hemos señalado al principio.

Puestos ya en ediciones críticas, la del Digesto de Mommsen, revisada por Krueger, usa siempre *condicio* (*condicio libertatis, sub hac condicione, libertinae condicionis, patris nel matris condicionem, pendente condicione, si deferit condicio, condicionem inesse stipulationi, sub condicione, deteriozem condicionem dotis, meliozem condicionem, etc.*).

Dentro de los datos dispersos de que dispongo está el *Thomaslexikon* de Lüdwig Schulz. Según esta obra Tomás de Aquino habría escrito siempre *condicio*, que en sus escritos tiene muchos significados, entre ellos los que nos interesan: *Stand, Rang* (v. gr. *condicio servilis*). Un punto a tener en cuenta es que usa *condicio* como versión de creación (v. gr., *ante mundi condicionem* que recuerda los pasos paulino y petrino *ante mundi constitutionem*), lo que pone en tela de juicio la distinción entre *condicio* y *conditio* del Lewis-Short. Nuevo punto a investigar como he dicho antes.

Puestos en el Renacimiento, con los intentos de recuperar el latín clásico, he podido consultar a Antonio de Palencia y a Nebrija. Los dos transcriben *conditio*, y no añado más, sino que el primero incluye *conditio* dentro del verbo *condio*. Ambos son tanteos primerizos poco fiables para un estudio actual.

Lo interesante sería encontrar cuando empieza a usarse *conditio* en lugar de *condicio*. Tenemos los antecedentes ya vistos –y sin

confirmar— de Prudencio y Tertuliano, pero no sé cuán significativos puedan ser. Una cosa parece aceptable, y es que Tertuliano, además de adoptar *condicio* la mayoría de las veces, también usa *conditio* en varios significados; así *cum restituta innocentia et integritate conditionis* (*Adversus Hermogenem*, ed. J.H. Waskink, 1956), *humana conditio* (*Adversus Marcionem* (ed. E. Evans, Oxford 1971), *cui nulla conditio tam propria et deo digna* (ibid.), *qui et conditionis et praedicationis operibus* (ibid.), *per conditionem* (ibid.), *et universum conditionis in integros et bonos usus* (ibid.).

En todo caso, la trasmutación de una forma a otra ya la encontramos en el siglo V, con el *Epitome Gai* (ed. J. Baviera, *Fontes Iuris Romani antejustiniani*, II, Firenze 1940, págs. 231-257). Ahí aparecen expresiones como *in servili conditione*, *peregrinae conditionis* o *In feminis vero alia conditio est*. Una vez, sin embargo, incluye *agnationis condicione*.

En el siglo VI *conditio* es ya la forma común, al menos en textos jurídicos. Por ejemplo, en la *Lex Romana Burgundionum* (ed. MGH) encontramos dicciones tales como *advocatus fisci vel procuratores conditione*, *tali se conditione*, *ex tali conditione nati*, *de donatione nuptiali conditiones servata*, *conditionibus pacti maneat obligatus*, *servile aut colonaria conditione*. Vale lo dicho para la *Lex Romana ostrogothorum* (MGH): *Si quis ingenuum in conditione tenuerit, Qui ingenuum in servitute tenet, nec conditioni potest obnoxium comprobare, supradictae conditionis*.

A partir de ahí parece que *condicio* es sustituida por *conditio*. Así la Biblia Vulgata (versión Clementina) usa *conditio* en varios pasajes: Lv 25, 24: *sub redemptionis conditione vendetur*; Qo 3, 19: *conditio*; Ex 28, 15: *a die conditionis tuae*. De estos textos debemos comentar que *conditio* aparece con varios significados: condición (cláusula de un contrato), estado (condición servil) y creación u origen. En todos los casos la Neovulgata transcribe *condicio*, salvo en Qo 3-19 en que varía la redacción y parece ser sustituida por *sors*, aunque de momento no lo aseguro.

De los textos jurídicos posteriores, especialmente de la Baja Edad Media, no he podido consultar el *Corpus Iuris Civilis* en ediciones de los siglos XVI y XVII. En cambio, del *Corpus Iuris Canonici* he conseguido leer las *Decretales*, sobre todo el *liber primus*: en todos los casos se usa *conditio*; los textos son numerosos y no creo necesario enumerarlos.

De acuerdo con las *Decretales* los canonistas posteriores usan *conditio* –no he podido averiguar si hay excepciones– y de ahí pasó al CIC 17, forma de escribir que llega hasta LG 9 como ya hemos visto. Puede decirse que *conditio* pasa a ser la forma común del latín eclesiástico, al menos entre canonistas.

En el ámbito del latín eclesiástico la vuelta a *condicio* –al parecer latín clásico– es obra de los autores de la Neovulgata y de los revisores latinos del CIC 83 –así como de los redactores del canon IV del Misal Romano– que también vuelven a *condicio*. Lo cual revela la mentalidad de los latinistas curiales.

Y estos son los pocos y dispersos textos que, en mis condiciones actuales, he podido manejar.

—*De todo ello ¿qué conclusiones sacas?*

—Ninguna, me faltan muchos e importantes datos. No puedo establecer ninguna tesis y, a lo más, me es permitido llegar a algunas hipótesis de trabajo; o con lenguaje policial y judicial tengo *sospechas*, pero no *pruebas*, al menos suficientes.

—*¿Y cuál es tu hipótesis o sospecha?*

—Pues que efectivamente *condicio* es el latín de la Antigüedad. Con el destello del latín tardío de Tertuliano, parece que *conditio* es una forma de escritura de baja latinidad –aunque tendría que consultar el Blaise, el Du Cange, el Niermeyer, etc.–, que, al menos en los textos legales, puede considerarse de uso habitual y pasa a ser correcto en el latín eclesiástico al menos por aquello de que en el lenguaje el uso es el rey. Es una forma correcta, insisto, de latín eclesiástico, aunque los latinistas curiales pare-

cen decididos a cambiarlo. Y estas son mis sospechas, pero no pruebas.

—*O sea que si un canonista escribe conditio en lugar de condicio, no entenderás que es incorrecto.*

—En efecto, sobre todo si comenta LG 9.

—*Después de este repaso lingüístico prosigamos con el manual.*

Como siempre mucho más podríamos subrayar y comentar de este capítulo del manual, pero podemos dejarlo y pasar al siguiente: la Iglesia-comunidad.

k) La Iglesia-comunidad

—Como ya vimos, el Pueblo de Dios se comprende mejor en su complejidad distinguiendo en él tres dimensiones: pueblo, comunidad, sociedad. En el capítulo que acabamos de recordar hemos visto algunos aspectos de la Iglesia como pueblo. Este capítulo siguiente trata de la dimensión comunidad.

—*Por cierto, es bastante corto.*

—Sí, porque, siendo uno de los aspectos más ricos del Pueblo de Dios, sin embargo opera fundamentalmente en un plano no jurídico. A mi juicio, y en consecuencia de lo dicho, el tratamiento de derecho constitucional ha de ser breve.

—*En este caso, parca será la relectura.*

—Y tanto. Yo subrayaría que la relación comunitaria es fundamentalmente una relación de caridad, que sólo se manifiesta a través de vínculos jurídicos en casos muy concretos, generalmente asentados en el principio de su asunción voluntaria.

También que esa dimensión comunitaria es una dimensión mística que se compone de factores internos y externos, como resultado de la comunión con Cristo.

No menos interesante, a mi entender, es recalcar que la dimensión comunitaria, en cuanto asentada en la condición ontológica del fiel y en la constitución total de la Iglesia, es una dimensión radical y permanentemente existente, pero en cuanto es relación personal (comunión entre personas) se realiza en un proceso histórico de actualización, que comprende dos cosas: el encuentro personal y la posibilidad de asociación.

—*Después escribes sobre las manifestaciones del vínculo comunitario, dentro de las que distingues las sacramentales (v. gr. el rito litúrgico de la paz) y las manifestaciones de amistad humana como expresión de la fraternidad cristiana. Es importante señalar que la negación de estas manifestaciones puede constituir una revelación de ruptura de la pax fraterna, que puede llegar a constituir una grave falta.*

Añades a continuación un apartado sobre la solidaridad cristiana.

—Este es un punto en el que puse especial cuidado, porque es importante no desviarse. Una cosa es la solidaridad cristiana, como expresión de la Iglesia comunidad, que se da en su interior y en su caso da lugar a entidades eclesiales y canónicas, y otra la solidaridad humana —aun impregnada de espíritu cristiano—, que se desenvuelve en el ámbito de la sociedad civil y puede generar fenómenos jurídicos seculares, civiles. Observo que a veces se confunden las cosas y lo que es solidaridad humana, secular, civil, se pretende entenderla como eclesial, cuando está impregnada de inspiración cristiana. Esto es una desviación y en ciertos supuestos manifestación de clericalismo.

—*Original a mi juicio es el apartado siguiente: las relaciones de ascendiente o lideratos carismáticos. Por cierto, ¿liderato o liderazgo?*

—Ambas palabras son válidas, aunque prevalece la primera. Y ambas son un anglicismo. Hoy casi nadie se acuerda de la palabra castellana correspondiente a líder, que es caudillo, el *capdillo* del castellano antiguo; así que liderato es caudillaje. Pero como las

palabras castizas españolas ha sido sustituidas en el lenguaje corriente por los anglicismos, usé de estos.

Pues sí, en la Iglesia se dan fenómenos de lideratos –caudillaje–carismáticos. Un caso muy conocido es el de Santa Catalina de Siena y sus dirigidos. También se da el carisma fundacional de movimientos de espiritualidad, de los llamados hoy «movimientos eclesiales», de comunidades de vida consagrada u otro tipo de estructuras eclesísticas. En estos casos se da un especial carisma del Espíritu Santo, que es propia del líder, del fundador o promotor y exclusivo de él. Estos lideratos a veces se institucionalizan y a ellos sigue una institución; otras veces, en cambio, no hay tal institucionalización como fue el caso antes aludido de Santa Catalina de Siena.

—*Muchas más cosas escribes en el libro sobre este interesante punto, pero lo dejamos aquí. Siguen los factores comunitarios de la Iglesia-institución; tema a mi juicio también muy original y digno de ser estudiado, pero como no se trata de leer lo escrito, la verdad es que no se me ocurre qué comentar.*

—A mi tampoco.

—*Entonces digamos que el último apartado se titula los derechos fundamentales de las comunidades menores. Hemos hablado de los derechos fundamentales del fiel, pero nadie, que yo recuerde, ha expuesto o proclamado los derechos fundamentales de las comunidades menores (asociaciones, movimientos, etc.).*

—Pues sí, las comunidades menores tienen también unos derechos fundamentales. Estos derechos son un reflejo de los derechos fundamentales de los fieles que las componen, aunque no se confunden con ellos. Recordemos cuales son los principales: el derecho a desarrollar su finalidad y su actividad específica; el derecho a la propia espiritualidad, cuando la comunidad la tiene; el derecho a su autonomía interna, que comprende tanto el *ius statuendi* como la autonomía de su gobierno interno; el derecho

a intervenir en la opinión pública a través de juicios corporativos, el derecho de petición; y el derecho a la adecuada atención espiritual.

Como todo lo dicho sobre los derechos fundamentales del fiel se aplica a este caso, no tengo más que decir.

página 922

—*Pues pasaremos al capítulo siguiente. Pero lo dejamos para cuando vuelva de Valencia.*

31 de octubre de 2008

15 de noviembre de 2008

l) La Iglesia-institución

—*Debemos pasar ahora al capítulo VI, «La Iglesia-institución». Es el capítulo más largo y el más denso, y sin duda el central para la exposición de la constitución jurídica de la Iglesia con luces nuevas.*

—Así es, en efecto. Es el más difícil, porque se trataba de conciliar lo nuevo con lo perenne. Novedad necesaria e ineludible y, a la vez, en la misma sentencia y en el mismo sentido según la conocida fórmula de San Vicente de Lerins.

Por una parte, se trataba de eludir la concepción estamental de la Iglesia, o concepción de su constitución por estados o estamentos (*Ständder*), dando una nueva visión, y por otra parte reafirmar el principio jerárquico *ordo-plebs*. La Iglesia sociedad de iguales en cuanto fieles y, a la vez, sociedad jerárquica. Había que hilar muy fino.

Se añadía a esto otra cuestión, esta de carácter metodológico. Cada ciencia debe conceptualizar según su propio objeto formal. Y ahí nos encontramos, por ejemplo, con la noción de jerarquía. El principio jerárquico es ante todo misterioso-sacramental, con la distinción operada por el sacramento del orden, por lo cual hablo de *ordo-plebs*. Esto lleva al teólogo a una noción de jerarquía

mistérico-sacramental, basada en la distinción esencial entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Ahora bien, en el ámbito de la ciencia jurídica, la palabra jerarquía designa una posición de mando, por lo que en derecho canónico hablar de jerarquía se ciñe a los órganos o personas que tienen potestad de jurisdicción, lo que lleva a distinguir en el *ordo*, entre la jerarquía, como poder de jurisdicción, y el servicio o ministerio (caso de los diáconos), que no deja de ser jerárquico en sentido mistérico-sacramental, pero no es jerárquico propiamente dicho en sentido jurídico, es decir, no tienen jurisdicción. Es una distinción metodológica, un modo de conceptualizar, que en nada oscurece la jerarquía en sentido mistérico-sacramental.

Estas son las claves para entender este capítulo.

Llegados a este punto tengo que confesarte que me encuentro muy cansado y casi sin fuerzas para seguir nuestros diálogos. Así que me perdonarás, pero de momento los suspendemos hasta que me reponga. Hoy es San Leandro, hermano de San Isidoro de Sevilla; a ver si estos dos «colegas» me obtienen pronto una mejoría.

13 de noviembre de 2008

10 de diciembre de 2008

—*Una vez recuperado podemos continuar comentando tu manual.*

Después de haber explicado los aspectos fundamentales de la condición constitucional del fiel y sus derechos fundamentales, pasas a exponer la dimensión institucional de la Iglesia, esto es, su condición de sociedad basada en un acto de fundación o institución, puesta al servicio de una finalidad establecida en tal acto, dotada de una estructura que trasciende a las personas particulares que la componen y de sus intereses.

—Al insistir en la dimensión institucional he querido llamar la atención sobre el hecho de que la Iglesia es una sociedad nacida

de la voluntad y los actos fundacionales de Cristo y en que ha sido el mismo Cristo quien ha instituido lo esencial de la estructura, los fines, las misiones y la organización jerárquica de la Iglesia, razón por la cual estos aspectos están sustraídos del consenso y la validación por parte de los fieles. En otras palabras, los rasgos principales de la estructura y organización de la Iglesia no son producto de la decisión de una mayoría, ni de la imposición de una minoría, ni de la fuerza de la tradición, ni aún de la voluntad de los Apóstoles y los primeros discípulos; no se trata, en síntesis, del convenio entre los hombres sino de algo dado y querido por el mismo Cristo, y por lo tanto sustraído de la posibilidad de derogación, reforma o sustitución por otros elementos más «acordes al sentir» de los tiempos.

—*Interesa resaltar que esta dimensión institucional de la Iglesia no agota su misterio ni sus funciones. Se refiere únicamente a lo que hay en ella de transpersonal y permanente, sin «absorber» las dimensiones y funciones puramente personales e incommunicables de la condición de los fieles. No se trata, por lo tanto, de una dimensión totalizante. La Iglesia es ciertamente institución, pero no se agota en su dimensión institucional.*

—Cierto. El Pueblo de Dios –comunidad de los hijos de Dios reunidos en virtud de su mismo linaje y participación de la filiación divina– posee una única misión de continuación de la obra de Cristo en la historia que se concreta en funciones específicamente personales y no subsumibles dentro de una dimensión comunitaria o societaria y en funciones y características transpersonales y permanentes, propias de la Iglesia en cuanto sociedad organizada y no predicables de la persona de los fieles en su singularidad. A este último ámbito nos referimos al hablar de la Iglesia como institución.

Ahora bien, cabe preguntarse cuál es ese elemento transpersonal y perpetuo al que nos referimos y en virtud del cual la Iglesia conserva su identidad a través de los tiempos y, a pesar de la constante

renovación de sus fieles individualmente considerados. Aquello que hay de permanente y transpersonal en la Iglesia es la voluntad fundacional de Cristo objetivada en una estructura orgánica y jerárquica y en una serie de vínculos institucionalizados entre los fieles.

Del hecho de que el elemento permanente del que hablamos sea la voluntad fundacional de Cristo objetivada en sociedad orgánica, se derivan tres consecuencias que de momento interesa únicamente mencionar.

La primera es que la inserción en el Pueblo de Dios mediante el bautismo no solamente tiene efectos ontológicos en la persona sino que, además, es generadora de auténticos vínculos jurídicos del fiel con la Iglesia. La segunda es que existen funciones o misiones objetivadas permanentes, que son propias de la Iglesia en cuanto institución en contraste con las misiones personales de los fieles. Por último, existen fines y objetivos comunes de la Iglesia.

—*Otro punto que me parece interesante destacar es la caracterización de la Iglesia-institución como continuación histórica de la obra de Cristo, tanto en lo que esta tiene de convocación (acción salvadora de Cristo por la palabra y por la gracia), como de congregación, o reunión de los fieles unidos en el cuerpo de Cristo. Según lo anterior, tenemos que concluir que desde la perspectiva del derecho constitucional canónico, la institucionalización abarca por igual aspectos pertenecientes a lo que los teólogos incluyen en la dimensión de medio de salvación como de su dimensión de fruto de salvación.*

—Sí y este es uno de los puntos en los que conviene distinguir entre el nivel de conceptualización propio de la ciencia del derecho constitucional canónico y el de la teología, pues vemos claramente cómo el concepto constitucional de Iglesia, institución va más allá del concepto teológico eclesiológico de *institutum salutis*, sin negar la clarísima relación que hay entre los dos.

—*Dejando a un lado estas distinciones, tal vez demasiado sutiles para ocuparnos de ellas en estos diálogos, me gustaría que nos detuviésemos un tanto en las cuestiones concernientes a la sociedad eclesiástica como figura propia de la dimensión institucional de la Iglesia.*

página 926

—Lo primero que me parece necesario señalar sobre la sociedad eclesiástica, es a qué tipo de pregunta respondemos cuando nos referimos a la Iglesia como sociedad. Ya hemos dicho que la Iglesia tiene una dimensión institucional, pero esto es todavía demasiado genérico dado que dentro del amplio género de las instituciones caben múltiples especies, figuras o modos de ser. Lo que nos preguntamos, entonces, es ¿cuál de las múltiples figuras que puede adoptar una institución es la que mejor describe la realidad de la Iglesia? Al hacer esto, en el fondo lo que buscamos es asimilar a la Iglesia-institución con una realidad cultural humana, con el fin de facilitar nuestro entendimiento de ella. Desde luego, esta asimilación no comporta una total identificación de la Iglesia con la realidad cultural humana con la que se le compara, dado que el misterio de la Iglesia excede los límites de la realidad natural.

