

LOS ECLESIASTICISTAS ANTE UN ESPECTADOR
Tempvs otii secvndvm

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© Copyright 2002. Javier Hervada
Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra
Navarra Gráfica Ediciones

Javier Hervada. E-mail: jhervada@unav.es / <http://www.unav.es/canonico/j.hervada>

ISBN: 84-89561-29-X

Depósito legal: NA 352-2002

Nihil obstat: Carmelo de Diego-Lora

Imprimatur: José Luis Zugasti, Vicario General
Pamplona, 18-I-2002

Fotocomposición: Pretexto

Imprime: Navegraf, s.l.

Printed in Spain – Impreso en España

Navarra Gráfica Ediciones
Polígono Berriainz, nave 17. 31195 Berriozar (Navarra)
Teléfono: 948 30 30 55 - Fax: 948 30 30 55

JAVIER HERVADA

LOS ECLESIASTICISTAS
ANTE UN ESPECTADOR
Tempvs otii secvndvm

Segunda edición corregida y aumentada

NAVARRA GRÁFICA EDICIONES
Pamplona

*Amicus Plato,
sed magis amica veritas.*
Erasmio, *Adagia*

A Rafael Navarro Valls, Iván C. Ibán y José Antonio Souto, en agradecimiento por sus amabilidades y compañía, que tanto ayudaron a hacer grata mis estancias madrileñas.

Índice

Nota a la segunda edición	13
Capítulo I. A modo de prólogo	17
Capítulo II. El motor de la historia y la libertad	21
Capítulo III. La noción de derecho eclesiástico y sus avatares	41
Capítulo IV. Libertad religiosa y relativismo	61
Capítulo V. La Iglesia está mal hecha	87
Capítulo VI. La Iglesia, ¿sociedad perfecta?	97
Capítulo VII. Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia	111
Capítulo VIII. La igualdad	137
Epílogo. Bases críticas para la construcción de la ciencia del Derecho Eclesiástico	157

Nota a la segunda edición

El autor de este libro llegó a la Universidad española cuando la asignatura que ahora ha sido sustituida por el Derecho Eclesiástico del Estado era el Derecho Canónico, ciencia —todo hay que decirlo— de gran tradición y con una historia científica —procedente del lejano *utrumque ius* y que tanto contribuyó a la formación del derecho europeo de los Estados— verdaderamente envidiable y llena de grandes figuras. Por lo tanto ganó la cátedra de Derecho Canónico y a esta ciencia dedicó sus principales esfuerzos científicos y docentes. Pero no se crea que por eso olvidó el Derecho Eclesiástico del Estado. Pertenecía a la Escuela de Lombardía y bien sabido es que el ilustre Maestro mantenía vivos y frecuentes contactos con la desaparecida Escuela Italiana, que eran canonistas pero también eclesiasticistas. En esa época en que el Derecho Eclesiástico del Estado no figuraba en los Planes de Estudio, comenzó, mayormente por vía de esos contactos, el interés de algunos canonistas españoles por esa disciplina. No todos la entendieron bien. El Prof. Ibán se ocupó en un estudio de las definiciones que de ella hacían una serie de canonistas de esa primeriza época y esas definiciones resultaban tan poco exactas que muy pocos nos salvamos de las justas críticas de Ibán (Sí, Iván, el F.H.X. de la recensión era yo como bien supusiste).

Varios dábamos Seminarios a los alumnos o incluíamos unas pocas lecciones en nuestros programas. En este sentido, y siempre a la sombra de Lombardía, me considero un precursor de la im-

plantación del Derecho Eclesiástico del Estado, aunque mi dedicación científica al final se centrase en el Derecho Canónico y en la Filosofía del Derecho (incluyendo el estudio y publicaciones sobre derechos humanos).

No es el momento para narrar las vicisitudes históricas que llevaron a sustituir el Derecho Canónico por el Derecho Eclesiástico del Estado. El caso es que no sé si por Real Decreto o por Orden ministerial, pasé a ser catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado (de precursor pasé a protagonista), lo que me obligó a una reconversión profesional, que —no puedo negarlo— hice con poco gusto y menos entusiasmo. Pero la hice. Lo que no consiguió el Ministerio es que abandonase el Derecho Canónico y me convirtiese en eclesiasticista dedicado a la investigación, aunque siempre estuve al día de las publicaciones (manuales, monografías, artículos, etc.) de mis colegas eclesiasticistas. En este sentido me considero un eclesiasticista *espectador* muy bien informado. Contemplo, he hecho alguna intervención esporádica, pero sobre todo observo, enjuicio y me hago mi composición de lugar. De ahí el título el libro.

¿Y cuál es el panorama que contemplo? Creo que se pueden distinguir tres sectores de eclesiasticistas. Uno de ellos es el que podríamos llamar clásico, aunque con un buen conjunto de jóvenes valores. Son los que mantienen la concepción propia y correcta del Derecho Eclesiástico del Estado. Entre ellos están excelentes eclesiasticistas, de primera categoría científica, y me atrevería a decir los mejores, acompañados de jóvenes promesas y otros que no alcanzan esa excelencia, pero no dejan de ser autores de trabajos dignos. Hay un segundo sector, que se distingue por haber mezclado la ciencia con la ideología. Más bien diría que se han convertido en ideólogos que revisten de ciencia jurídica esa ideología, que comprende: el relativismo, el agnosticismo y el laicismo. Naturalmente esto les lleva a desvirtuar el verdadero sentido de la Constitución española; así convierten la laicidad del Estado en laicismo (con lo que transmutan el Estado Español de Estado aconfesional en Estado confesionalmente laico) con la influencia que

esto tiene en sus conclusiones científicas. Nota común a este sector es su antipatía hacia la Iglesia Católica, a la que tratan de rebajar, convirtiendo el principio de igualdad en el igualitarismo. Por último, observo un tercer grupo caracterizado por haber perdido su identidad de eclesiasticistas. Por razones que no son del caso —pero creo conocerlas bien— desean cambiar la identidad del Derecho Eclesiástico del Estado, incluso dándole otro nombre. No todos postulan lo mismo, pero casi todos tienen en común querer convertir el Derecho Eclesiástico del Estado en una parte de la ciencia de los derechos humanos.

Como espectador de este panorama compuse este libro, procurando en lo posible evitar las críticas y presentar en el tono más positivo posible mi visión de los temas tratados. El caso es que el libro se agotó. Posteriormente, fue publicado en Internet y el número de lectores que ha tenido me ha animado a sustituir la informática por la imprenta, presentando esta segunda edición. A ella he añadido —a sugerencia de un colega— la ponencia que presenté en el Congreso de Segovia de la que me consta, por las citas que he visto, que a algunos sectores de eclesiasticistas les gustó; supongo que a otros no.

Por último, agradezco muy cordialmente al Prof. Jorge Otaduy, Director del «Instituto Martín de Azpilcueta», el interés con que ha acogido el proyecto de esta segunda edición.

Pamplona, a 12 de octubre de 2001

Capítulo I A MODO DE PRÓLOGO

Pamplona, a 15 de febrero de 1990

A la salida de la Clínica Universitaria me encuentro casualmente con Nomos.

—¿Cómo, Decano, de nuevo estás de médicos?

—Así es. Llevo un mes con la cabeza cansada y en cuanto intento cualquier actividad intelectual, que no sea estar tranquilamente en casa escribiendo de temas que me resulten de interés personal —por afición— me vienen continuos mareos. Tanto, que he tenido que suspender dar clases. Y el médico me acaba de desaconsejar viajes, congresos, conferencias, etc., todo lo que suponga la menor tensión nerviosa. Aquí tengo la baja laboral.

—¿Y no puedes hacer un trabajo eutrapélico?

—¿Qué entiendes por trabajo eutrapélico?

—Por ejemplo, escribir un libro sobre un tema que te interese, evitando lo fatigoso como andar citando a unos y a otros, recorrer ficheros buscando bibliografía, etc. Y sobre todo un libro desinhibido, libre de las inhibiciones que tantas veces os reconcomen a los que escribís libros de investigación. En suma un libro que te distraiga a la vez que lo escribes.

—Dirán que es trivial.

—Eso no lo dirá ningún colega que sepa calibrar el fondo; lo dirán los gravadosos, virotos y coranvobis. Sobre todo lo dirán los triviales, los que escriben trivialidades, eso sí, enmascaradas con gran aparato de notas —con bibliografía que tantas veces no han leído— y lenguaje entre solemne y críptico, que sólo sirven para esconder su superficialidad.

—El consejo me parece bueno. Pero, ¿sobre qué escribir?

—Eso lo tienes que decidir tú. ¿Qué es aquello sobre lo que te gustaría decir alguna cosa?

—Pues mira, en estos últimos años sobre lo que más pienso es sobre el estado actual de los estudios de derecho eclesiástico del Estado, especialmente en España e Italia. No acabo de ver claro el panorama. Me preocupa, por ejemplo, la calidad, pues aunque se publican algunos trabajos de notable altura, observo con cierta frecuencia poca profundidad y consecuentemente la presentación de soluciones que revelan una deficiente comprensión de los problemas y del hecho religioso.

No menos me preocupa el hecho de que tantas veces no pueda evitar la sensación de que no se capta la peculiaridad del factor religioso, de que no se acaba de entender lo que significa la religión y su relación con el hecho político —con la existencia y características de la sociedad civil— y la relación entre política y religión. Lo que para un eclesiasticista es grave.

En tercer lugar, y con eso termino, me parece que hay una pérdida de identidad en algunos eclesiasticistas; se observa en ellos una concepción de la disciplina que la hace desaparecer y la transforma en una disciplina distinta; en realidad, en un capítulo de esa nueva disciplina en formación que unos llamamos «Derechos Humanos» y otros «Derechos Fundamentales»; más o menos —soy consciente de la imprecisión— lo que en las Universidades francesas denominan «Libertés Publiques». Es la muerte del derecho eclesiástico como disciplina científica con entidad y características propias, para quedar transformada, repito, en un capítulo ampliado de otra rama del derecho, una rama naciente, pero que confío

que arraigue con fuerza. Sinceramente eso me parece demasiado. Nunca he tenido gran afición al derecho eclesiástico, pero entiendo que es una rama jurídica que posee una entidad propia y cuyo cultivo es necesario en el panorama actual de nuestra cultura jurídica y en nuestro medio político y social.

Mi deseo sería que en España hubiese un movimiento eclesiasticista de altura, con método riguroso, con objetividad, sin sesgos sectarios, con una fundamentación adecuada y correcta; desearía, en suma, una época de esplendor del derecho eclesiástico. Talentos cuajados hay, jóvenes promesas también. Entonces, ¿por qué está enferma esta disciplina, que parece desorientada, cuando no adormilada, con excepciones, claro? Nuestros eclesiasticistas dejaron de ser canonistas y parece que una serie de ellos no acaban de saber ser eclesiasticistas. Pienso que esta situación sería distinta si Pedro Lombardía estuviese todavía entre nosotros, porque tenía la suficiente personalidad para haber aglutinado una eclesiasticística vigorosa, pero se fue en el momento histórico clave. Me lo confirma el hecho de haber estado leyendo estos días pasados sus escritos de derecho eclesiástico: son de una maestría difícilmente igualable. Hubiese sido un guía y un modelo como él sólo podía serlo, conjugando una excepcional capacidad de magisterio con un exquisito respeto a las opiniones ajenas y al pluralismo de ideas.

—Es inútil lamentarse, Decano. Ante el hecho de su muerte sólo cabe aceptar serena y confiadamente los inescrutables desig-nios de la Providencia.

—No me lamento, simplemente expongo lo que pienso. En todo caso, me preguntabas sobre qué asunto me gustaría decir algo y no he respondido a tu pregunta; me he ido por la tangente y me he limitado a responderte por dónde van algunos de mis pensamientos desde hace cierto tiempo.

—Búscate un trabajo eutrapélico. A lo mejor escribir lo que piensas sobre el derecho eclesiástico, te distraería de tus quehace-res cotidianos y tendría para ti una virtud eutrapélica.

—Ya lo dudo. Nada tiene virtud eutrapélica sin su punto de placer. Y por ahora no me place escribir de derecho eclesiástico.

—No digo que escribas un artículo o un libro sobre tal o cual tema. Pero podrías escribir algo así como las reflexiones de un espectador. Es obvio que sigues con interés el desarrollo de la producción científica de los eclesiasticistas, ¿no es eso?

—Sí, claro.

—Y en ciertos aspectos te preocupa.

—Desde luego, ya te lo he dicho.

—Pues comenta esas impresiones, escribe cuanto te ha sugerido lo que has leído o te vaya sugiriendo lo que leas.

—En todo caso, sin meterme en puntos concretos. Lo que me interesa son las líneas de fuerza de la eclesiasticística.

—Que es justamente lo que menos les place a los jóvenes eclesiasticistas, que se manifiestan un tanto cansados de ello. Pero como se trata simplemente de que realices un trabajo eutrapélico, haz lo que te parezca. Anímate, espero tus reflexiones de un espectador sobre el panorama que ofrece la ciencia del derecho eclesiástico.

—A veces, Nomos, dudo de tu capacidad de consejo. No sé si aciertas esta vez. Con todo intentaré hacer lo que me aconsejas. Veremos si da resultado.

—Ponte en plan de espectador, observa y escribe.

—Ya veremos.

Capítulo II

EL MOTOR DE LA HISTORIA Y LA LIBERTAD

Pamplona, a 25 de mayo de 1992

Nomos se ha empeñado en sacarme a pasear en coche. Vamos a hacer una visita a Roncesvalles. Hace bastantes años que no he ido, pese a su relativa cercanía con Pamplona, y por lo demás el viaje resulta de lo más agradable por el paisaje y la excelente temperatura de esta primavera.

Apenas salidos de Pamplona y enfilada la carretera a Burguete, Nomos me ha dicho:

—¿Tú crees que el verdadero protagonista de la historia es la libertad, o sea, que la búsqueda de nuevas cotas de libertad es la auténtica razón de ser de los acontecimientos históricos, lo que, en un proceso sin duda zigzagueante, constituye el nervio y el sentido último de la historia humana?

—Ya veo que hoy estás filósofo. Bueno, ¿a qué viene esa pregunta?

—Me comentaste el otro día que un manual de derecho eclesiástico comienza con esa idea, más o menos, y no parecías muy conforme. En cambio a mí me gustó. Yo diría que la máxima aspiración del hombre es la libertad.

—Verás, eso será según qué se entienda por aspiración. Si por aspiración entendemos aquello a lo que el hombre tiende, la liber-

tad puede ser una aspiración; pero si por aspiración en sentido más estricto entendemos —y entiéndelo bien porque si no, no me comprenderás— aquello que constituye las tendencias naturales del hombre, es decir, lo que en sentido técnico se llama las *inclinaciones naturales* (los fines naturales), en tal caso la aspiración a la libertad no es la máxima aspiración; ni la máxima ni la mínima, porque no pertenece al orden de las inclinaciones naturales.

—¿Cómo dices eso? La libertad es una inclinación natural poderosísima. ¡Cuántos prefieren la muerte antes que perder la libertad! Fíjate, por ejemplo, cuánta sangre se ha derramado a lo largo de la historia —y se está derramando en nuestros días— por la libertad de los pueblos, por su independencia. No hay inclinación natural más poderosa que la aspiración a la libertad.

—No te precipites; si a mitad de lo que digo me interrumpes, no nos aclararemos. Ya te he indicado que todo depende del sentido que le demos a «aspiración». Déjame seguir con lo que estaba exponiendo. Como te comentaba, la libertad no pertenece al orden de las *inclinaciones naturales* —y te lo formulo en latín para que veas que estoy usando un término técnico—, porque la *inclinatio naturalis* es la tendencia u ordenación del ser del hombre hacia los fines naturales, una tendencia objetiva de la naturaleza humana en orden a la finalidad del ser y de la vida humanos. Es lo que da sentido y plenitud a la vida humana, lo que lleva a la perfección del hombre. Por eso está en el orden del deber-ser, inherente a la persona humana y constitutivo, en determinado aspecto, de su dignidad. Y la libertad no está en el orden del deber-ser, sino en el orden del ser.

—¿Qué quieres decir con esto?

—Nada distinto a lo que las cosas son. La libertad no está en el orden de los fines, esto es, de algo que por naturaleza aún no es y debe alcanzarse, sino que está en el orden del estatuto natural del hombre; en otras palabras, algo que por naturaleza ya tiene y posee el hombre en el orden del ser, bien como dimensión ontológica, bien como derechos naturales. De suyo —y fíjate bien que digo

de suyo, o sea por naturaleza— la libertad no está en el orden de lo conquistable, sino en el orden de lo poseído. En este sentido, la libertad no está en el orden de la finalidad —en el orden de las *inclinationes naturales* o «aspiraciones» en la acepción en la que vengo empleando este término—, sino en el orden de lo que el hombre posee para alcanzar «humanamente», esto es, de acuerdo con su ser y con su dignidad —y con ellos el deber-ser que contienen—, sus fines naturales.

—Me temo, Decano, que todo esto sea palabrería. Pero antes de que te diga lo que pienso, contéstame a esta pregunta. Cuanto has dicho, ¿qué significado tiene?

—No sé como te atreves a tachar de palabrería, lo que es conocimiento elemental de lo que es la libertad y el ser humano. ¿Qué significado tiene, no lo que he dicho, como si fuese invento mío, sino el hecho real de que la libertad pertenece al orden del ser humano —es una dimensión ontológica suya y, en otro aspecto, derecho natural suyo— y no al orden de los fines? Significa algo muy importante y decisivo. La libertad no es un fin en sí misma. La libertad por la libertad no da sentido a la vida humana, porque el sentido de algo —lo que hace que algo tenga sentido— es la finalidad. En otras palabras, la libertad pertenece a la bondad del hombre (es un rasgo de su eminencia de ser y, por lo mismo, de su dignidad), pero por sí sola no pertenece a su perfección, a su realización personal, porque el hombre se realiza, se perfecciona y da sentido a su vida por la finalidad. La vida humana recibe su sentido —esto es, no es un absurdo o sinsentido— por el cumplimiento de los fines naturales del hombre. Respecto de la libertad es fácil verlo. Libremente, ejerciendo la libertad, se puede convertir la vida de uno en un continuo servicio a los demás y se puede llevar una vida delictuosa y criminal. La libertad, por sí misma, es un gran bien —el mayor bien que ha recibido el hombre—, pero no es un absoluto, que encuentre en sí misma su sentido y su plenitud, sino que, como todo el ser del hombre, encuentra su sentido y su plenitud en su orientación u ordenación al bien, esto es, a los fines

naturales del hombre. En su radicalidad, la libertad humana es una libertad orientada, abierta u ordenada a la finalidad de la vida humana. Esto es tan profundo, que vale la pena recordar lo que dijera Tomás de Aquino: la elección del mal es signo de libertad, pero no es libertad.

—¿Qué quería decir con esto el Aquinate, que parece un trabalenguas?

—Algo muy sencillo.

—Ya estás con lo de «muy sencillo». Cuando dices eso de muy sencillo, terminas por hablar de algo por demás complicado y abstruso.

—Mira, el Aquinate quiso expresar algo, que si bien es muy profundo —lo que no quiere decir abstruso—, a la vez es de suma sencillez. Te pongo un ejemplo. Tú sabes que el que habla o canta puede hablar o cantar porque domina la voz. Cantar bien supone dominar la voz y, consecuentemente, dar en cada momento la nota adecuada. Cuando alguien al cantar no domina su voz en algún momento de la canción y da una nota falsa y disonante, hace lo que se dice un «gallo». Fíjate ahora, ¿tú has oído alguna vez que un mudo haga un gallo? Para hacer un gallo hace falta poseer voz y, a la vez, que el dominio de la voz falle en algún momento.

Pues bien, para elegir el mal hace falta ser libre; sin libertad nadie elige el mal, porque no elige nada. Ahora bien, la libertad inhiera en la voluntad que, por naturaleza, está orientada al bien. Lo que implica que la libertad de suyo, por naturaleza, está abierta al bien, a los fines naturales del hombre. Hay una orientación natural de la libertad al bien. La elección del mal sólo es explicable por la falibilidad del hombre, por un estado de falencia, que desorienta —desordena— a la voluntad y con ella a la libertad. Algo así como un imán desorienta la brújula. La elección del mal sólo es explicable por un aherrojamiento de la libertad, por una distorsión introducida en ella. Y como ese aherrojamiento no puede ser natural, se trata de un factor antinatural que desordena la libertad. Estamos

ante algo que roza el misterio: la elección del mal es libre, producto de la libertad, pero de una libertad distorsionada. El acto correcto y el acto inmoral son libres, pero sin duda y en cierto aspecto muy profundo —que está fuera de los juicios humanos y que no aparece en lo que podemos llamar la fenomenología de la vida humana— el acto bueno es más libre que el acto inmoral. Por eso puede decirse que la virtud libera y el vicio esclaviza, como los teólogos hablan de la esclavitud del pecado. Es más libre el santo que el criminal. Liberarse del mal moral es conquistar libertad.

—Ahora sí que te he pillado, Decano, como un pez en el anzuelo. Y voy a lo que antes calificaba de palabrería.

—Bueno, pero vete con cuidado no sea que te pase como al pescador que cree que el pez ha picado y resulta que se ha comido el cebo sin rozar el anzuelo.

—Ya lo veremos. Tú has dicho antes que la libertad es algo poseído, algo que pertenece al hombre como dimensión de su ser y como derecho. Y acabas de afirmar ahora que la libertad se conquista, al menos en profundidad. Luego te contradices. Además, hablas como si desconocieses los graves atentados a la libertad personal y a la de los pueblos que jalonan la historia humana. Son tan evidentes y conocidos —en nuestros días también—, que no sé como puedes decir lo que has dicho. Decano, palabrería, palabrería, palabrería. La libertad sigue siendo una aspiración del hombre y de los pueblos. No digo nada de los pueblos, porque basta leer los periódicos. En cuanto a cada hombre —varón o mujer—, difícilmente encontraremos una biografía personal donde no haya, en unos momentos u otros, un rasgo de rebeldía, de deseo de liberarse de algo y en no pocos casos, es una lucha u orientación vital casi continua hacia la libertad: «hacer lo que uno quiere», «hacer lo que le da la gana», «liberarse».

—Supongo, Nomos, que no me creerás tan despistado que no lea los periódicos o tan ignorante que no conozca suficientemente la historia. O tan poco conocedor de la realidad y de la psicología humanas que desconozca cuanto has dicho.

—De acuerdo, Decano, conoces todo esto. ¿Cómo lo explicas?

—Sigo insistiendo en que la libertad no pertenece a las *inclinaciones naturales*, entendiendo por tales —ésta es la clave— la tendencia u ordenación de la persona humana a sus fines. La libertad pertenece al orden del ser humano, no al orden de sus fines. Es algo que por naturaleza el hombre tiene dado y le pertenece. Y esto en dos sentidos: primeramente, en cuanto el hombre es libre por naturaleza. Salvo los deterministas, que niegan la libertad humana y a los que no es del caso aludir aquí puesto que partimos de la libertad humana como un hecho innegable, para cualquiera es evidente que la libertad es una dimensión del ser humano, algo constitutivo de su ontología; el hombre es un ente capaz de sí y de no, capaz de elección (lo que clásicamente se ha llamado libertad de ejercicio y libertad de especificación). Esta libertad no se conquista, se posee.

—Eso si a uno no le destruyen esa libertad con drogas psicótropicas.

—Cierto, y eso nos pone en la pista del segundo de los dos sentidos con que se puede —y a mi juicio se debe— afirmar que la libertad pertenece al hombre y es poseída por él en virtud de su naturaleza: la libertad es un derecho natural. Como tal derecho natural, como situación jurídica, no se adquiere (entonces no sería un derecho natural, innato, sino adquirido y, por lo tanto, positivo), se posee por naturaleza; no se conquista, se tiene. Ahora bien ese derecho natural puede ser violado, pisoteado, por las más diversas formas de atentado contra la libertad humana u opresión. Entonces el hombre se encuentra en una situación de infrahumanidad y lógicamente en su ser se genera la aspiración a recobrar o alcanzar el grado de libertad que como persona humana le corresponde.

—Vuelves a contradecirte, otra vez hablas de aspiración a la libertad. Y no me negarás que esta aspiración es fortísima.

—Sí, esa aspiración es fortísima, pero insisto en que no pertenece a la tendencia a los fines; es otro tipo de aspiración: la aspira-

ción del ser oprimido a alcanzar su estatuto ontológico y jurídico normal. No hay, pues, contradicción de ninguna clase. Simplemente se usa la palabra aspiración en dos sentidos distintos: la *inclinatio naturalis* a los fines y el deseo de normalidad en el estatuto natural del ser humano.

—Aun siendo así, no veo qué utilidad posee esta distinción ni que relación tiene todo esto con la cuestión planteada.

—Pues a mi juicio la tiene, y mucha.

—Bueno, entonces explícate.

—La verdadera historia humana, no esos trazos más o menos sobresalientes que cuentan los historiadores, es el entretejido de la historia de todos y cada uno de los hombres, los que «pasan a la historia» y los muchísimos millones más, apenas conocidos por vecinos, compañeros, amigos y familiares en el tiempo de su existencia, desconocidos incluso como multitud, masa o grupo protagonista de algún «hecho histórico» más o menos relevante. Todos y cada uno de los hombres hacen la historia humana. ¿Qué los mueve? ¿Cuál es —a eso equivale esta pregunta— el motor de la historia humana? Basta un mínimo de observación. Los mueven cada uno y todos sus deseos, virtudes, vicios, necesidades, etc. Contemplados los hombres concretos, podremos encontrar en cada uno una peculiar pasión dominante, un deseo o aspiración, que de una forma u otra prevalece sobre todo lo demás: la ambición de poder, el deseo de riquezas, la búsqueda del placer, el servicio a los demás, el servicio a Dios, etc. Tanto más perfecto es un hombre cuanto más alta y perfecta sea su pasión dominante y cuanto más fuerte sea la unidad que esa pasión imprime a sus acciones. Pero en todo caso, la observación de la conducta humana —que es la historia del hombre— a lo largo de todos los siglos (en lo que nos es posible) revela que no hay un motor de esa historia, sino una multiplicidad de motores. Un inciso. Pienso —que conste— que hay una unidad, pero es una unidad trascendente, que es la providencia divina y la tendencia hacia la parusía —que unifica lo aparente múltiple y le da su sentido más profundo, para no-

sotros misterioso—, pero es obvio que esa unidad no corresponde al plano en el que se sitúa nuestro intento de explicación de la historia humana, que es el fenomenológico y meramente terreno. En este plano terreno no hay unidad y es inútil buscarla.

—Pienso, sin embargo, que en esa multiplicidad de motores habrá alguno o algunos prevalentes y, en cierto sentido uniformes a lo largo de toda la historia, que sean, por así decirlo, el motor de la historia.