Dicho lo anterior, podemos pasar a responder la pregunta planteada. La respuesta, que reafirma de modo especial la const. *Lumen gentium*, es que la Iglesia es una sociedad orgánicamente organizada. Vale la pena aclarar que cuando calificamos a la Iglesia como tal no empleamos el término *sociedad* en su sentido sociológico de agrupación humana que sirve de sustrato de la organización estatal, sino en el sentido de unidad social organizada, orgánicamente constituida. La diferencia conceptual entre los dos sentidos que puede tener el término «sociedad» es notoria, toda vez que mientras en la primera acepción únicamente nos referimos a una especie de «masa» humana formada por la adición aritmética de sus miembros, la segunda acepción se refiere, no únicamente a los miembros, sino también a los vínculos que existen entre ellos, en virtud de los cuales la pluralidad de individuos puede reducirse a una unidad, así como a una serie de fines y bienes comunes, predicables de la sociedad en cuanto unidad.

—*Este entendimiento de la Iglesia como sociedad, recordemos, se enmarca dentro de la comprensión de la Iglesia como institución. No se trata, pues, simplemente de una sociedad sino de una sociedad institucionalizada. Es decir, como decíamos anteriormente, no se trata simplemente de un conjunto de personas que se unen en virtud de unos fines por ella elegidos.*

—De esta dimensión institucional de la sociedad eclesial se derivan los siguientes rasgos: en primer lugar, se conforma como unidad corporativa nacida de la fundación hecha por Cristo. Que sea unidad corporativa significa que no es la mera suma de sus miembros y que es un centro de atribución de funciones distinta de las que corresponden personalmente a los fieles. Por otra parte, como decíamos, tiene un carácter transpersonal.

Además, debemos resaltar que en tanto sociedad institucionalizada, la sociedad eclesial se configura como un único grupo social en su interior y hacia el exterior y que aparece como una entidad eminentemente pública, que asume los fines generales y públicos del Pueblo de Dios. Como unidad corporativa, distinta de sus miembros, la Iglesia tiene atribuciones jurídicas propias y capacidad subjetiva pública. En este sentido, podríamos decir que la sociedad eclesial equivale en el orden sobrenatural a lo que en el orden natural es el Estado.

—*Por último, me parece que vale la pena señalar que la sociedad eclesial no se identifica del todo con el concepto de jerarquía eclesial, aunque sin duda alguna se trata de realidades relacionadas entre sí.*

—Así es. La jerarquía eclesial es un factor fundamental de la sociedad eclesial en la medida en que constituye la vertebración de la unidad societaria, pero, como bien dices, no agota la riqueza de lo que es la sociedad eclesial. En efecto, al hablar de la sociedad eclesial nos referimos a todo el Pueblo de Dios en cuanto está jurídicamente constituido en una sociedad, con las consecuencias que ya hemos anotado en esta conversación.

—Viene después el tema de la organización eclesiástica, argumento central del capítulo. Ya hemos comentado que al sustituir la estructura estamental *status clericalis-status laicalis* por la de pueblo cristiano-organización eclesiástica, este último tema, después de haber desarrollado lo referente al *populus christianus* —los fieles—, adquiere importancia capital en orden al derecho constitucional canónico. Es en definitiva la construcción jurídica moderna del inamovible principio jerárquico *ordo-plebs*.

—Así es en efecto. El principio jerárquico —como bien dices— es inamovible y toda construcción ortodoxa de la organización eclesiástica tiene que respetarlo en el mismo sentido y en la misma sentencia, según la tantas veces repetida fórmula de San Vicente de Lerins. A la vez, a una novedad conciliar ha de seguir una novedad en la construcción científica; no se trata tan solo de cambiar los nombres, sino de una nueva conceptualización. Estando anclados en la Tradición y el magisterio no hay que tener miedo a lo nuevo.

Una de estas novedades es que la organización eclesiástica no es sólo el *ordo*, desde el momento en que se admite que haya laicos que formen parte de tribunales y el canon 129 prescribe que estos puedan cooperar en órganos de gobierno. Lo que no cabe duda es que el *ordo* es el centro y el factor imprescindible y fundamental de la organización eclesiástica, pues los oficios y ministerios más básicos y fundamentales son propios de él y, en consecuencia, a él están reservados; y todo ello por virtud del derecho divino, de la Voluntad fundacional de Cristo.

—A tu parecer, ¿qué significa, qué supone, la organización eclesiástica en la conformación constitucional de la Iglesia?

—Siendo la Iglesia un misterio, la imagen —siempre aproximativa— que se me ocurre es decir que la organización eclesiástica es el *armazón* de la Iglesia, como su esqueleto, sobre el que Ella se sustenta y da forma a todo el *corpus* eclesiástico. Sin ese armazón no habría sociedad eclesiástica, ni la Iglesia sería una *acies ordinata*,

sino un ente amorfo. Por eso puede decirse que la Iglesia, como sociedad religiosa, se sustenta y se conforma básicamente por la organización eclesial. De ahí su importante capital.

Para darse cuenta de esto basta tener presente su misión y su finalidad. A ella le corresponde la administración de los sacramentos y, de modo especial, el sacramento de la Penitencia y la Santa Misa, fuente y culmen de la vida cristiana. En cuanto a la fe, a ella está atribuida la custodia del *depositum fidei*, la predicación de la Palabra con autoridad –o sea, la evangelización pública–, el juicio de conformidad evangélica de palabras y conductas, así como el juicio moral de las realidades terrenas. A ella está asignada la función pastoral, rigiendo el Pueblo de Dios con leyes, preceptos, exhortaciones y consejos, tiene la misión de vigilar, fomentar y promover la vida cristiana de los fieles y sus apostolados, respetando el principio de variedad y la legítima autonomía de los fieles. Suya es la función de juzgar acerca de lo justo en la Iglesia.

En fin, ella asegura la continuidad de la Iglesia por medio de los sacramentos del bautismo y del orden.

—*Esto supuesto, hemos de encontrar su origen en la Voluntad fundacional de Cristo.*

—Lo que llamamos organización eclesial tiene su origen en los «Doce» instituidos por Cristo y representa su desarrollo a medida que la Iglesia fue creciendo, como vemos en los Hechos de los Apóstoles. Ya encontramos lo fundamental en ella a principios del siglo II: Primado, obispo cabeza de las diversas comunidades cristianas, presbíteros y diáconos. Son una muestra de este desarrollo germinal el llamado Concilio de Jerusalén y la institución de los siete varones con la diaconía del servicio de las mesas y la predicación de la Palabra.

Este núcleo germinal se ha ido desarrollando a lo largo de la historia hasta llegar al estado actual, cuyos últimos desenvolvimientos los debemos al Vaticano II y al CIC 83.

—Las páginas que dedicas a estudiar detenidamente la organización eclesiástica son muchas y de gran calado. Nuevamente nos encontramos con una investigación que supera con mucho lo que es habitual en la doctrina. Su lectura resulta por demás interesante e instructiva y en ella se pueden encontrar expuestos los diversos puntos doctrinales y las cuestiones que plantea la organización eclesiástica en una armoniosa conjunción de Tradición y novedad.

Ante todo das la noción de organización, que supera la idea de ésta como una series personarum según la mentalidad anterior al Vaticano II. Especial interés tiene a mi entender el largo apartado dedicado a exponer los presupuestos teológicos y sus consecuencias jurídicas, donde, entre otros varios temas, estudias la relación entre sacramento y misión canónica, con la consecuencia de qué funciones están reservadas al ordo; en este último punto, tras un fino análisis, distingues entre funciones necesariamente reservadas y funciones normalmente reservadas. Un punto que también resuelves con criterio equilibrado es el de la relación entre jerarquía y clerecía, donde aplicas el concepto jurídico de jerarquía, del que ya hemos hablado antes. Dedicás después unas páginas a exponer los principios constitucionales de la organización eclesiástica: descentralización, autonomía, desconcentración, coordinación, colegialidad y subordinación. Termina este apartado con una breve exposición de las funciones de la organización eclesiástica: la cura de almas o función pastoral, la custodia y defensa de la doctrina católica y la función de ordenar la vida social del Pueblo de Dios.

Dedicás después unas páginas a exponer el tema de la potestad eclesiástica, la sacra potestas, empezando por analizar qué se entiende por potestad y qué por sagrada; como era inexcusable, planteas la cuestión de si es una sola potestad o es preciso distinguir entre las tres clásicas potestades de orden, de magisterio y de jurisdicción. Tú te inclinas por la tripartición, entre otras razones porque en cada caso el término potestad tiene un sentido propio y distinto. Después estudias cada una de esas funciones con bastante detalle.

También es asaz detallado y original el apartado dedicado al gobierno en la vida social de la Iglesia. Después de señalar las funciones del gobierno eclesiástico, dedicas unas páginas a lo que llamas principios y reglas de la dinámica del gobierno eclesiástico: delimitación, recto uso y pericia. A ello sigue la racionalización de dicho gobierno, a la que atribuyes cuatro aspectos: consejo, colegialidad, la formalización de los mandatos y la distinción de funciones.

No menos novedoso y original es el último apartado del capítulo que estamos comentando: la posición pública de los fieles, que resumes en la comunión jerárquica, la participación activa y la autonomía. En la participación activa incluyes la aclamación, la opinión pública, la función subsidiaria o de ayuda (económica y con prestaciones personales) y la función subsidiaria, esta necesariamente limitada a aquellas actividades para cuyo desempeño no es preciso haber recibido el sacramento del orden.

Con esto termina el largo capítulo, «La Iglesia-institución», que ocupa el solo más de un tercio del libro. Siguen dos capítulos mucho más breves, el primero de los cuales, «El gobierno de la Iglesia Universal», es el VII del manual.

m) El gobierno de la Iglesia Universal

La mayor parte de este capítulo, más bien descriptivo, lo ocupa, como era de esperar, la figura del Primado, del Papa. Tras traer a colación los textos evangélicos que se refieren a Pedro y sus sucesores, se analiza la potestad del Papa, sus límites, su contenido y su ejercicio. Sigue la provisión del oficio primacial y su pérdida.

A continuación se estudia el Colegio Episcopal y el Concilio ecuménico, para terminar con los actos colegiales para el Concilio.

n) La dimensión particular de la Iglesia

El título «la dimensión particular de la Iglesia» comprende la tercera y última parte del manual, que consta de un solo capítulo, el VIII,

«La Iglesia particular y estructuras complementarias», dividido en tres apartados.

El primero de esos apartados trata de las divisiones eclesiásticas o circunscripciones mayores. Para ello partes de la noción antigua –distritos o territorios– para llegar a la noción moderna: comunidades cristianas o porciones del Pueblo de Dios. Y ¿cuáles son los vínculos que unen a los componentes de las porciones Populi Dei? Los propios de la Iglesia, o sea la communio en sus dos aspectos de communio fidelium y communio hierarchica.

El segundo apartado se refiere a «Las Iglesias particulares». Tú insistes en que «Iglesia particular» no es un concepto jurídico –no es canónico– sino teológico. Es esta una convicción tuya que se ha reflejado en varios escritos tuyos.

—Así es, en efecto. Iglesia particular es una noción teológica aplicable a las circunscripciones eclesiásticas que poseen sus rasgos, pero no es un concepto jurídico.

—*La nota más destacable de la Iglesia particular es su plenitud misterico-sacramental. En ella se enseña y se predica todo el mensaje revelado y se administran todos los sacramentos, a excepción del orden. Es lo que se llama la totalidad de la Iglesia particular. Tú aceptas este rasgo –no podía ser menos– pero te muestras cauto, al hablar de una cierta totalidad y dedicar un apartado a los límites de esa totalidad.*

—Sí, porque cabría el peligro de absolutizar esa totalidad, que es misterico-sacramental, pero no abarca todo lo que corresponde a la Iglesia. Hay funciones y potestades que no corresponden a la Iglesia particular, sino a los órganos de la Iglesia universal: el Papa y el Colegio Episcopal y, en particular, el Concilio ecuménico. Así, por ejemplo, la fijación definitiva de los contenidos de la fe.

—*Junto a la totalidad, otro rasgo fundamental de la Iglesia particular consiste en que es una parte de la Iglesia Universal. Fuera de la Iglesia universal, la Iglesia particular no tiene subsistencia por sí misma, como la parte no subsiste fuera del todo o el miembro no subsiste*

separado del cuerpo. Por ser parte de la Iglesia universal, en la Iglesia particular «vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia» como leemos en CD 11; esto es, la Iglesia particular no tiene sustancia propia que no sea de la Iglesia universal, ella es Iglesia universal particularizada, esto es, una parte o porción –una imago con cierta totalidad– de la Iglesia una y universal.

—Por ello en las Iglesias particulares *vere adest* la Iglesia de Cristo, como dice LG 26.

—*Muy interesante y sin duda original me parece la distinción que a continuación estableces entre capitalidad plena y capitalidad semi-plena.*

—Se refiere a la cabeza de las circunscripciones eclesiásticas. La capitalidad plena es la propia del obispo diocesano que está al frente de una Iglesia particular y su distintivo esencial es que la plenitud de funciones, ministerios y potestad que posee la recibe directamente de Cristo, por lo que el Vaticano II ha podido decir que los obispos diocesanos son vicarios de Cristo.

El punto central de la capitalidad semiplena es que las funciones, ministerios y potestad que son propios de quien hace cabeza, aunque en ciertos casos puedan ser iguales a los del obispo diocesano, no son recibidos directamente de Cristo, sino del Romano Pontífice, la mayor parte de las veces por función y potestad vicarias o también –como es el caso de los prelados territoriales– con potestad propia *participada* en virtud del derecho, o sea *participata a iure*.

—*Terminas el capítulo, y el manual con él, desarrollando el tema de las que llamas estructuras complementarias.*

—Yo traté con mucho detalle de esas estructuras complementarias, porque suelen ser mal comprendidas. Sobre todo las que tienen pueblo propio han sido objeto de las teorías más peregrinas.

—*Pues la lectura de esas páginas puede ser muy iluminadora, ya que, como bien dices, tratas de ellas con mucho detalle y a mi juicio con acierto.*

*Lo más resaltable de ellas desde el punto de vista del canonista es que, sin ser Iglesia particular, son similares y análogas a las diócesis. En efecto, sus vínculos son de la misma naturaleza —la communio— y su configuración también lo es: capitalidad *vere episcopalis*, presbiterio y, en su caso, pueblo propio. Por eso, en caso de lagunas hay que recurrir a la equiparación o analogía.*

Mucho más podríamos comentar, pero pienso que ya es hora de terminar el repaso del manual.

—Muy de prisa hemos ido y muchas cosas han quedado apenas enunciadas, sobre todo al tratar de la organización eclesial; sin embargo, concuerdo contigo en que debemos poner punto final a la relectura de este libro.

—*Un libro que, repito, es de lo mejor que ha salido de tu pluma y que bien merece un estudio reposado y, eso sí, abierto a las novedades introducidas por el Vaticano II.*

2. *Tempus otii*. Fragmentos sobre los orígenes y el uso primitivo de los términos «praelatus» y «praelatura»

—*Visto el manual, pasemos a tu siguiente publicación: es la monografía que publicaste con el título Tempus otii, tiempo de ocio.*

Fue la primera que está escrita en forma de diálogos, y este estilo luego lo seguiste en varias de tus obras; por eso este punto bien merece un comentario, al menos por su novedad.

—Mira, de novedad no tiene nada. Yo me inspiré en autores tan clásicos como Platón, Tomás Moro, Nicolás de Cusa, Baltasar Gracián y otros. Ciertamente no es un estilo usual entre canonistas, pero en los últimos tiempos han salido obras de pensamiento en forma de entrevistas o conversaciones, como Juan Pablo II o el card. Ratzinger. No hay razón para admirarse de una monografía científica escrita en estilo de diálogo. Recuerda que años antes, cuando fui director de «Ius Canonicum», introduje la entrevista como forma de artículos científicos.

Ni siquiera falta el aparato bibliográfico. *Tempus otii* tiene 640 notas a pie de página y unas cien citas más dentro del texto.

—*Nadie con buen sentido pone en duda la calidad científica de una obra escrita en forma de diálogo, mas hasta ahora ningún canonista lo había hecho, ni tampoco luego otros lo han intentado. Dentro de la*

doctrina canónica resulta un estilo original y nuevo, eso no lo puedes negar. Y ahora pregunto, ¿qué te llevó a utilizarlo?

—No hay que sorprenderse visto mi antecedente de director de «Ius Canonicum», cuando busqué formas nuevas para los trabajos científicos. Una cosa es que los escritos sean de verdad científicos y otra cosa es el modo de redacción, que, a mi entender, admite variedad. En esto soy tozudo y me siento libre.

¿Qué me llevó a utilizarlo? Cada caso tiene su propia razón. En general se debe a que el estilo de diálogo permite una redacción más fluida, más distendida y sobre todo remarcar mejor las ideas fundamentales que se intentan transmitir. Además, entiendo que al lector le resulta menos pesado el diálogo que el estilo habitual.

—El estilo de diálogo es ¿más fácil o más difícil de componer?

—Distingamos. Todo trabajo científico supone un estudio previo a su redacción: antecedentes históricos, legislación, jurisprudencia, doctrina, etc., siempre según sea la materia a tratar. Este estudio previo es igual, cualquiera que sea el estilo de redacción con que se publique el trabajo. En cuando a la redacción, sin duda es más difícil el estilo de diálogo, que tiene sus propias reglas. Un buen diálogo no es fácil de componer. Exige crear una situación y unos personajes de modo que la conversación se adecúe a ellos; y esto es lo que algunos —¿o muchos?— no entienden. Crear una situación, un ambiente y unos personajes es básico en este estilo, que exige al autor saber acomodar el diálogo a esa situación y a esos personajes, lo cual no siempre es fácil. Por ejemplo, las preguntas en un diálogo con un simple erudito no pueden ser del mismo estilo que si el interlocutor es un profesor universitario. Y no es igual una conversación de sobremesa, que si esta es un intercambio de pareceres con un colega en la sobria soledad de un despacho. Todo esto exige un trabajo creativo, que está ausente en la forma habitual de una monografía o un artículo de revista. Por eso es más difícil.

—*Yendo a los personajes de tus diálogos. Uno de ellos eres siempre tú mismo.*

—Naturalmente, se intenta dar mi opinión sobre el tema o los temas tratados, o mostrar los resultados de alguna investigación que he llevado a cabo, como es el caso de *Tempus otii*, respecto a *praelatus* y *praelatura*.

—*Y los otros personajes, ¿son reales o ficticios?*

—Unos son ficticios y otros reales, aunque en este último supuesto cambiando el nombre. En todo caso, si se basan en una situación y un personaje reales, el dialogo siempre está recreado por mi, pues ya se comprende que es imposible recordarlo con detalle a posteriori en el supuesto de que tenga una base más o menos real.

—*Dejemos esto y vayamos al libro que hemos de comentar. Tempus otii es un diálogo con Nomos. ¿Quién es Nomos?*

—Nomos es una fantasía mía, inspirada en Tolkien, un erudito, de amplios conocimientos, aunque lego en derecho canónico, lo cual suple por su experiencia en otros saberes, un tanto socarrón y con un punto de malicioso. Le puse el nombre por Nomos que en griego clásico significa ley.

—*¿Cuáles son los orígenes y los avatares de este libro?*

—Como es sabido, las prelaturas, ya sean territoriales, ya sean personales, no habían despertado el interés de los canonistas, como lo muestra la casi total ausencia de bibliografía —con poquísimas excepciones—, pero a partir de fines de 1982, con la erección de la primera prelatura personal, ese interés tomó cuerpo. Yo observé que tuvieron cierto eco autores que, a mi juicio, desbarraban, no acertaban y no comprendían las prelaturas personales, precisamente porque no entendían qué es un prelado y qué es una prelatura. Así que me propuse dedicar todo el tiempo que pudiese a estudiar tales temas. Y fue en 1984, en mayo, cuando se me presentó la ocasión: el médico me recetó un año de descanso, un

tiempo de ocio: *tempus otii*. Así que intenté satisfacer mi curiosidad, comenzando por el latín clásico. No tuve entonces intención de escribir un trabajo publicable, sino que, para mi diversión, fui escribiendo, totalmente desinhibido, unos diálogos con Nomos que llegaron a ocupar unos seiscientos folios. De este modo, además copiaba las citas de las obras consultadas por si algún día podían servirme para futuros escritos.

Así transcurrió algo más de un año hasta que el médico me dio de alta. Entonces guardé lo escrito, que tuve encerrado en un cajón de mi despacho durante cerca de tres años, al cabo de los cuales pensé que sería útil publicar lo que de publicable hubiese en mi olvidado original. Lo reduje a algo más de trescientos folios, compilé el libro y lo dí a la editorial. En 1991 estaba ya compuesto en la imprenta, como lo muestra la fecha del depósito legal, pero al final vio la luz en 1992.

El libro se agotó y tuvo su segunda edición en 2004. En esta segunda edición corregí bastante los diálogos, sobre todo suprimiendo algunas divagaciones que estaban en la primera edición y añadí la bibliografía —poca, casi sólo dos libros de Jorge Miras— que había salido después de 1992.

Con las dos monografías de Jorge Miras, que empiezan poco después de la época en que yo termino, puede decirse que la historia del origen, evolución y concepto canónico de *praelatus* y *praelatura* está ya publicada. Y ella muestra claramente que *praelatus* es quien tiene jurisdicción —la *potestas clavium* o *sacra potestas*— y la *praelatura* es una circunscripción eclesiástica. Asimilar una prelatura a un fenómeno asociativo supone ignorar la historia del uso del término *praelatus*, lo que equivale a ignorar qué es un prelado en la Iglesia. Una ignorancia que bordea el absurdo.

—*Tempus otii consta de dos partes. La principal es el análisis del origen y uso de prelado en latín: praelatus. La segunda parte la dedica a las lenguas vulgares. Yendo a la primera parte, ¿qué conclusiones sacas en tu libro?*

—Hay que tener en cuenta que el período que estudio abarca desde los inicios del latín clásico hasta las puertas del Decreto de Graciano, sin cruzarlas.

La primera conclusión es que en latín clásico *praelatus* nunca fue sustantivo, sino el participio pasivo del verbo *praefero* y a lo más aparece como adjetivo y significó preferido o puesto delante. La sustantivación es de latín tardío, casi en los albores de la baja latinidad. Ennodio, Jordanes y San Gregorio Magno son los tres autores que marcan el paso de *praelatus* a sustantivo. Su significado es el de *viri insignes* y sobre todo el de mandatario o jefe, gobernante, aunque todavía muy genéricamente. Comenzó aplicándose a los mandatarios civiles y con el Papa citado pasó al lenguaje eclesiástico.

En la época estudiada por mí, *praelatus* no es una noción canónica ni teológica, sino palabra del lenguaje corriente o usual.

Su uso fue poco preciso y no hay una fijación del concepto hasta épocas muy posteriores.

Lo importante es que *praelatus* se sustantiva como jefe o gobernante civil y, poco después, también el eclesiástico, elemento fundamental que no perderá nunca, como lo muestra la evolución posterior que yo he estudiado y algo he publicado y sobre todo ha sido investigada por Miras. Pero eso es ya salirse de mi monografía. De todas maneras, en esta se advierte la evolución posterior en la parte dedicada al uso del término en las lenguas vulgares, que es paralelo al uso en latín eclesiástico.

—*Entonces, aunque sea salirse de la época que abarca tu estudio de praelatus, pero no de la exposición que haces de las lenguas vulgares, se puede decir que esta palabra tuvo un uso evolutivo, prácticamente hasta el CIC 17 y ahora con el CIC 83.*

—Así es, en efecto, pero prevaleciendo el sentido de superior eclesiástico con jurisdicción como indicaba el canon 110 de CIC 17. Recordemos ese canon: «[...] proprio tamen nomine Praelati

in iure dicuntur clerici... qui iurisdictionem ordinariam in foro externo obtinent». A las aludidas monografías de Jorge Miras me remito.

—¿Y praelatura?

página 940

—Sin la menor duda es término de baja latinidad (fines del s. X). El término clásico es *praelatio*, prelación o prelación, que en el Alto Medioevo se perdió. En este caso los actuales latinistas de la Curia no han tenido el prurito —que muestran con *condicio*— de volver al latín clásico y así han dejado pasar *praelatura* y no han escrito *praelatio territorialis* o *praelatio personalis* que sería lo consecuente con sus clasicismos. Afortunada inconsecuencia, porque *praelatio* hubiese vuelto locos a los traductores a las lenguas vulgares. Por una vez han respetado el latín eclesiástico, aunque tenga un origen bajo latino.

—*En resumen, ¿qué dirías de esta monografía?*

—Diría que estoy complacido de haberla publicado, sobre todo como ha quedado en la segunda edición. Creo —y el mérito no es mío sino de los textos— que ha venido a llenar un hueco en la bibliografía y resulta muy instructiva. Se ocupa de un período no estudiado de palabras poco conocidas como *antistes*, *praesul* y *praelatus* —sobre todo esta última—, lo mismo que ocurre con *praelatura*. Aunque por ser una época anterior al Decreto de Graciano no presenta aún la noción canónica, sí muestra un antecedente, que no perderá nunca, prelado como el que posee jurisdicción: el superior, el mandatario. Nada que tenga que ver con asociaciones.

3. Pensamientos de un canonista en la hora presente

—*En 1989 apareció tu libro Pensamientos de un canonista en la hora presente, en la que tratas de una miscelánea de temas, de manera concisa, en forma de reflexiones tuyas sobre cada uno de ellos. En este caso, no hay notas a pie de página, sino que tras cada capítulo añades la bibliografía pertinente.*

—El estilo del libro obedece a lo que intenta ser, unos pensamientos; por eso cada capítulo se divide en una serie de puntos, que representan ideas más o menos asistemáticas, sin un desarrollo completo y articulado.

Creo que el título *Pensamientos de un canonista* refleja bien el contenido del libro. Por cierto que el añadido *en la hora presente* se lo debo a D. Carmelo de Diego-Lora, que me lo sugirió.

—*Esta monografía se reimprimió en 1992 y por fin salió en segunda edición en 2004. Algún eco ha debido tener, pues en 2007, apud Venecia, se publicó en italiano, traducida y la bibliografía puesta al día por Lucia Graziano, la cual además añadió una serie de notas a pie de página remitiendo a otras obras tuyas, donde se amplía y aclara tu pensamiento; excelente labor.*

—Podemos hacer un breve repaso de su contenido, por más que sea difícil esta tarea, por la singularidad de la redacción.

—*Singular y original ciertamente lo es; el género literario de los Pensamientos es, de momento, único en la canonística. Una vez más rompes moldes.*

—No digas eso, yo no he roto ningún molde. Es cierto que estoy convencido de que los trabajos científicos admiten una variedad de estilos de publicación y de que aherrojarse en el modo convencional de redactarlos, como si no hubiese otros, me parece un tradicionalismo empobrecedor. Pero los varios modos adoptados por mí cuentan todos con precedentes ilustres que yo me he limitado a seguir. Si algún canonista se extraña es por falta de cultura; no han leído a Platón, a Tomás Moro, a Pascal, a Nicolás de Cusa y tantos otros, que un hombre culto debe conocer.

—*Yo sí los conozco y por eso a mi no me escandalizan tus varios modos de presentar los trabajos científicos. Yo me refería a la canonística, pero en vista de tu reacción retiro gustosamente mis palabras.*

Vayamos al contenido del libro. Comprende catorce temas distintos, con ideas nuevas y otras viejas, como el buen maestro que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas según el Evangelio.

El primer capítulo se llama «En torno a la canonística actual».

—En él denuncio lo que entiendo que son tres vicios de los canonistas, no de todos naturalmente: el teologismo, el pastoralismo y el pseudoteologismo, que son como carcomas de la ciencia canónica. Trato también del tema de la analogía ¿es el derecho canónico un derecho análogo en cuanto derecho?, a lo que respondo negativamente. Reflexiono también en torno a la opinión del derecho como *ordinatio fidei*, cuya imposibilidad intento dejar establecida y termino con unas observaciones sobre la Escuela de Lombardía.

—*Le sigue un segundo capítulo «Recordando qué es ser canonista». En él se parte de que ser canonista es ser jurista y casi todo este apartado es una exposición sumaria del realismo jurídico clásico, esta vez en forma de pensamientos. Mucho hemos hablado de ello.*

Complementario de este capítulo es el siguiente «Ideas metodológicas». En él se reflexiona sobre el método sistemático, la división en ramas y la pureza metódica formal.

Terminados estos capítulos que, en sentido amplio, podemos llamar metodológicos, pasar a tratar temas canónicos más específicos. Y lo primero a resaltar son los capítulos IV y V, también complementarios entre sí: «Igualdad y variedad» y «A vueltas con la concepción estamental». Representan dos vigorosos tratados sobre el principio de igualdad establecido por LG 32, sin olvidar el principio de variedad. Con el principio de igualdad aparece el concepto de fiel —distinto de laico— que representa a todo bautizado en cuanto igual en vocación a la santidad y al apostolado. En estos capítulos son muchos los temas que se entremezclan, como por ejemplo la participación de los laicos en la organización eclesial, lo que representa una visión bastante completa de puntos fundamentales de la constitución jurídica de la Iglesia.

El capítulo VI trata del «Fin de la Iglesia»; es un capítulo corto y casi todo él dedicado a la autonomía de lo temporal. El fin de la Iglesia —escribes— es la continuación de la misión mesiánica de Cristo. Esta finalidad salvífica —de orden sobrenatural y religioso, GS, 40 y 42— consiste en la implantación del Reino de Dios. Y tiene dos dimensiones: una ultraterrena y otra intraterrena; una mira a la escatología y otra a este mundo. El término final de la misión de la Iglesia es ultraterreno: consiste en salvar y santificar a los hombres para la realización consumada del Reino de Dios en la otra vida. Pero este término final no puede hacer olvidar la dimensión intraterrena del fin de la Iglesia. Es misión suya incoar el Reino de Dios in hoc saeculo mediante la santificación de las realidades terrenas. El mundo debe ser salvado y santificado no sólo con vistas a la otra vida, sino también con vistas a su desarrollo en la historia.

El capítulo VII, «El fiel y los derechos fundamentales», es de los más largos y seguramente de los más enjundiosos.

—Tú sabrás, pero a mi me parecen tanto o más importantes los anteriores capítulos IV y V sobre la igualdad y la concepción es-

tamental. No hay que olvidar que la noción de fiel y los derechos fundamentales se revelan a la luz del principio de igualdad.

—*Ciertamente, y de hecho todo este capítulo VII contiene una serie de pensamientos dirigidos a sacar todas las consecuencias posibles, hoy por hoy, de las enseñanzas conciliares al respecto y a enjuiciar sobre cómo el CIC 83 ha plasmado estas enseñanzas. A veces te muestras crítico, pero en su conjunto prevalece con mucho tu aportación positiva. Es éste un capítulo muy novedoso, que va extrayendo conclusiones y mostrando con lucidez lo nuevo conciliar al respecto. Excelentes pensamientos.*

Muy corto es el capítulo siguiente, el VIII «Vida consagrada». Es casi lo único que has escrito sobre este tema, que a no ser por estas pocas páginas, podría considerarse ausente de tus escritos.

—Esta brevedad o ausencia no se debe a desinterés por la vida consagrada. La respeto, la admiro y la amo como manifestación que es de la santidad de la Iglesia. Ocurre que entiendo que hay realidades eclesiales que sólo las comprenden de verdad quienes poseen el carisma correspondiente. Los ajenos fácilmente caen en errores. Y yo no tengo el carisma de la vida consagrada; en todo caso lo tengo de fiel corriente secular, el laico de la tripartición. Y así como veo tanto religioso que no acaba de entender mi propio carisma —no entienden la secularidad ni la situación de simple fiel corriente—, no quiero caer en este mismo defecto respecto a la vida consagrada. Por eso, a la vida consagrada la venero, pero prefiero no escribir sobre ella.

—*De hecho, al configurar la vida consagrada te limitas casi sólo a reproducir lo dicho por el Concilio y el CIC 83. Una cosa que me parece interesante es la defensa que haces de la autonomía de los institutos de vida consagrada.*

Por cierto, que a este capítulo le sigue el IX, «Secularidad». Ahí se ve que te mueves más seguro.

—Claro, por algo soy laico de la tripartición, es decir, secular por los cuatro costados. Yo parto del dualismo cristiano, Iglesia-Mundo,

para señalar que la condición secular no es una condición canónica, sino la condición mundanal, la posición civil. En el cristiano secular la condición canónica es la de fiel, la condición secular –la secularidad– es la condición de ciudadano, o mejor, la de hombre perteneciente al *saeculum*, a la *civitas terrena*, al *ordo creationis* del que ya hablé en una conversación anterior. La secularidad, aún estando transida de espíritu cristiano, es profana.

—*Visto así lo secular, las páginas de este capítulo constituyen un desarrollo de tal idea y su aplicación a diversos puntos, lo que da una noción amplia y precisa de la secularidad.*

A continuación viene el capítulo X, dedicado a los carismas, muy breve, cuatro páginas ¿Por qué tanta brevedad?

—Los carismas son propiamente gracias *gratis data* en beneficio de los demás. Por tanto, estudiarlos corresponde a la teología, no al canonista. Lo único que a este le interesa es la relación entre carisma e institución, entre estas gracias y la estructura jurídica. Tales puntos son los que trato y creo que suficientemente.

—*Es interesante lo que afirmas: los derechos fundamentales son el estatuto jurídico del carisma.*

—Así lo veo.

—*Pasemos al capítulo XI, que trata de las «Asociaciones».*

—En este capítulo pretendí dar mi visión del fenómeno asociativo centrándome en los puntos esenciales de lo que son las asociaciones y su función en la vida de la Iglesia. No entro en su régimen jurídico.

—*Lo primero a recalcar es que ya de entrada te opones a la distinción entre el factor de la comunio y el elemento de la consociatio. Tú niegas esa duplicidad. En la Iglesia sólo existe la comunio: junto a la comunio hierarchica se da la comunio fidelium, dentro de la cual aparece el fenómeno asociativo. Las asociaciones –escribes– con estructuras de comunión.*

La esencia de las asociaciones es la voluntad de los consociados, por lo tanto lo es el pacto en su doble aspecto: pacto de unión y pacto de sujeción.

página 946

—Esta índole pacticia me lleva a reafirmar que los fenómenos de potestad que se dan en las asociaciones no son jurisdicción, sino potestad dominativa. Es sabido que hace pocos años hubo entre canonistas una corriente que reducía todo a jurisdicción, negando la potestad dominativa. Yo me opongo a esa corriente, pues entiendo que subvierte la naturaleza de las asociaciones —que serían estructuras públicas jerárquicas, único supuesto en el que la potestad propia de la asociación podría ser jurisdicción— y reitero la doctrina de Suárez, que con tanta precisión distinguió la potestad de jurisdicción de la potestad dominativa.

Otra cosa son los que llamo fenómenos mixtos entre asociación e institución propia de la organización eclesiástica. En estos casos se observa que, junto a la potestad dominativa, estos entes están dotados de una línea de jurisdicción, limitada pero verdadera jurisdicción.

—Otra cosa interesante es la defensa que haces del derecho de asociación de los clérigos, señalando la libertad de que gozan y su autonomía ante el Ordinario del lugar.

—Era necesario, pues en este punto se pueden dar abusos —de hecho se han dado—, frente a los que hay que reaccionar.

—A mí me ha parecido un capítulo asaz interesante. Más cosas podrían ponerse de relieve, pero mejor será pasar al apartado siguiente, el XII, «Potestad». Dos puntos recalcaría aquí de cuanto dices, que es mucho. En primer lugar, la defensa de la división de funciones —fuera del caso personal del Papa y los obispos— en las curias, o sea quienes con potestad vicaria ayudan a los citados órganos de capitalidad.

Junto a ello postulas la necesidad de que el ejercicio de la potestad esté reglado.

El otro tema es la cooperación de los laicos, los no ordenados, en el ejercicio de la jurisdicción. Hay que reconocer que tus puntos de vista son de notable amplitud.

También dedicas un buen espacio a tratar de la posición de las mujeres en la Iglesia y defiendes que no hay discriminación por el hecho de que no sean sujetos capaces del sacramento del orden, porque la ordenación no pertenece a la condición de fiel y no existe –ni para los varones ni para las mujeres– el derecho a ordenarse.

En fin, más podría decirse pero podemos pasar al capítulo XIII, que trata de las «Circunscripciones eclesiásticas o corporaciones eclesiásticas fundamentales». Capítulo bastante amplio, donde escribes desde las circunscripciones en general hasta la Iglesia particular –cuyo rasgo pones en la plenitud misterioso-sacramental– y lo que llamas circunscripciones complementarias.

Dos cosas me limitaré a señalar. La primera es que propones una nueva terminología: llamarlas «corporaciones eclesiásticas fundamentales» y cuando son completas –cabeza con función episcopal, clero y pueblo– «comunidades eclesiales fundamentales».