—Vamos a ver, ante todo quisiera precisar que hay que ir con cierto cuidado al hablar de motor de la historia, no vayamos a caer en el determinismo. La historia la hace el hombre, no se impone al hombre. Hay que hablar, pues, de una indeterminación de la historia. Lo que existe son impulsos, leyes morales, tendencias, que actúan a modo de motores, mas respetando la libre respuesta humana.

—De acuerdo, pero ¿existe o no algún motor de la historia humana?

—Naturalmente que existe y existe naturalmente. Es la *inclinatio naturalis* o conjunto de tendencias a los fines naturales del hombre. En plural, podemos hablar de las *inclinationes naturales* como expresión de la finalidad natural del hombre. Y puesto que de derecho eclesiástico estamos hablando, no podemos olvidar que una de esas inclinaciones naturales —la religión— recibe con el cristianismo una dimensión sobrenatural: el fin sobrenatural del hombre.

—Con eso llegamos al principio de nuestra reflexión.

—Que es a donde quería llegar. ¿Qué hay detrás de la historia humana? La finalidad del ser humano. Las *inclinationes naturales*. O su corrupción, su desordenación, que da lugar a tantas conductas injustas, criminales, irregulares, inmorales. Con ello aparecen la opresión, la injusticia, la inmoralidad, el engaño, la deslealtad, el afán de dominación y poder, etc., todo lo cual también mueve —tantas veces de modo relevante— la historia humana. En otras palabras y para abreviar, la historia es movida fundamentalmente

por las inclinaciones naturales, ordenadas y desordenadas. Es justamente en relación con ese lado malo de la historia cuando surgen las aspiraciones secundarias a las que antes me refería: las que tienden a conservar o restablecer el bien propio del estatuto natural del hombre. No hay otro motor de la historia.

En este sentido, la aspiración a la libertad es, sin duda, uno de los motores de la historia, pero está lejos de ser el principal. Eso no quiere decir que, en determinadas épocas, no haya actuado —junto a las demás aspiraciones, quizás menos ruidosas, pero no por eso menos eficaces— con una cierta relevancia o protagonismo, sobre todo en esos «hechos sobresalientes» que aparecen en los libros de historia. Sin duda, con antecedentes en el siglo XVII, parte del siglo XVIII y sobre todo el siglo XIX están marcados por la lucha por la libertad, o mejor diría, por unas libertades determinadas: la libertad de conciencia, la lucha contra la esclavitud y la libertad de pensamiento.

—Por lo que veo, al hablar de inclinaciones naturales te refieres a aquellas que están en la naturaleza humana, sean buenas o virtuosas, sean malas o viciosas. Esos son los impulsos o tendencias que, sin quitar la libertad, de un modo u otro mueven al hombre.

—Vamos a ver. En realidad, en la naturaleza humana sólo existen, en virtud de la misma naturaleza, las inclinaciones naturales a los fines del hombre. Esas inclinaciones son buenas —tienden a conducir al hombre a su perfección— y se ordenan siempre al bien. Lo que ocurre es algo que no tiene una explicación natural, de modo que cuando no se admite más que lo natural, el pensador se limita a constatar el hecho, sin dar una explicación filosófica —y mucho menos científica porque sobrepasa el nivel científico que es fenomenológico—, ya que no la tiene.

—¿De qué se trata?

—Pues del principio de desorden que, siendo antinatural, está presente en la naturaleza humana. Ello hace que, sin existir otras tendencias que las que componen la *inclinatio naturalis*, cada una de esas tendencias pueda desordenarse, dando lugar a tendencias

desordenadas —y consecuentemente a conductas opresoras, injustas, inmorales, etc.—, que no son otras tendencias naturales, sino las mismas desordenadas. A lo que iba, no hay propiamente más que las tendencias naturales, las cuales pueden presentarse desordenadas. Sólo en este sentido puede hablarse de tendencias ordenadas y tendencias desordenadas naturales.

—¿Y por qué dices que esto no tiene una explicación racional?

—Por la sencilla razón de que revela un estado de naturaleza digamos con un punto de disgregación, de disfuncionalidad, de desorden en la naturaleza misma que no corresponde ni a lo que nuestra experiencia muestra en los demás seres, ni tiene explicación racional. Es como un motor desajustado. Y cualquiera que sea el origen que atribuyamos al hombre —la creación, que es mi firme convicción, o la evolución inmanente— esto no tiene explicación. Es experiencia universal y así nos lo dicta la razón, que en la Naturaleza los seres «salen de fábrica», se forman, se crean, aparecen originariamente —como quieras decirlo— según su especie sin desajustes en la naturaleza; la naturaleza de cada especie es perfecta, aunque algún individuo presente un defecto, no en su naturaleza universal, sino en las condiciones singulares de existencia (en lo accidental). Un estado de la naturaleza —universal por tanto— con un principio de desorden, como es el caso de la naturaleza humana, es un misterio para la razón humana que carece de explicación natural.

—Y por qué no va a haber una naturaleza con tendencias buenas y malas, como ocurre con el hombre?

—Esto es imposible —metafísicamente imposible en el sentido riguroso del término—, porque el bien es uno de los trascendentales del ser. El ser y el bien son lo mismo. Todo ser, en cuanto tiene de ser, es bueno. Este es el interrogante que presenta la naturaleza humana: no puede tener tendencias de suyo malas, y ésta es la razón por la que las tendencias malas sólo pueden ser las tendencias originariamente buenas desviadas y no tendencias diferentes sumadas a las ordenadas. Y ésta es también la razón por la que el

hombre presenta tendencias que —por desviadas— deben calificarse de malas y desordenadas. Un ejemplo, la homosexualidad no es otra sexualidad, es una sexualidad desviada. Pero si el ser es bueno y por ello la naturaleza humana es de suyo buena, no tiene explicación racional que contenga —como contiene— un principio de desorden, lo que revela un estado de naturaleza *fallens* no explicable racionalmente.

—Si no tiene una explicación racional, tendrá una explicación teológica.

—Y la tiene como bien sabes, pero ello escapa del campo de la mera razón natural, en la que se mueve la ciencia eclesiasticista.

—Nos hemos desviado de lo que estábamos hablando. ¿Qué consecuencias respecto de la libertad tiene todo lo que hemos hablado?

—Yo diría que las consecuencias principalmente son tres, íntimamente conexas. La primera de ellas es que la libertad es libertad para el bien y, por lo tanto, todo derecho de libertad lo es para el bien; no hay libertad para el delito: para el homicidio, el robo, la calumnia, la injuria, etc. La segunda consiste en que la libertad —y cada una de sus facetas o libertades— no es un sinsentido, sino que posee un sentido, esto es, tiene una finalidad, por lo cual se orienta y ordena a un fin, que es la realización de la persona humana en el cumplimiento de sus fines naturales. La libertad —y cada libertad— recibe su sentido, y por lo tanto su orientación al bien —o dicho de otro modo, su verdad como libertad natural genuinamente humana— de los fines naturales del hombre. Fuera del orden de los fines, la libertad es una libertad desviada, un signo de libertad pero un fallo de la libertad, una libertad falseada. Por mucho que les disguste a nuestros contemporáneos —que no quieren ni oír hablar de ella— resulta imprescindible recurrir a la antigua distinción entre libertad y libertinaje.

La tercera consecuencia es que la libertad no es un absoluto: la libertad por la libertad, la libertad sin ordenación o sentido y sin vínculos —sin compromisos— es un absurdo. Ni cabe hablar de

una libertad incondicionada y sin límites, entre otras razones porque el hombre es un ser finito y su libertad es una libertad también finita. La libertad —y cada una de las libertades— es limitada. Eso sí, no se trata de límites que, propiamente hablando, quiten parcelas de libertad. Los límites, si no exceden lo que naturalmente corresponde, vienen dados por lo correcto, lo que es recto o rectitud de la libertad, esto es, lo que corresponde a la libertad en cuanto es propia de la dignidad de la persona humana. Porque, en definitiva, el límite de la libertad es la dignidad de la persona humana, que es portadora de libertad, pero a la vez contiene un deber-ser.

—La dignidad humana contiene un deber-ser, de acuerdo. Mas, ¿en qué consiste ese deber-ser?

—Volvemos a lo mismo: en su mayor parte consiste en los fines naturales del hombre, la finalidad de la persona humana.

—Luego entonces, los límites de la libertad, de las libertades, no son otra cosa que el sentido de la propia libertad.

—Así es, en efecto.

—Y eso, cuando se traduce al plano moral y al plano jurídico, ¿no es acaso la ley natural?

—Tú lo has dicho. En el plano moral es la ley natural; en el plano jurídico es el derecho natural y puede serlo el derecho positivo justo y legítimo.

—Total, que si consideramos la libertad como un valor, resulta que no es un valor absoluto, en sí mismo, sino que está al servicio de la finalidad humana, de la que recibe el sentido y, por lo tanto, su más profunda razón de bien.

—Así lo pienso.

—Entonces, ¿qué piensas de la afirmación —hecha por un eclesiasticista— de que la historia tiene como objetivo cierto y definido: conseguir para el hombre el ideal de persona como radical libertad, no sólo frente a los otros o frente a las propias circunstancias, sino frente a uno mismo, o sea la capacidad radical para disponer no

sólo de nuestras cosas, sino, incluso, de nosotros mismos y de nuestra misma capacidad de decisión?

—Pues pienso que es confusa, porque no acaba de advertirse qué es lo que quiere decir el autor. Literalmente, según una exégesis literal, esta afirmación lleva a un imposible —¿cómo es posible la capacidad de disponer frente a uno mismo de la propia capacidad de decisión?— y a una concepción de la libertad dislocada, que haría las delicias de Escrutopo porque refleja a las mil maravillas el *eritis sicut dii*.

—¿Por qué hablas de un imposible?

—A mi me parece que está claro. Hablar de disponer de la propia capacidad de decisión frente a los demás, no es otra cosa que un derecho natural y una posibilidad ontológica que entra de lleno en lo que es la libertad del ser humano. Pero, ¿qué puede significar esa capacidad de disponer frente a uno mismo? Ontológicamente, sólo se puede disponer de esa capacidad de decisión frente a uno mismo causándose un trastorno mental más o menos grave, más o menos transitorio o definitivo: ebriedad, consumo de drogas o sustancias psicotrópicas, causándose lesiones cerebrales, etc. Como no es pensable que el autor se refiera a esto, lo que dice es un imposible ontológico. Debe referirse a otra cosa.

—Entonces lo que hay es una concepción de la libertad, que es una libertad dislocada.

—En efecto, una capacidad radical de disponer de nosotros mismos y de nuestra capacidad de decisión supone una libertad desencarnada e incondicionada.

—¿Qué quieres decir con desencarnada?

—Quiero decir desnaturalizada, una libertad que no está sometida a las radicales limitaciones de nuestra naturaleza corpóreo-espiritual. Si no se entiende así, no tiene sentido hablar de libertad radical. Una tal pretensión de libertad —sobre ser imposible porque supondría un control y dominio sobre el propio ser que no existe— implica una concepción irreal de la libertad. La libertad

—toda libertad, incluso la de Dios— es dimensión de un ser y, por tanto, es una libertad encarnada, situada en el ser, que desarrolla el ser según su constitución. Una libertad concebida como desencarnada —como capaz de disponer del ser más allá de su constitución o prescindiendo de ella— es una idea tan imposible como dislocada, que bordea lo fantástico y lo fabuloso.

—Explica ahora lo de incondicionada.

—Digamos que es una versión moderada de lo anterior. Por incondicionada se entiende una libertad, que respetando la constitución física del hombre, se considera no condicionada por su constitución moral, es decir por las exigencias morales inherentes a la persona humana (cuya existencia niegan). Se trata de que cada hombre sea su propia ley. Disponer de uno mismo y de su capacidad de decisión, supone —según esta tesis— una libertad de suyo ilimitada frente a la ley natural y al derecho natural —no existen según ellos— y la posibilidad de ser cada uno su propio legislador moral.

El hombre es entendido como exento de ley moral: ni objetiva, ni tampoco subjetiva si ésta viene dada o impuesta por valoraciones o estimaciones sociales o es pasivamente producida en el sujeto. La ley moral se la hace cada uno. Fácilmente se observa que se trata de lo que modernamente ha venido a llamarse «liberación» de tabúes o cosas similares. Se pretende el hombre «liberado». Una especie de *self-made man* moral.

—Ya se ve que esta concepción de la libertad representa una dislocación de la libertad, una libertad dislocada.

—Tú lo has dicho: dislocada, porque representa una libertad fuera de su lugar, que es la estructura del ser humano la cual comprende un deber-ser, una exigencia de conducta y de trato. Es una libertad dislocada respecto de la dignidad humana, de la que se tiene —si se tiene— una noción falseada, fundada en la ruptura entre el orden natural y el orden del espíritu, en la contraposición Naturaleza-cultura, en la disociación del orden del ser y el orden del deber-ser. Todo se resume en la idea de raíz kantiana de sepa-

ración entre naturaleza y espíritu (Naturaleza y cultura), lo que trae como consecuencia la separación entre el orden del ser y el orden del deber-ser; de este último se tiene un concepto formal sin contenido (*non contentutistico*). Lo cual lleva a una noción de dignidad humana estrictamente formal, consistente en la autonomía inmanente de la conciencia moral: no es otra cosa que la capacidad de autodecisión moral absoluta, no vinculada.

—Tenías razón al aludir antes al *eritis sicut dii*. Esa pretendida dignidad es realmente la imposible dignidad más que divina, concebida por quien no llega a alcanzar a comprender que la estructura de su ser es donde reside la bondad —y por lo tanto el trascendental «bien» que se identifica con el ser— que es propia de su radical ontología, la bondad de todas las dimensiones de su ser y en consecuencia de su dignidad. Ni la dignidad, ni la libertad son en su verdadera entidad, si no están radicadas en el ser —constituyen dimensiones de su estructura— y sólo entonces son buenas, porque sólo el ser es bueno. Y si no son buenas, ni son dignidad ni genuina libertad. Si lo veo en clave teológica, esa dignidad consistente en la autonomía inmanente de la conciencia moral no me parece otra cosa que la versión filosófica de la rebelión soberbia del diablo, queriendo ser independiente de Dios, pues ser independiente del propio ser equivale a ser independiente de Dios. El caso es que el *eritis sicut dii* me recuerda a Escrutopo cuando escribía que el diablo tentador no está para enseñar, sino para confundir. Porque ese ser su propia ley, hacerse su propia ley, no es siquiera propio de Dios, porque siendo el Sumo Bien y la misma perfección, su libertad, siendo infinita, es infinitamente buena y consecuentemente es siempre acorde con las perfecciones divinas. Por eso, la autonomía ofrecida a Adán y Eva ni siquiera era propia de Dios; más bien era la deseada e intentada por el propio tentador: *eritis sicut diaboli* (que es lo que ocurrió).

—Me parece muy atinado lo que has dicho, pero prefiero dejar a un lado las disquisiciones teológicas. Lo que digo —filosóficamente hablando— es que la dignidad humana no es primariamente una dimensión moral, sino una dimensión ontológica.

—Lo que supone que la dignidad es algo más de lo que pretende el pensamiento moderno de raíz kantiana.

—Por supuesto.

—Entonces, ¿qué es la dignidad humana?

—La dignidad humana es, por decirlo en breves palabras, una eminencia de ser, que comporta un deber-ser.

—Alto ahí. Me parece bien que seas breve como postulaba Góngora, pero no exageres la brevedad, porque me quedo a oscuras.

—¡Pero si ya te lo he explicado otras veces!

—Será a otro, que no a mí. Así que explícame mejor qué se entiende por dignidad humana.

—Pues, ante todo, como te decía, la dignidad es una eminencia de ser. Para comprender esto es preciso recordar el principio de participación en el ser.

—¿En qué consiste este principio?

—Está muy relacionado con la *analogia entis* o analogía del ente. Todos los entes son seres, pero no lo son del mismo modo ni con la misma intensidad. Dicho con otras palabras, el *quantum* o intensidad de ser no es idéntico en todos los entes. Tomemos, por ejemplo, una piedra. Su *quantum* de ser es muy pobre: carece de sensibilidad, de vida, etc.; y además su principio de individuación es débil: podemos triturarla, tallar un sillar o una estatua y hacer otras cosas similares. A medida que subimos la escala de los seres, encontramos entes cada vez más perfectos; su *quantum* y su intensidad de ser son progresivamente mayores. Lo que separa los entes no personales de la persona es la incomunicabilidad, esto es, que los seres no personales son entitativamente —en su ser— comunicables, en el sentido de que carecen de otra entidad que no sea la de ser partes del universo y partes de la especie, a cuya utilidad y leyes —físicas, biológicas, etc.— están totalmente sometidos. De ahí que si del ser no personal predicamos la individua-

ción, si podemos decir que es otro, no puede afirmarse que sea enteramente otro, porque es parte del universo y en ese ser parte se agota su entidad. Un ejemplo muy claro de esto es que unos entes sirven de alimento para otros y ello en virtud de las leyes naturales del universo. Por el contrario, el ente personal posee una intensidad de ser superior, que a la individuación añade la incomunicabilidad. Tiene un *quantum* de ser tan intenso, que aunque esté en el universo y lo componga, no es una simple parte de él, no se hace común en el ser con los demás entes —es incomunicable— y tiene una subsistencia trascendente (ser enteramente otro). Por eso, en último término no está totalmente sometido a las leyes físicas o biológicas (de ahí que sea un ser dotado de libertad, al menos en la esfera de sus decisiones vitales).

—Pero, ese *quantum* o intensidad de ser, ¿dónde reside?

—Allí donde sólo puede residir: en la simplicidad y subsistencia trascendente del espíritu, con las dos potencias inmatrimales: intelecto y voluntad. Por no tener partes el espíritu, la persona no puede ser parte y porque el espíritu carece de la dimensión espacio es indivisible y entitativamente incomunicable (subsistencia trascendente). Se trata, como puede verse, de una eminente participación en el ser, una eminencia de ser, que comprende dos potencias inmatrimales: el intelecto o razón y la voluntad. La persona, pues, posee un conocimiento intelectual y un apetito espiritual que es la voluntad. En la voluntad reside la libertad. No hay un plano de mayor participación en el ser que el del intelecto, la voluntad y la libertad, aunque quepan distintas intensidades, como ocurre entre el hombre (participación finita) y el Ser Subsistente (posesión infinita).

—La eminencia de ser está clara y no iban por ahí mis mayores oscuridades. Lo que no entiendo es eso de que «comporta un deber-ser». ¿Qué relación hay entre la dignidad de la persona y el deber-ser?

—Bueno, la verdad es que esto es lo que menos se suele entender, quizás porque tal aspecto ha sido puesto poco de relieve. Prácticamente se ha limitado a manifestar que los derechos huma-

nos —en cuanto derechos naturales— derivan de la dignidad de la persona; es obvio que los derechos humanos pertenecen al orden del deber-ser y, en este sentido, aparece claro que la dignidad comporta el deber-ser. Pero ante todo quiero dejar claro que esta dimensión de la dignidad personal —el deber ser— entra en la descripción de la dignidad de la persona, sólo en cuanto se refiere a la dignidad humana.

—No entiendo el sentido de esta precisión. ¿Acaso hay otros entes que sean personas? No me saldrás ahora con eso de los derechos de los animales...

—Quiero decir que hablo sólo de la persona humana, sin meterme en teologías. Es obvio que Dios es un ser personal y su absoluta dignidad no comprende el deber-ser, porque es acto puro. En cambio, el deber-ser es una dimensión inherente a la dignidad de la persona humana. La descripción que he dado solamente se refiere a la única persona de nuestro universo: la persona humana.

—Entendido. Y ahora prosigamos. Lo primero que interesa es que precises qué es el deber-ser.

—Para comprender el deber-ser es necesario establecer dos cosas: en primer lugar, que la persona posee un ser exigente, es decir, que en determinados aspectos debe ser. Ello lleva consigo la debitud, esto es, que hay cosas, entre ellas formas de trato y de conducta, que le son debidas. Todo ello forma el núcleo de derechos, deberes jurídicos y deberes morales que son innatos, inherentes a la dignidad humana. ¿Y qué es lo que la persona exige ser, debe ser, en virtud de su dignidad? No otra cosa que su perfección. La persona exige realizarse, alcanzar su perfección posible, la plenitud de ser. Ello supone, naturalmente, que la persona humana es un ser histórico, que no es totalmente lo que pueda llegar a ser desde el principio, sino que de un estadio de imperfección, de aún-no, pasa a un estado de perfección, de mayor plenitud. El deber-ser es, pues, el bien que constituye la perfección o realización del hombre.

—Pero esto no es otra cosa, según dijiste, que los fines naturales del hombre.

—En efecto, por eso la segunda cosa a tener en cuenta es que el ser del hombre es un ser finalista, ordenado y llamado a unos fines, que constituyen su perfección o realización. Por eso, tales fines son, en definitiva, el deber-ser. De ahí la conexión entre la dignidad humana y la tendencia a los fines naturales y su consecución.

—¿Qué consecuencias tiene esto en relación con el concepto de dignidad?

—No se trata de que tenga consecuencias en el concepto de dignidad, sino justamente de que todo ello es consecuencia de dicho concepto.

—Si no te explicas, no lo veo.

—El concepto de dignidad es, como fácilmente se advierte, un concepto de valor, por usar la terminología de Larenz. Esto es, dignidad es una palabra que expresa un valor, algo valioso, en este caso una eminencia de ser valiosa. Como concepto de valor se constituye en criterio de valoración y por eso a la dignidad se opone la indignidad, a lo digno se opone lo indigno. Por lo tanto, la dignidad humana no expresa una entidad neutra, una eminencia de ser sumida en la neutralidad o la indiferencia, sino una eminencia de ser buena, que constituye un bien, un valor objetivo. Por ello hay cosas indignas, contrarias a la dignidad humana. En otras palabras, la dignidad humana representa un criterio objetivo de la bondad o malicia —de la dignidad o indignidad— de las conductas del hombre en relación a él mismo —a su perfección personal— o criterio de moralidad, y en relación con los demás o criterio de lo justo (criterio de juridicidad). Lo que está en desacuerdo con la dignidad humana es inmoral o injusto (antijurídico).

—De este modo, resulta indiferente afirmar que el criterio de valoración objetiva son los fines del hombre o la dignidad humana.

—Sí, pero no del todo, porque la dignidad humana no agota su ser exigente en los fines. La persona humana tiene un ser exigente que abarca su ser mismo —el respeto a su existencia, integridad, obrar libre, etc.— más allá de los fines. Los fines son deber-ser,

pero no todo el deber-ser de la dignidad humana. En todo caso, creo que queda explicado que la dignidad humana es una eminencia de ser que comporta un deber-ser.

—Dentro de lo difícil del tema, te concedo que lo des por terminado.

—Te conformas con poco o es un modo delicado de decirme que me he expresado oscuramente.

—No seas susceptible y volvamos a lo que íbamos. Una libertad frente a uno mismo respecto de su capacidad de decisión es una libertad dislocada.

—Por supuesto. Como libertad desencarnada supondría una libertad frente a la propia dignidad —ser libre para lo digno y lo indigno— y frente al propio ser. En otras palabras, como la ley y el derecho naturales —la ética y lo justo natural— son inherentes al propio ser y a la dignidad humanos, se trataría de una libertad frente a la ley moral natural y al derecho natural: al final y en la vida en sociedad, tal cosa representa la ley de la selva, aunque esto último sea —en línea de pensamiento, de cómo es la libertad— lo de menos. Lo principal es que la libertad frente a uno mismo es imposible desde el punto de vista ontológico, una ilusión; y desde el punto de vista de la ética y lo justo todo intento de ejercer esa imposible libertad es una especie de «locura» moral, que causa estragos en la persona, porque es ir contra el propio ser y la dignidad humana, o dicho de otro modo, no es otra cosa que dar coces contra el aguijón.

—O sea que situar esa concepción de la libertad en el fundamento del derecho eclesiástico sería un error funesto.

—Desde luego, y de hecho está llevando a corromper parte de la ciencia eclesiasticista.

—Bueno, ya estamos en Roncesvalles. Vamos a tomar algo antes del paseo.

—De acuerdo, pero tú ten cuidado con lo que pides que luego tienes que conducir.

Capítulo III
LA NOCIÓN DE DERECHO ECLESIAÍSTICO
Y SUS AVATARES

Madrid, a 21 de junio de 1992

En el Café de Oriente a primeras horas de la tarde. Nomos y yo estamos tomando café y charlando sin prisa, lo cual en Madrid —eso de sin prisa— no deja de ser un tanto anómalo.

—De modo, Decano, que por fin has elegido Madrid para tomarte la temporada de ocio y descanso.

—Así es.

—No puedes negar que eres un original. La gente, para descansar, se marcha de Madrid. En cambio, tú te vienes.

—Reconozco que puede parecer una decisión un tanto insólita. Pero ten en cuenta que me he ido a una zona de Madrid —las hay— carente de circulación, silenciosa, ajardinada, sin ruidos; en fin un remanso de paz. Y así puedo desarrollar una serie de actividades que en un pueblo no podría: v. gr. visitar museos y cosas por el estilo, que me van muy bien para el descanso que necesito.

—Con lo aburridos que son los museos... Me dan la impresión de cementerios del arte.

—Yo no los encuentro tan aburridos. Además una cierta dosis de aburrimiento ya me va bien. La cuestión es olvidarse de los ajetreos cotidianos de Pamplona.

—Lo que veo es que está arreciando la lluvia. No es habitual que en Madrid haga a fines de junio este tiempo otoñal. El tiempo metereológico parece desquiciado.

—No más que la noción de derecho eclesiástico, a lo que leo y observo.

—¿Y por dónde va esa desviación que a tu juicio existe en la noción de derecho eclesiástico?

—Quizás haya hecho una afirmación demasiado genérica. Quería decir que se observa en algunos eclesiasticistas —algunos, muchos no por supuesto— una noción de derecho eclesiástico, que no corresponde a lo que es esta disciplina.

—En algo te fundarás para llegar a esta conclusión tan extrema. Porque las diferencias en el concepto de la asignatura —ya no digamos en el método— suelen ser habituales en todas ellas. En tales casos, se puede hablar de conformidad o disconformidad con una u otra posición, pero me parece muy fuerte dar a entender que se trata de posiciones desquiciadas o desviadas.

—El concepto o noción de una disciplina puede decirse desquiciado o desviado, cuando no se trata de matices, sino cuando se concibe una disciplina de modo que se la convierte en otra distinta. Por ejemplo, si defino la historia de modo que, de una disciplina descriptiva y descubridora de hechos, la convierto en una disciplina filosófica, estoy cambiando la historia por la filosofía de la historia. Si del derecho romano tuviese la noción de una ciencia cuya misión exclusiva fuese sin más establecer los textos según su primitiva versión, de una disciplina jurídica estaría pasando a la filología latina. ¿Me explico?

—Sí, te entiendo.

—Pues cosa análoga está sucediendo con el derecho eclesiástico.

—¿No te estarás refiriendo a lo que te ocurrió en la Facultad de Derecho de la Complutense?

—¿Al catedrático aquél que me dijo, hablando del nuevo Plan de Estudios, que él hubiese preferido el derecho canónico al dere-

cho eclesiástico porque éste no pasa de ser una parte secundaria del derecho administrativo?

—Sí, claro.

—No, hombre. Ese catedrático, por lo demás persona llena de simpatía y buen profesional en su disciplina, no era un eclesiasticista. Hay en ello un cierto desconocimiento de la disciplina, que en España es bastante nueva y los demás juristas la conocen poco. Pero cierta culpa no dejan de tenerla algunos eclesiasticistas, por la ambigüedad de sus planteamientos, que es a lo que me estoy refiriendo.

—Aclárate y cuéntame con más amplitud tu pensamiento.

—Ante todo diría que observo una serie de trabajos —sean libros, sean artículos— que aparecen como de derecho eclesiástico y, hablando en propiedad, no lo son, al menos en sentido estricto. A veces son de historia de las relaciones Iglesia-Estado, otras lo son de política eclesiástica, otras parecen ser más bien de derecho constitucional o derecho administrativo. Te voy a contar un detalle para que veas la ambigüedad que reina en este campo. Basta ver los programas de los últimos congresos de derecho eclesiástico que se han celebrado en España; en ellos se observa que, junto a eclesiasticistas, aparecen como ponentes civilistas, penalistas, constitucionalistas, administrativistas, etc. Me he tomado la molestia de contar los eclesiasticistas que intervinieron como conferenciantes, ponentes y miembros de mesas redondas en el último de los celebrados. En total, intervinieron 19 expertos; pues bien, de ellos sólo nueve eran eclesiasticistas y aún uno de ellos intervino, no como tal, sino en calidad de diputado. ¿No te parece una exageración que de 19 intervinientes sólo ocho lo hicieran en calidad de eclesiasticistas? Y eso en un congreso de derecho eclesiástico. ¿Es qué no hay en España más de ocho eclesiasticistas capaces de ser ponentes en un congreso de derecho eclesiástico? Sin duda hay bastantes más. Luego la única explicación —y en este caso es inútil buscar otra, porque no la hay— es la ambigüedad que reina en el campo del derecho eclesiástico. Y esto sucede, pareciéndole a todo el mundo —o a casi todo el mundo— lo más normal, ya que

nadie, ni pública, ni privadamente, ha denunciado tan anómalo modo de proceder, que a mí me parece de muy mal presagio para el futuro de la disciplina.

—Me parece que exageras y olvidas un punto que es muy necesario en nuestra época de acusada especialización: la interdisciplinariedad. Es lógico y natural que se busque la colaboración de los cultivadores de disciplinas más o menos afines para una visión más completa de los temas a estudiar y debatir.

—No seré yo quien niegue tal cosa, ni la necesidad y conveniencia de oír en congresos y reuniones científicas la voz de los cultivadores de otras disciplinas distintas de aquélla a la que el congreso y reunión se refieren. Pero todo tiene sus límites. Una cosa es un congreso o una reunión interdisciplinares —lo cual es de gran utilidad si hay diálogo verdadero y no una serie de monólogos en los que cada especialista habla sólo desde su punto de vista sin tender puentes a otras disciplinas por ignorarlas por completo, pues entonces nadie se aclara—, y otra cosa muy distinta es el congreso o reunión de una disciplina concreta. En este segundo caso, es lógico invitar, si la ocasión lo demanda, a unos pocos especialistas de diferentes ciencias, que de una u otra manera aporten, o los fundamentos del tema tratado, o datos de interés para los especialistas de la disciplina de que se trata. Pero serán siempre una minoría, uno, dos o tres o algo así. En cambio, cuando son la mitad de los ponentes o incluso más de la mitad, algo falla: o faltan especialistas o la especialidad está tan desdibujada, que se confunde con otras. Imaginemos un congreso de derecho canónico (no un encuentro interdisciplinar) y resultase que la mitad de los ponentes fuesen teólogos: es evidente que estaríamos ante un congreso en el que la noción de derecho canónico estaría completamente desdibujada por el teologismo: la concepción del derecho canónico como una parte de la teología, o sea una disciplina teológica con método teológico; se habrían borrado las fronteras entre canonistas y teólogos.

—Entonces tú crees que la noción de derecho eclesiástico se está desdibujando.

—No se trata de creer o no creer, sino de darse cuenta de un hecho real. La noción de derecho eclesiástico se está desdibujando. Y no sólo esto, algunos presentan un concepto totalmente alterado, que es la muerte del derecho eclesiástico como disciplina científica, por más que perviva en la Universidad la denominación oficial como un área de conocimiento. Por eso, no es nada extraño que a la presentación de una noción alterada, se acompañe la propuesta de cambio de nombre.

—¿Y cuál es esa propuesta?

—Pues mira, llamarlo «derecho de la libertad de conciencia», «derecho de la tolerancia» e incluso «derecho del pluralismo». Fíjate que en los títulos propuestos, no sólo desaparece «eclesiástico», sino incluso «la libertad religiosa». Naturalmente al presentar así el derecho eclesiástico, no se le presenta como el derecho del Estado sobre el fenómeno religioso, sino como el tratamiento jurídico o de unos derechos humanos o de una de las características del Estado liberal (o demoliberal), que en nuestra época recibe con cierta impropiedad la denominación de Estado democrático.

—¿Y tú que piensas de esto?

—Ante todo, que hay que rechazar denominaciones como «derecho de la tolerancia». A pesar de que aquí «tolerancia» tiene el sentido que se le dio a partir del siglo XVII y sobre todo en el siglo XVIII —tanto en la cuestión religiosa que agitó Europa desde la Reforma, como por los enciclopedistas y primeros librepensadores—, es una denominación demasiado anticuada y sobre todo anterior a la afirmación de los derechos humanos y, en concreto, de las libertades de conciencia, religiosa y de pensamiento. Nos retrotrae al siglo XVIII y de modo particular a la época anterior al reconocimiento claro e inequívoco de los derechos humanos y a la de los primeros balbuceos de las libertades cívicas como derechos y no sólo como actitud tolerante de gobernantes y ciudadanos para una vida social en paz y libertad. Es cosa evidente que si se trata de tolerancia, las libertades de conciencia, pensamiento y religiosa no son verdaderos derechos. Lo sabe cualquier jurista y

quienquiera que sepa distinguir entre ser tolerado y tener derecho. Tal propuesta supone regresar a épocas felizmente superadas. Hasta la Iglesia Católica —en el II Concilio Vaticano— ha dejado de hablar de tolerancia para afirmar en su lugar el derecho de libertad religiosa como verdadero derecho.

—¿Y eso de «derecho del pluralismo»?

—Es de suponer que este término quiere decir «estatuto del pluralismo» y, por lo tanto, que la disciplina que así se quiere denominar es el estudio de aquella legislación que establece —a través de unos derechos fundamentales reconocidos constitucionalmente y su desarrollo normativo— el reconocimiento y la regulación del pluralismo. Pero el pluralismo es o puede ser muy vario: político, ideológico y cultural, religioso, etc. Con lo cual, por mucho que se pretenda reducir la disciplina a sus líneas fundamentales, se amplía notablemente. ¿Por qué se reduce la disciplina a la libertad de conciencia, a la legislación sobre objeción de conciencia y a la legislación sobre confesiones religiosas? ¿Por qué no se extiende, como sería lógico, a toda la legislación que protege y regula el pluralismo político, la libertad de expresión, la libertad de prensa, etc.? El título propuesto no es congruente con el contenido que se da a la disciplina. Y si fuese congruente, el cambio de disciplina es incontrovertible. En todo caso resulta obvio que esa posible ciencia «derecho del pluralismo» es cosa distinta del derecho eclesiástico del Estado, porque la materia eclesiástica apenas sería una parte pequeña de ella, lo que supondría —de admitirse la propuesta de denominación con todas sus consecuencias— la transmutación del derecho eclesiástico en otra disciplina distinta y su desaparición. De eso son conscientes quienes tales propuestas hacen; no otro sentido tiene el querer cambiarle el nombre. Desean una disciplina cuyo objeto propio no sean ni lo religioso ni lo eclesiástico.

—Parece, sin embargo, que la denominación «derecho de la libertad de conciencia» altera menos el contenido.

—No lo creas. La libertad de conciencia no se refiere sólo a la libertad religiosa sino también a la libertad de pensamiento y como,

por otra parte, toman la libertad de conciencia en un sentido amplio y desdibujado, con libertad de conciencia vienen a significar aquel núcleo de derechos humanos que se refieren a la visión que el hombre se forma del mundo y de la sociedad y a sus manifestaciones exteriores: conformación de su vida y conductas, transmisión de convicciones, etc. Es cierto, en cambio, que la expresión «derecho de libertad de conciencia» es más restringido que «derecho del pluralismo», por ejemplo, por lo que ambas propuestas no se pueden considerar como sinónimas.

—En todo caso, ¿dónde le ves la trasmutación o alteración de la asignatura?

—Es fácil advertirlo. Desde sus orígenes el derecho eclesiástico, entendido como normatividad, es el derecho estatal sobre las materias religiosas. Así nace y así se desarrolla. Que al principio fuese una legislación de matiz cuasipersecutorio, cuando no claramente persecutorio, y luego derivase hacia una *legislatio libertatis*, según una expresión que ha pasado a ser un lugar común, no empaña en nada ese hecho. En cuanto ciencia, el derecho eclesiástico nació y se ha desarrollado como la rama que estudia ese derecho estatal. Aunque estudie modernamente el derecho de libertad religiosa, su objeto propio es la posición del ciudadano y de las comunidades en el Estado y ante él, en función del fenómeno religioso. Tal cosa no es el estudio de un derecho fundamental, sino de una rama del derecho, aunque en las modernas democracias la legislación en esta materia tenga como pieza clave un derecho fundamental, como ocurre también con el derecho constitucional, el derecho administrativo e incluso el derecho procesal, sin contar que en todas las ramas del derecho hay una conexión más o menos directa con uno o con varios derechos fundamentales.

Todo ello no debe confundirse con una nueva ciencia jurídica, todavía poco desarrollada, que lentamente se va abriendo paso: «Derechos Humanos» o, para algunos positivistas, «Derechos Fundamentales». De esta nueva ciencia hay ya varias revistas especializadas —yo mismo dirijo una: «Humana Iura»— monografías, mul-

titud de artículos y unos pocos manuales y cursos, aún muy poco definidos. Pues bien, las propuestas de cambio de denominación del derecho eclesiástico y el contenido que, todavía de modo incipiente y tentativo, tienen los correspondientes manuales no representan otra cosa que la conversión de la disciplina en una parte de esa otra nueva disciplina: una parte de la ciencia de los derechos humanos o fundamentales. Esos libros ya no son de derecho eclesiástico: son una parte de la ciencia de los derechos humanos. Se advierte que esos eclesiasticistas quieren convertirse en especialistas de los derechos humanos más nucleares y representativos de un Estado de libertad: la libertad de conciencia, de pensamiento y religiosa. Y aún la libertad religiosa queda más o menos incluida en la libertad de conciencia y en la libertad de pensamiento.

—Pese a ello, sus manuales siguen llevando el título principal de «Derecho Eclesiástico del Estado». La nueva denominación aparece como subtítulo.

—Sí, pero a mi juicio, por lo que entiendo y por lo que escucho, esto es un fenómeno parecido al ocurrido entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX con las disciplinas «Derecho Natural» y «Filosofía del Derecho». De otra forma el subtítulo carecería de sentido. Es una manera de dar a entender que bajo el título de derecho eclesiástico —necesario por ser manuales de la asignatura así llamada en los Planes de Estudio de las Facultades de Derecho y de la que son oficialmente profesores— se escribe y se enseña sobre algo que no es religioso ni eclesiástico, o al menos, es más amplio.

—¿Y qué tiene que ver esto con la filosofía del derecho?

—Se trata de una similitud de situaciones. Como sabes, a partir de la segunda mitad del siglo XVII se crearon, especialmente en Centroeuropa, cátedras de Derecho Natural —«Ius Naturae» o «Ius Naturale et Gentium»— en todas las Universidades y Europa se llenó de tratados y manuales de la disciplina por obra y gracia de la Escuela moderna del Derecho Natural o «iusnaturalismo»

(posteriormente llamado «iusnaturalismo moderno»). No es del caso insistir en la gran influencia de este iusnaturalismo —por otra parte de baja calidad a mi parecer y gravemente inficionado de inmanentismo— en el desarrollo político y social de la modernidad (de él surgen en una u otra medida el constitucionalismo, los modernos derechos humanos, la teoría del pacto social que sustenta el sufragio —primero censitario y luego universal—, el Estado liberal, etc.). Pero este iusnaturalismo, a fines del siglo XVIII, en muy pocos años —cosa poco frecuente en los procesos intelectuales—, se derrumbó y fue sustituido por el positivismo. A mi juicio, la figura clave en este proceso es Kant y la escuela kantiana, que convirtieron los principios y preceptos de ley natural en los principios *a priori* de la razón práctica y de la legislación. Lo que interesa de eso es que los profesores de «Ius Naturae», oficialmente seguían ostentando cátedras y organizando cursos y seminarios con esa denominación, si bien se sentían lógicamente obligados a señalar que lo que ellos enseñaban y lo que contenían sus manuales, aunque con el título de «derecho natural», ya no era el derecho natural, sino las bases filosóficas del derecho. Y ahí empezaron los subtítulos: fundamentos filosóficos del derecho, teoría pura del derecho, teoría del derecho, filosofía del derecho, etc., hasta que por fin prevaleció esta última denominación. Con el tiempo y el cambio de planes de estudio desapareció el derecho natural y quedó la filosofía del derecho. Pues bien, afortunadamente lo que está ocurriendo con el derecho eclesiástico no es igual, pero el fenómeno es parecido en quienes están trastocando —o ya la han alterado— la disciplina. De ahí la necesidad de los subtítulos: no dan a sus manuales un nuevo título para que se advierta que corresponde a la disciplina de derecho eclesiástico, pero con el subtítulo vienen a advertir que eso que llaman derecho eclesiástico del Estado es en realidad el derecho de la libertad de conciencia, o de la libertad de convicciones e ideología, etc.; algo no religioso ni eclesiástico, sino de derechos humanos o fundamentales.

—Lo que pienso es que estos cambios nunca se producen bruscamente y en el vacío; habrá una cierta línea de continuidad.

—Se podría decir que el proceso —reducido a su máxima simplicidad— tiene tres fases: primero, entender el derecho eclesiástico como *legislatio libertatis*; segundo, pasar de ahí a sostener que el derecho eclesiástico es el estudio del derecho de libertad religiosa, que es un derecho humano o fundamental; y tercero, se trastueca el concepto del derecho eclesiástico como el estudio de los derechos humanos o libertades fundamentales que se refieren a las convicciones e ideologías.

—Veo que distingues entre la primera y segunda fase y tengo la impresión de que una y otra son en el fondo lo mismo o al menos así parecen interpretarlo no pocos eclesiasticistas.

—Pues no es lo mismo. Que el derecho eclesiástico sea una *legislatio libertatis* no corresponde a toda su historia. Aún entendiéndolo, como creo que debe ser así —lo demás son precedentes— que el derecho eclesiástico es propiamente un fenómeno moderno, no cabe duda —es conocimiento elemental de historia reciente— que el naciente derecho eclesiástico del siglo XIX es un derecho caracterizado por su anticlericalismo —el anticlericalismo de liberales y librepensadores que dominan la vida pública— y en muchos casos contrario a la libertad de la Iglesia y aún de los fieles. Es un hecho de sobras conocido que el librepensamiento —la «libre pensèe» de los franceses— que impera en el siglo XIX y se hace con el gobierno de tantas naciones europeas, es un movimiento laicista que pretende acabar con la Iglesia. El laicismo es beligerante en materia religiosa. Es después de la I Guerra Mundial cuando esa virulencia librepensadora se amortigua —con excepciones bien conocidas como la II República Española— y la legislación eclesiasticista europea se orienta hacia la neutralidad estatal y la proclamación y el respeto de la libertad religiosa. Hemos entrado en una época de respeto de los derechos humanos, especialmente después de la II Guerra Mundial. A partir de esos momentos —distintos en cada país— ha podido decirse que el derecho eclesiástico es una *legislatio libertatis*. Pero no confundamos las cosas. Que el derecho eclesiástico, en cuanto derecho emanado del Estado —o sea, en sentido normativo—, sea una *legislatio liber-*

tatis es un hecho histórico localizado en el tiempo y en el espacio (fundamentalmente el ámbito anglosajón y el de las democracias occidentales) y, en todo caso, es algo que debiera ser (pero ni siempre ha sido, ni todavía lo es en todas partes). En otras palabras, ser *legislatio libertatis* sólo es definitorio del derecho eclesiástico si no admitimos más que el derecho justo, pero no lo es si nos situamos en el plano fenomenológico y nuestro objeto de observación es la legislación que de hecho ha emanado del Estado en materia religiosa, establezca un régimen de libertad, de tolerancia o de intolerancia. No se puede negar, por ejemplo, que México carezca de un derecho eclesiástico y desde luego que esa legislación llegue a ser una *legislatio libertatis* es posible que todavía no ocurra hasta dentro de algún tiempo, aunque se ha avanzado bastante.

Sin embargo, lo principal respecto a lo que estamos hablando no es eso. Tal como históricamente se presenta, el derecho eclesiástico aparece como *legislatio libertatis* en cuanto, perdida su virulencia antirreligiosa, establece un régimen de libertad para las Iglesias y comunidades religiosas, así como para los ciudadanos. Esto lleva consigo el reconocimiento del derecho de libertad religiosa, pero la legislación no se limita a desarrollar ese derecho; es un fenómeno más amplio que intenta sobre todo pacificar la cuestión religiosa y dar a las Iglesias y comunidades religiosas un estatuto que permita su normal desenvolvimiento. Especialmente en relación con épocas anteriores —y de modo más inmediato con los ataques librepensadores y liberales— este tipo de legislación se caracterizó por la libertad y, en este sentido, es una *legislatio libertatis*. Pero al principio el derecho de libertad religiosa no era la pieza maestra: los derechos humanos estaban todavía en mantillas. En todo caso no da pie a definir el derecho eclesiástico como el derecho o legislación de la libertad religiosa.

Para llegar a esta segunda fase, en la que la *legislatio libertatis* se interpreta como el desarrollo normativo del derecho de libertad religiosa han tenido que ocurrir dos hechos históricos de invaluable trascendencia en el caso que nos ocupa. Por una parte, el gran desarrollo de la teoría y de la praxis de los derechos humanos; por

otro lado, la declaración *Dignitatis humanae* del II Concilio Vaticano. Ambas cosas, en ambientes distintos y a veces confluyendo, han llevado al ánimo de una serie de eclesiasticistas que la pieza clave del derecho eclesiástico es la libertad religiosa. La *legislatio libertatis* la interpretan como la legislación que se limita a establecer y desarrollar el derecho de libertad religiosa, es decir, la legislación que se limita a regular en todas sus facetas un derecho humano. El derecho eclesiástico pasa así a convertirse en una parte de la disciplina «Derechos Humanos». Ya sólo queda la tercera fase: añadir a la libertad religiosa la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, dadas las conexiones entre estas tres libertades.

—Luego, se trata de una evolución científica lógica.

—Verás Nomos, si no estoy de acuerdo con esta evolución es porque no hay una lógica científica en tal evolución y porque hay motivos extracientíficos en ella.

—¿No te precipitas al hablar de motivos extracientíficos? Una acusación así debe estar muy bien fundada.

—Ante todo, no sé por qué hablas de acusación. Se acusa de un delito, de conductas inmorales, en fin de algo que va en desdoro de una persona. Y aquí no hay nada de esto. No acuso a nadie, expongo hechos e ideas. Se trata de opciones intelectuales con las cuales uno puede estar en desacuerdo o estar de acuerdo, pero que son de suyo legítimas. Si esos eclesiasticistas quieren transformar la disciplina, ello es una opción intelectual que estoy lejos de compartir, pero que respeto con el más respetuoso desacuerdo. Por eso, yo no acuso, simplemente lo he comprobado y lo expongo.

—Bien, ¿y cuáles son estas razones no científicas?

—El deseo de mantener una disciplina propia en el contexto científico y universitario, con audiencia y prestigio, en una sociedad secularizada como se dice que es la nuestra, indiferente a lo religioso y eclesiástico, lo que llevaría al desinterés por un derecho eclesiástico centrado en el fenómeno religioso. No creas que

es una deducción mía. Lo sé porque lo he oído de labios de algunos de esos autores y porque responde a un cierto ambiente difuso entre los eclesiasticistas.

—Ay, que eso me suena a complejo de inferioridad.

—Dejemos eso, que puede ser molesto y acaso no siempre acertado. El caso es que esos eclesiasticistas parten del supuesto de que nuestra sociedad —en su caso los colegas de otras disciplinas y los alumnos— es una sociedad indiferente al hecho religioso. Por lo tanto, sin llegar al rechazo que tuvo el derecho canónico —acusado de confesional y, por lo tanto, al parecer sin lugar en las Facultades de Derecho públicas, no se sabe en virtud de qué extraña derivación de la aconfesionalidad del Estado—, sin llegar, digo, al extremo del derecho canónico, resultaría que, por estudiar el fenómeno religioso, el derecho eclesiástico sería objeto de indiferencia y escaso interés para los juristas y para los alumnos de las Facultades de Derecho. Por consiguiente, se trataría de construir una disciplina no especificada por el fenómeno religioso, sino por el núcleo central de los derechos humanos: una especialidad de los derechos humanos más nucleares, en el que la libertad religiosa fuese uno de los temas a tratar. De esta manera, entienden, la sociedad secularizada admitiría fácilmente una tal disciplina —como en Francia existe la de «Libertés Publiques»— y aumentaría el interés de colegas y alumnos hacia ella y con ella su influencia y su prestigio.

—¿Y tú qué piensas de todo esto?

—Que estos eclesiasticistas cuentan con mi respetuoso desacuerdo. Por una parte, esto supone la desaparición del derecho eclesiástico, en un momento en el que lo que a mi me parece es que hay que hacerlo avanzar, prestigiarlo y promoverlo, aumentando las iniciativas. Naturalmente para ello es necesario que se hagan trabajos de calidad, que los eclesiasticistas sean juristas de prestigio. Y todo ello no lo da la disciplina en sí misma, sino la calidad de sus cultivadores. Si se observa poco prestigio o indiferencia hacia la asignatura, en parte puede ser porque algunos secto-

res de su temática sean poco interesantes, pero es más que probable que sea debido sobre todo a que una serie de profesores tengan un nivel insuficiente. Los buenos eclesiasticistas, aun contando con lo poco atrayente que sea parte de la temática del derecho eclesiástico, saben dar a la asignatura el interés que merece. Más que la indiferencia hacia lo religioso de la sociedad secularizada, la raíz del mal está a mi juicio en la deficiente selección del profesorado universitario —de lo que tienen la culpa los propios eclesiasticistas— y en la escasez de buenos libros y trabajos (con haberlos muy buenos).

En lo que a los trabajos se refiere hace falta una mayor atención —alguna hay— a los asuntos propios de la práctica jurídica, que es lo que en los ambientes jurídicos da la nota de utilidad. Por necesidades de la construcción de la disciplina se ha dado prevalencia —era necesario— a los temas teóricos; mas ya es llegada la hora de que prevalezca, como es lógico en una disciplina jurídica, la vertiente práctica, de modo que las revistas y los libros de derecho eclesiástico ofrezcan soluciones concretas a los problemas prácticos del foro. Si jueces, notarios, registradores, abogados, etc., encuentran soluciones útiles a los problemas de la vida jurídica en los escritos de derecho eclesiástico, pronto se verá que la indiferencia poco tiene que ver con la secularización.

No creo que sea el momento de hacer desaparecer el derecho eclesiástico; más bien lo contrario. Pero es preciso superar la situación de atonía, tratar más los temas prácticos que lo haga útil a abogados y jueces y, sobre todo, llegar a una mejor selección del profesorado universitario.

De otra cosa soy partidario. Y es de que se cultive y se desarrolle la ciencia de los derechos humanos. Lo afirmo con palabras y con hechos; a esta tarea he dedicado esfuerzos, tanto publicando trabajos como promoviendo reuniones científicas y publicaciones periódicas. Nadie puede poner en tela de juicio mi interés por esta disciplina, desde mi puesto de director del Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Navarra. Y sin duda por mi for-

mación, las libertades de conciencia, de pensamiento y religiosa me interesan grandemente; por eso me alegra que haya quienes se interesen por ellas. Precisamente a causa de mi interés por la ciencia de los derechos humanos y por el conocimiento que tengo de ella, puedo afirmar con suficientes razones que el derecho eclesiástico no es ni debe ser una parte de esa ciencia, ni con ella debe confundirse; no hay que mezclar las ciencias: el derecho eclesiástico es una rama específica de la ciencia jurídica con perfiles propios, distinta de la ciencia de los derechos humanos, de la que no es una parte. Demos a cada uno lo suyo y no mezclemos ciencias.

—A todo esto nada me has comentado sobre la noción de derecho eclesiástico como el derecho propio de la libertad religiosa.

—Creo que poco hay que decir. Si con ello se entiende que el derecho eclesiástico de las democracias liberales, como lo es la española o lo es la italiana, ha de partir del derecho de libertad religiosa como la clave del sistema eclesiasticista —aunque prefiero decir como tema principal—, no me cabe ninguna duda de que así es. El principal rasgo de un sistema eclesiasticista de ese corte no es otro que la libertad religiosa. Pero también aquí cabe una exageración, que consistiría en entender el derecho eclesiástico como únicamente el estudio del derecho de libertad religiosa, esto es, su reconocimiento y sus implicaciones. Entonces estaríamos, no ante el derecho eclesiástico, sino ante una parte de la disciplina «Derechos Humanos» como en el caso anterior. En tal supuesto, mi postura no puede ser menos que contraria. Aunque el nombre se mantuviese —si es que se mantiene—, la disciplina habría cambiado.

—Antes me has comentado que la evolución observada en la noción de derecho eclesiástico no era lógica, esto es, no era una evolución científicamente correcta. ¿Por qué?

—Por de pronto, si en lugar de evolución —que puede haberla con toda legitimidad—, hay una ruptura, no hay lógica que valga. No hay evolución —pues hay ruptura—, luego no hay evolución lógica.