La segunda es que, siguiendo el Concilio, señalas que las circunscripciones no son territorios, sino comunidades cristianas.

Y vayamos al último capítulo, el XIV, titulado «Prelaturas». Resumes en él tu mucho estudio del tema. ¿Qué es una prelatura? Según dices, una prelatura es la circunscripción eclesiástica presidida por un prelado del máximo rango, esto es ad instar episcopi. Claro que para entender esto es preciso saber qué es un prelado y que quiere decir ad instar episcopi. Todo esto queda claro y explicado a lo largo del capítulo, que no tiene desperdicio. Con todo no sé si te entenderán del todo quienes no conozcan tus anteriores escritos sobre el tema.

4. Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico

—*Pasemos ahora a otro libro: Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico. ¿Por qué propedéuticos?*

—Porque no encontré palabra más adecuada. En realidad «propedéuticos» serían aquellos temas que son propios para iniciar o introducir a quienes desean ser canonistas en el estudio del derecho canónico, o sea un conjunto de conocimientos que sirven de preparación para el canonista. No es este el caso de los «Coloquios», que se dirigen a todos los canonistas en general.

—*En este supuesto, tus «Coloquios» superan la propedéutica, porque —como acabas de decir— se dirigen también a todos los canonistas.*

—Sí, así es. Con «propedéuticos», aunque inexactamente, quise señalar que en el libro se tratan temas que son previos a la labor de exégesis o construcción sistemática, anteriores a ella y puedan ser útiles a todo canonista interesado.

—*La primera edición del libro es de 1990 con una reimpresión de 1992. Por fin en 2002 se editó la segunda edición corregida y aumentada; tan ampliada que casi duplicó la extensión: de 102 páginas pasó a 182. La ampliación se debe a un último capítulo, que denominas «La técnica jurídica».*

En realidad, el libro en su conjunto, puede considerarse como un manifiesto del realismo jurídico clásico y de la Escuela de Lombardía. La obra la empezaste en abril de 1987, o sea, tardó al menos tres años en publicarse.

página 950

—Es que no la escribí todo seguido. Fue una temporada en que no me encontraba bien de salud y la redacté a saltos, combinándolo además con otros escritos.

—*Una curiosidad. Desde tiempo atrás tus libros terminan con una inscripción o carmen latino. El de este libro es nuevo y, como los demás, mezcla un tono pesimista, con un final que es un rayo de esperanza.*

—Estos cármenes son un mensaje que dirijo a los canonistas, aunque creo que apenas son leídos.

—*Una observación: en ellos no usas el latín eclesiástico, sino el latín clásico.*

—Eso se debe a su forma de composición; yo hice una primera versión latina, que luego revisaron expertos en latín clásico. Algo me ayudó Álvaro d'Ors, pero sobre todo los revisores fueron las Profesoras Carmen Castillo y Concepción Alonso del Real. Su intervención fue de distinta intensidad: en los primeros mi versión fue sólo parcialmente corregida, en esta última —la del libro que comentamos— la versión latina es totalmente de la Prof.a Alonso del Real. Por la terminología ya se ve que es latín clásico. Así, no se dice «canonistae» sino «iuris divini periti», según la distinción de algunos glosadores entre «ius divinum» o derecho canónico y «ius humanum» o derecho secular.

—*¿Por qué no nos das la versión castellana del carmen del libro que estamos comentando? «Cara mihi scientia vulneribus patitur...»*

—Por mí encantado, pero pierde mucho de la armonía y del ritmo de la versión latina.

Dice así:

Herida está mi ciencia amada
y aquí le ofrezco un remedio.
Una amplia porción de canonistas
está enferma de mente y espíritu.
Carecen de criterio jurídico
y han perdido el método y el arte del derecho.
Se han construido aljibes rotos
incapaces de retener las aguas fecundas.
Pero hay un resto esperanzador
que ha sabido poner
el vino nuevo en odres nuevos.
Herida está mi ciencia amada
y aquí le ofrezco un remedio,
volver a ser juristas
y a sentir con la Iglesia,
como nuestros antepasados
supieron servir fielmente
a los hombres y al Pueblo de Dios
con la ciencia del derecho canónico

—*Mucho dan para comentar estas palabras —un algo duras, ¿no te parece?—, pero vamos a dejarlo. Con todo se puede señalar que al decir que la ciencia canónica está herida, conectamos con el primer capítulo, titulado los tres vicios del canonista.*

—Así es. El capítulo denuncia lo que llamo los vicios del canonista: el teologismo, el pastoralismo y el pseudoteologismo.

—*Siempre sin dar nombres ¿No desorienta esto al lector?*

—Ya comenté que desde hace muchos años no doy los nombres de aquellos a quienes critico y me limito a decir «algún canonista», «ciertas corrientes», etc. Pero no le veo en esto un defecto, porque los enterados, los que conocen los escritos de los canonistas, detectan enseguida a quién o a quiénes me refiero. Sólo los

poco enterados se quedan sin saber de quien estoy hablando. Pero yo escribo para los buenos conocedores de la doctrina canónica.

—¿Y los principiantes?

—Ya tendrán ocasión de detectar los autores innominados cuando avancen en sus estudios y entretanto creo que la información que les ofrezco es suficiente para alertarlos. Que pregunten a sus maestros.

—Sin embargo, ¿crees que ofreces suficientes pistas?

—Entiendo que sí. Veamos un ejemplo. Yo describo el teologismo como la sustitución del método jurídico por el método teológico. ¿Alguien ignora quien afirmó que la ciencia canónica es una «disciplina teológica con método teológico», dando un paso adelante en la descripción de Moersdorf de la ciencia canónica como «disciplina teológica con método jurídico»?

—En este caso es fácil, pero no todos lo son tanto. Bueno, dejemos esto. Comienzas por señalar los vicios de los canonistas en el primer capítulo, que por lo demás es muy corto. A este capítulo le siguen ocho: «*Ecce ei remedium offero*», podríamos decir.

—Sí, volver a ser juristas. El título del capítulo 2 no puede ser más expresivo: «Ser canonista es ser jurista». Establecida esta proposición, expongo en cuatro capítulos el realismo jurídico clásico —no vamos a repetir aquí lo muy sabido—, aplicándolo a la ciencia canónica: el derecho, las cosas están repartidas, la ley, los tipos de lo justo y la equidad.

—A esto siguen dos capítulos dedicados a mostrar por dónde debe discurrir una canonística moderna: la pureza metódica formal y la distinción en ramas. Algo también ya visto.

—A continuación ofrezco un repaso de los niveles del conocimiento jurídico, temática que me lleva al capítulo 10, en el que desarrollo brevemente la Teoría Fundamental del Derecho Canónico.

—Vuelves después a tratar sobre la analogía, insistiendo que en cuanto «derecho», «ius», el derecho canónico no es análogo al derecho

secular. Son órdenes jurídicos diferentes, pero no lo son en cuanto «ius», concepto y realidad unívocos en uno y otro derecho. El derecho canónico es verdaderamente derecho, sin analogías respecto del ser y la noción de derecho.

El capítulo 12 trata de «La Escuela de Lombardía». ¿Qué te llevó a escribirlo?

—La necesidad de aclarar malentendidos. Creo que consigo deshacerlos y si alguien sigue cayendo en ellos será porque no ha leído mi libro. Aquí vuelvo a insistir —no me cansaré de ello— en los rasgos que configuran esa Escuela: el derecho canónico es verdadero derecho, ser canonista es ser jurista, la pureza metódica formal, el método sistemático y, dentro de él, la división en ramas.

—*Una pregunta, ¿qué aporta a la ciencia canónica la Escuela de Lombardía?*

—La aportación fundamental es la metodológica: una tarea de renovación de la ciencia canónica con el método sistemático, que supere la decadencia de la canonística, apegada al obsoleto método exegético.

—*Una tarea pendiente.*

—Así es. Pendiente y no siempre comprendida.

—*Dedicas el capítulo 13 a las relaciones entre teología y ciencia canónica. Hilas muy fino ahí, distinguiendo entre teología como la enciclopedia de los conocimientos a la luz de fe y la teología como ciencia propia cuyo objeto formal es el estudio de toda realidad sub ratione Deitatis. Respecto de esta última, dado que las ciencias se especifican por su objeto formal, la ciencia canónica no es teología, porque su objeto formal es sub ratione iusti. La ciencia canónica es ciencia jurídica, no ciencia teológica.*

—Así es y ahí está el error del teologismo y del pseudoteologismo.

—*La primera edición terminaba con el capítulo IV: «La finalidad del derecho canónico». Aquí distingues entre la finalidad de la ciencia canónica y la finalidad de la legislación canónica.*

—Era necesario distinguir, porque con frecuencia se confunde una cosa con otra y se mezclan. Yo mismo, hace muchos años —como ya conté— caí en esta confusión. Espero haber salido de ella. En resumen, respecto de la ciencia canónica su fin es determinar lo justo en aquellas relaciones que constituyen a la Iglesia como sociedad ordenada *ad animarum salutem*. El fin inmediato de la ciencia canónica es la justicia y el fin último es la *salus animarum*.

—*El último capítulo, el 15, que es el añadido en la segunda edición, trata de la técnica jurídica. Largo capítulo con muchas cosas nuevas, como es lógico y también con cosas antiguas, pues recoge en una serie de páginas parte de enseñanzas tuyas que estaban en el volumen I de El Derecho del Pueblo de Dios, reproducido y actualizado en el Comentario Exegético del IMA.*

—Es como el arte de la publicidad: repetir una y otra vez las mismas ideas para ver si calan, aunque por lo que se refiere a las mías ya sabes que soy pesimista.

—*Dentro de lo nuevo destacaría la explicación de los principios propios de cada una de las ramas de la ciencia canónica. También en esto eres un precursor.*

—En todo caso, esa exposición puede ser aclaradora y ojalá tenga eco.

—*¿No podríamos comentar brevemente esos principios distintivos de cada rama?*

—Prefiero que no. Sería muy largo y si la exposición fuese breve, como corresponde a nuestras conversaciones, esos principios quedarían fuera de contexto y no se entenderían o se comprenderían mal. Dejémoslo así.

—*De acuerdo. Lo demás del capítulo, con ser excelente y de gran calado, lo dejamos a la curiosidad del lector.*

—Pues pasemos a otras obras.

5. Los eclesiasticistas ante un espectador

—*Siguiendo el orden cronológico llegamos al libro titulado Los eclesiasticistas ante un espectador, uno de tus escasos escritos de derecho eclesiástico del Estado, o simplemente derecho eclesiástico.*

—Yo siempre me he considerado canonista. No recuerdo si por Real decreto u Orden ministerial me convertí en catedrático de derecho eclesiástico —es decir, eclesiasticista—, pero esta disciplina nunca me ha atraído como campo de investigación. Eso sí, he seguido las vicisitudes de la disciplina, he leído las publicaciones y en todo momento he estado suficientemente informado; pero como eclesiasticista me considero un espectador. Yo he continuado siempre siendo canonista, sin imitar a aquellos de mis colegas que abandonaron el derecho canónico para convertirse en sólo eclesiasticistas. Por eso he escrito tan poco de derecho eclesiástico; no me ha interesado.

—*El caso es que en 1993 se publicó en primera edición y el año 2002 vio a la luz la segunda edición corregida y aumentada.*

—Lo de aumentada se refiere al epílogo «Bases críticas para la construcción del concepto del derecho eclesiástico», ya publicado, que el editor me pidió incluirlo porque le pareció de interés.

—*¿Y lo de corregida?*

—Por mi parte muy poco; sólo poner al día algunas afirmaciones. Lo demás, es cosa del editor que suprimió o acortó una serie de

descripciones de la situación del diálogo. Con ello yo no estuve conforme, de modo que en el contrato de edición impuse una cláusula por la que me reservaba el derecho de volver a reeditarlas, en el improbable caso de que hubiese una ulterior edición. Cosas de jóvenes que piensan que pueden dar lecciones a sus mayores. Que Dios les perdone. Y es que el género de diálogo no acaba de entenderse.

—*Visto en su conjunto, ¿cuál es el intento de esta obra?*

—Como espectador y, por lo tanto, como lector asiduo, he ido observando una serie de ideas y afirmaciones con las que no estoy de acuerdo. En el libro he seleccionado algunas y, partiendo de ellas, manifiesto mi pensamiento. No es, sin embargo, un libro de crítica; lo que entiendo que es un error me sirve de punto de apoyo para desarrollar mis tesis, que es lo principal.

—*En esta ocasión el prólogo lo constituye el capítulo I, por lo que la monografía comienza en el capítulo II, «El motor de la historia y la libertad». ¿Cuál fue tu punto de apoyo?*

—Había salido un manual de derecho eclesiástico, que comenzaba con un largo discurso sobre la libertad, la cual según el autor sería el motor de la historia. El verdadero protagonista de la historia sería la búsqueda de nuevas cotas de libertad, y ello representaría la auténtica razón de ser de los acontecimientos históricos, en un proceso sin duda zigzagueante, la búsqueda de la libertad cada vez más intensa constituiría el nervio y el sentido último de la historia humana.

Esta afirmación en sí misma es simplemente utópica, irreal, contraria a la más elemental experiencia: los hombres se mueven, y con ellos la historia, por muchas motivaciones, más virtuosas y otras viciosas. Centrar la historia en la búsqueda de la libertad es contrario a la experiencia, basta saber historia. En todo caso, el hombre se mueve en la realidad por las inclinaciones naturales, que como deber-ser han de ser ordenadas, pero pueden ser desor-

denadas, dando lugar a motivaciones viciosas. Este es el verdadero motor de la historia.

Pero no es eso lo que me llamó la atención y me movió a tomar la pluma. Lo fue su noción de libertad: la historia –dice– tiene como objetivo cierto y definido conseguir para el hombre el ideal de persona como radical libertad, no sólo frente a otros o frente a las propias circunstancias, sino frente a uno mismo, o sea la capacidad para disponer no sólo de muchas cosas, sino incluso de nosotros mismos y de nuestra capacidad de decisión.

Esto ya no es una utopía, es un despropósito. Representa una concepción dislocada de la libertad. Lo cual supone una libertad desencarnada, incondicionada, y por ello, desnaturalizada. Un imposible.

Todo esto es lo que me sirve para desarrollar la noción de libertad, no original mía, sino la propia de los filósofos que juzgo mis maestros. Y en esto consiste el capítulo.

—*El siguiente trata de «La noción de derecho eclesiástico y sus avatares», temática que he vivido en mi propia carne y me produce una cierta tristeza.*

—Y razón tienes para ello, porque se trataba de un movimiento orientado a transformar la ciencia del derecho eclesiástico en una parte de la ciencia de los derechos humanos, con lo que la disciplina derecho eclesiástico desaparecería, convertida en otra ciencia. Las propuestas fueron múltiples y de ellas me hago eco en el libro. Pero puede decirse que hoy en día han perdido su valor, porque, con los nuevos Planes de Estudio de las Facultades de Derecho, por aquello de Bolonia, lo que está en juego es la pervivencia misma de la asignatura. Estos nuevos planes de estudio son los adecuados a las recomendaciones de Bolonia, y el resultado es que ha desaparecido la asignatura en varias Universidades que ya han confeccionado el nuevo plan de estudio. Ha quedado en algunas, pero en las demás ha sido suprimida. Ahora resta por ver

qué pasará en las Facultades que todavía no han terminado de adecuar a Bolonia su plan de estudio.

—*En la Facultad de Valencia hemos conseguido mantenerla, pero la verdad es que me ha costado no pocos esfuerzos y conseguir abortar algunas maniobras de otros colegas de la Facultad dirigidas a su supresión. Al fin ganamos la batalla. Otros, en cambio, no lo han conseguido y la asignatura se ha extinguido en sus Facultades, como ya has dicho. Un panorama lamentable.*

página 958

—Estas propuestas de cambio obedecían al temor de que el derecho eclesiástico del Estado no fuese comprendido por el resto de los colegas de su Facultad o careciese de interés por parte de los alumnos, por aquello de llamarse «eclesiástico» y parecer algo obsoleto en una sociedad cada vez más laica. Era un complejo de inferioridad, que no ha conducido a nada. Me temo que en la mayoría de las Facultades de Derecho no habrá derecho eclesiástico.

—*Primero desapareció el derecho canónico sustituido por el derecho eclesiástico y ahora es el derecho eclesiástico el que está en el mismo trance, afortunadamente no en todas las Facultades, pero sí en bastantes.*

—De nada han servido esas propuestas de cambio, salvo para crear confusión.

—*Después de haber pasado revista a ellas, tú sostienes la necesidad de mantener la disciplina en su propia entidad: el derecho del Estado sobre la proyección civil del fenómeno religioso. Esta es, sin duda, la verdadera naturaleza del derecho eclesiástico. Y ello es lo que, en definitiva, cuenta y permanece en el plano científico; frente a lo cual, las vicisitudes de la asignatura en España son pura anécdota.*

Y vayamos al capítulo IV, «Libertad religiosa y relativismo».

—En este caso el punto de apoyo es la afirmación de algunos eclesiasticistas, según los cuales sólo se puede admitir y aceptar el derecho de libertad religiosa si se es relativista; sólo desde el rela-

tivismo se puede acoger dicha libertad. Por consiguiente, sólo un relativista puede ser un buen eclesiasticista.

Esta tesis no es una novedad. Simplemente aplica al derecho de libertad religiosa, aquello que ciertos tratadistas de los derechos humanos han postulado: únicamente el relativista puede acoger los derechos humanos. Tesis tan falsa cuán peregrina, como puede verse por nuestras anteriores conversaciones sobre los derechos humanos. Justamente los relativistas no admiten que los derechos humanos, en cuanto prepositivos, sean verdaderos derechos, cosa que sí hace la visión iusnaturalista. En todo caso es al revés.

—*Gran parte del capítulo lo dedicas a exponer el relativismo en sus varias facetas, para concluir que es una ideología y una práctica falsa y nociva. Páginas luminosas para entender cabalmente el relativismo.*

—Me interesó hacer una amplia exposición del relativismo, para ofrecer una panorámica lo más exacta posible, en vista de que he observado que, como suele ocurrir, no pocos tienen una idea vaga de él y en ocasiones con cierto punto de error. A veces basta tener un conocimiento exacto de un yerro, en nuestro caso el relativismo, para rechazarlo.

—*En consecuencia con cuanto expusiste en tus escritos de derecho natural y sobre los derechos humanos —su fundamento es la dignidad de la persona humana y por lo tanto son verdaderos derechos naturales—, terminas poniendo de relieve la falsedad de la proposición que te sirve de punto de apoyo.*

—No solamente es falso que para admitir de verdad la libertad religiosa haya que ser relativista, sino que por el contrario una visión iusnaturalista la sustenta mejor.