Pero yo me refería a otro asunto. Y es a que el derecho eclesiástico no puede concebirse exclusivamente como el reconocimiento y la regulación del derecho fundamental de libertad religiosa. Basta leer cualquier manual para advertirlo. Ciertamente la libertad en materia religiosa —como la igualdad, por ejemplo— actúa a modo de criterio que informa la interpretación de la legislación eclesiasticista, mas ésta no puede entenderse exclusivamente como un desarrollo del derecho fundamental, aunque en parte así lo sea. Por ejemplo, la regulación del patrimonio artístico de la Iglesia, el sistema matrimonial, el reconocimiento de las sentencias eclesiásticas, etc., todo ello —aunque esté informado por el principio de libertad— sobrepasa lo que es el estatuto del derecho de libertad religiosa, a no ser que se extrapolen las cosas y se de a este estatuto una amplitud que no tiene. Una cosa es el estatuto de un derecho constitucional y otra la legislación sobre aquellas instituciones o actividades que tienen relación con tal derecho. Así no se puede confundir el estatuto de la libertad de expresión con toda la legislación sobre prensa, radio y televisión, aunque naturalmente esa legislación debe respetar la libertad de expresión y acomodarse a ella en todos aquellos aspectos que se relacionan con ella. Hay toda una temática propia del derecho eclesiástico que traspasa los límites del estatuto de ese derecho. Por lo tanto, no es admisible una definición del derecho eclesiástico, que ciña su objeto a la libertad religiosa. No corresponde a lo que es la realidad de la legislación eclesiasticista. Y es obvio que toda definición debe corresponder al objeto real que define.

—¿Admitirías entonces la noción del derecho eclesiástico como la regulación civil del fenómeno religioso, o si lo prefieres, como el derecho estatal sobre el factor o hecho religioso?

—Hasta cierto punto sí y hasta cierto punto no. Habría que precisar.

—¿Y qué es lo que a tu juicio hay que matizar?

—A lo largo de la historia y aún hoy en ciertos países ha habido y hay un derecho estatal sobre materias religiosas, que no es lo

que entendemos por el derecho eclesiástico del que estamos hablando. Por una parte, en aquellos países donde ha regido o rige el monismo político-religioso, el derecho religioso, esto es, aquel que directamente versa sobre los asuntos religiosos, era o es un derecho emanado por lo que según nuestras categorías es el Estado. Por otra parte, en los regímenes regalistas, jurisdiccionalistas y similares también se produjo antaño una normativa religiosa, normas atañentes directamente a los asuntos religiosos; baste ver, como ejemplo paradigmático, las Leyes de Indias. Pues bien, todo esto no es derecho eclesiástico en sentido moderno, el cual se basa en el dualismo, o admitido tal cual lo ha propuesto el cristianismo, o bajo la forma de indiferentismo, no intervencionismo, o incompetencia del Estado en materia religiosa.

Lo que hay que resaltar es que el derecho eclesiástico tiene por objeto la relevancia civil del factor religioso presente en la sociedad. En la medida en que la dimensión religiosa de las personas y de las comunidades se exterioriza, puede tener manifestaciones sociales que inciden en el campo de los asuntos temporales, que son competencia propia del Estado. Ahí es donde tiene su campo de acción el derecho eclesiástico. Pensemos, por ejemplo, en el culto; en cuanto necesita un lugar y un edificio puede dar origen a una catedral. No es, desde luego, competencia del Estado regular el culto, pero la catedral puede tener un valor artístico, que compete salvaguardar al Estado. En lo que atañe a ese valor artístico y a su conservación, el Estado puede dar normas y un estatuto jurídico civil a la catedral: eso es derecho eclesiástico.

Por lo tanto, lo que justifica y especifica el derecho eclesiástico es la relevancia civil del fenómeno religioso, o sea, cuando el hecho religioso exteriorizado conecta con los asuntos temporales e incide en ellos. Esta incidencia en lo temporal o secular es lo que regula el derecho eclesiástico.

No basta, por consiguiente, decir que el derecho eclesiástico regula el hecho social religioso. La religión tiene una dimensión social que se manifiesta en la existencia de la Iglesia y comunidades

y no es el Estado a quien compete regular el interior —su organización, su culto, etc.— de las confesiones religiosas (la dimensión social del hecho religioso en cuanto tal), salvo donde haya restos de monismo, en cuyo caso ya he dicho lo que es derecho eclesiástico y lo que no lo es. Por ejemplo, el derecho canónico regula el hecho social religioso católico en cuanto religioso. El derecho eclesiástico no tiene por función regular el hecho social religioso, sino tan sólo la relevancia civil del hecho religioso, sea social o individual.

—Has hecho referencia al fenómeno religioso social o individual. Sin embargo, hay eclesiasticistas que eluden lo individual y definen el derecho eclesiástico como el derecho estatal sobre las confesiones religiosas.

—Sobre esto habría mucho que hablar, porque se ha escrito bastante y no quisiera caer en banalidades. Intentaré resumir mi pensamiento en pocas palabras, aun dándome cuenta de la importancia del asunto. No me parece que esta postura sea acertada, desde el momento en que al derecho eclesiástico le corresponde estudiar la regulación del derecho de libertad religiosa. Este derecho es, ante todo, como derecho humano o fundamental, un derecho de la persona. También gozan de este derecho las comunidades religiosas, pero en cuanto la persona es social —tiene la dimensión de socialidad— y el hecho religioso se manifiesta de modo no sólo individual, sino también social. De lo que es un derecho humano, lo primero que se deduce es que la libertad religiosa es un derecho individual, de la persona. Y, por otra parte, caben formas de religiosidad individuales, sin proyección social en una confesión. Para ceñir el derecho eclesiástico al derecho de las confesiones religiosas haría falta considerar que la libertad religiosa no entra en el derecho eclesiástico como derecho individual, sino sólo en cuanto derecho de las confesiones. Pero esto no parece admisible, porque deja fuera del derecho eclesiástico importantes dimensiones del factor religioso con relevancia civil, que son individuales como por ejemplo, la objeción de conciencia; más todavía, el derecho de libertad religiosa de la persona es clave para la interpretación de la libertad religiosa de las confesiones y de todo el

derecho eclesiástico en cuanto la libertad es un principio informador suyo. Como sea que los derechos humanos son primordialmente derechos de la persona, una disciplina, como el derecho eclesiástico, que se asienta en un derecho humano, ha de incluir necesariamente las dimensiones individuales del factor religioso.

—Entonces ¿cómo entiendes tú el derecho eclesiástico?

—¿A qué te refieres, a la legislación o a la ciencia?

—La verdad es que a las dos.

—Brevemente, en forma de una descripción, diría que el derecho eclesiástico, en el sentido normativo, es el conjunto de normas jurídicas de la comunidad política que regulan la relevancia civil del hecho religioso. Por su parte, el derecho eclesiástico como disciplina es aquella rama de la ciencia jurídica que tiene por objeto el hecho religioso en su relevancia civil.

—¿Por qué hablas de comunidad política y no de Estado?

—¡Pobre Estado! A pesar de los esfuerzos de los estatistas y de la inercia histórica, hay cada vez menos Estado, aunque todavía es muy fuerte, demasiado fuerte para mi gusto. No digo el Estado por dos razones: en primer lugar porque hay que tener cada vez más en cuenta el derecho internacional, que ya no es sólo derecho interestatal —entre Estados como únicos sujetos—, sino que sus sujetos comienzan ya a serlo los particulares y las sociedades y comunidades de personas privadas. En segundo lugar, porque también tienen facultad normativa y aun pacticia los entes en los que se divide un Estado por razón de las nacionalidades, regiones, etc. En España este fenómeno se ha plasmado en las Comunidades Autónomas y en la Comunidad Foral de Navarra. Además del Estado hay otras fuentes de derecho eclesiástico.

—En resumen, ¿cuál es para ti el rasgo definitorio del derecho eclesiástico?

—Sin duda, la relevancia civil del fenómeno religioso.

—Bueno, ha parado de llover. ¿Qué te parece si aprovechamos para volvernos a casa?

Capítulo IV

LIBERTAD RELIGIOSA Y RELATIVISMO

Madrid, a 11 de octubre de 1992

Hoy, en la casa donde resido en mi retiro madrileño, han encendido la calefacción por primera vez este año. No sé si será sólo un preanuncio del invierno por pocos días o es que el suave calor otoñal por este año se ha esfumado. El caso es que estamos a nueve grados de temperatura y llueve a gusto con la consiguiente humedad; el resultado es que el frío se hace notar. A pesar de lo desapacible del día he ido a ver el Museo Tyssen recién inaugurado. Vano intento para mi poco paciente carácter; una inmensa cola de un par de miles de personas, con la perspectiva de dos o tres horas de espera me ha desanimado a las primeras de cambio. He merodeado unos minutos por los alrededores y ya me iba cuando me he encontrado con Nomos. Después de saludarnos y de los consabidos comentarios sobre el tiempo y el espectáculo de la cola, hemos entrado en conversación más sustanciosa, después de tomar un taxi y venirnos a mi casa.

—Por lo menos aquí se está a gusto con la calefacción, he comentado nada más sentarnos.

—Ciertamente, hoy no es día que apetezca estar en la calle. Compadezco —y admiro su pasión por el arte— a los de la cola del Museo Tyssen. Mi amor por la pintura no llega a tanto.

Cambiando de tema Nomos me preguntó:

—¿Te interesa el relativismo, Decano?

—Pues claro que me interesa. Me interesa por filosofía del derecho, pero ahora me interesa además porque un eclesiasticista ha escrito que para admitir de verdad la libertad religiosa hay que ser relativista. Uno no gana para sorpresas.

—Pues mira lo que te he traído, dijo, entregándome un papel doblado. Hace unos días estuve leyendo una novela corta de Asimov titulada *Opinión pública* y hallé en ella un diálogo que revela claramente qué es el relativismo. El interés que a mi juicio tiene es que muestra claramente la mentalidad relativista, pero no según el lenguaje más o menos elevado o inteligible con que se puede encontrar en libros de filosofía o de derecho, sino según está extendida entre la gente. Es un resumen casi perfecto, porque además la posición que podríamos llamar vagamente iusnaturalista —la contraria al relativismo— no está expresada con invocaciones al derecho natural, algo desconocido en el ambiente norteamericano que describe, sino con invocaciones a los derechos inalienables, lo que le da mayor verosimilitud al relato. Léelo, te gustará. Es el trozo que está señalado al margen.

—Ahora lo leo, pero antes cuéntame de qué va el asunto.

—En síntesis se trata de un investigador espacial, John Harman, que quiere hacer el primer viaje a la luna y se encuentra con la oposición de la opinión pública norteamericana, movida por un tal Eldredge, clérigo protestante. A la vista de esta oposición, el director del centro estatal de investigaciones espaciales, Howard Winstead, se niega a autorizar el vuelo y trata de convencer a Harman para que desista.

—Me hago cargo del argumento. Veamos ahora el fragmento que has fotocopiado.

—Es un trozo del diálogo que sostienen Harman y Winstead.

—Con tu permiso voy a leerlo.

—Sí, sí, léelo, por eso te lo he traído. Luego lo comentamos.

—Bien. Leo:

«—El populacho no sabe nada del método científico; y no quiere saber. Bueno, ¿qué decides? ¿Lo pospones?

Harman se puso en pie de un salto, derrumbando la silla en su arrebató.

—¿Sabes lo qué pides? ¿Quieres que abandone el trabajo de toda mi vida, mi sueño, como si nada? ¿Crees que voy a sentarme a esperar que tu querido público se vuelva benevolente? ¿Crees que cambiarán de opinión mientras yo viva? Esta es mi respuesta: tengo el derecho inalienable de incrementar los conocimientos actuales. La ciencia debe progresar y desarrollarse sin interferencias. El mundo, al oponerse a mí, se equivoca. Yo tengo razón. Las cosas pueden empeorar aún más; pero yo no abandonaré mis derechos.

Winstead movió tristemente la cabeza.

—Está equivocado, John, al hablar de derechos “inalienables”. Lo que tú llamas un derecho no es más que privilegio reconocido por todos. Lo que la sociedad acepta está bien; lo que no acepta, no lo está.

—¿Estaría de acuerdo tu amigo Eldredge con tal definición de la “rectitud”?

—No, no lo estaría, pero eso es improcedente. Observa el caso de esas tribus africanas que eran caníbales. Fueron educados así, tenían una larga tradición de canibalismo, y su sociedad aceptaba dicha práctica. Para ellos, esa costumbre estaba bien, ¿por qué no debería estarlo? Así que ya ves lo relativa que es toda la concepción, y lo necia que es tu idea de los derechos “inalienables” de realizar experimentos.

—Sabes, Howard, equivocaste tu camino al no dedicarte a la abogacía. —Harman se ponía furioso por momentos—. Has expuesto todos los argumentos más anticuados que se te han ocurrido. Por el amor de Dios, hombre, ¿tratas de decirme que es un crimen negarse a seguir la corriente?».».

—Desde luego el tal Winstead es un relativista modélico, comenté al terminar la lectura. Y la verdad es que la mentalidad relativista está extendidísima, no sólo entre intelectuales, sino entre la gente común.

—Ya sabía que te interesaría este recorte. Pero, vamos a ver, ¿en qué consiste el relativismo, en pocas palabras?

—Te lo puedo describir con palabras de Dumont en su libro *Le festin de Kronos*, págs. 152-153, libro aparecido el año pasado. «El relativismo consiste en pensar que los valores morales, los modos de vida de una sociedad dada en un momento dado son exclusivamente relativos a las circunstancias del período considerado, y que en consecuencia pueden modificarse en todo momento para ir en no importa qué dirección. Lo permanente y lo universal —el derecho natural añado yo— son entonces términos inexistentes, fuera de la realidad. Toda la verdad es cambiante». Una derivación extendidísima del relativismo es el sociologismo, según el cual las pautas de comportamiento que deben ser acogidas por las leyes, permitiéndolas o dándoles estatuto de legitimidad, son las pautas sociales mayoritarias. Es la dictadura de las encuestas.

—Entonces para el relativismo lo que la mayoría estima o valora como bueno está bien y lo que repudia es lo malo.

—Si se quiere comprender el relativismo, la respuesta a lo que acabas de decir necesita de algunas precisiones. El relativismo comenzó sobre todo en el ámbito de la antropología científica con una clara extrapolación (del hecho o fenómeno se pasa indebidamente a lo moral o filosófico metaempírico) de los datos sobre los estudios de los pueblos en estado primitivo sin civilizar. Al observar costumbres contrarias al derecho natural aceptadas como pautas de comportamiento no entendidas como incorrectas (cosa bien conocida por el iusnaturalismo clásico y ya explicado al menos desde Cicerón: en parte —y sólo en parte— el derecho natural puede obscurecerse y aun borrarse de la conciencia humana), ciertos antropólogos defendieron la conclusión de que no existe el derecho natural, lo cual encontró inmediato eco en un ambiente do-

minado por el positivismo. Mejor podríamos decir que esos antropólogos eran ya positivistas e interpretaron los datos observados como un argumento del que se deducía la inexistencia del derecho natural. De ahí se argüye que no hay nada bueno ni malo, pero aquí bueno y malo tiene el sentido que da el iusnaturalismo a estos términos, esto es, lo bueno y lo malo intrínseco, de suyo. No hay nada bueno o malo de suyo, por sí. Después, el relativista pasa a hablar de que lo bueno, lo justo o cosas similares es lo que estima y valora como tales la mayoría, pero aquí lo bueno y lo malo ya no tienen el sentido indicado —sentido absoluto—, sino un sentido relativo: en relación a una sociedad en un momento determinado y en unas circunstancias concretas. Éste es el problema que se plantea cuando el relativista habla de derechos inherentes a la dignidad de la persona humana. Tales derechos son relativos y desde luego positivos, esto es, puestos por la sociedad y existentes en ella en virtud de estimaciones subjetivas mayoritarias y, por tanto, cambiantes. Lo cual deja sin base ni fundamento sólidos tales derechos.

—Y desde el punto de vista filosófico, ¿cómo se ha desarrollado el relativismo?

—En realidad no hay una corriente filosófica que se denomine «filosofía relativista». Hay muchas corrientes filosóficas imbuidas del relativismo. Lo que más se acerca a una filosofía del relativismo —dicho sea con toda clase de cautelas— es la filosofía de los valores, o mejor las distintas variantes de la filosofía de los valores, que es el relativismo axiológico.

—¿Qué se entiende por valor?

—Menuda pregunta. En términos generales se entiende por valor la estimación subjetiva —personal o colectiva— acerca de las cosas. El valor es la estimación de algo como bueno, apreciable, etc. Más específicamente, es la estimación subjetiva sobre las conductas moral y jurídicamente relevantes.

—Luego el valor es, en el campo moral, lo virtuoso.

—Eso es lo que más o menos pretenden decir los autores no relativistas que han intentado una teoría de los valores objetivos. El valor sería algo objetivo, esto es, el bien en su sentido tradicional. Pero el relativista no admite las virtudes —que son hábitos entitativos—, porque todo lo reduce a estimaciones subjetivas. Lo que hay son sentimientos acerca de las cosas y conductas que producen una estimación positiva (valor) o negativa (de rechazo, disvalor). Lo que el hombre debe hacer no es lo virtuoso, sino lo valioso. Fíjate que en nuestro contexto cultural relativista no se habla de las virtudes. Una anécdota. Un conocido mío me contaba que un libro suyo titulado «Las virtudes humanas» fue traducido al inglés en Norteamérica y los editores le dieron el título de «Los valores humanos», alegando que eso de las virtudes no era conocido del gran público al que el libro iba dirigido. Es muy aleccionador al respecto el libro de MacIntyre, *After Virtue, Tras la virtud*.

—Bien, pero no puede negarse que las estimaciones subjetivas existen.

—En efecto, pero el relativismo axiológico entiende que todas las apreciaciones morales son sentimientos subjetivos, valoraciones relativas, esto es, valores. De este modo, reducen los dictados morales de la razón, que es la ley natural, y de la conciencia a sentimientos subjetivos y relativos.

—¿Y cuál es el fundamento de las tesis relativistas?

—Por una parte, como ya te he dicho antes, el relativismo toma como punto de partida —lo que para mí es secundario— la comprobación de que en las distintas culturas y épocas se han aceptado como buenas —o malas—, situaciones y actuaciones contrapuestas entre sí. Lo principal es que niega la cognoscibilidad del derecho natural, porque parte normalmente de los postulados del empirismo o de la filosofía trascendental, esto es, del abismo que separa los mundos del ser y del deber —el mundo de la Naturaleza y el mundo del espíritu o de la cultura—, de modo que resulta imposible el conocimiento en el mundo del deber-ser; o sea, no es posible conocer el derecho natural. Y como el derecho natu-

ral se entiende por los iusnaturalistas como un producto de la razón, lo cual supone el conocimiento en el orden del deber-ser, se llega a la conclusión de que no existe el derecho natural. Lo que el iusnaturalismo llama derecho natural no es otra cosa, para el relativismo, que valores, estimaciones subjetivas cambiantes.

—Y esto, ¿qué relevancia tiene en el campo del derecho?

—Mucha y muy importante. La tesis fundamental del relativismo, en lo que se refiere al derecho, puede resumirse así: los contenidos de todas las proposiciones jurídicas son relativos. Ello significa ir más allá de la objeción contra el iusnaturalismo que alude a la diversidad de concepciones sobre lo que es o no derecho natural, para situarnos en el plano del puro historicismo, negando la posibilidad misma de que exista el derecho natural. El alcance de esta tesis debe entenderse bien: no se afirma solamente la historicidad del orden jurídico total, que podría aceptarse con los debidos matices incluso para el derecho natural —recuerda mi tesis sobre la positivación y formalización de este derecho—; por el contrario se está afirmando que los contenidos mismos de ese orden jurídico tienen un origen radical y exclusivamente histórico, perteneciendo a un universo cultural sin soporte natural alguno y, por lo tanto, sin base que los determine siquiera mínimamente. Lo dicho, el abismo entre el mundo del ser y el mundo del deber-ser.

—Todo esto me suena a poco o nada aceptable. Me imagino que un defensor del derecho natural como eres tú no podrías menos que ser enemigo del relativismo.

—Me parece que en lo que acabas de decir no me comprendes. Yo deseo ser científico. Por lo tanto, no soy apologeta y no defiendo el derecho natural. Mis reflexiones me han llevado al convencimiento de que existe el derecho natural y he escrito libros sobre él. En este sentido soy un convencido —con un convencimiento científico, no ideológico— de que el derecho natural es una realidad. Tampoco soy enemigo de ninguna teoría, como no puede serlo un científico; no soy enemigo del relativismo. Eso sí, estoy convencido, por muchas y fuertes razones, de su falsedad. Es más creo que

es uno de los más desgraciados y deletéreos aspectos ideológicos de la tan denostada, ahora, «modernidad». Denostada por los mismos que antes la defendieron y ahora postulan el paso a la «postmodernidad». Pienso que buena parte de la degradación moral de nuestra sociedad trae su causa del relativismo. Y no es la mía una opinión aislada; muchas y muy autorizadas voces en el campo de la moral lo han proclamado reiteradamente; ahí está Ratzinger entre otros muchos y especialmente el Papa.

—Has dicho que tienes un convencimiento no ideológico. ¿Por qué has hecho esta precisión?

—Porque algún eclesiasticista da a entender que el iusnaturalismo es una ideología, frente al positivismo que sería ciencia.

—No me negarás que algo de razón tiene. Hay, por ejemplo, gente que cree en el derecho natural porque así lo enseña la Iglesia Católica. En estos casos, se es iusnaturalista por ideología.

—Si te pones así, también hay multitud de positivistas que lo son por convencimiento ideológico. Si se les pidiese que explicasen por qué son positivistas se quedarían mudos como peces. En su vida han abierto un libro de filosofía del derecho y mucho menos un libro que trate del derecho natural. Son positivistas porque así se lo han enseñado en la Facultad, porque es lo que se acepta en el foro y en el ambiente jurídico que frecuentan, etc. La verdad es que ni el iusnaturalismo ni el positivismo son, en sus fuentes filosóficas y en los autores que los sustentan con conocimiento de causa, ideologías, sino posturas científicas. Tachar de ideólogos, por iusnaturalistas, a Aristóteles, Cicerón, Marco Aurelio, los estoicos, Maimónides, Averroes, Tomás de Aquino, Vitoria, Domingo de Soto, Suárez, Hugo Grocio, Melanchton, Leclerq, Messner o Villey, no es precisamente algo que prestigiaría a quien lo afirmase. Por lo que a mi respecta sólo compasión me merece quien se atreva a decir que el iusnaturalismo realista clásico de mi *Introducción crítica al Derecho Natural* o de mis *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho* es ideología y no ciencia estricta. Gracias a Dios, todavía puedo dar lecciones de científicidad a algunos eclesiasticistas.

—Bueno, bueno, no te pongas bravo. Mejor es la indiferencia ante opiniones de este estilo.

—Tienes razón y así lo he hecho públicamente, contestando con el silencio. Pero en esta ocasión tú me has provocado.

—Volvamos al relativismo. Lo has tachado de inaceptable; todavía más fuerte, de falso.

—Así lo pienso. El relativismo es inaceptable en la misma medida en que son inaceptables sus bases filosóficas: el empirismo y la separación tajante entre el ser y el deber-ser. Existe el conocimiento metaempírico, existe la dimensión metafísica de los seres y el deber-ser es inherente a la condición de persona, por lo que, en la persona, se da un tránsito legítimo del ser al deber-ser en lo que respecta a la finalidad y a la dignidad de la persona.

—Algo más podrías explicarme.

—Necesitaríamos, no ya horas, sino semanas. ¿Por qué no te lees los dos libros que te he citado, especialmente las *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*? Allí trato de estos asuntos, sobre todo en las *Lecciones*; en la *Introducción crítica* se dan más implícitamente las bases. Te advierto que al escribir las *Lecciones* tanto como en los que estudian filosofía del derecho, he pensado en los canonistas y eclesiasticistas y he tenido muy en cuenta lo que escriben y discuten éstos. ¿Por qué te crees, por ejemplo, que he tratado con tanta extensión la igualdad o la racionalidad de la norma?

—No me hagas leer de lo que no soy experto. Ni soy filósofo del derecho, ni eclesiasticista, ni canonista. Eso tus colegas. Sólo te pido unas breves explicaciones. Y además no de todo. De cómo la dignidad humana, por su eminencia de ser, comporta un deber-ser ya hablamos en otra ocasión y lo recuerdo. De ello se ve claro que el ser personal comporta un deber-ser; hay, pues, un tránsito del ser al deber-ser.

—Sí, pero pienso que, planteada la cuestión, más que pasarla por alto por lo que entonces hablamos, es mejor descender más al fondo.

—Me parece bien, pero procura ser sintético y, sobre todo, claro.

—Lo procuraré. Todo empieza con la tesis kantiana de la incognoscibilidad del *nuómeno* —sólo conocemos el fenómeno— y la sustitución de su conocimiento por las formas *a priori* de la razón pura. A ello sigue —en parte lo antecede a lo largo de la historia— el empirismo, con su abandono de esas formas, que deja nuestro conocimiento reducido a la experiencia, al conocimiento sensible. Es la negación del conocimiento metaempírico y metafísico. Una consecuencia de la tesis kantiana y del empirismo es el abismo que se establece entre el mundo de la Naturaleza —lo físico o sensible— y el mundo del espíritu, con el consiguiente hiatus entre el mundo del ser y el mundo del deber-ser. Del ser no se puede deducir el deber-ser, sobre todo moral pero también jurídico, porque el deber-ser se deduce de la naturaleza humana (entendida como esencia en cuanto principio de operación, al modo clásico) y consiguientemente de la finalidad y ambas requieren el conocimiento metaempírico. En este ambiente aparece la tesis de la falacia naturalista, iniciada por Moore y que ha recibido diversas versiones. Según esta tesis, al intentar pasar del ser al deber-ser, se comete una falacia, lo que ha llevado a algunos intentos de llegar al derecho natural sin caer en esa falacia, como el de Höffe, o a criticarla con amplitud como es el caso de Carcaterra.

—¿Y tú que piensas de la falacia naturalista?

—Como puedes suponer y se deriva de cuanto he escrito ni estoy de acuerdo con el empirismo ni con la falacia naturalista. Pero respecto de esta última, distingo. Creo que efectivamente en el tránsito entre el ser y el deber-ser se puede cometer una falacia, y de hecho han caído en ella todos cuantos han confundido el derecho natural con la fuerza, como los sofistas o Spinoza, y el sociologismo, que del hecho pasa al derecho. Aunque naturalmente los supuestos de los que parto para afirmar esa falacia no son iguales que la de los clásicos de la falacia naturalista.

Es obvio que del hecho, de lo que es, del ser sin más, no puede pasarse al deber-ser (moral y derecho), porque entonces se comete una falacia lógica. No puede afirmarse, por ejemplo, que, puesto

que el más fuerte domina al más débil, esto significa que el más fuerte es el que tiene derecho natural a gobernar (tesis de los sofistas y de Spinoza). O que si la mayoría social tiene un comportamiento, tal comportamiento es moralmente aceptable (que es lo que viene a decir el relativismo). Es obvio que hay en esto, como decía, una falacia lógica: del *es* se predica el *será* al mismo tiempo. Pues, en efecto, lo que *es* se predica en presente, mientras que el deber-ser es lo que todavía no es, pero si se cumple *será* y, por lo tanto, es futuro. El deber-ser es el todavía-no, pero que debe realizarse; en sí es un futuro, mientras que el hecho es lo que *es*, un presente más o menos continuo (acción, situación, estructura). Es contra las leyes de la lógica hacer un tránsito del ser al deber-ser, dando al ser la categoría de deber-ser, porque entonces se predica de algo al mismo tiempo el presente y el futuro.

Pero sobre todo, si se hace el tránsito del ser al deber-ser, dando al ser la categoría de deber-ser, se comete una falacia ontológica. Resulta indudable que de que algo sea no se deduce que deba-ser. Por ejemplo, un delito. Un gobierno puede ser tiránico, pongamos como otro ejemplo, que podrían multiplicarse. El deber-ser exige un *criterio*, algo que señale lo que debe ser y lo que no debe ser. Por eso el sociologismo es inaceptable: lo que hace la mayoría como hecho no puede ser criterio del deber-ser, porque el hecho no es criterio, como lo muestra por lo demás que la mayoría puede ser viciosa o puede equivocarse, como es obvio.

—Pero si esto es así, no me negarás que los iusnaturalistas se pueden ver en un aprieto.

—No lo creo. Ya he dicho que respecto a la falacia naturalista, tal como la presentan sus defensores no estoy de acuerdo. En lo que estoy de acuerdo es en que han cometido o cometen la falacia naturalista, tal como la he expuesto, filósofos como los sofistas y Spinoza y el moderno sociologismo, al que algunos autores califican de neorrelativismo y al que por cierto tachan de «ideología disimulada» (Perrot, Dumont). Junto a un tránsito falaz, hay un tránsito, no sólo posible, sino necesario, del ser al deber-ser.

—Con lo que me has dicho antes casi me parece imposible.

—Pues es muy sencillo. No se comete la falacia lógica si no se mezcla el presente con el futuro y el *es* no se confunde con el *deber-ser*. Dicho de otra manera, el iusnaturalismo clásico no eleva el ser, el hecho, a la categoría del deber-ser, sino que sostiene que la dignidad de la persona humana es criterio y exigencia del deber-ser, que está en el orden de la actuación o perfección segunda según la terminología de la Escuela: lo que debe hacerse y, porque se debe, aún no se ha hecho. Por lo tanto, el deber-ser no es el ser (perfección primera), sino lo que aún no es, y en consecuencia es un futuro que se impone y se exige en el orden del obrar (perfección segunda). La dignidad humana —o si se prefiere la naturaleza humana— es criterio del deber-ser y en ella reside la exigencia; pero como tal criterio y tal exigencia se refieren al futuro, que es el deber-ser. No hay superposición del presente con el futuro.

Por estas mismas razones, ya se ve que en el iusnaturalismo clásico no hay falacia ontológica. Siendo inconfundibles el ser y el deber-ser, en el ser hay una inherente exigencia y un inherente criterio del deber-ser, que es la dignidad humana y, unida a ella que la comporta, la finalidad. Como en el ser —en la persona humana— hay un inherente criterio y una inherente exigencia, hay actuaciones que deben ser y actuaciones que no deben ser. Por lo tanto, es no sólo lícito, sino necesario el tránsito del ser al deber-ser.

—Entonces, si yo no te he entendido mal, todo el asunto reside en que el empirismo, y el relativismo con él, no admite un criterio inherente a la persona humana, el cual necesariamente ha de ser objetivo, como objetiva es la naturaleza humana o, por decirlo de otro modo, la dignidad humana.

—Tú lo has dicho.

—¿Y por qué no se admite ese criterio?

—Ahí está el meollo de la cuestión. Porque obviamente el conocimiento de ese criterio —y de esa exigencia— es metaempírico. Como reside en la naturaleza humana y ésta es la esencia como

principio de operación, es una dimensión metaempírica, metafísica, y esto no lo admite el empirismo.

—Sus razones tendrá.

—Tiene razones, pero no tiene la razón.

—¿Cómo demostrar que existe la dimensión metafísica de los seres y el conocimiento metaempírico? A lo que alcanzo no es pequeña cuestión.

—Es una cuestión profundísima y de gran entidad. Por eso lo único que puedo hacer ahora es remitirte a algún libro de filosofía o, más modestamente, a mis *Lecciones propedéuticas*, donde puedes encontrar tratado este punto. aunque te advierto que por mi parte lo que más me ha convencido sobre la existencia del conocimiento metaempírico es observar el lenguaje común de las gentes y su modo de reaccionar ante numerosas situaciones. Usan constantemente conceptos e ideas y emiten juicios que sólo se explican por el conocimiento metafísico y, consecuentemente, por la aprehensión intelectual de la dimensión metafísica de los seres.

—¿Por qué no me explicas esas observaciones, que quizás puedan ayudarme a entender más elevadas especulaciones?

—Pues verás. Habrás observado que con frecuencia, en relación a unas realidades concretas o seres determinados se establece un criterio de normalidad —de lo que es normal y lo que es anormal— con carácter necesario y universal, esto es, sin excepciones. Pues bien, esto es un indicativo de que se ha captado la esencia o naturaleza de la realidad, del ente, y por lo tanto se ha captado su dimensión metaempírica —metafísica— sin lugar a dudas.

—Yo creía que me ibas a aclarar el asunto, pero me has dejado tan a oscuras como antes.

—Vamos a ver. ¿Tú sabes distinguir entre lo general y lo universal?

—Hombre, así de sopetón...

—Es muy sencillo. Lo general es lo mayoritario, pero admite excepciones, que, aunque excepcionales, no son anormales. Por ejemplo, lo general de los pueblos mediterráneos es que el cabello de las personas sea oscuro, pero no faltan las personas rubias; es una excepción, pero no es una anomalía, no es ningún defecto. Una generalización, por lo tanto, es un proceso mental que, cuando es correcto, atribuye a una colectividad de entes determinadas características, pero deja abierta la posibilidad a excepciones normales; atípicas, singulares, pero no defectuosas ni anormales.

—Bien, ¿y qué es lo universal?

—Lo universal no es lo mayoritario, sino lo que es propio de toda una colectividad de entes, de la totalidad, de modo que necesariamente le corresponde. Si falta, o es otro ente distinto —no pertenece a esa colectividad— o tiene un defecto, una anomalía: algo que debería tener y no tiene. Por ejemplo, si un niño nace con un solo brazo, no llegamos a la conclusión que en la especie humana hay dos clases de hombres normales: unos con un brazo y otros con dos. Lo que decimos, con plena y absoluta convicción, es que el niño con un solo brazo ha nacido con un defecto, es anormal. Del mismo modo, no decimos que hay dos especies de hombres normales, unos con uso de razón y otros sin él; a los que no tienen uso de razón los llamamos anormales, sean dementes sean subnormales. La universalización, en consecuencia, es el proceso mental en cuya virtud se atribuye determinadas notas o características a una colectividad de entes, entendidas como necesarias —que deben tener— y normales, porque entendemos que corresponde a su estructura ontológica. Para que el ser tenga completa su estructura ontológica debe tener lo que se entiende universal.

—Pero aquí hay algo que no acabo de comprender. Parece que lo universal, si es verdaderamente tal, debería ser indefectible; todos los entes de la colectividad a los que se atribuye deberían tenerlo y parece que no es así.

—De acuerdo. Nos vamos adentrando al meollo del asunto. En los seres distinguimos lo que es esencial, que es lo universal inde-

fectible, y lo que pertenece a su integridad, pero es defectible, porque el ente sigue siendo el ser que es aunque con un defecto. Mas eso defectible debería no faltar. Por ejemplo, si por un accidente laboral una persona pierde un pie, no por eso deja de ser hombre, pero es obvio que se le ha producido, en relación con lo normal, esto es, con lo que debería ser para ser enteramente normal y para tener completa su entidad como hombre, un defecto, una anormalidad. Fíjate en una cosa, porque así se va entendiendo lo que son los universales. Pese a esa posibilidad de personas que por accidente o por nacimiento les falta un pie, seguimos describiendo al hombre como un animal bípedo. Lo defectible no impide la universalización, porque ésta es una operación mental que, traspasando los hechos incidentales, concluye en el conocimiento de que los entes tienen una estructura básica y fundamental, que corresponde al ente para ser lo que es (esencia), por un lado, y para ser completo (integridad) por otro. Esto es, concluye con lo que el ente debe poseer o para ser o para ser completo. De ahí se deduce un criterio de normalidad, universal y necesario.

—Entonces, si no me equivoco, lo general se refiere a lo mayoritario y lo universal a la totalidad. Por lo tanto, lo general admite excepciones y lo universal, por su propia naturaleza, no las admite. Así, si decimos del hombre que es un animal bípedo, que es una afirmación universal, no cabe pensar en que haya un tipo o clase de hombres, igualmente normales y sin defectos, que tengan tres pies o cuatro o uno, como las fábulas y las mitologías nos presentan humanoides con un solo ojo en la frente o imaginaciones parecidas.

—Tú lo has dicho. En lo que quiero insistir es en que me digas si la universalización es un proceso mental que se usa constantemente por los hombres o no.

—Es evidente que se usa constantemente. A nadie se le ocurre pensar, por ejemplo, que si un niño nace con el síndrome de Down o sin un brazo, eso sea un mero hecho estadístico y algo normal y sin defecto. El disgusto que produce es sintomático de que el con-

vencimiento de todo el mundo es que se trata de una anormalidad y un defecto.

¿Y en qué sentido lo que estamos viendo sobre los universales muestra el conocimiento metafísico?

—Porque los universales y la universalización pertenecen al ámbito metafísico. Fíjate que para la mayoría de los entes no es posible conocerlos todos. ¿Quién puede conocer a todos los hombres, no ya los existentes, sino desde Adán hasta el final del mundo? Luego esto significa que de una experiencia parcial pasamos a la totalidad. Esto sólo es posible si nuestro entendimiento desde la experiencia es capaz de penetrar y penetra en lo que el ente es, en su esencia o naturaleza, en su estructura ontológica fundamental. De modo particular resalto que conoce su naturaleza y por ende, la finalidad del ser. Como ves hay un salto cognoscitivo que de lo empírico y físico (como decían los antiguos) penetra en lo metaempírico o meta-físico. De lo empírico parcial se pasa a lo universal metafísico.

—Lo entiendo.

—Pues bien, el universal y la universalización no los admite el empirismo y consecuentemente tampoco el relativismo. Para el empirismo, los universales no son más que generalizaciones. O dicho de otro modo, nuestra mente generaliza pero no alcanza a formar verdaderos universales.

—Pues me parece un prejuicio, porque con los universales podemos decir como dicen los gallegos de las meigas o brujas: yo no creo en las meigas, pero haberlas, haylas. Además con los filósofos me pasa que no atiendo tanto a lo que dicen, sino a lo que hacen. No me imagino a un empirista que, habiéndole nacido un hijo con el síndrome de Down, se encoja de hombros y diga que no es más que un hecho estadístico, una simple excepción y no una anormalidad o defecto. Los empiristas como hombres normales universalizan constantemente, al menos fuera de sus escritos.

—Sin embargo, esto, con ser verdad y de sentido común no es lo más significativo. Lo más significativo y dramático del empiris-

mo y del relativismo es que niegan el conocimiento metafísico, desde una posición metafísica.

—Y cómo es ello.

—Porque el conocimiento sensible no es capaz de conocer más que lo sensible y no alcanza a deducir que no exista más que él. Para negar que exista el conocimiento metafísico, es necesario situarse en una posición metafísica.

—¿Por qué?

—Verás. La proposición «sólo existen los hechos» (sensibles) no puede fundamentarse en los hechos mismos, pues los hechos lo que pueden manifestar y manifiestan es que «hay hechos» y no más. El conocimiento sensible de un árbol me puede enseñar muchas cosas sobre ese árbol, pero nada me dice acerca de si el concepto «árbol» es sólo general o universal. En otras palabras, la cuestión de si sólo existe el conocimiento empírico no se deduce del conocimiento empírico. Sólo tiene sentido afirmar que no hay más que un conocimiento empírico, si nos situamos en un nivel cognoscitivo superior, metafísico. Estrictamente hablando, como ha hecho notar Serna con otros autores, las posturas antimetafísicas que así se expresan, lo hacen empleando una peculiar proposición metafísica negatoria de la metafísica. Lo que es una contradicción.

Lo mismo ocurre con el relativismo, puesto que parte del empirismo. La afirmación de que los valores son relativos se asienta en la negación de lo metafísico, y sin embargo se trata de una inferencia que se asienta sobre proposiciones de índole metafísica. De la constatación de disparidades sobre ciertos contenidos del derecho natural puede inferirse que en el campo de ese derecho pueden darse errores (tesis del iusnaturalismo clásico) o que se trata de valores relativos. Pero esta inferencia no puede deducirse del puro hecho ni, por tanto, del conocimiento empírico. Para llegar a la tesis de los valores relativos es necesario partir de la imposibilidad del conocimiento del deber (metafísico), lo que supone, al me-

nos en este punto, la aceptación de la metafísica. Y el relativismo niega la metafísica, con lo que implícitamente se llega a lo erróneo de su conclusión.

—Total, que el relativismo no es aceptable.

—Ya te lo he dicho.

—A todo esto, hoy, con lo del relativismo nos hemos olvidado del derecho eclesiástico.

—Te habrás olvidado tú, que no yo. Si me ha interesado el recorte sobre el relativismo ha sido por recordar lo que he leído en algún eclesiasticista, como ya te he dicho.

—Explícamelo un poco más.

—Que para admitir de verdad la libertad religiosa hay que ser relativista, o dicho de otro modo, sólo desde el relativismo se puede admitir el derecho de libertad religiosa. De lo contrario, sólo se llega a la tolerancia.

—¡Vaya una salida!

—No creas, el asunto tiene más trascendencia, porque esto significa que sólo los relativistas pueden ser buenos eclesiasticistas y que el derecho eclesiástico debe fundarse en el relativismo. Lo cual implica además una interpretación relativista de los arts. 10 y 14 y siguientes de la Constitución española. Significa también que los iusnaturalistas no admitimos de verdad la libertad religiosa y por ello la interpretamos mal.

—Pues no digamos respecto de la Iglesia Católica. Según esto la decl. *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II no admite de veras el derecho a la libertad religiosa. O sea, después que los intérpretes del Concilio, católicos y no católicos, han asegurado unánimemente que el Concilio, de la doctrina de la tolerancia ha llegado al derecho de libertad religiosa, ahora resulta que no, que se ha quedado en la tolerancia. Lo cual no deja de ser una opinión singular y hasta me atrevería a decir que ni acertada ni fiable.

—En todo caso pienso que tal opinión va más allá de lo que escriben los relativistas (opinión extrapolada) y que la calificaría de anacrónica.

—¿Por qué de anacrónica?

—Porque es volver a los tiempos del librepensamiento decimonónico, cuando la libertad religiosa se defendía porque se afirmaba que todas las religiones eran falsas (ateísmo), o que todas eran iguales (indiferentismo), o que no era posible averiguar la verdadera (agnosticismo). Y sobre esas bases se establecía el derecho de libertad religiosa. Afortunadamente todo esto ha pasado a la historia. Hoy de lo que se habla es de los derechos humanos, de los derechos inherentes a la dignidad humana y dentro de ellos se postula el derecho de libertad religiosa sobre la base de que el Estado es incompetente en materia religiosa. El librepensamiento, en su versión decimonónica, ha pasado afortunadamente a la historia y ha perdido su virulencia. Resucitarlo, como parece deducirse de la afirmación que estamos comentando, me parece anacrónico. Lo que ocurre es que esto no es más que un síntoma de un síndrome de militancia anticatólica que observo en una serie de eclesiasticistas españoles e italianos; y esto no me parece científico, sino elementos extracientíficos que distorsionan la ciencia del derecho eclesiástico.

—¿No estarás exagerando?

—Piensa lo que quieras. Yo así lo veo.

—No pienso nada, no conozco bien el ambiente. Lo que sí me interesa es por qué la calificabas de opinión extrapolada.

—Pues mira. El relativismo no se refiere a la configuración del derecho de libertad religiosa, sino en general a la *fundamentación* de los derechos humanos o a su *naturaleza* en cuanto prepositivos, es decir, antes de su aceptación por el derecho positivo. En síntesis, lo que afirman los tratadistas de derechos humanos relativistas es que estos derechos, en cuanto prepositivos, son valores (naturalmente subjetivos); a lo más que se acercan es a calificarlos de

derechos «morales», según la terminología de Dworkin y otros autores. En cuanto a su fundamentación, las opiniones son variadas, desde los que niegan que pueda llegarse a ella y propugnan posponer la cuestión (Bobbio), hasta los que los fundan en el consentimiento de la mayoría de los mejores y más sabios (Perelmann), pasando por otras opiniones. Desde luego, no admiten y atacan la concepción iusnaturalista de los derechos humanos (v. gr. Peces-Barba y en general todos), en cuanto a su concepción como derechos naturales y a su fundamentación en el derecho natural o en la ley natural (Maritain), pero no he visto que se acuse a los iusnaturalistas de no aceptar plenamente los derechos humanos, incluida la libertad religiosa. El eclesiasticista aludido se extrapola en su opinión. Y es que una cosa es la fundamentación y la naturaleza de los derechos humanos y otra cosa es su configuración, sus límites, etc. Las disparidades de criterio en lo primero, no afectan en general, ni tienen porque afectar, a lo segundo, como no sea en matices secundarios, pero no en la existencia misma del derecho. Sobre todo cuando lo que hay son los derechos humanos ya positivizados. Entonces lo que existe es un derecho positivo, que se debe interpretar de acuerdo con los principios hermenéuticos de tal derecho. Si la Constitución española reconoce el derecho de libertad religiosa, el jurista ha de aceptar la libertad religiosa como está en la Constitución; y eso es común a relativistas y no relativistas. En suma, la opinión que estamos comentando es inaceptable.

—Lo más curioso del caso es que lo más básicamente inaceptable es el relativismo.

—Uno de los errores de la modernidad, de la que los mismos postmodernos intentan huir, sin saber cómo por lo demás. En todo caso, la tesis de los derechos «morales», la teoría de la justicia de Rawls, etc., son intentos de escapar si no totalmente del relativismo al menos de sus consecuencias más radicales, aunque por mi parte no participe de ellas.

—Lo fundamental a mi juicio es que el relativismo es rechazable y por lo tanto las afirmaciones e intentos de ese eclesiasticista

caen por su base. Si el relativismo es falso, tales propuestas del eclesiasticista resultan radicalmente inaceptables.

—En esto estoy completamente de acuerdo y creo que no hay que darle más vueltas. La concepción relativista es un cadáver que hay que enterrar piadosamente. Además así lo exige la naturaleza de los derechos humanos. Fíjate bien en esto. Cuando hablamos de los derechos humanos estamos haciendo referencia a unos derechos que existen en virtud de la dignidad humana, con independencia de que estén o no reconocidos por el derecho positivo de un Estado. Si no están reconocidos, no decimos que los derechos humanos no existen para esos ciudadanos, sino que ese Estado es opresor e injusto que lesiona los derechos humanos. Cuando surge en el siglo XVIII la conciencia de estos derechos, se entienden como derechos naturales, esto es, verdaderos derechos y así los viene considerando el iusnaturalismo, de modo que la calificación de injusticia ante su desconocimiento es exacta e inapelable, pues la injusticia no es otra cosa que la lesión del derecho, de modo que si no hay verdadero derecho no hay verdadera injusticia, sino en todo caso una inmoralidad. En cambio, el relativismo, al no aceptar más que el derecho positivo, entiende que los derechos humanos prepositivos son valores, no derechos; es decir, niegan los derechos humanos y los reducen a valores sociales. En el fondo, aunque aparezcan como defensores de los derechos humanos, los niegan como derechos y los dejan como estimaciones subjetivas, lo cual los debilita enormemente, porque basta que cambie la estimación social sobre un derecho humano, para que éste se debilite o desaparezca. Así está ocurriendo en Europa con determinadas extensiones del derecho a la vida, como el aborto o la eutanasia. Pensemos ahora en la libertad religiosa. En el mundo islámico sólo se la acepta parcialmente, entre otras cosas, porque se niega la libertad del cambio de religión cuando se trata de la conversión de un musulmán a otra religión. En otro orden de cosas el caso de Salman Rushdie es bien significativo. Un relativista consecuente tiene que sostener que en el ámbito musulmán y en las circunstancias actuales el derecho de libertad religiosa en cuanto valor pre-

positivo no abarca el derecho de cambiar de religión, lo que supone, sin duda, una concepción mutilada de la libertad religiosa. De hecho los relativistas occidentales no admiten tal restricción y critican la concepción musulmana, pero no cabe duda de que aquí se olvidan de su relativismo; sin duda los dictados de la razón natural son en ellos más poderosos. Lo cual es un índice de cómo el relativismo es insatisfactorio para una buena teoría y praxis de los derechos humanos, entre ellos la libertad religiosa.

—Olvidémonos, pues, del relativismo.

—Por mí olvidado. Pero quisiera llamar tu atención sobre otra afirmación de algunos eclesiasticistas que, sin ser relativistas, coincide con algunas de sus conclusiones.

—¿A qué te refieres?

—Pues a que el derecho de libertad religiosa es un derecho «laico».

—¿Acaso hay derechos «clérigos»? ¿Y qué quieren decir con esto?

—No bromees. Con derecho «laico» quieren decir que el derecho a la libertad religiosa ha surgido en los ambientes laicistas y, por lo tanto, que debe ser entendido e interpretado según la mentalidad laicista. En tal sentido, la concepción del derecho de libertad religiosa del Vaticano II sería una concepción distinta y, por lo tanto, inhábil para el eclesiasticista.

—Otro puyazo a la Iglesia Católica.

—Lo más significativo es que según ellos la concepción católica partiría de la convicción de que existe una religión verdadera y en tal supuesto no puede admitirse un genuino derecho a la libertad religioso, tan sólo se llega a la tolerancia.

—¿De qué parte entonces la concepción laicista?

—Te lo he dicho antes al hablar del librepensamiento. En resumen, de que todas las religiones son iguales, o todas falsas (aunque respetables), o cosas por el estilo; esto es, la concepción que del hecho religioso tienen el ateísmo, el agnosticismo o el indiferentismo.

—Antes has dicho que esto es anacrónico.

—Y lo repito. Aunque hay ateos, agnósticos e indiferentes, hoy los derechos humanos y su núcleo histórico primero y en cierto sentido principal, que son las libertades de conciencia, religiosa y de pensamiento, ya no se postulan por las razones antedichas —de un librepensamiento anticuado—, que aparte de que son har- to discutibles —y las discusiones que provocaron fueron grandes, como es bien conocido— no dejaban de ser un tanto pintorescas. Afortunadamente, hoy los derechos humanos —como puede ver- se en los documentos internacionales, que ya son muchos y en el art. 10 de la Constitución española—, se fundan y se hacen derivar de la dignidad humana: derechos inherentes a la dignidad de la persona humana. Y este es el punto común —neutro— en el que confluyen todos los que postulan los derechos humanos iusnatu- ralistas o no.

—Pero esto es justamente lo que hace el II Concilio Vaticano. No en vano la declaración sobre la libertad religiosa comienza con las palabras *Dignitatis humanae*.

—Además el Concilio no pretende ser original, sino, como dice, secundar con diligencia los anhelos de los espíritus que, conscien- tes de la dignidad humana, exigen libertad sobre todo en lo que se refiere a los bienes del espíritu, principalmente en lo que atañe al libre ejercicio de la religión en sociedad. Y no sólo secundar sino declarar cuán conformes son esos anhelos con la verdad y la justi- cia (n. 1). Añade, después, que: «Declara, además, que el derecho de libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad mis- ma de la persona humana» (n. 2). Por otra parte, hay unas pala- bras clave, a mi juicio importantísimas, que sitúan la concepción conciliar de la libertad religiosa, en línea con la concepción co- mún, neutra, eso sí con acentos iusnaturalistas, que no sólo en nada impiden la coincidencia con los hombres y colectividades de otras tendencias en la concepción neutra de los derechos humanos y en particular de la libertad religiosa, sino que la posibilitan: «Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la

disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza» (n. 2). Con ello el Concilio supera la concepción más común de los teólogos católicos anteriores que situaban la libertad religiosa en la adhesión a la verdad y defendían la tolerancia ante el error. El Concilio enseña que esta doctrina de la tolerancia es insuficiente, porque la libertad religiosa se tiene por naturaleza, esto es, en virtud de la dignidad humana y por lo tanto es un derecho universal independiente de la verdad o el error en el que se encuentre la persona, incluso de mala fe.

En otras palabras, hoy resulta anacrónico hablar de una concepción laicista y de una concepción católica de la libertad religiosa. El laicismo y la Iglesia han llegado a coincidir en lo que llamo concepción neutra de los derechos humanos; en pocas palabras, los derechos humanos son derechos inherentes a la dignidad humana. Ahora es a los científicos a quienes corresponde estudiar la dignidad humana y la noción, naturaleza y fundamento de los derechos humanos —también de la libertad religiosa— y aquí sí que hay y habrá, como siempre y en todo, distintas corrientes. Pero eso son cuestiones científicas. Lo demás, eso del derecho «laico», frente al derecho «católico», es un anacronismo, que debe abandonarse por irreal.

Y sobre todo decir que la concepción del Vaticano II acerca de la libertad religiosa no reconoce íntegramente el derecho, sino que sigue en la tolerancia, es no haber entendido lo que el Concilio afirma. La verdad es que a mí me sorprende —conociendo bien, como las conozco, la doctrina de la tolerancia y la declaración conciliar— que se haya podido sostener tal cosa. Algo falla en quienes tal dicen.

—¿No será que no conocen bien la doctrina moderna sobre los derechos humanos o no han calibrado lo que significan las palabras conciliares que antes has citado?

—No lo sé. Es algo que no comprendo y me desconcierta.

—Hay algo que no acabo de entender. ¿Por qué ese empeñarse en que la concepción conciliar no reconoce la libertad religiosa como pleno derecho y recae en la tolerancia?

—Su idea es la siguiente: para reconocer con plenitud el derecho de la libertad religiosa hay que estar en la postura de no estar convencido acerca de la verdad de una religión. Es el agnosticismo fundamentalmente, aunque también cabe el indiferentismo. El creyente, convencido de la verdad de su religión, no puede admitir la libertad —de hecho ocurre así con el fundamentalismo islámico—, al menos en ciertos aspectos como el tránsito de la religión que se tiene por verdadera a una que se considera falsa.