—*Viene después el capítulo V, con un título bien curioso, «La Iglesia está mal hecha».*

—Sí, yo diría que en sí se trata de una curiosidad, que el propio autor de la afirmación entiende que no tendrá eco. En resumen,

lo que ocurre es que al autor de la frase no le salen las cuentas. La organización de la Iglesia como sociedad universal, con el Papa y los obispos, no se corresponde con la organización de los Estados, territorialmente delimitados, lo cual obstaculiza marcar con precisión el sujeto del derecho eclesiástico en lo que a la Iglesia Católica se refiere. Por eso la Iglesia está mal hecha. Debería estar organizada en Iglesias Nacionales, de modo que a cada Estado correspondiese una Iglesia Nacional, que sería el sujeto cierto y seguro del derecho eclesiástico de cada Estado.

—*Alguna atención merece el tema de las Iglesias Nacionales, pero es más bien poca.*

—La cuestión de las Iglesias Nacionales es tema viejo y suficientemente resuelto, tanto en el seno de la Iglesia —la tendencia al cisma—, como en relación con los Estados: la Iglesia Nacional acaba sometida al poder político. Una experiencia que no cabe que se repita, aunque por ahora todavía tengamos el problema de la Iglesia Patriótica china con sus matices y sutilezas que sólo son posibles en la para nosotros enigmática mentalidad oriental de ese gran país.

La parte más amplia del capítulo lo dedico a una realidad, cuya verdad cuesta a veces entender y sin embargo es bastante sencilla de enunciar. La Iglesia no está *en* o *dentro* del Estado, sino *fuera* del Estado. Volvemos al dualismo cristiano. La Iglesia es una sociedad *independiente* —no dependiente, no súbdita— y *soberana*. Y ello porque está en *otro orden* que el Estado. Son los dos órdenes, temporal y espiritual, que son independientes entre sí en virtud de su naturaleza. No chocan porque están en distinto plano. Este punto lo desarrollo con cierta amplitud, porque pienso que es importante comprenderlo. Observo que no pocos eclesiasticistas, por aquello de la igualdad, no lo tienen claro y configuran a la Iglesia como una confesión religiosa más, sin tener en cuenta la singularidad de la Iglesia como sociedad religiosa de ámbito universal, independiente y soberana, que no está en el Estado sino

fuera de él. El Estado no es absoluto ni ilimitado, sino sociedad soberana de orden temporal, sin traspasar esos límites. Iglesia y Estado deben reconocerse mutuamente de acuerdo con su naturaleza y su estatuto jurídico esencial. Cuando esto se hace, no hay interferencias entre uno y otra.

—*Continuación de este capítulo puede considerarse el siguiente, el VI, «La Iglesia, ¿sociedad perfecta?». En él insistes en que se reconozca a la Iglesia su verdadera naturaleza de ordenamiento jurídico primario, en términos clásicos, societas perfecta.*

—Mira ese es un tema que me produce fastidio, porque entender que la Iglesia es un ordenamiento jurídico *primario*, un ente soberano dotado de verdaderas leyes y verdadero derecho, una sociedad independiente y soberana, una *societas perfecta*, o como quiera decirse, constituye un conocimiento elemental sobre Ella. Es parte del abecedario del saber de los canonistas y de los eclesiasticistas acerca de la Iglesia. Lo que vemos en algunos eclesiasticistas, que reducen el ordenamiento jurídico canónico a meros estatutos de una confesión religiosa, algo así como los estatutos de una asociación, y a la Iglesia como una confesión religiosa más, sujeta al Estado, que atacan la índole de tratado internacional propio de los Concordatos y de los Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado, quienes propugnan todo esto, no son propiamente científicos, sino políticos revestidos de un cierto ropaje cientifista. Se trata de laicistas militantes que buscan por todos los medios reducir a la Iglesia al ámbito privado. Todas estas proposiciones laicistas son vaciedades ajenas a la realidad. Son esos intentos vanos, *sunt inania* en palabras del salmo 2, de quienes se rebelan contra Cristo y su Iglesia. No es ciencia, sino política agresiva.

Por eso me aburre dialogar con ellos —es como volver al abecedario— y en todo lo posible los evito. De ahí que en el capítulo que estamos comentando, aparte de referirme brevemente a estos desvarios laicistas, vuelva a exponer ampliamente la verdadera naturaleza de la Iglesia como ente soberano u ordenamiento

jurídico primario o —en términos clásicos— *societas perfecta* con personalidad internacional. Pero todo esto, como ya digo, es volver a conocimientos elementales, que sólo la ignorancia crasa o la manipulación laicista pueden oscurecer.

página 962

—*Con esto podemos pasar a comentar el capítulo siguiente, el VII, titulado «Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia». He aquí un tema recurrente sobre el que ya hemos conversado en otras ocasiones.*

—Sí, ya hemos visto cómo pienso al respecto en conversaciones anteriores. Las ideas básicas son las mismas, pues no he cambiado de opinión.

—*Con todo quisiera resaltar que en esta ocasión tratas del tema con más amplitud que en otros lugares y vale la pena leer estas páginas, que pueden considerarse las definitivas, pues ya no volviste a tratar de este punto. Sí, vale la pena leerlas, pues las considero muy instructivas.*

—Lo que más me ha interesado es que, de una vez por todas, quede claro qué es la conciencia y, consecuentemente, en qué consiste la libertad correspondiente.

—*Bien patente queda en esas páginas. Pero entiendo que es también importante que dejas claro en qué consisten la libertad religiosa y la libertad de pensamiento, sobre las cuales también han recaído confusiones.*

Tú tienes una ventaja sobre los eclesiasticistas. Y es que eres un experto en derechos humanos y en consecuencia conoces la historia y la dogmática de todos ellos. Un conocimiento del que carecen la mayoría de los eclesiasticistas.

—Eso sí lo noto. La carencia de los eclesiasticistas de ideas claras y penetrantes sobre los derechos humanos en general y de cada uno de ellos en particular. Eso hace que caigan en confusiones sobre la libertad religiosa y sobre la libertad de conciencia.

—*El libro termina con un capítulo dedicado a «La igualdad», pero en sentido un tanto distinto a tus anteriores tratamientos de ella.*

Ciertamente terminas haciendo referencia a la justicia conmutativa, legal y distributiva, pero el grueso del capítulo se dedica a la igualdad en una sociedad democrática y, particularmente, al tema de la igualdad ante la ley. Qué quiere decir «igualdad ante la ley» y sus consecuencias.

Una de tus afirmaciones es que se reconoce que todos los hombres —varones y mujeres— son igualmente personas, tanto en sentido ontológico, como en sentido jurídico. Un principio que tú estableces como incommovible en cuanto propio de una sociedad democrática. Pero no se te oculta que, a raíz de las discusiones sobre el aborto y la eutanasia, se ha oscurecido este principio: hay unos que no a todo ser humano lo reconocen por persona en sentido ontológico. Como caso extremo están las propuestas de Singer.

—A mi juicio, después de leer a Singer, la idea que me he formado de los escritos de este autor, especialmente los más extremos, es que superan los límites del simple error, para caer en el sinsentido. A mí me parecen desvaríos, de los que prefiero no hablar.

En cuando al principio que establezco, me remito a todo lo que escribí —y ya comentamos— sobre la persona y su dignidad en las *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*.

—*Nos hemos desviado. Hablábamos de la igualdad ante la ley. La igualdad ante la ley es consustancial a la democracia. Eso te lleva primeramente a dejar claro qué debe entenderse por democracia.*

—La democracia es —y sólo es— un *régimen político* (no una ideología, no el relativismo, ni el sociologismo, ni una forma de vida), caracterizado por estas notas: 1ª) la igualdad de los ciudadanos *en cuanto ciudadanos*, o sea, la democracia se asienta en una *sociedad igual*, a diferencia de las sociedades desiguales o estamentales. La sociedad estamental da lugar a ciudadanos, que, en cuanto ciudadanos, poseen estatutos jurídicos diferenciados; la sociedad democrática no admite clases de ciudadanos o estamentos diferenciados, pues todos los ciudadanos tienen un único y común estatuto jurídico: es la igualdad ante la ley. Por eso, la igualdad ante la ley

es consustancial con la democracia. 2ª) La participación de todos los ciudadanos en la vida política, mediante el sufragio activo y pasivo. La verdadera y pura democracia es la directa (gobierno del pueblo). Cuando es indirecta, a través de los partidos políticos, se reduce el grado de democracia y se introduce un elemento cuasiaristocrático, que hace que el régimen político no sea de democracia pura, sino un régimen mixto. Ya ves la ironía, el régimen de partidos políticos aparece ante muchos como el *summum* de la democracia y es lo contrario. La partitocracia será, sin duda, útil y necesaria, quizás por ahora el único vehículo que hace posible la democracia, pero como tal disminuye el *quantum* de democracia, que se transforma en indirecta, o sea menos democracia que el sufragio directo (plebiscito, referendium y elecciones directas). Propiamente hablando, los llamados regímenes democráticos actuales no son democracia pura, sino regímenes mixtos.

—*En suma, pues, ¿qué significa —te preguntas— igualdad ante la ley?*

—La igualdad ante la ley significa, ante todo, la igualdad en el estatuto de la persona, en el sentido de que a todos los hombres se les considera igualmente personas, sin que existan clases de personas. Esto se desglosa en cinco puntos: 1º) sólo existe una condición de persona ante la ley, sin clases o grados; 2º) todos los hombres son personas ante la ley y a todos se les reconoce la personalidad jurídica; 3º) al ser todos igualmente persona, todos son sujetos de derechos y obligaciones con la misma fuerza, intensidad y extensión; 4º) los derechos y deberes tienen en todos la misma razón de debitud y exigibilidad —la misma fuerza de derecho—, sin que prevalezcan los derechos de unos sobre otros; 5º) todos tienen los mismos e iguales derechos inherentes a la personalidad, a la condición de persona: los derechos de la personalidad, sin diferencias derivadas de alguna condición.

Por otra parte, la igualdad ante la ley supone la igualdad en el estatuto de ciudadanía: todos son ciudadanos del mismo modo, sin diferencias derivadas de alguna condición o estado; no hay cla-

ses de ciudadanos. Lo cual puede resumirse en estos puntos: 1º) sólo existe una condición de ciudadano; 2º) la ciudadanía, como situación jurídica, tiene en todos la misma fuerza e intensidad; 3º) la relación con el bien común, esto es, las cargas y el derecho al disfrute de los beneficios, es igual en todos los ciudadanos; 4º) todos los ciudadanos son titulares de los derechos y deberes cívicos y políticos inherentes a la ciudadanía en igual medida y con la misma fuerza y extensión.

Como consecuencia de la igualdad en la personalidad y en la ciudadanía, la ley no puede establecer, en igualdad de condiciones, una desigualdad de trato. La igualdad ante la ley lleva consigo la *igualdad de trato*, lo que en definitiva se resume en que a supuestos de hecho iguales o similares, la ley debe contener reglas iguales o similares. Fíjate que digo «a supuestos de hecho iguales o similares»; si el supuesto de hecho es distinto, lógicamente la solución de derecho ha de ser distinta.

—*A continuación vuelves a insistir en que igualdad no es igualitarismo, sino trato igual, lo que lleva a la justicia distributiva y con una nueva insistencia sobre la mentada justicia distributiva terminas el capítulo. Desde luego es mucho lo que has escrito sobre la igualdad, oponiéndote al igualitarismo.*

—Sí, es mucho lo que he escrito sobre la igualdad, señalando lo que es justo en ella. Pero sigo viendo que el igualitarismo –que es injusto y enemigo de la verdadera igualdad– sigue estando muy extendido. Paciencia.

—*Por ti no habrá quedado.*

6. Pueblo cristiano y circunscripciones eclesiásticas

—*El último libro que publicaste fue el de Pueblo cristiano y circunscripciones eclesiásticas. Digo el último en cuanto a tu trabajo de investigación, porque tienes uno posterior, Introducción al estudio del derecho canónico, pero este es una reedición de la «Introducción» del Comentario Exegético del IMA. Por cierto, ¿cómo surgió la idea de esta obra?*

Pues mira, se había traducido al inglés el *Comentario Exegético* y el ahora Mons. Juan Ignacio Arrieta le sugirió a Ernest Caparros que se publicase en Canadá mi *Introducción*, aprovechando que ya tenían la versión inglesa y no habría gastos de traducción. Ernest me lo comentó y a mi entonces no me pareció que pudiese tener mucha utilidad, así se lo dije y paramos el asunto. Pero más o menos un año más tarde volví a pensarlo y en aquel momento me pareció que podría ser una buena idea. Así que preparé el libro poniéndolo al día por medio de unos apéndices y de este modo apareció la edición española; entre tanto hablé con Ernest y él se animó a la edición inglesa, que vio la luz poco después. Este es el origen de la *Introducción al estudio del derecho canónico*, un libro sobre todo didáctico, publicado en castellano y en inglés simultáneamente.

—*Pueblo cristiano y circunscripciones eclesiásticas, título que indica el contenido y ello puede llamar la atención. Cómo es posible*

—cabría preguntarse— un libro en el que buena parte se dedica a las circunscripciones eclesíásticas, tema que apenas si ocupa un párrafo en los manuales.

—El libro está escrito en estilo de diálogo lo que me permite unir dos cuestiones, que, como se ve en el libro —o mejor, espero que se vea—, están relacionados por varios nexos; de ahí la doble temática enunciada en el título: pueblo cristiano y circunscripciones eclesíásticas.

—Del pueblo cristiano ya habías escrito bastante, aunque en el libro su tratamiento no carece de novedad y originalidad, al menos en el modo cómo te explicas. Lo que resulta totalmente nuevo y hasta ahora único en la bibliografía canónica es la extensión y profundidad con que escribes sobre las circunscripciones eclesíásticas.

—El libro se publicó en 2003 y lo escribí aprovechando temporadas de mejoría. Si la temática no es siempre nueva, si lo es el desarrollo de los distintos argumentos, lo que hace que se trate de un libro diferente de mis anteriores escritos. En este libro no me repito, aunque naturalmente mis ideas y convicciones no han variado.

—Yo señalaría como una característica de esta obra la abundancia de citas del Concilio Vaticano II y su correspondiente comentario.

Tu presentas el libro como una serie de conversaciones con un colega. Sitúas estos diálogos en un escenario real: el Congreso Internacional de Derecho Canónico celebrado en Budapest en septiembre de 2001, congreso al que asistí. Pero tu estuviste ausente, por lo que el personaje con el que apareces conversando no es real.

—En efecto, se trata de una ficción, como es frecuente en las obras escritas en forma de diálogo. En este caso, lo que dice mi interlocutor se me debe atribuir a mi. Todo esto es, repito, lo propio y lo habitual en las obras dialogadas.

—Vayamos a su contenido, sin entrar en demasiados detalles. La conversación arranca del tema del Congreso: el criterio de la territo-

rialidad y la personalidad en la organización pastoral de la Iglesia. Este tema ocupa dos capítulos: en el primero se estudia la evolución de tales criterios y en el segundo se analiza la enseñanza del Concilio Vaticano II.

De ahí pasas a exponer la temática referente a la dignidad y libertad de los hijos de Dios (cap. IV), así como al principio de igualdad (cap. V), lo que te lleva a hablar de la noción de fiel y la igualdad fundamental (cap. VI). Se complementa el principio de igualdad con el principio de variedad, ampliamente tratada en el cap. VII. Sigue el principio jerárquico o distinción funcional (cap. VIII) y, dando una especie de giro, hablas de las principales formas de participación activa del laico (cap. IX). A continuación el cap. X trata de la secularidad para terminar esta primera serie de conversaciones con un capítulo (el XI), que titulas «El pueblo cristiano».

El libro es una unidad, pero podemos, sin romper esa unidad, observar como dos partes, que se reflejan en el título del libro. Así, una vez que hemos visto los apartados anteriores, que se refieren al pueblo cristiano, se pasa a dialogar sobre las circunscripciones eclesíásticas. El tema se introduce con una visión general en el cap. XII, para pasar a la estructura y modalidades de las circunscripciones (cap. XIII). Vienen luego dos capítulos verdaderamente novedosos: el cap. XIV, apostolado de los laicos y cooperación orgánica, y el cap. XV, el estatuto epistemológico de las circunscripciones eclesíásticas. Quizás sea interesante traer a colación el amplio estudio de la cooperatio organica y la conclusión que estableces: la cooperatio organica es propia de las circunscripciones eclesíásticas, de modo que cuando el CIC habla de ella, como en el canon 296, hemos de entender que se refiere a una circunscripción eclesíástica.

Termina el libro con dos capítulos que tratan respectivamente de la capitalidad plena y la capitalidad semiplena (cap. XVI) y las estructuras complementarias (cap. XVII).

Ciertamente es un libro digno de ser leído y, pese a tus quejas sobre tu cansancio mental, de notable calidad; una obra excelente, profunda

y, a la vez, de lectura lo más fácil posible, gracias al método del diálogo.

Con esto, acabamos el repaso de tus libros y hemos de ir ahora a la relectura de tus artículos de revista y ponencias. Como estamos en tiempos cercanos a la Navidad, dejaremos esa tarea para después de las fiestas, si te parece.

—Me parece bien.

15 de diciembre de 2008

XIII.
ARTÍCULOS DE REVISTA
Y PONENCIAS

18 de diciembre de 2008

—*He cambiado de opinión, no esperemos a las vacaciones navideñas, volvamos a nuestras relecturas de tus trabajos escritos. Vimos ya lo referente a los libros y, según quedamos, hemos de comentar ahora tus artículos de revista. Para ello retrocedemos en el tiempo, comenzando por 1975, puesto que lo anterior a esta fecha ya fue objeto de nuestra atención.*

—Mucho no nos separamos de los libros, puesto que los artículos a comentar son los que están recopilados en el volumen *Vetera et Nova. Cuestiones de derecho canónico y afines (1958-2004)*, segunda edición remodelada de 2005. Tuvo una primera edición en dos volúmenes, publicada en 1991. En la segunda edición nos pasamos al papel biblia y pudo salir en un solo volumen.

Una idea que se me ocurre es que en lugar de ir artículo por artículo, los agrupemos por temática común, dejando para el final aquellos que no son incluibles en ningún grupo.

—*Me parece una buena idea, siempre que tus aportaciones no queden ensombrecidas.*

—Espero que no.

—*Pues empecemos por el fundamento del derecho de la Iglesia.*

1. Fundamento del derecho canónico

—Dentro de este apartado podemos incluir tres escritos: *Las raíces sacramentales del derecho canónico* (1983), *La ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad* (1987) y el más tardío *La «lex naturae» y la «lex gratiae» en el fundamento del ordenamiento jurídico de la Iglesia* (1991).

Los dos primeros son complementarios: uno habla del *ius*, el otro de la *lex*.

El trabajo titulado *Las raíces sacramentales del derecho canónico* representa un intento de demostrar que el derecho canónico tiene su fundamento y raíz en los sacramentos, elaborado desde la perspectiva del realismo jurídico clásico, esto es, entendiendo el derecho o *ius* como la cosa justa. La base y fundamento de que en la Iglesia haya derecho son los sacramentos, los cuales por su obrar *ex opere operato* materializan, por así decirlo, los cauces de la gracia. En la medida en que el fiel es *ipse Christus*, hace suyos los méritos de Cristo y por ello, ante el ministro, los sacramentos son *iura*, derechos, cosas suyas. De este modo, a través de los sacramentos la *lex gratiae* se exterioriza, se *materializa* y se origina el derecho en la Iglesia. Este estudio se tradujo al italiano años después.

Complemento de este artículo fue la ponencia presentada al Congreso Internacional de Teología Moral celebrado en Roma en abril de 1986. Una ponencia que, a lo que pude advertir, no fue

entendida por los oyentes, aunque espero que cuando leyeron la versión escrita la comprenderían mejor.

—*No me negarás que es uno de tus trabajos más difíciles de captar.*

—No lo niego, porque mucho me costó escribirlo.

página 976

—*En resumen —un resumen arduo de hacer— lo que afirmas es aquello que expresa el título: la *lex gratiae* es ley de liberación y libertad, la gran lucha de San Pablo frente a los judaizantes, como vale recordar en este Año paulino. El problema que se plantea es cómo coordinar esta ley de libertad, la *conditio dignitatis et libertatis* que señala LG 9, con la existencia in hoc saeculo de un resto de ley de obras, de derecho y de normas. Por una parte, dices, esas obras lo son de la fe y de la caridad y sólo residualmente de justicia legal. Por otra parte, defiendes esta dimensión de obras acudiendo a la situación de historicidad de la Iglesia y del fiel cristiano. El Reino de Dios está incoado en la historia humana, pero aún no es lo que será en su plenitud en el escathon. Así el homo viator está en camino, en vía de ir yendo hacia la perfección, que es el deber-ser, un deber-ser intrínseco al hombre y por intrínseco representa la dimensión de la libertad en nuestra situación de historicidad. En esta residual ley de obras presente en la historia humana enraizas el ordenamiento canónico. Difícil tema y difícil exposición.*

—Has hecho un buen resumen dentro de la dificultad. Pasemos ahora al artículo *La lex naturae y la lex gratiae en el fundamento del ordenamiento jurídico de la Iglesia*. En síntesis, lo que escribo es que el derecho de la Iglesia no tiene su raíz y fundamento en la *lex naturae*, como es el caso de la sociedad civil, sino en la *lex gratiae*. Es lo que tiene de jurídico la *lex nova* o *lex gratiae*, según se observa en el anterior trabajo. Hay, sin embargo, de modo residual o secundario, un resto de derecho natural en el ordenamiento canónico, como puede verse en el caso del matrimonio.

Un punto a tener en cuenta es que ciertos aspectos de la ley natural siguen vigentes en la Iglesia, pero no ya como preceptos solo naturales, sino en cuanto asumidos y sublimados por la *lex gratiae*; tal es el caso del Decálogo.

2. Prelaturas personales

—*Vayamos ahora a cuanto escribiste en forma de artículos sobre prelaturas personales. Seis son los artículos que dedicaste a este tema.*

—Ante todo me interesa dejar claro que para entender estos trabajos es preciso tener en cuenta lo escrito en varios libros, donde de modo indirecto o directo se desarrollan temas que en los artículos sólo se apuntan o se dan por sabidos. Valga como ejemplo lo dicho sobre capitalidad plena y semiplena en los *Elementos de derecho constitucional canónico* o sobre la *cooperatio organica* en *Pueblo cristiano y circunscripciones eclesidásticas*.

—*Por orden cronológico los artículos aparecidos fueron:*

- El Opus Dei erigido en prelatura personal
- Comentario a la Constitución Apostólica *Ut sit*
- Personal prelatures from Vatican II to the new Code. An hermeneutical study of canons 294-297; *en colaboración con William H. Stetson*
- Aspectos de la estructura jurídica del Opus Dei
- Sobre prelaturas personales. *Iniciado por Pedro Lombardía y continuado por ti*
- Significado original del término *praelatus*, *que es una síntesis de Tempus otii*
- Los derechos fundamentales del fiel a examen

Como tratar de cada uno de estos artículos podría llevarnos a repeticiones innecesarias, ¿por qué no señalas tus conclusiones sobre la naturaleza y la estructura de estas prelaturas?

—Sí, puedo hacerlo, por más que de este modo se oscurezca el razonamiento que lleva a esas conclusiones. Las sintetizo del siguiente modo:

página 978

Primera: las prelaturas personales son circunscripciones eclesiásticas y por lo tanto análogas o semejantes a las diócesis, en cuanto estas son el ejemplar del resto de las circunscripciones eclesiásticas. No alcanzan a ser Iglesias particulares.

Segunda: los vínculos que estructuran las prelaturas personales son los mismos que en las demás circunscripciones, es decir, la *communio* en su doble aspecto de *communio hierarchica* y de *communio fraterna*.

Tercera: la estructura fundamental de las prelaturas personales, es la estructura *ordo-plebs*. Los ministros sagrados tienen la función ministerial respecto del pueblo y los fieles que la componen son verdaderos miembros o fieles incorporados a la prelatura de la que constituyen su pueblo.

Cuarta: su creación corresponde a la Santa Sede; no deben su origen a la voluntad de quienes la forman.

Quinta: la función y potestad del Prelado es *vere episcopalis*, con potestad recibida del Papa, ordinaria y propia *participata a iure*.

Así resumiría la idea básica de las prelaturas personales: nada que tenga que ver con fenómenos asociativos o simples estructuras de incardinación; estas son dos ideas por demás equivocadas.

—*Pues si no tienes más que decir, podemos pasar a otro grupo de artículos.*

3. Derecho natural y derecho canónico

—Bajo el rótulo de «Derecho natural y derecho canónico» podemos incluir un grupo de tres artículos, que relacionan ambas disciplinas. No tratan de la posición del derecho natural en el derecho de la Iglesia, temática que ya fue vista en trabajos anteriormente comentados, sino de ciertas relaciones más bien extrínsecas.

El primero de estos artículos lo titulé *El derecho natural en el ordenamiento canónico* (1989) y fue una ponencia leída en italiano y presentada en el Convegno nazionale di Studio de la Unione Giuristi Cattolici Italiana celebrada en Roma a fines de 1988. Más tarde le cambié el título por otro más adecuado: *El derecho natural en la praxis de los canonistas*. Y suprimiendo la referencia a los canonistas dio lugar a una conferencia en Venecia (2005) como *La concepción clásica del derecho natural*. Retocada y ampliada terminó sirviendo de primer capítulo del libro *Síntesis de historia de la ciencia natural*.

En resumen, lo que sostengo en este escrito es que la praxis de los canonistas tradicionales —lo que hacen, más que lo que dicen— respecto del derecho natural no es otra cosa que la prolongación en el tiempo de la concepción clásica del derecho natural, en lo que me apoyo para describir los puntos centrales de esa concepción; como ya los hemos visto, no me parece necesario insistir otra vez en ellos. Baste recordar tres puntos: el derecho natural es verdadero derecho; derecho natural y derecho positivo forman su único

derecho vigente; y las tres reglas de interpretación: el derecho natural mantiene siempre su índole propia, también cuando ha sido positivizado; el derecho positivo debe interpretarse conforme al derecho natural; y el derecho positivo no puede prevalecer sobre el derecho natural.

página 980

—*El otro artículo lleva por título La enseñanza del Derecho natural y del Derecho Canónico en las Facultades de Derecho, conferencia pronunciada en Santiago de Chile en 1989 y no publicada hasta su inserción en Vetera et nova.*

—Pertenece al género de los discursos y contiene, como es de suponer, una defensa de la enseñanza de estas dos disciplinas en las Facultades de Derecho. Intento inútil, pero, por mí que no quede. Yo planteo la cuestión y la trato con argumentos científicos. No es un fervorín, sino un discurso de índole científica. Y es que entiendo que una Facultad de Derecho no tiene un plan verdaderamente formativo si no contiene ambas disciplinas.

—*Más relación con la comprensión del derecho canónico tiene el tercer artículo, La definición clásica de la justicia. En él te enfrentas con Corecco para quien la justicia del derecho canónico no consistiría en dar a cada uno lo suyo, sino en la justicia de Dios, esto es, la fe, la esperanza y la caridad. Después de repasar la noción clásica de la justicia, concluyes que la propuesta de Corecco es inaceptable: el derecho canónico, como verdadero derecho que es, se funda en la justicia de dar a cada uno lo suyo. Como vimos, precisamente por ella las raíces sacramentales del derecho canónico son posibles. Hay que reconocer que Corecco y tú os movéis en universos distintos.*

—Es así. Las doctrinas de Corecco se desplazaron siempre hacia el ajuridismo: en la Iglesia no hay verdadero derecho, sino a lo más una realidad análoga. En cambio, yo siempre he defendido que el derecho canónico es genuino derecho.

4. Fieles y laicos

—*Otro grupo de artículos se refieren de un modo u otro a los fieles y sobre todo a los laicos.*

El primero al que toca referirse es el que lleva por título Misión laical y formación. Interesante tema, pero poco jurídico.

—Es lo que era adecuado, pues fue una ponencia en el VIII Simposio de Teología de la Facultad correspondiente de la Universidad de Navarra, celebrado y publicado en Pamplona en 1987.

La formación de los laicos por parte de la organización eclesial es una función central, de modo que puede decirse que en ella está en gran parte el cumplimiento de su misión: la catequesis, la homilía, los documentos del magisterio y la dirección espiritual son aspectos visibles y nucleares de esta función formativa, que conoce otros muchos medios: meditaciones, conferencias, días de retiro, cursos de retiro, ejercicios espirituales, lectura de la Sagrada Escritura y libros ascéticos, círculos doctrinales, etc., sin olvidar estudios organizados como las Facultades Eclesiásticas.

Pero formación ¿para qué? La formación tiende a reforzar y alimentar la fe y la mentalidad cristiana, a ayudar e impulsar el ejercicio de las virtudes y el trato con Dios y a ejercer la caridad con los demás, cuya máxima expresión es el apostolado. Todo se resume en la lucha por alcanzar la santidad y a ejercer el apostolado, que son los fines de la Iglesia.

La formación de los laicos ha de ser maximalista, como maximalista es la vocación a la santidad y al apostolado. No todos los fieles pueden recibir la misma formación, pero a todos se debe tender a darles la mejor formación según su capacidad, el carisma propio y la disponibilidad. Esto enlaza con un punto que me parece del mayor interés: cuando un laico recibe un ministerio u oficio en la organización eclesial se le debe exigir la misma formación que se demanda a un clérigo; un ejemplo bien visible: si para ser juez o miembro de un Tribunal se exige al clérigo que sea doctor en derecho canónico o al menos licenciado, esa misma titulación debe exigirse al laico. Es preciso huir como la peste de entender al laico como sujeto de actividades de «amateur». ¡Esos lectores que no saben leer adecuadamente!

Tres son las facetas que debe comprender la formación de los laicos, ateniéndonos a AA 29: la formación espiritual (educación en las virtudes y en la vida cristiana), la doctrinal –teológica, ética, filosófica– y la formación para el apostolado.

El último tema que trato es el del derecho del fiel a la formación, recogido, junto al deber, en el § 1 del canon 229. Entiendo que mientras hay un verdadero derecho a la formación, el deber es de orden moral –no se puede obligar al fiel a unos medios de formación, pues juega aquí la libre respuesta del fiel a su vocación; sólo se le puede exhortar–, un deber que es grave.

Sin embargo, hay supuestos en que asistir a los medios de formación es obligatorio. Por ejemplo, el precepto dominical que incluye la homilía, la catequesis preparatoria para la Primera Comunión, etc. Aunque no sea del fiel, un ejemplo claro es el catecumenado previo a la recepción del bautismo. En cambio, no llegan a deber jurídico los cursos prematrimoniales, por recomendables que sean, pues, la negativa a asistir a ellos no puede llevar a impedir o retrasar las nupcias.

—*El siguiente trabajo a comentar es el Diálogo sobre la secularidad y fiel común (1990). Se unen aquí dos temas: lo secular y lo que especifica al fiel común.*

De la secularidad ya hemos hablado. Aquí la especificas en lo que llamas la situación radical, partiendo siempre del dualismo cristiano: la condición de fiel cristiano y la condición de ciudadano u hombre del siglo, integrado en el ordo creationis. Esta situación radical consiste en estar-en-el-mundo, o núcleo de relaciones-de-vida seculares.

A mi juicio lo más interesante son las páginas que dedicas a la santificación del mundo, de las realidades seculares; son por demás interesantes y creo que aciertas a conjugar la plena secularidad del mundo temporal y su legítima autonomía con la dimensión cristiana y divina, según es el proyecto y la voluntad de Dios respecto de las realidades seculares.

En cuanto al segundo tema, la distinción entre el fiel común y corriente y el fiel consagrado reside en que lo propio del fiel común y corriente es la ausencia de cualquier factor de especificación del carácter bautismal y sus virtualidades; es el bautizado sin más, de modo que su condición en la Iglesia es la nuda condición de fiel. En cambio, en el consagrado —véase el canon 573 § 1— al título bautismal se añade un nuevo título; es una nueva y especial relación del fiel con la Iglesia, preanuncio y signo público de la vida futura.

Hacia el final del artículo vuelves a un gesto tuyo que ya comentamos: la defensa de la autonomía de los institutos de vida consagrada, esta vez basándote en los derechos fundamentales: el derecho de asociación, el derecho a la propia espiritualidad, el de promover empresas apostólicas y de caridad, el de elección del estado de vida, etc. Como criterio para señalar hasta donde llega la autonomía, sostienes que alcanza hasta donde llega el ejercicio de esos derechos fundamentales.

Otro escrito incluíble en este grupo es La participación del cristiano en la vida pública.

—Por el título ya se ve que no es un trabajo científico, sino una conferencia dirigida a todos los públicos, en este caso a los sacerdotes asistentes a la XXIV Semana Pastoral organizada en 1990 por la Facultad de Teología de nuestra Universidad. Es un alegato en pro de esa participación, como es de suponer.

—*En todo caso, se nota tu índole de canonista, porque señalas los cauces por dónde debe discurrir dicha participación. Después de describir qué debe entenderse por vida pública, te planteas el deber de participar, señalas como nota de esa participación la naturalidad, y describes de nuevo la libertad en lo temporal. Terminas señalando los principales problemas de la vida pública que afectan al cristiano: la opción preferencial por los pobres, los derechos humanos, la familia y la paz.*

Con esto podemos pasar al escrito que rotulas Los derechos fundamentales del fiel a examen aparecido en 1991.

—A pesar del título este artículo trata de dos temas: las prelaturas personales y los derechos fundamentales del fiel, casi por partes iguales. Del primero ya hemos hablado y del segundo también.

—¿*Quieres decir con esto que no presenta novedades?*

—*Novedades siempre hay, sino no lo hubiese escrito. Pero no son novedades sustanciales; sus líneas básicas están ya suficientemente trazadas en escritos anteriores. Y como en estas conversaciones lo que nos interesan son esas líneas básicas, no vamos a repetirnos.*

—*No estoy muy conforme con esto. Tanto uno como otro tema necesitan de una continua repetición, para que queden bien grabadas las ideas. Basta advertir que, por unas u otras razones —aunque más bien son sinrazones—, algunos intentan negar que en la Iglesia existan derechos fundamentales.*

—*Si, son razonadas sinrazones, pero yo no puedo hacer más de lo que he hecho en su explicación y defensa.*

—*Aunque prefieras no entrar en su contenido, déjame al menos dejar constancia de que a mi este artículo —mejor, diálogo— me ha gustado mucho y creo que vale la pena leerlo; es muy instructivo.*

—*Para novedades está el escrito La dignidad y la libertad de los hijos de Dios (1994).*

—*Excelente trabajo, a pesar de que ya estabas en el período de astenia crónica. Tuviste un tiempo de lucidez. Es un amplio y a la vez*

profundo estudio de LG 9: «habet pro conditione dignitas libertatemque filiorum Dei»

Los temas en que desglosas su tratamiento son por demás completos: la dignidad (qué es y qué consecuencias tiene); la dignidad como absoluto; el deber-ser; la dignidad del cristiano; dignidad cristiana y carácter bautismal; la participación en Cristo; dignidad cristiana y deber-ser; los derechos y deberes inherentes a la dignidad humana; y la libertad cristiana.

Este es uno de esos escritos tuyos que para comprenderlos en su totalidad es muy conveniente haber leído tus trabajos anteriores tanto de derecho canónico como de filosofía del derecho. Así el tema del deber-ser o el de la dignidad como algo absoluto que inhiere en la esencia. Todo lo cual ya ha salido en conversaciones interiores.

5. Derecho constitucional

—Dentro de un apartado que podríamos rotular «Derecho constitucional» en un sentido lato podríamos incluir tres artículos.

—*El primero puede ser el que trata de la Legislación fundamental y leyes ordinarias, tu ponencia al III Congreso Internacional de Derecho Canónico, celebrado en Pamplona en 1976, cuyas actas se publicaron en 1979.*

—Este escrito es de la época en que comenzó a tenerse noticia de que Pablo VI había decidido retirar el proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia. Así, pues, por una parte se observa la aceptación incondicional a la decisión pontificia y, por otro lado, una cierta melancolía pues yo fui partidario de ese proyecto. En una primera parte, la ponencia recoge los principales argumentos que se barajaron contra el proyecto e intento mostrar su error e incluso su sinrazón. A mi juicio tales argumentaciones fueron mediocres, pero tuvieron mucho eco mediático y por ello una fuerza que no les correspondía.

Una segunda parte está dedicada a la jerarquía de normas, que a mi juicio debería implantarse en la legislación canónica y que es posible con independencia de que haya o no una Ley Fundamental. Pedro Lombardía ya había dejado establecida cuál podría ser esa jerarquía, por lo que me limité a reproducirla: las normas constitucionales, las leyes ordinarias y las disposiciones administrativas (instrucciones, decretos generales, etc.).