—No sé qué pensarás tú, pero todo esto me parece un sofisma. ¿Qué pasa si un creyente, convencido de la verdad de su religión, pertenece a una Iglesia o comunidad religiosa que admite como parte de su ideario la libertad religiosa en su plenitud, incluyendo que, por estatuto creacional, esto es, por derecho natural, y por la naturaleza misma de la religión (la fe como acto libre), la dignidad humana comporta que una persona, incluso de mala fe, es libre de abandonar la religión verdadera y pasarse a una falsa? Pues es evidente que aceptará —incluso con más firmeza que el agnóstico y el indiferente— la libertad religiosa en su plenitud.

—En eso tienes toda la razón. Por lo tanto, todo reside en interpretar bien el II Concilio Vaticano por lo que se refiere a la Iglesia Católica. Y desde luego la decl. *Dignitatis humanae* no ofrece dudas al respecto, como ya he dicho.

—¡Que tarde se ha hecho! Me voy.

—No tardes mucho en telefonarme y quedamos para dar un paseo.

—Habrá que esperar que mejore el tiempo. Hasta la vista.

—Adiós.

Capítulo V

LA IGLESIA ESTÁ MAL HECHA

Pamplona, 30 de octubre de 1990

Hoy hemos ido Nomos y yo a casa de Joaquín, colega eclesias-ticista. Después de comer, hemos estado un buen rato sentados en la sala de estar, en conversación de sobremesa. Durante un rato, Nomos, contra su costumbre, ha estado como ausente, ensimisma-do. De pronto ha dicho:

—Lo que os pasa a los eclesias-ticistas y a los canonistas es que no os dais cuenta de que la Iglesia está mal hecha.

Antes este ex abrupto tan insólito Joaquín y yo nos hemos mi-rado extrañados y se ha hecho un espeso silencio. Montse, la mu-jer de mi colega, quizás para salvar la situación, ha comentado:

—Bueno, eso es lo que han dicho siempre los herejes, ¿no?

Ni Joaquín ni yo hemos sabido calibrar si esto arreglaba o de-sarreglaba más el asunto y por un momento hemos pensado que Nomos podría haberse ofendido. Pero no ha sido así, ha sonreído y plácidamente ha respondido.

—Estás equivocada, Montse, eso no lo han dicho nunca los he-rejes. Muchos herejes no han hablado para nada de la constitución de la Iglesia. Y los herejes eclesiológicos no han dicho que la Igle-sia estuviese mal hecha. Entonces no serían herejes sino que hu-biesen fundado otra Iglesia. Lo que han afirmado los tales herejes es que la Iglesia Católica se ha desviado y corrompido y que ellos

han descubierto la verdadera Iglesia que fundó Jesucristo. Por eso su nueva Iglesia, según ellos, está bien hecha. Todo cristiano afirma que la Iglesia está bien hecha. Lo que yo he dicho no es una herejía, es otra cosa, es una simple constatación de hecho. Acepto, sin discutirlo, que la Iglesia Católica es tal como se describe a sí misma por boca del Magisterio y de los teólogos. La Iglesia Católica es tal como dicen el Magisterio y los autores ortodoxos. No discuto eso, ni pretendo reformarla. Lo que digo es que la Iglesia, así descrita, está mal hecha. Miradla bien y veréis que su estructura fundamental está mal hecha.

—Pero esto no tiene sentido, dijo Joaquín.

—Nomos, apostillé yo, tú sueles ser sensato. No creo que hables en serio: ¿qué te traes entre manos?

—Yo no me traigo nada entre manos, respondió Nomos. No he hecho más que repetir lo que dice un colega vuestro. No estáis al día de la bibliografía, a lo que veo.

—Lo habrás leído mal, terció Montse. ¿Quieres un poco más de café?

—Lo he leído perfectamente bien, respondió Nomos, alargando su taza y añadiendo: tomaré un poco más de café, gracias.

—Vamos a ver si nos aclaramos, dijo Joaquín, porque pese a lo que diga Nomos suelo estar bastante al día de lo que se escribe de derecho eclesiástico y no recuerdo haber leído tal cosa.

—Igual está en el manual que recibiste en el paquete de ayer, comentó Montse, mientras salía un momento y volvía con un libro en las manos. ¿Es éste? le preguntó a Nomos.

—Éste es. Lo dicho: la Iglesia está mal hecha.

—Bueno, Nomos, intervine yo, a estas horas no nos hagas leer libros científicos y explícanos de qué va el asunto.

—Muy sencillo. Lo que escribe el autor de referencia es que la organización de la Iglesia, en teoría, se resumiría en la existencia de una Iglesia universal (con el Papa y el Colegio episcopal a la ca-

beza), que sería la suma de las diversas Iglesias particulares (cada una con el obispo a la cabeza).

—De momento, alegó Joaquín, esto no dice demasiado. Salvo que es una simplificación un tanto excesiva de la teoría eclesiológica minoritaria que entiende a la Iglesia con una unidad que se realiza a través de la *communio ecclesiarum* —no exactamente la concepción más habitual entre canonistas y teólogos—, no le veo en esto nada de particular. Simplemente al autor le habrá fallado aquí algo de capacidad de síntesis, pues no es de los que anda flojo de conocimientos canónicos, flojedad por desgracia no infrecuente entre los eclesiasticistas actuales, especialmente entre los más jóvenes, algunos de los cuales me temo que no sepan ni quien fue Graciano.

—Lo cual es más grave de lo que parece —comenté yo— porque, ¿cómo hacer un derecho eclesiástico según el principio fundamental de la interpretación jurídica, que es la adecuación de la norma a la realidad social, si se desconoce la realidad social religiosa predominante en España, a la que se aplican mayormente —con gran diferencia— las normas de derecho eclesiástico? Quizá yo sea un exagerado, pero no puedo menos de tener la impresión de que este desconocimiento está convirtiendo a la eclesiasticística española —salvo un grupo que es buen conocedor de la eclesiología católica y del derecho canónico— en un conjunto de escritos sin norte y de escaso fundamento.

—¿Por qué no dejáis que Nomos se explique sin interrumpirle?, intervino Montse.

—Que siga, que siga, pero no vas a pretender que una conversación de sobremesa se convierta en la mesa redonda de un Congreso —dijo irónicamente Joaquín—; también el desorden tiene su belleza y su utilidad y, sobre todo, su momento. Bien, Nomos, sigue contando.

—A ello voy. Ya que Montse ha traído el libro os lo leo. Se trata —lo dicho antes sobre la organización de la Iglesia— de una continuación del esquema fundacional de la Iglesia: Pedro (el Papa) y

los demás apóstoles (los obispos); al margen de la posible fundamentación teológica, es claro que se trata de un esquema organizativo muy poco pegado a la realidad.

—¿Cómo dices? Nomos, eso te lo inventas, exclamé.

—Yo no me invento nada, aquí está escrito con todas sus letras.

—O sea que el esquema organizativo fundacional —comentó Joaquín—, que por fundacional está destinado a pervivir a través de todos los siglos, de modo que la fidelidad a él identifica a la verdadera Iglesia fundada por Jesucristo, está poco pegado a la realidad. Es decir, la Iglesia está mal hecha. ¿Y por qué está poco apegada a la realidad?

—Ya os lo he dicho, la Iglesia está mal hecha. Y lo está porque no está adecuada a la real distribución territorial del mundo, es decir, las divisiones eclesiásticas no se corresponden con los Estados o comunidades políticas. La Iglesia tendría que estar dividida en Iglesias que coincidiesen con los Estados, esto es, tendría que estar organizada en Iglesias Nacionales. Por eso —sigo con lo que escribe el autor— ahora la Iglesia ha constituido las Conferencias Episcopales, que sirven de instrumento de adecuación a la ya aludida real distribución territorial del mundo.

—Pero, ¿qué es lo que busca y pretende el autor? se me ocurrió preguntar, una vez repuesto de mi perplejidad.

—Muy sencillo —respondió Nomos—. El autor entiende que lo regulado por el ordenamiento jurídico español (por extensión, lo mismo habría que decir del italiano, del alemán, del francés, respecto a sus Iglesias) es la Iglesia española, cuyo órgano de gobierno sería —o debería ser, no acabo de entenderlo bien— la Conferencia Episcopal. Y como no halla tal Iglesia por ninguna parte, cosa que él mismo reconoce al decir que no se le oculta cuánto de irreal, desde una perspectiva dogmática, puede encontrarse en sus anteriores afirmaciones, entonces llega a la conclusión de que la Iglesia está mal hecha, por no estar organizada en Iglesias Nacionales. Según él, ni la Iglesia Católica admite esa Iglesia Nacio-

nal, ni el legislador español ha pensado en tal cosa, pero como a él sólo le salen las cuentas con la Iglesia Nacional, pues resulta que se aferra a la idea de que cuando la legislación eclesiástica del Estado español se refiere a la Iglesia Católica a lo que se refiere es a la Iglesia Nacional española.

—Una Iglesia que, afortunadamente para la Iglesia Católica, no existe, comenté. Por otra parte, a mi juicio, este tipo de propuestas no tienen una experiencia histórica feliz. Algunas intentonas ha habido en la historia (bien por doctrinas eclesiales, bien por imposiciones políticas a las que grupos de obispos católicos se han doblado), de formar Iglesias Nacionales dentro de la Iglesia Católica. Pienso en la Iglesia Galicana del pasado o en la todavía actual Iglesia Nacional china. Y siempre la Santa Sede y la Iglesia Católica en conjunto han reaccionado contra tales intentos, porque sería una traición al esquema fundacional de la Iglesia.

—Esquema fundacional, que al parecer, no está apegado a la realidad, repitió Nomos. Si no observad lo bien que resultaría que a cada Estado correspondiese una Iglesia Nacional. A España, una Iglesia española con su primado y su curia o su Conferencia Episcopal, pero no como ahora, sino con casi todos los poderes; a Italia, la Iglesia italiana; a Francia, la Iglesia francesa, etc. Fijaos lo sencillo que resultaría la política eclesiástica sin tener que preocuparse apenas de la Santa Sede, de reclamaciones de soberanía e independencia. No hay Iglesia Nacional que no haya terminado sujeta al poder temporal o sumisa a él. Las Iglesias Nacionales han sido el gran deseo de los políticos regalistas, laicistas, totalitarios, anticristianos, etc. Por otra parte, la pregunta sobre lo que quiere decir la Constitución con Iglesia Católica no presentaría ninguna cuestión a los eclesiasticistas. Además, la Iglesia Nacional no necesariamente tendría que ser cismática; el Papa podría conservar algunos poderes, aunque a la verdad me temo que esto seguiría presentándole algunos problemas a los políticos y a algunos eclesiasticistas. Por otra parte, sería divertido. Imaginaos que pasaría en estos momentos en Yugoslavia o en la hace poco fenecida URSS. Ya no se pelearían sólo los civiles y los militares, sino también los

eclesiásticos. ¿Y qué reivindicarían los católicos flamencos y los valones en Bélgica, los catalanes y vascos en España, los tirolese en Italia, los de cada cantón en Suiza, los de cada tribu en África, etc.? No digamos ya lo que hubiese ocurrido durante las edades anteriores en la época de las invasiones bárbaras, en la etapa de la formación de las nacionalidades en Europa, con la independencia de la América, etc. Y qué hubiese pasado en la Edad Media, con la continua fragmentación de los reinos, su subsiguiente reunificación, su vuelta a fragmentarse, los principados y los ducados ora independientes ora dependientes. El caso de España, para quien sabe de historia es bien ilustrativo. ¿Cuándo hubiese nacido la Iglesia Nacional española? ¿Con Isabel y Fernando? Inconcebible. ¿Con Felipe V? Y cuando Cartagena se declaró independiente durante la I República... etc., etc.

—De donde se deduce para cualquier persona conocedora de los avatares de la división política territorial del mundo —¡cuán poco duran los atlas de geografía política!—, que el esquema fundacional, fielmente seguido por la Iglesia y destinado a perpetuarse por los siglos, es de una sabiduría práctica aplastante, pues libra a la Iglesia de los eventos de las divisiones territoriales políticas. Sencillamente genial, apostilló Joaquín.

—Estoy de acuerdo —dije—, mas creo que no hay que olvidar que el fondo de la cuestión no está tanto en una organización eclesiástica que esté libre de los avatares de la división política territorial (como un modo práctico de librarse de sus inconvenientes y fluctuaciones), sino sobre todo en que se trata, en el caso de la Iglesia Católica, de una sociedad distinta de la comunidad política, cuyos lazos de unión no son ni la nacionalidad, ni la raza, ni la cultura, ni la lengua, ni cualesquiera otros de índole terrena o humana. Su vínculo de unión es la *communio* esto es, unos vínculos religiosos de fe, de sacramentos y —lo que a nuestro caso interesa mucho— de régimen pastoral; en otras palabras se trata de unos vínculos diferentes e independientes de aquellos vínculos que forman el entramado de la sociedad civil. La Iglesia Católica es una organización distinta —de otro género— e independiente

del Estado. Por distinta y por independiente su organización ni coincide ni tiene por qué coincidir con las divisiones territoriales políticas.

—Creo que tienes razón, Decano —continuó Nomos—, porque en el fondo de afirmaciones de este tipo está latiendo la antigua y superada idea liberal de *la Iglesia en el Estado*, que ahora algunos intentan resucitar. Se está viendo a la Iglesia como un fenómeno social más dentro del Estado, dependiente de él, y por lo tanto regulado por él. Y como lógicamente el Estado español sólo es competente en su territorio, se busca la Iglesia de los ciudadanos católicos, que tendría que ser la Iglesia Nacional española, la cual sería el fenómeno social que está *en el Estado español* dependiente de él y regulado por él. Y eso es lo que no existe.

—Esto es obvio —terció Joaquín—. La Iglesia Católica que está en España no es la agrupación de unos ciudadanos españoles, porque en la Iglesia Católica no son los ciudadanos los que se unen, pues nada tiene que ver con ella la condición de ciudadano. Son unos hombres que, en cuanto católicos, no son ni españoles, ni franceses, ni italianos; porque la ciudadanía pertenece a un plano, el de la sociedad civil y las correspondientes comunidades políticas, ajeno a la Iglesia. No hay más que una Iglesia Católica, que es una unidad universal, para la que nada cuentan los lazos de la carne ni de la sangre, como se lee al principio del Evangelio de San Juan si no recuerdo mal y siempre ha sostenido la Iglesia de sí misma.

—Has hablado sabiamente —comentó Nomos—, porque éste es el punto crucial, lo que no han entendido quienes piensan que el derecho eclesiástico lo que regula es un fenómeno social *dentro* de la sociedad civil. Así no se comprende el fenómeno religioso, al menos el fenómeno religioso de la Iglesia Católica, y se llega a conclusiones respecto de ella o irreales o injustas. La Iglesia Católica es un fenómeno religioso que, en cuanto tal, *está fuera* de la sociedad civil. Por eso se configura como sociedad religiosa independiente del Estado, con su propio ordenamiento jurídico no

sujeto a otro ordenamiento y con una organización propia y distinta de las comunidades políticas. Lo único que el Estado regula —y con él el derecho eclesiástico— es la relevancia civil, en la medida que existe, de ese fenómeno religioso, pero nada más. Y para eso no hacen ninguna falta las Iglesias Católicas Nacionales.

—Lo que ocurre es que hay un tipo de eclesiasticistas —interviene yo— que no quiere saber nada de la Iglesia como sociedad independiente o soberana, porque lo que sostienen es el viejo y caduco dogma de la soberanía popular a lo Hobbes —o si prefiere a lo Bodino—, para el cual el ordenamiento estatal es potencialmente ilimitado. La Iglesia sólo puede ser vista como súbdita, dependiente —aunque protegida constitucionalmente por el derecho fundamental de libertad religiosa—, sin que el ordenamiento jurídico reconozca su independencia.

—Sólo que esto es un artificio ideológico —comentó Joaquín— entre liberal decimonónico y positivismo extremo, que poco o nada tiene que ver con la verdadera ciencia jurídica como arte de lo justo, que es sobre todo realista, esto es, que ve y contempla la realidad tal cual es, sin la mediación de ideologías perturbadoras para el conocimiento de lo real.

—Este es, a lo que observo —comenté yo— uno de los defectos de ciertos sectores eclesiasticistas. Han montado una serie de estructuras ideológicas y de conceptos jurídico-políticos apriorísticos y están construyendo un derecho eclesiástico, que, en lugar de ser ciencia jurídica, es una mezcla ideológica de laicismo, positivismo y liberalismo decimonónico, que está carcomiendo la disciplina.

—Eso sí, hablando constantemente del rigor jurídico, de visión científica, etc. —apostilló Nomos—, cumpliéndose en ellos a la letra lo del dicho: «Dime de lo que presumes y te diré de lo que careces».

—Ya estás, Nomos, con tus acritudes —le recriminé— no uses ese lenguaje, la moderación es una virtud, no lo olvides.

—Lo que no debemos olvidar —contestó Nomos— es lo que ha dado lugar a esta conversación. Si el destinatario de la legislación eclesial no es la inexistente Iglesia Nacional española, ¿quién lo es?

—¿Quién va a ser? —intervino Joaquín—. La Iglesia Católica en cuanto sus lugares de culto y su organización están asentados en el mismo territorio en el que se asienta la sociedad civil de España. Esto es, la Iglesia Católica una y universal, cuya cabeza es el Papa, en cuanto está parcialmente —en unas partes de ella— en el territorio políticamente atribuido a España y en el territorio en el que ejerce su soberanía el Estado español realiza actividades que tienen relevancia civil. Porque el territorio no es propiedad exclusiva del Estado, tan sólo es suyo en el plano político como localización y delimitación de su soberanía.

—¿Y esto no es un juego de palabras? Me parece que podéis caer en sutilezas bizantinas, observó Montse.

—No Montse, dijo Joaquín, la prueba la tienes en el intento de crear ese fantasma de la Iglesia Nacional. Si el destinatario de la legislación española es la *Iglesia Católica que está en España*, lo que se reconoce es que el territorio no es posesión exclusiva y excluyente del Estado, sino simple delimitación de su soberanía. Además se reconoce como Iglesia Católica la sociedad universal regida en lo universal por el Papa, lo cual supone reconocer su carácter supranacional, la personalidad internacional de la Santa Sede y la distinción de sociedades. Entre otras cosas, eso significa que es congruente con la Constitución española que el gobierno mantenga relaciones diplomáticas con la Santa Sede, que los Acuerdos con la Iglesia tengan el rango de tratado internacional, etc. Las consecuencias son múltiples. Entre ellas, el reconocimiento supranacional o supraestatal de la Iglesia Católica. Naturalmente a esa Iglesia Católica sólo le alcanza la legislación eclesiástica del Estado español en el territorio de soberanía de éste. Y además le alcanza a la Iglesia *según su propia naturaleza y organización*, que es lo que corresponde al derecho como regla de justicia, esto es, realista.

—¿Sabéis lo que os digo? exclamó Montse.

—Tú dirás, contestó Nomos.

—Que eso de que la Iglesia está mal hecha me recuerda una vieja anécdota: la del monje enamorado del mar.

—¿Qué anécdota es ésta?, preguntó Joaquín.

—Pues veréis. Cuéntase que en un monasterio situado en un valle del interior del país, había un monje aficionado a las ciencias y erudito en ellas, que nunca había visto el mar. Pero tanto había oído hablar de él, que estaba deseando conocerlo. El caso es que durante años leyó y estudió cuanto a él se refería y de modo particular le interesó el movimiento de las olas. Encerrado en su celda y siempre que el horario de la Regla se lo permitía, estudiaba y estudiaba; así se pasó año tras año haciendo pacientemente cálculos, hasta que al fin consiguió una teoría completa sobre el movimiento de las olas. Ya sabía como se movía el agua del mar, cómo se formaba y deshacía el oleaje, etc. Elaborada su teoría, se moría de ganas de comprobarla, contemplando alguna vez el mar. El abad, que era un viejo bondadoso, decidió al fin que el monje, acompañado por otro, saliese por unos días del monasterio y viese cumplido su inocente deseo. Así lo hizo nuestro monje y, después de varias jornadas a lomo de mulo, atisbó el mar. Rápidamente se bajó de su montura y corrió hacia la orilla, hasta que sus pies descalzos tocaron el agua. Allí se quedó clavado observando el suave mecerse de las olas. Cuando su compañero le alcanzó, se lo encontró con los ojos ausentes y la mirada vacía, con la actitud de quien acaba de recibir una grave decepción. Respetando su silencio, el compañero de momento no dijo nada, pero al cabo de un rato, no pudo menos que preguntarle: «Y bien, espléndido espectáculo, ¿qué le parece, padre». A lo que nuestro monje, con voz entre mortecina y airada, contestó: «No me sirve, este mar está mal hecho». No se movía según su teoría.

Nos quedamos silenciosos. En nuestro interior reconocimos que la anécdota de Montse había puesto el dedo en la llaga.

Capítulo VI
LA IGLESIA, ¿SOCIEDAD PERFECTA?

Pamplona, a 30 de octubre de 1992

Esta vez fui yo quien invité a Nomos, a Joaquín y a su esposa Montse a comer. Mediado el almuerzo, la conversación se orientó por derroteros parecidos a los que recorrió el día anterior. El punto de arranque del diálogo fue una audaz afirmación de Nomos, a propósito de lo que él consideraba ciertos prejuicios por los que se dejan arrastrar ciertos sectores eclesiasticistas italianos y españoles. A su juicio, hace que sus aportaciones pierdan calidad científica.

—Es cierto, dijo Joaquín, su laicismo, entre otras cosas, les lleva a destilar afirmaciones —eso sí, recubiertas de un aparente cientifismo— que, sin verdadero fundamento, tienden a toda costa a rebajar y empequeñecer cuanto pueden la posición de la Iglesia Católica. Son unos eclesiasticistas que no pueden disimular su antieclesialismo, que no es una posición científica, sino un prejuicio visceral. Por eso sus afirmaciones adolecen a veces de falta de aquel respaldo científico, que a un eclesiasticista debe exigirse, pues no es un político o un ideólogo, sino un científico. De ahí se deriva una paralela degradación de la disciplina.

—Para eso está el diálogo científico, según decís tantas veces —replicó Montse—. Los que adviertan esos defectos que escriban y rebatan esas afirmaciones.

—Ahí está el problema, Montse —respondió Joaquín—; al ser afirmaciones tan gratuitas como sectarias, contestarlas al estilo actual exige un esfuerzo desproporcionado, porque hay que empezar por cosas elementales y tocar mil registros. Justamente por su falta de fundamento y su gratuidad, no hay por donde empezar. Si con este hermoso sol que hoy luce, te empeñases en decir que llueve, ¿qué hacer? Sólo se me ocurren dos soluciones: o encogerme de hombros y dejarte por imposible o llevarte al psiquiatra.

—En estos casos —comentó Nomos— ¡cómo envidio a Tomás de Aquino!

—Oye, ¿qué pasa con el Aquinate?, preguntó Joaquín.

—Pues que los medievales, y de ellos me acojo al ejemplo de Tomás de Aquino, tenían una libertad de espíritu hoy impensable. Fijaos en el Aquinate. Un hombre sin prejuicios, que buscó la verdad allí donde a su juicio la podía encontrar: lo mismo cita a San Agustín, que a Aristóteles —lo que le ocasionó el escándalo y las iras de algunos contemporáneos que lo trataron de paganizante—, que a Averroes y a Maimónides. A estos últimos, unas veces los aduce como autoridades y otras veces los combate, pero siempre con respeto. Y en la *Suma contra Gentiles* hubo de enfrentarse con toda suerte de opiniones, a las que se opone con todo comedimiento. Si ha habido un hombre que haya tenido en cuenta toda clase de opiniones y afirmaciones —y hay que reconocer que una serie de ellas son bastante desdeñables— ese ha sido Tomás de Aquino. Y su respeto por todas ellas es ejemplar. Pero alguna que otra vez parece que su ecuanimidad y su espíritu de reverencia por las opiniones ajenas llegan a su límite sin empañar su virtud —pues en caso contrario no hubiese sido canonizado— y no tiene empacho en decir: esto es una *stultitia* y no le da más vueltas. Pues a veces, ante esas opiniones que decís no menos gratuitas que sectarias, me gustaría que pudieseis contestar imitando al Aquinate. Pero he aquí que esto no lo consiente nuestro contexto cultural. Sería causa de escándalo y de acusación de anticientifismo. Pero que se lo merecerían, vaya que sí.

—No es ese el camino, sugirió Joaquín. Nada se gana con estos ex abruptos y, por otra parte, la ignorancia acerca de la Iglesia y el derecho canónico es tan grande en ciertos ambientes eclesiasticistas, que no te entenderían —no advertirían la evidente y crasa falta de fundamento de la afirmación así calificada— y lo tomarían por una salida de tono, con lo cual lo único que se sacaría es descalificarse. No estamos en la época de Tomás de Aquino y en esto no debemos imitarle.

—Bueno, pero yo me quedo con las ganas, concluyó Nomos.

—Esto está mejor —observé yo—, y ya que Nomos se ha calmado, cambiemos de tema.

—Cambiado el tema —dijo Joaquín— quisiera comentaros lo que leí el otro día en un libro de derecho eclesiástico, a ver que os parece: es anacrónico afirmar que la Iglesia es una *societas perfecta*, pues esta conceptualización está científicamente desfasada —ya no la usan los tratadistas de derecho público, esto es, resulta absolutamente ajena al lenguaje jurídico secular de los tiempos actuales— y no la usa tampoco el ordenamiento español vigente; por lo tanto, añaden otros autores, la legislación canónica, principalmente el Código de Derecho Canónico, ha de tener ante el ordenamiento español el tratamiento de normas estatutarias, no en el sentido de que actúan como estatutos cuando la legislación civil a ellos se refiere, sino que las leyes canónicas sólo son reconocidas por el ordenamiento español como meros estatutos, esto es como los estatutos de una confesión religiosa (similares a los estatutos de una asociación), pues es sabido que sólo la Iglesia Católica se autopresenta como poseyendo un ordenamiento jurídico primario; las demás se presentan con reglas de culto, de organización interna, morales, pastorales, etc., sin la calificación de leyes jurídicas (de lo que aborrecen los protestantes por ejemplo), sino como normas que, de ser derecho, son sólo normas estatutarias o estatales (caso del monismo) y en ningún caso como ordenamiento jurídico primario. En consecuencia, el ordenamiento español no reconocería a la Iglesia como ordenamiento jurídico primario. La Iglesia, pues, no

aparecería ante el Estado español como una sociedad soberana e independiente, sino como una asociación religiosa dotada de unos estatutos, sin rango —consecuentemente— de ley jurídica. Resumo, naturalmente, afirmaciones dispersas en diversos lugares, que sustancialmente llegan a la conclusión que he expuesto.

—A ver, Nomos, ¿que dices a eso?, le pinché yo.