—*El siguiente trabajo es otra ponencia, en este caso al Congreso Internacional de Munich de 1987, cuyas actas se publicaron en 1989, con el tema Derecho constitucional y derecho de las asociaciones. Lo que resulta difícil de ver es qué relación hay entre uno y otro tipo de normas como para unirlos bajo un título y en una ponencia.*

—Tienes toda la razón del mundo, pero posee su explicación. Y es que Aymans, al tratar de las prelaturas personales, los había unido distinguiendo entre los factores constitucionales y los elementos asociativos y llegaba a la conclusión de que, pues dichas prelaturas no son constitucionales, luego son fenómenos asociativos. Pintoresca deducción digo yo, porque hay muchas instituciones que no son constitucionales y no por eso son asociaciones; por ejemplo, la Curia Romana, las curias diocesanas, las parroquias, los ordinariatos castrenses y tantas otras cosas. Los que me encargaron la ponencia tenían la idea —conociendo mi pensamiento— de que sería una especie de alegado anti-Aymans. Pero se equivocaron de persona; yo no soy anti-nada ni anti-nadie. Así que me olvidé de este autor y de sus teorías, partiendo implícitamente de que se trataba de dos temas independientes y distintos. Por lo tanto, me limité a hacer una ponencia con dos partes. En la primera daba mi opinión —ya bien conocida— sobre lo que es el derecho constitucional y en la segunda trataba de las asociaciones, punto que también ha salido en conversaciones anteriores. Al final señalaba que, si bien ninguna asociación pertenece a la constitución de la Iglesia, es constitucional el derecho de asociación de los fieles, que es uno de sus derechos fundamentales.

—*En este apartado podemos incluir también uno de tus últimos escritos, Significado actual del principio de territorialidad (1992).*

—Querrás decir una de mis últimas publicaciones, porque este es uno de esos casos en que pasó largo tiempo —casi diez años— entre que lo escribí y se publicó. Hacia 1983 me pidieron un informe sobre ese tema y entonces escribí este trabajo. Un decenio después, cambiadas las circunstancias, lo dí a la imprenta en la revista

«Fidelium Iura». En realidad es un recorrido histórico desde la Antigüedad hasta el Concilio Vaticano II. En la Antigüedad las circunscripciones eclesiásticas se entendieron como comunidades cristianas, que a medida que fueron creciendo se delimitaron según el criterio de la territorialidad. Un cambio muy profundo se produce en la Edad Media en la que esas circunscripciones se vieron como territorios en los cuales habita el pueblo cristiano, forma de entenderlas que se recoge en el CIC 17 y llega hasta el Vaticano II. El Concilio repristinó el concepto original de las circunscripciones eclesiásticas como comunidades cristianas: *portiones Populi Dei*, como dice para referirse a las diócesis y así ha pasado al CIC 83, según se observa fácilmente en los cánones 368-371. Con ello el territorio queda simplemente como un criterio delimitador extrínseco, no un elemento esencial o intrínseco de las circunscripciones eclesiásticas. Esto implica que el criterio personal –por razón de las personas– es un criterio igualmente válido, que el propio Concilio postula en PO 10 para grupos de personas que precisan una pastoral especializada.

6. Relaciones Iglesia-Estado y derecho eclesiástico

—*Sobre derecho eclesiástico podemos señalar dos títulos:*

- *Pensamientos sobre la sociedad plural y dimensión religiosa (1979). De este artículo es de destacar la distinción que establece entre pluralidad, que es un hecho y pluralismo, que es un principio. En materia religiosa cabe, es un hecho, la pluralidad, pero la laicidad del Estado es contraria a asumir el principio del pluralismo, porque ello entrañaría un factor de confesionalidad.*
- *Bases críticas para la construcción de la ciencia del Derecho Eclesiástico (1978). Fue tu ponencia al Congreso de Segovia y ha sido un artículo que ha tenido éxito, al menos en algunos círculos. A lo largo de sus páginas lo que haces es presentar los elementos constitutivos de la ciencia del derecho eclesiástico: ciencia jurídica, positividad, pureza metódica formal y su objeto, para terminar refiriéndote a algunos temas fundamentales.*

—*En lo que respecta a las relaciones Iglesia-Estado, escribiste tres trabajos:*

- *Elementos para una teoría fundamental de la relación Iglesia-Mundo (1987). Es éste uno de tus grandes escritos. Con razón se tradujo al italiano y se publicó en esta lengua en 1990. Vale la pena transcribir sus apartados: introducción, sección I, El mundo*

esclavizado, *que comprende el hombre señor del mundo, el pecado y el príncipe de este mundo, el mundo esclavizado, la dimensión cósmica de la Redención, el nuevo Adán, el tiempo del príncipe de las tinieblas. La sección segunda se denomina Mundo y Pueblo de Dios y se subdivide en pecado y redención, ¿qué es el mundo?, un solo pueblo y una sola vida. La tercera sección El dualismo cristiano abarca: Cristo en el orden temporal (la vida oculta), la instauración del orden mesiánico (la vida pública), el orden eclesiástico, el derecho a la libertad en lo temporal (fundamentos), título y límites de la libertad en lo temporal. Sigue la sección IV, Los miembros del Pueblo de Dios y los asuntos temporales, que comprende la dimensión intraterrena de la condición de fiel, los laicos, los clérigos y los religiosos. La última y quinta sección describe la Misión y la potestad de la Iglesia en el mundo que incluye: precisiones, potestad, misión, la autoridad moral, magisterio, el juicio de verdad, el juicio moral, la denuncia profética, recordar la dignidad humana y límites del Magisterio.*

—*Con sólo este enunciado puede verse cuán completo y original es este trabajo tan largo como excelente.*

- Diálogo en torno a las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna (1988).

—Después del Concilio Vaticano II se ha extendido en ciertos círculos la idea de que las relaciones de la Iglesia Católica con el Estado se fundan simplemente en el derecho de libertad religiosa: la Iglesia quedaría como una comunidad religiosa dentro del Estado dotada de libertad religiosa. No voy a repetir lo que ya comenté en su momento a propósito del libro *Los eclesiasticistas ante un espectador*. Las relaciones correctas entre la Iglesia Católica y el Estado deben basarse en el mutuo reconocimiento como entes soberanos dotados de mutua independencia. Si la Iglesia es incompetente en materias seculares (autonomía de lo temporal) y reconoce la competencia del Estado en materias temporales, el Estado debe reconocer su incompetencia en asuntos religiosos y

la respectiva competencia de la Iglesia sobre ellos. Eso lleva a lo que desde Sarkozy se llama la «laicidad positiva» del Estado, esto es, a la mutua colaboración entre ambas sociedades.

- El magisterio social de la Iglesia y los derechos humanos

—Este trabajo tiene su origen en la Introducción a la recopilación de José Manuel Zumaquero, *Juan Pablo II y los derechos humanos* (1982); apareció en forma de artículo en los *Studi in memoria di Mario Condorelli* (1988) con el título de *Magisterio social de la Iglesia y libertad del fiel en materias temporales* y bajo él está recopilado en la primera edición de *Vetera et Nova*.

página 993

Es un estudio con dos partes: en la primera se analiza la naturaleza, la función y el objeto de la doctrina social de la Iglesia; la segunda trata de los derechos humanos.

—*Sí, y todo ello sin repetirse, de modo sin duda original. Quedan ahora dos escritos que no son incluibles en un grupo. Uno de ellos se titula Sobre el estatuto de las Universidades Católicas y las Universidades Eclesiásticas (1984). Dentro de tu habitual moderación es un artículo un tanto rebelde.*

—Más bien diría triste. La Universidad nace como un todo unitario con sus diversas Facultades, entre ellas la de Cánones y la de Teología. Estas dos Facultades no tuvieron un estatuto especial, eran una más de las Facultades de la Universidad. Y esta situación, pese a los avatares que sufrieron con las consecuencias de la Revolución Francesa y el laicismo, se mantiene en el CIC 17. Pero en tiempos relativamente recientes se observa una fractura entre estudios civiles y estudios eclesiásticos, a la vez que un encapsulamiento de las denominadas Facultades Eclesiásticas en sí mismas y la tendencia a entenderlas como una especie de *longa manus* de la Iglesia y a la *venia docendi* como una especie de mandato de la Jerarquía. Este proceso no me gusta y en el artículo defiendo la unidad de la institución universitaria. Menos mal que la Santa Sede ha firmado el Protocolo de Bolonia y esto puede ayudar a esa unidad, pero todavía estamos muy lejos.

- *Persona, derecho y justicia.*

—Escrito muy breve, porque es mi intervención en una mesa redonda del III Congreso Internacional de Derecho Canónico celebrado en Milán, en septiembre de 1973, cuyas actas se publicaron en 1975.

página 994

—*Es una disertación a nivel de Teoría fundamental, como pones de manifiesto en el número 1. Presupuestos gnoseológicos. Empieza con el número 2, La noción de persona. El grueso del artículo es el número 3, Persona y derecho, subdividido en dignidad y libertad de la persona humana, persona y fiel, la dignidad y la libertad del fiel, principios configuradores de la condición jurídica del fiel y ámbito privado de la persona. Termina, a modo de colofón, con el número 4, Justicia y derechos fundamentales del fiel.*

De entre tus escritos recopilados en Vetera et Nova, quedan un artículo y un folleto. El artículo, breve, se titula Relección sobre la esencia del matrimonio y el consentimiento matrimonial (1984) y fue publicado en los Scritti in memoria di Orio Giacchi; su contenido abarca: la esencia del matrimonio, el pacto conyugal, consentimiento y naturaleza en la formación del vínculo conyugal, el objeto del consentimiento, la identificación de la conyugalidad, la identificación de la persona y la capacidad para el consentimiento; un panorama muy completo en apretada síntesis.

El folleto, que lleva tres ediciones, titulado Libertad, naturaleza y compromiso en la sexualidad humana (1988), no es de índole canónica sino de sustrato antropológico y comprende los siguientes temas: naturaleza, historia y compromiso, naturaleza, historia, el deber-ser, el compromiso, compromiso y amor de dilección, formación del acto de compromiso, libertad, alienación, matrimonio y virtudes, la finalidad y madurez.

Ya no hay más artículos tuyos que podamos considerar parte de tu obra científica.

—Pues entonces con esto terminamos esta relectura, fatigosa, que nos ha llevado cuatro años de conversaciones.

—*Hemos repasado en estos años tus aportaciones científicas; una labor la tuya que a modo de colofón resumiría en unas palabras de Massimo del Pozzo que leí en la reseña a un libro tuyo: «Non resta (...) che auspicare che la lezione hervadiana, ancora celata a molti, trovi gradualmente in dovuto riconoscimento, seguito e sviluppo nella dottrina canonica e nella vita della Chiesa».*

Tu caso no deja de ser curioso. Tu mayor y más innovadora aportación la has hecho como canonista, en tu calidad de investigador de vanguardia. Sin embargo, hasta ahora ha tenido bastante más eco tu aportación a la teoría de la justicia y del derecho, al derecho natural e incluso a la filosofía del derecho. Como restaurador del realismo jurídico clásico has sido objeto de tesis doctorales y de licenciatura, ha salido un libro, Natura, Ius, Ratio, dedicado a tu pensamiento iusfilosófico y, según me cuentas, recibes a menudo correos electrónicos con preguntas o comentarios sobre tus escritos. Nada de esto te ocurre como canonista.

—No me extraña. No olvides que, como ya dije, le comenté a Pedro Lombardía que nuestras innovaciones tardarían un siglo en fructificar. Así que aún queda mucho tiempo para ver si nuestra labor canónica produce frutos o queda en nada.

En todo caso, me cabe la satisfacción de que mis enseñanzas sobre el derecho natural contribuyan a cumplir el deseo de Benedicto XVI de que la doctrina sobre la ley natural se reinstaure en nuestras sociedades. Ardua tarea y lo mío es una gota en el océano pero, como ya dije, los océanos se componen de gotas.

—*En suma, ¿estás satisfecho de tu labor?*

—Bendigo a Dios por las luces que me ha dado. Mas no sería buen investigador si estuviera satisfecho con lo hecho. Aparte de mis defectos y limitaciones, ¡queda tanto por hacer! Mucho más hubiese querido escribir e investigar; pero a mi ya se me ha pasado el tiempo, me resta por esperar lo que harán las nuevas generaciones de canonistas. Ellos son la esperanza.

—*Pues con este rayo de esperanza, ponemos punto final.*

XIV.
PUBLICACIONES
DE JAVIER HERVADA

1. Libros

- *Introducción al estudio del Derecho canónico*, Eunsa, Pamplona 2007.
 - *Introduction to the Study of Canon Law*, versión inglesa, Wilson & Lafleur, Montréal 2007.
- *Síntesis de Historia de la Ciencia del Derecho natural* (1ª reimpresión), Eunsa, Pamplona 2007.
- *Vetera et Nova¹. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-2004)* (2º ed. remodelada), Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2005. Recopilación.
- *Tempus otii. Fragmentos sobre los orígenes y uso primitivo de los términos 'praelatus' y 'praelatura'* (2º ed. corregida), Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2004.
- *Pueblo cristiano y circunscripciones eclesiásticas*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2003.
- *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico: una introducción al derecho*, Eunsa, Pamplona 2002.
 - *¿Qué es el derecho?*, Editado en Colombia, Temis, Bogotá 2005.
 - *O que é o direito. A moderna resposta do realismo juridico*, Versión portuguesa, Martins Fontes, São Paulo 2006.
- *Los eclesiasticistas ante un espectador* (2ª ed.), Eunsa, Pamplona 2002.
- *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho* (4ª ed.), Pamplona 2007.
 - *Lições propedéuticas de Filosofia do Direito*, Versión portuguesa, Martins Fontes, São Paulo 2008.
- *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico* (2ª ed.), Pamplona 2002.
- *Introducción crítica al Derecho Natural* (10ª ed.), Eunsa, Pamplona 2007.
 - Editado en México (Mi-Nos, 3ª edición, 2ª reimpr., México 1997), Colombia (Ed. Temis, 2ª ed., Bogotá 2006), Perú (Universidad de Piura 1999) y Argentina (Ábaco de Palma, Buenos Aires 2008).
 - *Introduction critique au droit naturel*, Trad. francesa, Editions Bière, Bordeaux 1991.
 - *Introduzione critica al diritto naturale*, Versión italiana, Giuffrè Editore, Milano 1990.
 - *Crítica Introdutória ao Direito Natural*, Versión portuguesa, ResJuridica, Porto 1990.
 - *Kritikai bevezetés a természetjogba*, Trad. húngara, Szent István Társulat, Budapest 2004.
 - *Critical Introduction to Natural Law*, Versión inglesa, Wilson & Lafleur, Montréal 2006.

1. En adelante [VN].

- *Elementos de Derecho Constitucional Canónico* (2ª ed.), Pamplona 2001.
 - *Diritto costituzionale canonico*, Trad. italiana, Milano 1989.
- *Studi sull'essenza del matrimonio*, Milano 2000.
- *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000. Recopilación.
- *Carta sobre el divorcio* (2ª ed.), Pamplona 1998.
- *Cuatro lecciones de Derecho Natural* (4ª ed.), Eunsa, Pamplona 1998.
- *El Derecho del Pueblo de Dios*, en colaboración con P. Lombardía, vol. I, *Introducción. Derecho constitucional*, Pamplona 1970 (refundido en los libros *Elementos de Derecho Constitucional Canónico* y *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, I, 2ª ed., Pamplona 1997); vol. III/1, *Derecho matrimonial*, Pamplona 1973, (parcialmente reproducido en *Una caro*).
- *Escritos de Derecho Natural^P* (2ª ed.), Pamplona 1993. Recopilación de artículos.
- *Juan Pablo II y los derechos humanos*, en colaboración con J. M. Zumaquero, 2 vols. (1982 y 1993).
- *Pensamientos de un canonista en la hora presente* (2ª ed.), Pamplona 2004.
 - *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Trad. italiana, Marcianum Press, Venecia 2007.
- *Historia de la Ciencia del Derecho Natural* (3ª ed.), Pamplona 1996. Versión abreviada con el título *Síntesis de Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, vid. supra.
- *Textos internacionales de derechos humanos (1776-1976)* (2ª ed.), en colaboración con J. M. Zumaquero, Pamplona 1992.
- *Canons and Commentaries on Marriage*, en colaboración con I. Gramunt y A. W. LeRoy, Colledgeville, Minnesota 1987.
- *Diálogos sobre el amor y el matrimonio* (4ª ed.), Eunsa, Pamplona 2007.
 - *Diálogos sobre o amor e o matrimonio*, Versión portuguesa de la 1ª ed., Braga 1974.
- *Derecho. Guía de estudios universitarios*, en colaboración con J. A. Muñoz, Pamplona 1984; traducción portuguesa en colaboración con P. Ferreira da Cunha.
- *Compendio de Derecho Natural*, 2 vols., en colaboración con M. Sancho Izquierdo, Pamplona 1980-81 (refundido en el libro *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*).
- *Textos constitucionales españoles (1808-1978)*, en colaboración con J. M. Zumaquero, Pamplona 1980.
- Capítulo V: “La constitución de la Iglesia”, y Capítulo X: “El matrimonio canónico. Teoría general” del manual *Catedráticos de Universidades españolas, Derecho Canónico* (2ª ed.), Pamplona 1975.
- *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Pamplona 1973. Recopilación de artículos.
- *El ordenamiento canónico. Aspectos centrales de la construcción del concepto* (2ª ed.), Eunsa, Pamplona 2008.
- *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial*, Pamplona 1960.
- *La impotencia del varón en el Derecho matrimonial canónico*, Pamplona 1959).