—Para mí resulta un misterio todo este entramado de afirmaciones. Es para mí un misterio cómo de las premisas que establecen derivan las conclusiones que sacan; ninguna de las reglas de la lógica y de la argumentación conocidas conducen a esas conclusiones desde esas premisas. A mí, desde fuera, y sin entrar en el fondo de la cuestión, todo esto me parece el clásico apriorismo laicista, con el consiguiente intento de rebajar cuanto sea posible la posición de la Iglesia Católica. Esto es, no una verdadera conclusión científica, sino un prejuicio al que se envuelve con un ropaje de argumentación jurídica, que resulta, lógicamente, insostenible. Pero como sé que esto es justamente aquel tipo de solución del misterio que no estáis dispuestos a aceptar, dejo a vuestro ingenio desenredar la madeja.

—Déjate de evasiones, protesté, y vamos a coger el toro por los cuernos. Vamos a ver, Nomos ¿qué es lo primero que se te ocurre?

—Mirad, lo que estoy comiendo es cordero. No porque lo diga la carta, como ocurre cuando por primera vez tomas algo y te fías de la honradez del restaurante, sino porque sé bien lo que es cordero; y por lo que observo con la vista y lo que me dice el gusto, esto es cordero, y aún me atrevería a decir que no llega a añojo y lo dejaría en ternasco. En todo caso es cordero. Y además lo mismo me da decir que es ternasco, lechal o de so cesto.

—No entiendo nada, exclamó Montse.

—Consuélate, yo tampoco, manifestó Joaquín. ¿Y tú, Decano?

—Igual que vosotros —confesé—, soy un negado para interpretar parábolas.

—Esto no es una parábola, es una modesta comparación —aclaró Nomos—. Quiero decir que en todo esto de la sociedad perfecta se mezcla una *lis de verbis* con elaboraciones de laboratorio, esto es, falta de observación de la realidad. En primer lugar, que se use o no se use por los autores una expresión no dice nada, si utilizan expresiones equivalentes, v. gr. ordenamiento jurídico primario, como dijo Santi Romano en el caso que nos ocupa o sociedad soberana, etc. Si porque ya no suele usarse eso de cordero de so cesto se me niega que sea cordero lechal y se dice que por lo tanto es cordero de pasto, eso es un clamoroso sofisma. Una cosa es lo que algo es, y otra cómo a eso se le llame. En segundo lugar, lo que una realidad es se conoce viendo lo que realmente es. Si la Iglesia está organizada del modo como lo está y existe el derecho canónico —con su flamante Código del 83— y el derecho canónico es lo que la Iglesia —a través de los Papas y los Concilios ecuménicos, los teólogos y los canonistas— afirma que es, la Iglesia es sociedad perfecta, se le llame así o marmajul. Pero sostener que eso de sociedad perfecta es una expresión que ya no usan los tratadistas del derecho público secular —se sobreentiende que no la usan para el Estado (de la Iglesia no suelen hablar)— y que por tanto resulta anacrónico aplicarla a la Iglesia (cosa hasta aquí admisible) y de ahí pasar a darle el tratamiento de sociedad menor o imperfecta —esto es, dependiente y en el interior del Estado— dando a la legislación canónica el rango de meros estatutos de una comunidad o sociedad —se sobreentiende dependiente e imperfecta, aunque no utilicen esta terminología, pero es la que corresponde a la consideración del Código de Derecho Canónico como estatuto—, pasar de una cosa a otra es un sofisma clamoroso, una conclusión que no se deduce, ni de lejos ni de cerca, de la premisa. Algo así como alegar que hoy los escritores no suelen usar la expresión «una beldad», y de ahí declarar que, en consecuencia, las mujeres ahora son feas. ¡Como si no pudiese decirse que son «una guapura»! Los cambios del lenguaje no suponen cambio de la realidad; el abadejo sigue siendo abadejo aunque ya no se le llame truchuela. Si los teóricos del Estado no hablan ahora de sociedad perfecta,

otra terminología usarán explícita o implícitamente: ordenamiento jurídico primario, ente soberano, poder supremo, soberanía del Estado, ente independiente, etc., qué sé yo, ni me importa al caso.

—Por mi parte, me atrevería a hacer una pequeña apostilla —me atreví a decir—; la expresión sociedad perfecta está efectivamente en desuso entre los tratadistas de derecho público. También entre los filósofos del derecho —que conozco algo más—, aunque en este caso se debe además a que los temas que tratan no se prestan a utilizarla. Con todo, todavía la he encontrado en filósofos del derecho de nuestros días, si bien esporádicamente. Por otra parte, en mi manual de filosofía del derecho, al exponer la norma jurídica, y dentro de ella la ley y la costumbre, no he encontrado término más adecuado que el de sociedad perfecta —y, por contraste, sociedades menores o imperfectas— para matizar ciertas cuestiones y lo he usado sin ningún tipo de escrúpulo.

—Más de uno —insinuó Joaquín— te tratará de extravagante por hacerlo.

—No creo —manifesté— que ningún enterado haga tal cosa. Los conocedores del pensamiento jurídico saben que es un término clásico que se remonta a Platón y Aristóteles, que puede haber caído en cierto desuso, pero no por eso resulta ni obsoleto ni extraño. Extrañarse de su uso me parece más bien ignorancia del lenguaje clásico —ignorancia bastante extendida entre las nuevas generaciones, sea dicho de paso— y un prurito o comezón de novedad, que juzgo más propio de efervescencias juveniles que de saber maduro. En resumen, yo he entendido que el mejor modo de expresarse y de mostrar al lector ciertos aspectos de la ley y la costumbre ha sido acudir a la distinción clásica entre sociedad perfecta y sociedades imperfectas o menores y las posibles críticas me dejan de antemano en la más absoluta indiferencia. Me salen por una friolera. Para mí acudir al lenguaje clásico no es un defecto, sino una virtud.

—Vamos a ver —terció Joaquín— ¿qué os parece que es lo primero que habría que poner de relieve en el tema que nos ocupa?

—Ya sabes lo que para mí es lo primero —comenté— tanto en lo que refiere al derecho canónico como al derecho eclesiástico: en qué consiste ser jurista y, en consecuencia, cuáles son los rasgos de un método correcto de interpretación de la ley.

—Sí —dijo Nomos— esto lo has escrito hasta la saciedad y sobre todo en tu manual de filosofía del derecho lo proclamas con toda amplitud.

—El jurista tiene como oficio —comenté yo— decir lo justo, que muchas veces consiste en decir lo justo legal, esto es, interpretar la ley y declarar su sentido y significado. Pero lo justo, presupone la justicia, que es dar a cada uno lo suyo. Esto se plasma en el *realismo*, en el conocimiento de la realidad social y en la interpretación de la norma de acuerdo con esa realidad social. Es fundamental en el jurista la observación de la realidad. Eso es común en toda ciencia, pues la ciencia se funda en la observación de lo real. Toda interpretación de la ley que no se ajuste a la realidad social —y por lo tanto a sus exigencias de justicia— es errónea, a no ser que la norma sea injusta.

—Ese ajustamiento a lo real es una condición de la racionalidad de la norma, comentó Joaquín.

—En efecto, toda norma —contesté— que no se ajuste a la realidad es irracional y por irracional es injusta. Y no creo que éste sea el caso de la Constitución española en lo que a la Iglesia Católica se refiere. Nada hay en el art. 16 que indique que se niega que la Iglesia Católica sea considerada una sociedad soberana e independiente. La Constitución guarda silencio en este punto, lo cual es perfectamente correcto, ya que lo que tiene que decir es qué es y cómo es el Estado español, no qué es la Iglesia. Por otra parte, los Acuerdos con la Santa Sede se han hecho según el procedimiento de los tratados internacionales, lo que es un reconocimiento, *de facto* y *de iure*, de que la Iglesia Católica es un ente supranacional, sujeto de derecho internacional, independiente y soberano, equiparado como sujeto de derecho internacional a los Estados. Pero lo fundamental es que el Acuerdo entre la Iglesia y el Estado espa-

ñol de 1976 afirma explícitamente que las relaciones entre ambas sociedades se fundarán en los principios de *mutua independencia y colaboración*. Luego expresamente se reconoce en la legislación vigente en España —en este caso a través de dicho Acuerdo— que la Iglesia es una sociedad independiente. No se trata de una autonomía, como es el caso de las Comunidades Autónomas o (con naturaleza distinta) el de las que llamo sociedades y comunidades menores; se trata de *independencia*. La Iglesia es independiente, no es una agrupación de ciudadanos españoles —como ya comentamos en otra ocasión—, sino de naturaleza distinta, que no está *en o dentro* del Estado español sino fuera, aunque sus actividades externas se realicen en el mismo territorio que ocupa el Estado español y tengan conexiones con las materias seculares propias de éste. Imaginémos que supondría que a una Comunidad Autónoma se la reconociese como independiente: quedaría fuera del Estado español. Pues independiente es la Iglesia. No se usa, es cierto, en la legislación española la expresión sociedad perfecta, pero se la llame así o no, la realidad es la misma. Lo que a la Iglesia se reconoce es lo que los clásicos llamaban sociedad perfecta. Si ahora el nombre no gusta, se busca otro, eso sí equivalente (por mí me basta lo de independiente), y todos contentos.

—Si la legislación española no es injusta —apostilló Nomos— todo reside en ver si la Iglesia es una *societas perfecta* se la llame así o de cualquier otra manera equivalente: ordenamiento jurídico primario, ente independiente y soberano, etc. A mí no se me ocurren otras denominaciones, pero como la inventiva del hombre es inagotable, nada impide que se encuentren, con tal que sean equivalentes, como ha dicho el Decano.

—Yo me quedo con ente de orden supremo, dijo Joaquín.

—Vale, comenté; lo importante a mi juicio son tres cosas: una, cómo la Iglesia se entiende a sí misma, cómo se presenta ante el Estado y cómo se organiza.

—Lo primero es fácil de ver, señaló Joaquín. La Iglesia —además de Pueblo de Dios y Cuerpo Místico de Cristo, con un elemento

divino interno— se entiende a sí misma como una sociedad externa dotada de órganos jerárquicos (vide, por ejemplo, el n. 8 de la const. *Lumen gentium* del Vaticano II); estos órganos jerárquicos son de máximo rango, es decir, presentan una analogía con las jerarquías estatales; además «la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas» (*ibid.*, n. 76), de modo que la independencia de la Iglesia es reivindicada con la mayor insistencia por las autoridades eclesiásticas (decl. *Dignitatis humanae*, n. 13). Se autodescribe, pues, como un ente de orden supremo.

—Todo esto está claro, comenté, pero me parece que vale la pena detenerse un poco más en ello. A mí me viene a la memoria una frase que, mal interpretada, esto es, entendida con esquemas excesivamente juristas, es incorrecta, pero interpretada en su sentido más propio es reveladora al respecto: *Ecclesia comparatur rei publicae*. Hay que tener en cuenta que la autocomprensión de la Iglesia Católica no es sencilla y, además, en el punto que nos interesa es la única confesión religiosa que se presenta con las características de ente de orden supremo. Las demás, o son monistas y por lo tanto su derecho es estatal (caso de la religión musulmana) o no admiten para ellas reglas jurídicas (caso del protestantismo), o tienen meros estatutos. La Iglesia es dualista —el dualismo cristiano— lo que, úsese la terminología que se use, significa la existencia de dos sociedades, la secular y la religiosa, de orden supremo. Si no, no se ha entendido el dualismo. Las formas de relaciones entre el Estado y la Iglesia varían con la historia, pero para la Iglesia es irrenunciable ser y presentarse como sociedad de orden supremo. La singularidad de este fenómeno propio de la Iglesia Católica lleva consigo la dificultad de la terminología y sobre todo de la conceptualización, porque de lo singular no puede construirse un concepto. De ahí el recurso a analogías y semejanzas. Y aquí entra la frase antes citada: *Ecclesia comparatur rei publicae*. La Iglesia se autocomprende y se autopresenta como sociedad paralela —y condividiendo la responsabilidad de llevar a los hombres a sus fines (natural y sobrenatural respectivamente)— a la suprema comunidad política: es del mismo nivel (llámese como se llame: sociedad

perfecta, ente soberano, sociedad independiente, ente de orden supremo, etc.). El dualismo cristiano supone, por una parte, la unidad de la persona humana en la búsqueda de sus fines (la felicidad) y, por otra, una dualidad de planos —lo secular y lo ultramundano—, con una dualidad de socialidades y, por lo tanto, una dualidad de sociedades, que condividen la suprema responsabilidad de conducir a los hombres a su felicidad, temporal y ultratemporal. La Iglesia, pues, se autoentiende como sociedad o entidad —con verdadero gobierno (de naturaleza distinta al gobierno temporal)— similar, del mismo nivel de la suprema comunidad política: *Ecclesia comparatur rei publicae*, es una *civitas*, aunque de naturaleza singular ciertamente. Esta es la creencia de la Iglesia sobre sí misma.

—Esto trae como consecuencia —añadió Joaquín— un hecho importante: la existencia del derecho canónico como ordenamiento jurídico primario. Ante todo, la existencia del derecho como estructura de la Iglesia en cuanto sociedad externa. Es la creencia de la *Ecclesia Iuris* inseparablemente unida a la *Ecclesia Caritatis*. Pero obsérvese que al decir derecho, lo que la Iglesia quiere decir es que posee un ordenamiento jurídico independiente del Estado, *propio*, originario suyo, en parte recibido de su Fundador —que la Iglesia califica de derecho divino—, en parte producto del propio poder legislador. Es decir, la Iglesia afirma poseer un orden jurídico completo, del rango supremo, análogo al estatal. Es el derecho canónico.

—Yo añadiría —comenté— que es preciso advertir que todo esto no son teorías. La Iglesia así se proclama y *así funciona* en su interior, como es harto sabido. Algunos Estados podrán desconocer la Iglesia y perseguirla, o podrán reconocerla sin ajustarse a esta realidad, pero nada impide que la Iglesia funcione así —ahora con el Código de 1983— y así sea reconocida por muchos Estados. Es un hecho social incontestable. Es una *realidad social* viva y operante.

—Podemos ver ahora cómo se presenta la Iglesia ante el Estado, prosiguió Joaquín. Aquí hay que distinguir entre lo pretendi-

do y lo conseguido. A veces la Iglesia no ha conseguido otra cosa que la persecución, como todavía ocurre en algunos países. Pero ya es significativo que los perseguidores no duden en calificar en no pocas ocasiones al Papado de *potencia extranjera* y la obediencia al Papa como un factor de obediencia a una autoridad similar a la estatal —extranjera— que impide la obediencia y la lealtad al Estado.

La Iglesia, lo haya conseguido o no, siempre se ha presentado ante el Estado y ha intentado el reconocimiento como ente de orden supremo. Así el Papa se ha presentado como una autoridad espiritual, no sólo independiente del Estado, sino del mismo nivel que la suprema magistratura estatal. Cualquiera que conozca la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, con los textos propios del dualismo, lo sabe perfectamente. Es la teoría —y la praxis— de los dos poderes supremos: temporal y espiritual. Lo que el Emperador (o Rey o lo que corresponda según la forma adoptada para el Estado) y el Estado son en el orden temporal, lo son el Papa y la Iglesia en el orden espiritual. Por poner un solo ejemplo me vienen ahora a la memoria las célebres palabras de Gelasio I al Emperador de Oriente Anastasio (a. 494): «Hay dos principios, Emperador Augusto, por los cuales se rige principalmente el mundo: al autoridad sagrada de los pontífices y la potestad real». Así es como la Iglesia se concibe a sí misma, así se presenta ante el Estado.

—Si me lo permitís —intervine yo— añadiría unas palabras muy poco conocidas de Gregorio VII a la nación alemana (3-IX-1076): «Non ultra putet sanctam ecclesiam sibi subiecta ut ancilla, sed praelata ut domina». A mi juicio estas palabras tienen un doble interés. Por un lado, rechazan que la Iglesia sea una comunidad *en y dentro* del Estado y, por lo tanto, bajo su potestad: «non subiecta ut ancilla». La Iglesia no es *súbdita* del Estado (no es una comunidad de ciudadanos); es independiente, está *fuera* del Estado. Por otra parte es «praelata ut domina», está dotada de jurisdicción («praelata») con verdadero señorío («domina»), en pie de igualdad con los magistrados civiles.

—Los textos son innumerables —agregó Nomos— y la práctica diplomática vaticana suficientemente expresiva. Otra cosa es lo que la Iglesia consiga. La praxis, con sus múltiples matices, da resultados muy variados, pero la doctrina es firme. Vayamos ahora al tercer punto, a cómo se organiza la Iglesia, aunque algo de eso ya ha salido.

—En cuanto a cómo se organiza la Iglesia —dijo Joaquín— es evidente que lo hace como un ordenamiento jurídico primario, esto es, con un sistema jurídico que es verdadero derecho, en el bien entendido que autotitularse *Ecclesia Iuris*, poseer un Código de Derecho Canónico y contar con un sistema judicial, implica, no sólo que sus normas son jurídicas, sino que constituyen un sistema jurídico u ordenamiento del máximo rango.

—¿Qué quieres decir con eso del máximo rango? preguntó Montse.

—Ante todo que es independiente, no está vinculado o subordinado al ordenamiento estatal, no es simplemente un autogobierno dependiente. Pero sobre todo lo que quiere decir es que, de entre sus normas, las hay que son verdaderas leyes, del mismo nivel, rango y naturaleza que la ley civil. Y existe un verdadero poder judicial jurídicamente igual al poder judicial civil. El poder del Papa es asimismo del máximo rango, verdadero Legislador y Supremo Juez; los obispos son también legisladores y jueces, etc. No es más alto ni más fuerte, en el plano del derecho, el poder estatal respecto del Estado, que lo es el poder eclesiástico en el ámbito de la Iglesia. Eso lo sabe cualquier canonista, que conoce bien que hay leyes, sentencias, autoridad suprema, etc. No cabe la menor duda de que la Iglesia se organiza como un ordenamiento jurídico primario, es decir, como ente de orden supremo.

—Claro que los antijuridistas —comentó Nomos— dirán que eso es heterodoxo.

—Podrán decirlo y lo han dicho —contestó Joaquín—; Lutero, sin ir más lejos, quemó públicamente el *Corpus Iuris Canonici*. Pero

todo esto, o se queda en los escritos sin más trascendencia, o da lugar a Iglesias y comunidades ya no católicas, como es el caso del protestantismo, las cuales se organizan sin poseer normas jurídicas propias. Pero el antijuridismo es una afirmación de que la Iglesia Católica —para ellos heterodoxa— se ha organizado en la historia a través de los siglos y sigue actualmente organizada como ordenamiento jurídico primario. Por eso le doy la razón a Souto cuando escribe que la argumentación contraria a la juridicidad del derecho canónico resulta, en todo caso, baladí; la norma canónica ha sido históricamente considerada como una norma jurídica y se ha ejercido como tal. Y añado yo, como norma del máximo rango, como ley, como costumbre con fuerza de ley, como fuero judicial, etc.

—No cabe duda —dijo Nomos— de que como hecho histórico y social (sin entrar ahora en teologías) la Iglesia Católica existe como sociedad independiente y de orden supremo. A lo largo de la historia, la Humanidad se ha ido organizando en Estados, principados y ciudades independientes, organizaciones internacionales y la Iglesia Católica como ente de orden supremo independiente y como un ordenamiento jurídico primario. Los hechos son lo que son y no hay que darles vueltas. A cada una de estas instituciones hay que reconocerlas como lo que son y aparecen en la realidad social internacional y nacional.

—Así, pues —concluí yo—, demos satisfacción a quienes no les gusta, por la razón que sea, la expresión sociedad perfecta y usemos otra equivalente. Pero no hay duda de que la Iglesia es lo que los clásicos han llamado *societas perfecta* y, con todos los matices que se quieran, como tal es reconocida por el ordenamiento jurídico español vigente. Es de justicia, porque la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo y, en nuestro caso, consiste en reconocer a la Iglesia Católica y tratarla como lo que es. Me basta con que se la califique de independiente, porque en un Estado de autonomías con veleidades independentistas, independencia es un término que no puede ser más expresivo. Lo que ocurre es que hay que entender bien qué significa independencia respecto de la Iglesia.

—Ya lo has dicho —comentó Nomos—, que la Iglesia no está *en* o *dentro* del Estado, sino *fuera*.

—En efecto, afirmé, pero lo principal es entender que la Iglesia Católica no es una unión de ciudadanos. Esto es lo que con frecuencia no se entiende y por eso se tiene la idea de que la Iglesia Católica de un Estado es una comunidad de ciudadanos de ese Estado. Lo importante es advertir que esto no es así. Como comunidad religiosa, la Iglesia Católica no es una unión de ciudadanos. La Iglesia es una comunión de hombres en lo que *no son ciudadanos* (que es lo temporal), sino en lo que trasciende de la ciudadanía (que es lo espiritual), según el dualismo. Ahí radica la independencia de la Iglesia y la radical incompetencia del Estado en materia eclesiástica. Los católicos, en lo temporal y sólo en lo temporal, son *cives terrestres civitatis*, ciudadanos del Estado, pero en cuanto católicos, en materia religiosa, no son ciudadanos de la comunidad política, sino *cives caelestis civitatis*, ciudadanos de la Iglesia.

—Lo que deben comprender —dijo Nomos— los eclesiasticistas, al enfrentarse con el fenómeno de la Iglesia Católica, es esto: la Iglesia es una sociedad independiente de orden supremo con un ordenamiento jurídico primario. Si son eclesiasticistas, son juristas, y jurista es el que declara lo justo. Su misión es servir a la justicia, no a ideologías. Y lo justo es dar a cada uno lo suyo, que en este caso consiste en reconocer la realidad de lo que es la Iglesia y el estatuto jurídico que le corresponde por lo que es. Sobre esta base su función es declarar si el Estado es o no justo con la Iglesia y en el caso de que el derecho estatal no muestre inequívocamente una injusticia, su interpretación del derecho eclesiástico debe ser según justicia, según lo que por su naturaleza corresponde a la Iglesia como ente de orden supremo.

A todo esto se había hecho tarde. Levantamos la sobremesa y, después de despedirnos, nos fuimos cada uno a nuestros quehaceres.

Capítulo VII
LIBERTAD DE PENSAMIENTO, LIBERTAD RELIGIOSA
Y LIBERTAD DE CONCIENCIA

Madrid-Pamplona, a 30 de octubre de 1992

Aeropuerto de Barajas. Nomos y yo nos vamos a Pamplona en el avión vespertino. Después de los trámites aeroportuarios, algo más complicados que de costumbre por mor de supuestas normas de seguridad, nos acomodamos en nuestros asientos. En todo caso, Nomos y yo nos dedicamos a conversar, al son del apagado rugir de los motores. Hemos pedido a la azafata un café, que nos ha servido diligentemente, aunque la calidad del bebedizo es bastante deleznable. Tengo comprobado que, a pesar de los avances en la construcción de los aviones, no han resuelto el pequeño detalle de servir buen café.

—Qué, Nomos, ¿disgustado por las dificultades en el embarque?

—Bah, no vale la pena molestarse; cosa del celo excesivo de un funcionario. Y tú, ¿estás molesto por algo, aparte de la mala calidad del café?

—No, en absoluto, lo que estoy es un tanto intrigado.

—Ah sí; y qué es lo que te intriga.

—Pues no acabo de comprender la confusión que observo en algunos eclesiasticistas acerca de la libertad religiosa, la libertad de pensamiento (o ideológica como dicen muchos autores españoles, siguiendo la Constitución) y la libertad de conciencia. Las fun-

den y las confunden. Por ejemplo, acabo de leer en la obra de uno de ellos que el derecho eclesiástico es el derecho que regula la libertad de conciencia; decir libertad de conciencia —prosigue— significa tanto como libertad ideológica y libertad religiosa, de modo que la libertad de conciencia es el género, la libertad ideológica es como una especie de la libertad de conciencia y la libertad religiosa es una subespecie de la ideológica.

—Muy confuso me parece esto.

—No ya confuso, sino al revés de cómo son las cosas. La libertad de conciencia es consecencial a las libertades religiosa y de pensamiento (no al contrario). A su vez, la libertad religiosa y la libertad de pensamiento son paralelas y distintas; cada una de ellas tiene su propia configuración, y aunque no dejan de relacionarse, cada una es un derecho tipificado y delimitado como autónomo no confundible con el otro.

—Observo que al mismo tiempo que hablas de una tipificación autónoma de las tres libertades no dejas de referirte a una relación entre ellas. ¿Por qué?

—Sin duda están relacionadas, pero esto, que tiene una especial fuerza en el caso de las tres libertades de referencia, es común a todos los derechos humanos. Cualquier derecho humano que observes te darás cuenta de que está relacionado, de una u otra forma, con otros, lo que, no ya dificulta, sino que imposibilita una tipificación radical de los derechos humanos; siempre habrá zonas de confluencia. Pero a la vez que hay que saber que no se puede extremar el intento de tipificar los derechos humanos —y esto es de aplicación particular en el caso de las tres libertades de las que estamos hablando—, ese intento no sólo es posible, sino necesario. Es misión de la ciencia hacerlo, para establecer el estatuto que más conviene a cada uno de ellos. Lo mismo vale para la legislación y, en su esfera, para la jurisprudencia.

—Pero, vamos a ver, entonces ¿cómo se generan y determinan los derechos humanos?

—A partir de la dignidad de la persona humana; en el bien entendido de que la dignidad, como ya he dicho otras veces, no es una simple predicación adjetiva de superioridad, sino el estatuto ontológico de la persona humana. Hablar de derechos inherentes a la dignidad de la persona humana equivale a hablar de derechos fundados en la naturaleza humana, esto es, de derechos naturales.

Pues bien, quizás podría pensarse en la posibilidad de una lista cerrada y definitiva, a la vez que perfectamente tipificada, de derechos humanos obtenidos por deducción de la dignidad humana, esto es, de la naturaleza humana. Esto es lo que intentó el iusnaturalismo moderno y su error ha sido bien patente. Tal pretensión necesariamente está condenada al fracaso, porque supone una incomprensión de la verdadera naturaleza de los derechos humanos. Los derechos humanos —lo que equivale a decir los derechos naturales— tienen la dimensión histórica y relacional que es propia del derecho, puesto que el derecho —natural y positivo— está inmerso en las relaciones sociales humanas, que son históricas y evolutivas. Cada derecho humano surge de la dignidad de la persona, al entrar la persona en contacto con cada relación social según las circunstancias y las situaciones multiformes de la vida en sociedad. En cada una de ellas la dignidad humana se presenta con unas cosas debidas a ella y unas exigencias, que hacen surgir los concretos y particulares derechos humanos. De estas cosas debidas y exigencias de la dignidad del hombre, unas son permanentes y constantes y otras están modalizadas por las circunstancias y las situaciones. Por eso los derechos humanos, en parte son permanentes, esto es, los hay invariables, y en parte son evolutivos (por ejemplo, el derecho de asociación por razón del trabajo dio lugar a los gremios primero y más adelante a los sindicatos).