2. En adelante [EDN].

2. Artículos en revistas y colaboraciones en obras colectivas

- *Comentario al Lib. II, Pars I, Tit. IV, De Praelaturis personalibus, y a los cánones 294-297*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. I (2ª ed.), obra coordinada y dirigida por A. Marzoa, J. Miras, y R. Rodríguez-Ocaña, Eunsa, Pamplona 1997, págs. 398-417.
- *Introducción al derecho canónico*, en colaboración con P. Lombardía, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. I (2ª ed.), obra coordinada y dirigida por A. Marzoa, J. Miras, y R. Rodríguez-Ocaña, Eunsa, Pamplona 1997, págs. 33-155.
- *La participación del cristiano en la vida pública*, en «Fidelium Iura» 5 (1995), págs. 117-143 [VN].
- *El significado original del término 'praelatus'*, en «Ius Canonicum» XLIII, 85 (2003), págs. 169-183.
 - También en *Urbs Aeterna*, Pamplona 2003, págs. 825-834 [VN].
- *La dignidad y la libertad de los hijos de Dios*, en «Fidelium Iura» 4 (1994), págs. 9-31 [VN].
- *Significado actual del principio de la territorialidad*, en «Fidelium Iura» 2 (1992), págs. 221-239 [VN].
- *El hombre y su dignidad en palabras de Mons. Escrivá de Balaguer*, en «Fidelium Iura» 2 (1992), págs. 11-26.
 - También en *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Pamplona 1994, págs. 145-164.
- *La 'lex naturae' y la 'lex gratiae' nella base dell'ordinamento giuridico della Chiesa*, en «Ius Ecclesiae» III (1991), págs. 46-66 [VN en versión española].
- *Obligaciones esenciales del matrimonio*, en «Ius Canonicum» XXXI, 61 (1991), págs. 59-83 [Una caro].
- *El nombre de la Filosofía del Derecho*, en *Problemas de la Ciencia Jurídica. Estudios en homenaje al Prof. Francisco Puy Muñoz*, vol. I, Santiago de Compostela 1991, págs. 323-335.
- *Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana*, en «Humana Iura» 1 (1991), págs. 345-379 [EDN].
- *Los derechos fundamentales del fiel a examen*, en «Lex Nova» [«Fidelium Iura»] 1 (1991), págs. 197-248 [VN].
- *El ciudadano y la comunidad política*, folleto Mi-Nos, México 1990.
- *Diálogo sobre la secularidad y el fiel común*, en «Ius Canonicum» XXX, 59 (1990), págs. 201-222 [VN].
- *Comentario a la constitución apostólica 'Ut sit'*, en «Ephemerides Iuris Canonici» XLVI (1990), págs. 215-233 [VN].
- *La definición clásica de la justicia*, en *Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann*, Essen 1990, págs. 81-91 [VN].

- *La enseñanza del Derecho Natural y del Derecho Canónico en las Facultades de Derecho* [VN].
- *Derecho constitucional y derecho de las asociaciones*, en *Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht. München, 14-19 September 1987*, St. Ottilien 1989, págs. 99-116 [VN].
- *Veintidós puntos sobre las porciones del Pueblo de Dios*, en *Iglesia universal e Iglesias particulares. IX Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1989, págs. 239-250.
- *Le droit dans le réalisme juridique classique*, en «Droits» X (1989), págs. 31-34 [EDN].
- *Inmanencia y trascendencia en el Derecho*, en «Persona y Derecho» XXI (1989), págs. 185-203.
 - Refundido y ampliado en el libro *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, vid. supra.
- *El derecho natural en el ordenamiento canónico*, en «Persona y Derecho» XX (1989), págs. 133-153.
 - *Il diritto naturale nell'ordinamento canonico*, Versión italiana, en «Iustitia» XLII, 4 (1989), págs. 363-380.
 - También en «Ius Ecclesiae» I (1989), págs. 493-508 [VN].
- *La distinción entre moral y derecho en la perspectiva del realismo clásico*, en «Anales de la Cátedra Francisco Suárez» XXVIII (1988), págs. 295-303.
- *Libertad, naturaleza y compromiso en la sexualidad humana*, en «Persona y Derecho» XIX (1988), págs. 99-119.
 - También publicado en *Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia*, DIF 5, 2ª ed., Madrid 1992 [VN].
- *Conversaciones propedéuticas sobre el Derecho Canónico*, en «Ius Canonicum» XXVIII, 55 (1988), págs. 11-55.
 - Incluido en el libro *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, vid. supra.
- *Apuntes para una exposición del realismo jurídico clásico*, en «Persona y Derecho» XVIII (1988), págs. 281-300 [EDN].
- *Diálogo en torno a las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna*, en «Persona y Derecho» XVIII (1988), págs. 13-30.
 - Publicado también en *Las Relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del Prof. Pedro Lombardía*, Madrid 1989, págs. 275-286 [VN].
- *Magisterio social de la Iglesia y libertad del fiel en materias temporales*, en *Studi in memoria di Mario Condorelli, I-2*, Milano 1988, págs. 791-825 [VN, con el título *Magisterio social de la Iglesia y los derechos humanos*].
- *La ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad*, en *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma, 7-12 aprile 1986*, Roma 1987, págs. 379-393.
 - Publicado también en *Dimensiones jurídicas del factor religioso. Estudios en homenaje al Prof. López Alarcón*, Murcia 1987, págs. 225-238 [VN].

Bibliografía

- *Misión laical y formación*, en *La misión del laico en la Iglesia y en el Mundo. VIII Simposio Internacional de Teología, Pamplona, 22-24 de abril de 1987*, Pamplona 1987, págs. 481-495 [VN].
- *Elementos para una teoría fundamental de la relación Iglesia-Mundo*, en *Aspectos jurídicos de lo religioso en una sociedad plural*, Salamanca 1987, págs. 87-111.
 - Versión italiana *Elementi per una teoria fondamentale sulla relazione Chiesa-Mondo*, en «Ius Ecclesiae» II (1990), págs. 35-65 [VN].
- *Sobre prelaturas personales*, en colaboración con P. Lombardía (?), en «Ius Canonicum» XXVII, 53 (1987), págs. 11-76 [VN].
- *Bases críticas para la construcción de la Ciencia del Derecho Eclesiástico*, en «Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado» III (1987), págs. 25-37 [VN].
- *Aspetti della struttura giuridica dell'Opus Dei*, en *Il diritto ecclesiastico*, julio-diciembre 1986, 3-4, págs. 410-430.
 - Versión castellana en «Lex Nova» [«Fidelium Iura»] 1 (1991), págs. 301-322 [VN].
- *Personal Prelatures from Vatican II to the New Code: A Hermeneutical Study of Canons 294-297*, en colaboración con W. H. Stetson, en «The Jurist» XLV, 2 (1985), págs. 379-418 [VN].
- *La opción preferencial por los pobres*, en «Palabra» 237 (abril de 1985), págs. 21-22.
 - Versión portuguesa *A opção preferente pelos pobres*, en «Celebração Litúrgica» XV, 4 (1985), págs. 940-944.
- *Sobre el estatuto de las Universidades Católicas y Eclesiásticas*, en *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, Perugia 1984, págs. 491-511 [VN].
- *Diez postulados sobre la igualdad jurídica entre el varón y la mujer*, en «Persona y Derecho» XI (1984), págs. 345-359 [Una caro].
- *Libertad de conciencia y error sobre la moralidad de una terapéutica*, en «Persona y Derecho» XI (1984), págs. 13-53 [EDN].
- *El nuevo Código de Derecho Canónico: visión de conjunto*, en «Scripta Theologica» XV, fasc. 3 (1983), págs. 743-750 [VN].
- *Principios de doctrina social de la Iglesia*, «Folleto Mundo Cristiano», n. 382, Madrid 1984.
 - También en la serie *Documentación Doctrinal*, Uruguay 1984, con el título *Doctrina Social de la Iglesia*, 4ª ed. mexicana, 1991.
 - Traducción portuguesa, Braga 1988.
 - Traducción inglesa (Internet).
 - Traducción japonesa (edición privada no venal).
- *The Old and the New in the Hypothesis Etiamsi daremus of Grotius*, en «Grotiana», New Series, vol. IV (1983).
 - En castellano, *Lo nuevo y lo viejo en la hipótesis 'etiamsi daremus' de Grocio*, en «Revista de Estudios Histórico-Jurídicos» VII (1982), págs. 351 ss.
 - También en «Anuario de Filosofía del Derecho», Nueva serie, I (1984), págs. 285-300 [EDN].

- *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, en *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología. Pamplona, abril de 1983*, Pamplona 1983, págs. 359-385.
 - Publicado también en *Estudios de Derecho Canónico y Eclesiástico en homenaje al Prof. Maldonado*, Madrid 1983, págs. 245-269.
 - Versión portuguesa: *As Raizes Sacramentais do Direito Canónico*, en «Theologica» XVII (1983), págs. 83-104 [VN]
 - Versión italiana: *Le radici sacramentali del diritto canonico*, en «Ius Ecclesiae» 17, 3 (2005), págs. 629-658.
- *Comentario a los cánones 204-231; 1055-1063 y 1141-1165*, en *Código de Derecho Canónico. Edición anotada* (6ª ed), Pamplona 2001.
- *Consideraciones sobre la noción de matrimonio*, en «Persona y Derecho» X (1983), págs. 261-290 [Una caro].
- *El Opus Dei erigido en Prelatura Personal* [VN].
- *Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho*, en «Persona y Derecho» IX (1982), págs. 243-256. Versión francesa: *À propos d'un trait caractéristique de la notion de droits de l'homme*, en «Revue de la Recherche Juridique. Droit prospectif» X, 2 (1985), págs. 495-509 [EDN].
- *Esencia del matrimonio y consentimiento matrimonial*, en «Persona y Derecho» IX (1982), págs. 151-179.
 - Publicado también en «Revista Chilena de Derecho» VII (1980), págs. 48-76 [EDN].
 - Versión abreviada: *Relección sobre la esencia del matrimonio y el consentimiento matrimonial*, en *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*, Milano 1984, I, 480-488 [Una caro].
- *La identidad del matrimonio*, en «Persona y Derecho» VIII (1981), págs. 283-310.
 - Publicado también en «Revista Chilena de Derecho» VII (1980), págs. 98-123 [Una caro].
- *Notas sobre la noción de Derecho natural en los juristas y teólogos desde Anselmo de Laon hasta San Alberto Magno*, en «Revista de Estudios Histórico-Jurídicos» V (1980), págs. 349-374.
- *Concepto jurídico y concepto filosófico de persona*, en *La Ley de 6-II-1981*, págs. 1-3.
- *La nueva ley sobre trasplante de órganos*, en «Persona y Derecho» VII (1980), págs. 369-375 [EDN].
- *La inseparabilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio*, en *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia. II Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1980, págs. 259-272 [VN].
- *Derecho natural, democracia y cultura*, en «Persona y Derecho» VI (1979), págs. 193-211 [EDN].
- *Pensamientos sobre sociedad plural y dimensión religiosa*, en «Ius Canonicum» XIX, 38 (1979), págs. 63-76 [VN].
- *Deontología y autenticidad*, en «Revista de Medicina de la Universidad de Navarra» XXII-4 (1978), págs. 91-93.

Bibliografía

- *¿Médicos o técnicos del cuerpo humano?*, en «Revista de Medicina de la Universidad de Navarra» XXII-I (1978), págs. 67-68 [EDN].
- *Principios para una política familiar*, en «Palabra» 149 (enero de 1978), págs. 13-16.
- *El comienzo del derecho a la vida en la Declaración Universal de Derechos Humanos*, en «Revista de Medicina de la Universidad de Navarra» XX-I (1977), págs. 91-93 [EDN].
- *Notas sobre la noción de Derecho natural en Graciano*, en *Filosofía y Derecho. Estudios en honor del Prof. José Cortés Grau, I*, Valencia 1977, págs. 425-447 [EDN].
- *¿Qué es el matrimonio?*, en A.A.V.V., *Divorcio*, Pamplona 1977, págs. 13-36.
 - En versión completa, se publicó en «Ius Canonicum» XVII, 33 (1977), págs. 17-32 [Una caro].
- *Libertad, autenticidad y Derecho natural*, en «Persona y Derecho» III (1976), págs. 515-521.
 - Versión inglesa: *Liberty, Authenticity and the Natural Law*, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* LXVIII, Suppl. 1, Part. III (1982), págs. 371-376 [EDN].
- *Legislación fundamental y leyes ordinarias*, en «Ius Canonicum» XVI, 31 (1976), págs. 169-184.
 - También en *La norma en el Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico. Pamplona, 10-15 de octubre 1976, II*, Pamplona 1979, págs. 381-396 [VN].
- *Mariage, loi naturelle et dynamique de l'amour*, en *Études de droit et d'histoire. Mélanges Mgr. H. Wagnon*, Louvain 1976, págs. 577-589.
 - Traducción del capítulo II del libro *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*.
- *La sacramentalité du mariage*, en *Liber Amicorum Mgr. Onclin. Thèmes actuels de droit canonique et civil*, Gembloux 1976, págs. 211-233.
 - Traducción del capítulo III del libro *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*.
- *La noción de matrimonio*, en *Festschrift für F.W. Bosch*, Bielefeld 1976, págs. 425-435.
- *El matrimonio. Lo que es y lo que no es el amor conyugal*, en el libro de Covadonga O'Shea, *La mujer ¿ha encontrado su identidad?*, Barcelona 1976, págs. 189-200 [EDN].
- *La revocación del consentimiento matrimonial*, en *El consentimiento matrimonial, hoy*, Salamanca 1976, págs. 269-281.
 - También en «Ius Canonicum» XVI, 31 (1976), págs. 271-285 [Una caro].
- Capítulo V: “La constitución de la Iglesia” y Capítulo X: “El matrimonio canónico. Teoría general” del manual *Catedráticos de Universidades españolas, Derecho Canónico* (2ª ed.), Pamplona 1975.
- *Los trasplantes de órganos y el derecho a disponer del propio cuerpo*, en «Persona y Derecho» II (1975), págs. 195-254 [EDN].
- *Persona, derecho y justicia*, en *Persona e ordinamento nella Chiesa. Atti del II Congresso internazionale di diritto canonico. Milano 10-16 settembre 1973*, Milano 1975, págs. 91-104 [VN].

- *Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del Derecho natural*, en «Persona y Derecho» I (1974), págs. 27-142 [Una caro].
- *Magisterio eclesiástico y cuestiones temporales*, en «Palabra» 111 (noviembre de 1974), págs. 6-9.
- *La externidad de la Iglesia y el poder de jurisdicción*, en «Palabra» 105 (mayo de 1974), págs. 15-18.
- *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en «Ius Canonicum» XIII, 25 (1973), págs. 10-90 [Una caro].
- *El derecho de asociación en la Iglesia*, en «Palabra» 90 (febrero 1973), págs. 8-10.
- *Notas sobre el uso del término laico en los siglos VI al XI*, en «Ius Canonicum» XII (1972), págs. 351-367 [TL].
- *Notas sobre la noción de laico en los canonistas decimonónicos*, en «Scripta Theologica» IV (1972), págs. 201-221 [TL].
- *El Romano Pontífice*, en Redacción Ius Canonicum, *El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia*, Pamplona 1971, págs. 164-179 [VN].
- *Estructura y principios constitucionales del gobierno central de la Iglesia*, en «Ius Canonicum» XI, 22 (1971), págs. 11-55 [VN].
- *La definición nominal de laico*, en «Ius Canonicum» VIII (1968), págs. 471-533 [TL].
- *La incardinación en la perspectiva conciliar*, en «Ius Canonicum» VII (1967), págs. 479-517 [VN].
- *El motu proprio Ecclesiae Sanctae*, en «Palabra» 14 (octubre de 1966), págs. 8-9.
- *En torno al decreto 'Christus Dominus' del Concilio Vaticano II*, en «Ius Canonicum» VI (1966), págs. 259-265.
- *La ley según los canonistas tradicionales*, en VII Congreso Internacional de Derecho Comparado. Upsala 6-13 agosto 1966. Ponencias españolas, Barcelona 1966, págs. 31-38.
 - Incluido en el libro *El ordenamiento canónico*, vid. supra.
- *Sugerencias acerca de los componentes del Derecho*, en «Ius Canonicum» VI (1966), págs. 53-110.
- *El Derecho como orden humano*, en «Ius Canonicum» V (1965), págs. 401-454.
- *La 'ordinatio ad fines' en el matrimonio canónico*, en «Revista Española de Derecho Canónico» XVIII (1963), págs. 439-499 [VN].
- *La simulación total (Comentario a la Sentencia de la S.R.R. de 22-II-1961 coram Canals)*, en «Ius Canonicum» II (1962), págs. 723-760 [Una caro].
- *La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico*, en «Ius Canonicum» II (1962), págs. 425-467 [VN].
- *Fin y características del ordenamiento canónico*, en «Ius Canonicum» II (1962), págs. 5-110.
 - Incluido en el libro *El ordenamiento canónico*, vid. supra.
- *Reflexiones acerca de la prudencia jurídica y el Derecho Canónico*, en «Revista Española de Derecho Canónico» XVI (1961), págs. 415-451.

Bibliografía

- *Observaciones sobre el abandono malicioso en la jurisprudencia rotal*, en «Ius Canonicum» I (1961), págs. 545-574 [Una caro].
- *La 'salus animarum' y la 'merces iniquitatis' (Comentario a la sentencia de la S.R.R. de 28-II-1949 coram Brennan)*, en «Ius Canonicum» I (1961) págs. 263-269 [Una caro].
- *El matrimonio 'in facto esse'. Su estructura jurídica*, en «Ius Canonicum» I (1961), págs. 135-175 [Una caro].
- *Comentario a la Sentencia de la Sagrada Rota Romana coram Bonet de 20 de julio de 1955*, en «Revista Española de Derecho Canónico», XIV (1959) págs. 255-274.
- *Sobre el hermafroditismo y la capacidad para el matrimonio*, en «Revista Española de Derecho Canónico» XIII (1958), págs. 101-115.
(Parcialmente recopilados en *Vetera et Nova* [VN], *Escritos de Derecho Natural* [EDN], *Tres estudios sobre el uso del término laico* [TL] y *Una caro*).
Pueden consultarse libros *on line* en www.javier.hervada.org

página 1007

3. Publicaciones sobre Javier Hervada

Su biografía se menciona en los siguientes diccionarios:

- *The International Who's Who of Intellectuals*
- *Men of Achievement*
- *Dictionary of International Biography*
- *Quién es quién en la Iglesia española*
- *Quién es quién en la canonística española*
- *Who is Who in the World* (2002) (Marquis)
- Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española IV*, Madrid 1991.
- *Extracto del Curriculum vitae del Profesor Javier Hervada*, en *Escritos en honor de Javier Hervada*, «Ius Canonicum» vol. especial (1999).
- Pedro Serna, *Javier Hervada: curriculum vitae*, en «Persona y Derecho» 40 (1999).

Estudios sobre su obra y su pensamiento

- *Natura, Ius, Ratio. Estudios sobre la Filosofía jurídica de Javier Hervada*, Lima 2005.
- Massimo del Pozzo, *L'evoluzione della nozione di diritto nel pensiero canonistico di Javier Hervada*, Roma 2005.
- Javier Escrivá, *Relectura de la obra científica de Javier Hervada. Preguntas, diálogos y comentarios entre el Autor y Javier Hervada. Parte I, Parte II (Derecho Natural y Filosofía del Derecho) y Parte III (Derecho Canónico y Afines, 1975-2004)*, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2008 y 2009. Véase también www.javierescriva.com

Dabam Pompelonaë a.d.VIII kal.dec. a.D. MMVIII

HOC XAVERIUS HERVADA ET XAVERIUS ESCRIVÁ FECERUNT OPUS NON SINE LABORE;
SED LABOR EST FACILIS, QUANDO SUPERATUR AMORE.

In laudem et honorem Almae Redemptoris Matris