—Entonces, si los derechos humanos surgen de la dignidad humana es que tienen una raíz común y un fundamento común, lo que sin duda dificulta su tipificación.

—Así es, los derechos humanos, más que una serie de derechos sueltos —por decirlo así—, son más bien un entramado de dere-

chos, algo así como los eslabones de una cadena o si se prefiere de una malla. Son, en efecto, concreción y determinación de una raíz común, por lo que se hallan entrelazados entre sí, lo que a la vez que los relaciona hace que entre unos y otros no siempre se encuentren perfiles nítidos. Por ejemplo, el derecho a la salud y el derecho de asociación son claramente tipificables como distintos; sin embargo, no dejan de relacionarse como se advierte en la posibilidad de formar mutualidades para la asistencia médica o para promover condiciones de vida más saludables. Y advierte que negar en ciertos casos ese derecho de asociación podría representar un atentado al derecho a la salud, si por las circunstancias que fuesen tales asociaciones se revelasen necesarias. A través de este sencillo ejemplo, creo que se ve claro que es posible —e imprescindible— tipificar los diversos derechos humanos —no es lo mismo el derecho a la salud que el derecho de asociación—, a la vez que no se puede radicalizar esta tipificación.

—Has dicho que el proceso de determinación de los derechos humanos consiste en que la dignidad humana se presenta con unas exigencias en cada relación social. ¿No podría hablarse de algo así como de un derecho humano radical y fundamental, que sería lo radicalmente debido al núcleo de debidad y de exigibilidad de la naturaleza humana, en conexión con el cual en cada relación social se encontrarían las cosas debidas a esa dignidad de la persona, cosas debidas que serían los distintos derechos humanos? Entonces, cada derecho humano concreto y determinado sería la concreción y la determinación de ese derecho radical y fundamental.

—Si puede hablarse de derechos *genéricos e indeterminados*, como lo hacen algunos juristas, entonces cabe hablar de ese derecho humano radical y fundamental, que se concreta y determina en una serie de derechos humanos concretos y determinados, los cuales, teniendo existencia propia y diferenciada, no son otra cosa que concreciones del derecho humano radical y fundamental.

—¿Y cuál es ese derecho humano radical?

—Es el *derecho a ser*. Pero entendiéndolo en toda la dimensión de la persona humana, que es un ser que domina su propio ser, es libre, es social y está ordenado a unos fines (*inclinationes naturales*).

Por eso, tal derecho radical y fundamental puede ser descrito así: *el derecho de la persona a su ser, a su socialidad, a su libertad y al desarrollo de su personalidad (su finalidad)*. Lo que ocurre es que creo que no debería hablarse de derechos genéricos e indeterminados. Un derecho es siempre concreto y determinado, porque es la cosa debida en una relación social de titularidad y deuda (lo suyo de cada uno en cuanto le es debido). Por lo tanto, ese derecho humano radical y fundamental, que indudablemente existe, no es científicamente un derecho de la persona en sentido propio y estricto, sino una situación jurídica distinta. Para ser exactos deberíamos hablar de *núcleo de debitud y exigibilidad inherente a la dignidad humana*, raíz y fundamento de los derechos humanos, criterio de interpretación y cláusula-límite de ellos.

—¿Qué diferencia sustancial ves tú entre admitir que el derecho humano radical o fundamental sea un derecho en sentido estricto o no lo sea?

—Su diferencia estriba en la posibilidad de su protección y defensa directa e inmediata ante los Tribunales. Se puede pedir esta protección y defensa para los derechos concretos y determinados (con lo cual en última instancia se protege y defiende el derecho radical o fundamental), pero no para derechos genéricos e indeterminados, que por su naturaleza no son capaces de ser objeto de una resolución concreta y determinada que es lo que debe ser una sentencia judicial. Si de un derecho inconcreto e indeterminado se pasase a una resolución judicial concreta y determinada, resultaría que por vía judicial se habría concretado y determinado lo genérico e indeterminado, lo que supondría una alteración de su naturaleza. Sólo por vía de criterio y principio de interpretación un derecho inconcreto e indeterminado puede servir de base a una resolución judicial, que siempre resolverá sobre bienes concretos y determinados, esto es, derechos de esa índole. Esto no es desvalorizar el derecho

humano radical y fundamental, que es lo superior y lo más radicalmente debido y exigible, de modo que los derechos humanos concretos y determinados dependen de él como raíz, fundamento, criterio de interpretación y cláusula-límite: más no puede ser. Es dejar las cosas en su sitio, como lo requieren la ciencia jurídica y la práctica del foro. Como detalle significativo fíjate que, por ejemplo, el libre desarrollo de la personalidad está en nuestra Constitución en el art. 10 y no en los artículos de que habla el art. 53. Sólo en el caso de que pudiese producirse indefensión, a tenor del art. 24 podría recurrirse al libre desarrollo de la personalidad como principio genérico de interpretación. Lo propongo como detalle significativo porque no me estoy refiriendo a ningún ordenamiento positivo.

—Creo que lo entiendo bien, pero si me pusieses algún ejemplo más claro lo entendería mejor.

—Vamos a ver. Se dice que existe el derecho *a* la propiedad (no hablo del derecho *de* propiedad sobre un bien concreto) (art. 33 de la Constitución); es un derecho genérico e indeterminado. Supón ahora que un desheredado de la fortuna, basándose en ese derecho humano reclama ante los tribunales que se le asigne alguna propiedad. ¿Qué pueden hacer los jueces? Inhibirse y enviar al desheredado de la fortuna a alguna organización benéfica. Existe el derecho al trabajo (art. 35, 1, de la Constitución): si un parado reclama ante el juez que se le dé algún empleo, lo único que puede hacer el juez es reenviar el caso al INEM. Piensa ahora en un despido —que tiene un título (con un derecho concreto y determinado) al puesto de trabajo: el contrato—; puede acudir a un magistrado y si el despido es improcedente será readmitido, esto es, reintegrado en su puesto de trabajo (u otra solución justa prevista por la legislación). O piensa en el que ha ganado unas oposiciones y no recibe el empleo al que ha opositado; tiene un título —un derecho concreto y determinado— y podrá acudir al poder judicial. Creo que con eso es suficiente.

—Sí, ahora lo entiendo mejor. A todo esto nos hemos alejado de lo que veníamos hablando.

—Juzgo más bien que hemos tocado unos presupuestos previos. Con todo ello, me parece que pueden comprenderse mejor las diferencias y las interrelaciones entre las libertades religiosa, de pensamiento y de conciencia.

—Interrelaciones que pueden llevar hasta reducir las tres libertades a una sola.

—Así es, en efecto, aunque entiendo que es una confusión en la que caen muchos autores, no sólo eclesiasticistas, sino también tratadistas de derechos humanos, constitucionalistas, etc. Probablemente además, esto tiene origen, tanto en los textos sobre derechos humanos (declaraciones de derechos, constituciones, etc.), por un excesivo apegamiento de los juristas a su letra —sin una tarea de construcción dogmática y conceptual rigurosa—, como, y sobre todo, a que cuando comienza a hablarse de esas libertades en el siglo XVII y después en el XVIII, con frecuencia se presenta la intolerancia como un ataque a la libertad de conciencia sin más distingos. Aunque tengo para mí que lo principal es la pérdida de la noción de conciencia, de lo que ya hablaremos más adelante. En todo caso, los documentos sobre derechos humanos que interesan a los juristas hablan indistintamente de ideas, ideología, creencias, religión, pensamiento, convicciones, opiniones, culto y conciencia, es decir, están llenos de una terminología fluctuante y poco precisa, que puede desorientar.

—¿Por qué no nos ceñimos, como ejemplo bien a la mano a lo que dice la Constitución española?

—Es una buena idea, siempre que se trate solamente de un ejemplo y no de entrar en la hermenéutica constitucional.

—De acuerdo.

—Pues bien, el art. 14 habla de religión y opinión. Por su parte, el art. 16, 2, se refiere a ideología, religión, creencias (en general) y creencias religiosas (en particular), en tanto el n. 1 de ese artículo reconoce las libertades ideológica, religiosa y de culto. A su vez, el art. 20, 1, a) utiliza los términos pensamiento, idea y opinión. En el

art. 27, 3, a propósito de la formación religiosa y moral de los menores, utiliza la palabra convicción. Por último, aparecen la cláusula de conciencia en el art. 20, 1, d) y la objeción de conciencia en el art. 30, 2.

—¿Y qué resulta de todo esto?

—Pues que la Constitución, en orden a las libertades de las que estamos hablando, utiliza nueve términos distintos: ideología, religión, creencia, culto, pensamiento, idea, convicción, opinión y conciencia.

—Ello no deja de ser una profusión de palabras distintas, que lógicamente ha de plantear problemas a los intérpretes.

—De todas formas no hay que extrañarse de esta multiplicidad. Los documentos internacionales de derechos humanos no son más claros ni menos profusos.

—Pues entonces la dificultad aumenta, teniendo en cuenta el art. 10 de la Constitución.

—No creas, no es tanta la complicación, porque de hecho la doctrina habla normalmente de tres libertades reduciendo así el abanico terminológico. Lo que ocurre es que no hay acuerdo en si son tres libertades, dos o una sola libertad, como vimos al principio. Y sobre todo, donde reina cierta confusión es en cuál sea el objeto de cada una de ellas, lo que llega a su máxima expresión en la libertad de conciencia; fíjate que la Constitución no la nombra como tal, y puesto que es indudable que la reconoce, hay que concluir que la da por incluida en la libertad ideológica y en la religiosa.

—¿Y qué puede hacerse para llegar a una interpretación correcta ante tantos términos distintos?

—A mi juicio la solución más acertada es ante todo analizar el sentido de cada uno de los términos, ver cuales son sinónimos y proceder en caso de sinonimia por reducción a uno de ellos. Después ha de venir la tarea de construcción dogmática y sistemática del jurista.

—El método me parece bueno. Lo importante es que sea bueno el instrumental.

—Para la primera tarea lo mejor es el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia, que hace autoridad, y un buen diccionario de sinónimos y antónimos, como el Espasa por ejemplo.

—¿Y tú los has usado?

—Naturalmente, éstos y otros y me han sido muy útiles.

—¿Y qué conclusiones has sacado?

—Pues que hay dos líneas de sinonimia, que configuran las libertades de pensamiento y religiosa; y un tercer término sin sinónimos, que es conciencia.

—Luego, pese a la profusión terminológica se llega a las tres libertades. ¿Por qué no me explicas más los resultados de tu estudio?

—Intentaré un resumen. Empecemos por creencia. Tiene como sinónimos convicción, ideología, fe, religión.

—Pero aquí hay una cierta mezcla, que parece confundir lo relativo a la libertad de pensamiento y lo que atañe a la libertad religiosa.

—Así parece, pero no es así, porque si acudes al Diccionario de la Real Academia verás que creencia tiene un doble sentido (además de otros que no interesan al caso). Por un lado significa «firme asentimiento y conformidad con alguna cosa», lo cual es aplicable a todo tipo de materias, desde una cosmovisión hasta las convicciones políticas, profesionales, etc. Por otra parte, creencia significa religión. Si observas las sinonimias resultan dos líneas de ellas: una que puede enunciarse como creencia-convicción-ideología; otra, particular, como creencia-fe-religión.

—Y convicción, ¿qué significa?

—Convicción es lo mismo que convencimiento y, aunque su sentido más propio es la acción o efecto de convencer o conven-

cerse, no es éste el sentido que tiene en los documentos alegados. Su significado es el mismo que el de creencia o firme asentimiento y conformidad con alguna cosa. Por eso, los sinónimos que se proponen son convicción-certeza-creencia-opinión-ideología, lo que nos lleva a añadir opinión a los sinónimos de creencia en su sentido general.

—También se habla de ideas e ideología, siendo ideología el conjunto de ideas.

—En lo que a nosotros interesa idea es el conocimiento de una cosa. Es la representación mental de las cosas, que se forma una persona. Su sinónimo es pensamiento. Por eso ideología no es simplemente el conjunto de ideas, sino algo más específico: es el sistema de ideas que profesa una persona. Sus sinónimos son creencia, filosofía (no en el sentido estricto de la ciencia de tal nombre, aunque también la comprende, sino como cosmovisión, sistema de ideas sobre el hombre y el mundo, etc.), ideario.

—¿Y pensamiento, qué es?

—Lo mismo que ideología, el sistema de ideas que profesa una persona. Igual puede decirse de opinión.

—Quizás sea el momento de ver qué es la religión.

—Vayamos al Diccionario de la Real Academia: «Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto». Como se ve la religión —tal como es habitualmente entendida— es la relación o *religación* del hombre con Dios, que depende de una fe o credo, comporta veneración, se traduce en normas morales, como expresión de cómo Dios quiere que el hombre se comporte, y lleva consigo el culto del hombre a Dios. De todo esto algo se ve claramente: no es lo mismo una religión que una ideología. Si bien la religión comprende creencias, es mucho más que una creencia: es una relación con Dios. Por lo tanto, entre ideología y religión hay un cambio de

sentido: religión no es una ideología o pensamiento —aunque contenga creencias— sino algo distinto, la relación vital del hombre con la divinidad.

—Y a su vez, ¿qué es el culto?

—Por culto se entiende el conjunto de actos y ceremonias —ritos— con que el hombre tributa homenaje a la divinidad. Es un acto de comunicación con la divinidad. Sus sinónimos son adoración, liturgia, reverencia y servicio divino.

—Luego, entonces, cuando el art. 16 de la Constitución habla de libertad religiosa y de culto, nos hallamos ante una reduplicación.

—Sin duda alguna. La libertad de cultos es un aspecto de la libertad religiosa y en ella se encuentra comprendida; no tiene autonomía propia ni es un derecho distinto del de libertad religiosa. Lo que ocurre es que tuvo cierta tradición, porque en tiempos pasados a la libertad religiosa se la llamaba libertad de cultos. Restos del pasado. Algún eclesiástico le ve sentido a la mención de la libertad de cultos por parte de la Constitución, porque según él se referiría, no sólo al culto religioso, sino a los ritos que a veces tienen algunas sectas, que propiamente no son religiosas. Pero en estos casos no es correcto hablar de culto, que se refiere a la divinidad, sino que debe hablarse de ritos o ceremonias, los cuales están amparados por la libertad de pensamiento, pero no se relacionan con la libertad religiosa.

—Nos queda conciencia.

—En efecto, y ahora nos encontramos de nuevo con un cambio de sentido. Conciencia tiene un doble significado: consciencia —ser o estar consciente—, que aquí no interesa; y conciencia en el sentido de *discernimiento*, único sinónimo que este sentido de conciencia tiene.

—¿Qué es, entonces, la conciencia?

—En este caso, me parece lo mejor ir a lo que literalmente dice el Diccionario de la Real Academia: «Conocimiento interior del bien

que debemos hacer y del mal que debemos evitar». Aquí ya se ve que conciencia es algo distinto a pensamiento o ideología y a religión, aunque tenga indudable relación con ambos. No estamos ante un *sistema de ideas o de creencias* sino ante un *conocimiento práctico* (lo que debemos hacer en un momento determinado), algo propio de la razón práctica (que se refiere a la acción concreta que puede realizarse). La conciencia se refiere a la práctica —a lo que debemos hacer o debemos evitar—, pero no en un sentido teórico, sino práctico: lo que *hic et nunc*, aquí y ahora, debemos hacer o evitar. Es la experiencia común; la conciencia aparece en relación con la acción concreta, con la conducta, dictando el deber del momento o enjuiciando la acción cometida. Se refiere, pues, a la moralidad (bien y mal morales que debemos hacer o evitar) de una acción que el sujeto desea realizar o ha realizado. La conciencia es un juicio de moralidad de la acción concreta, de la praxis.

—Algo hemos conseguido. La conciencia es algo distinto al pensamiento o ideología y al credo religioso. A la vez, depende de ellos.

—Has acertado. Yo insistiría en que, como sea que la conciencia depende de sus juicios del ideario de las personas, la libertad de conciencia no es la primera libertad, de las que dependan las otras dos —de pensamiento y religiosa—, sino al revés.

—No adelantemos acontecimientos. De todo el análisis realizado, ¿qué conclusiones se sacan?

—Yo diría que pensamiento (o ideología), religión y conciencia, teniendo elementos comunes, son cosas distintas. El pensamiento —creencia, convicción, opinión— es el sistema de ideas profesado por una persona, individual o colectivamente; la religión es la relación con Dios; y la conciencia es el juicio de moralidad. De momento, no creo que se puedan sacar más conclusiones del examen de las palabras.

—A todo esto nos hemos limitado, como un posible ejemplo, a la Constitución española. Pero, ¿qué dicen los textos internacionales?

—Más o menos dicen lo mismo, aunque en algún aspecto sean más claros. Veremos algunos ejemplos.

—¿Por cuál empezamos?

—Por la Declaración Universal de Derechos Humanos, que trata del tema en el art. 18. Dice así: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia».

—De este artículo, ¿qué resaltarías?

—Ante todo, y ello me parece muy significativo, que distingue entre pensamiento, religión y conciencia. Por otra parte, también distingue entre religión y creencia, esto es, entre lo perteneciente a la religión y las creencias no religiosas (las que no tienen su base en una creencia o credo religioso): es la distinción entre pensamiento y religión. En cambio, engloba el pensamiento, la religión y la conciencia en un solo derecho.

—¿Y la Convención Europea de Derechos Humanos?

—No tiene nada de particular. El n. 1 del art. 8 es prácticamente reproducción del art. 18 de la Declaración Universal. El texto francés vierte creencia por «conviction», convicción, que es sinónimo de creencia como hemos visto. La versión inglesa usa «belief», que es creencia.

—¿Hay alguna novedad en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966?

—Tampoco. Su artículo 18 está redactado en parecidos términos a los de la Declaración Universal, con ligeras variantes que no afectan a lo que nos interesa.

—Bien poca cosa es.

—En todo caso el análisis terminológico ha resultado de mucha utilidad. Nos ha servido para identificar qué es la religión y nos

ha dado un principio de identificación de la conciencia, aunque en este último caso con perfiles un tanto imprecisos. Con ello se perfilan tres realidades, que ni se funden ni se confunden. La religión es algo bien determinado, que no puede confundirse con el pensamiento, y la conciencia no es creencia ni convicción teórica, sino un juicio práctico de moralidad, que no puede confundirse con la religión ni con el pensamiento, por más que se relacione con ellos.

—Llegados aquí, ¿cuál es el camino a seguir?

—Ahora es el momento de la construcción sistemática propia de la ciencia jurídica. Se trata de observar la realidad y, aplicando el método jurídico, ver qué derechos y libertades existen en torno al pensamiento, la religión y la conciencia.

—De todas formas veo en esto una dificultad no pequeña. Hay una evidente interrelación entre estas tres realidades.

—Ciertamente tienes razón. Ya he dicho antes que los derechos humanos están todos ellos conectados. Y esto es especialmente verdad en el caso de las libertades de pensamiento, religión y conciencia.

—¿Cuál es el punto de conexión?

—Como siempre es la persona humana, que es indivisible. Ya antes hemos visto que todos los derechos humanos tienen una raíz común, que hemos convenido en llamar, pese a su inexactitud, en el derecho radical y fundamental; y con más precisión, núcleo de debitud y exigibilidad inherente a la dignidad humana. Es, decíamos, el derecho de la persona a su ser, a su socialidad, a su libertad y al desarrollo de su personalidad. Un aspecto importantísimo de este derecho, a mi juicio el más importante, es lo que se refiere al espíritu humano, que es justamente aquello por lo que la persona es y actúa como tal. La persona actúa a través del conjunto de los conocimientos intelectuales que posee, sus propias reflexiones, sus decisiones vitales, su sistema moral. Eso constituye el núcleo de la personalidad, lo más central y nuclear de la persona, de modo que si esto se ataca, la persona se despersonaliza en

el grado de ese ataque. Es el santuario de su interioridad espiritual, el núcleo vital de su personalidad. Pues bien, ese núcleo es necesariamente libre, porque es el núcleo primario de su libertad. Si alguna exigencia y debitud de libertad tiene la dignidad humana —y tiene muchas— es precisamente ésta. La razón es obvia: la libertad humana reside en el espíritu; lo libre del hombre es el espíritu y, en consecuencia, aquello que constituye el núcleo central de su libertad ante los demás es la actividad del espíritu humano. Esta actividad del espíritu es indivisible y, por lo tanto, han de darse conexiones entre los distintos aspectos que se puedan distinguir.

—Entonces, ¿no parece preferible hablar de un solo derecho como hacen los textos internacionales?

—Creo sinceramente que no. Yo diría que los textos internacionales, al hablar de un solo derecho, hay que interpretarlos como ocurre con el derecho radical o fundamental, esto es, como enunciando un derecho genérico e indeterminado, que es el aspecto del derecho radical y fundamental que se refiere al espíritu humano. Podríamos decir que «el derecho a la libertad de pensamiento, religión y conciencia» es, más que un derecho (en sentido técnico: un derecho concreto y determinado), el núcleo de exigibilidad y debitud inherente a la dignidad humana en lo que atañe al ser y a la actividad del espíritu humano. Este núcleo de debitud y exigibilidad comprende el pensamiento (creencias, convicciones, opiniones), la religión y la conciencia.

—¿Y en que te fundas para entender que no son un solo derecho en sentido técnico, es decir, un derecho concreto?

—Me fundo en que, pese a sus conexiones, se trata de tres factores, individuales y colectivos, heterogéneos, o mejor, no uniformes, no reducibles a la unidad. Y sobre todo porque postulan estatutos jurídicos distintos. No me refiero al grado de libertad que merece cada caso. El grado de libertad es el mismo, pero el estatuto jurídico es distinto en cada supuesto.

—A ver, ponme un ejemplo.

—Pondré el ejemplo asociativo. Tanto la libertad religiosa como la libertad de pensamiento pueden ser ejercidas colectivamente mediante la formación de comunidades o asociaciones. Ahora bien, la libertad religiosa se ejerce colectivamente a través de las confesiones religiosas; en cambio, una sociedad científica —que es ejercicio de la libertad de pensamiento— se formará a través de las leyes sobre las asociaciones. Por otra parte, así ocurre en casi todos los países: las confesiones religiosas —ya no digamos en los regímenes de confesionalidad existentes respecto de la religión oficial— tienen un tratamiento particular y diferenciado, respecto de las asociaciones en torno a materias no religiosas. (Es una experiencia contrastada que si un Estado no da un estatuto propio a las confesiones religiosas y las asimila a las simples asociaciones el sistema resulta injusto e inoperante). Finalmente, la libertad de conciencia se ejerce siempre de modo individual.

—¡Hombre, hay asociaciones de objetores de conciencia!

—Sí, pero eso es derecho de asociación en general para alentar y sostener a los objetores, pero la asociación como tal no ejerce la objeción de conciencia. Fíjate que la objeción de conciencia no se ejerce nunca, ni puede ejercerse colectivamente, sino individualmente. Aunque sean miles los objetores y estén asociados, a la hora de ejercer la objeción de conciencia, es cada una de las personas quien debe interponerla. Lo cual es obvio. La conciencia —según la definición vista— es siempre personal, es un fenómeno interior personal, incapaz de «conciencia colectiva».

—Entonces te inclinas por tres derechos.

—Así es, porque los estatutos jurídicos son distintos. ¿Cómo va a tener el mismo estatuto jurídico una confesión religiosa que una sociedad de físicos? Insisto, pese a las conexiones evidentes y a las semejanzas, el tratamiento jurídico de las libertades de pensamiento, religiosa y de conciencia ha de tener rasgos diferenciales en cada caso. Y ello es debido a lo más decisivo; y es que el bien (el *objeto* o contenido según otra terminología) que le es propio a cada

una de ellas, presenta las suficientes diferencias, como para distinguir las tres libertades como tres derechos.

—Bien, pues pasemos al derecho de libertad religiosa. ¿Cuáles son sus rasgos?

—El derecho de libertad religiosa se distingue porque el bien debido es la *religión*. Claro que para entenderlo es preciso comprender bien qué es la religión. La libertad de pensamiento tiene por objeto un sistema de ideas, creencias, convicciones y opiniones que profesa la persona y es tal sistema lo defendido de injerencias exteriores. En cambio, la libertad religiosa, si bien la religión comprende también un sistema de creencias y convicciones —el credo religioso—, no ampara nuclearmente ese sistema de ideas —aunque también las ampara— sino la religión, esto es, la relación vital del hombre con Dios. La religión, o relación vital del hombre con Dios, es el bien defendido por la libertad religiosa. Lo defendido, pues, es ante todo esa relación del hombre con Dios, su capacidad de relacionarse con la divinidad, prestarle adoración y darle culto. Lo demás es consecuencial a este hecho radical: el respeto a las creencias, a las convicciones morales religiosas, a las formas de vida, al culto, etc. El bien debido (el objeto o materia) del derecho de libertad religiosa no es primariamente —como lo es en la libertad de pensamiento— un sistema de ideas, sino la religión o relación del hombre con Dios.

—Algunos eclesiasticistas tipifican el derecho de libertad religiosa como el derecho que ampara la libertad del acto de fe. ¿Estás de acuerdo?

—No. Y te doy mis razones. En primer lugar, el acto de fe no es la religión, sino el principio de adhesión a las llamadas religiones reveladas. Naturalmente que la libertad religiosa ampara el acto de fe, pero no es éste su elemento especificador. Entre otras cosas, existen las religiones naturales, cuyo principio de adhesión no es un acto de fe, sino de razón natural y también tal tipo de religión está amparado por la libertad religiosa.

Pero hay en todo esto un asunto más de fondo. Se trata de una idea que viene de Kant. Como es sabido, Kant al sostener la incognoscibilidad del *nuómeno*, sostuvo la incognoscibilidad de Dios por la razón; negó el conocimiento racional de Dios. De acuerdo con esto, el conocimiento de Dios es propio de la fe, de modo que toda religión se basa en la fe. Por eso, la libertad religiosa —deducen los autores que siguen explícita o implícitamente este esquema— tendría por objeto el acto de fe, mientras que la libertad de pensamiento ampararía lo propio de la razón. Desde Kant se ha extendido enormemente esa idea de que lo religioso es propio del acto de fe (no de la razón) y de ahí la frecuencia con que encontramos en eclesiasticistas la idea mencionada.

Pero esto es falso. La existencia de Dios es cognoscible por la razón, hasta el punto de que una fe que no sea irracional se basa en unos argumentos racionales, que son los preámbulos de la fe. El conocimiento racional de Dios lleva consigo la captación de la dimensión religiosa, de modo que puede el hombre no llegar a la fe (revelación) y, sin embargo, tener en su vida una dimensión religiosa (adoración, culto, oración, etc.), individual o colectivamente: es la llamada religión natural.

—¿Y de dónde viene la negación del conocimiento racional de Dios?

—Bueno, ya te lo he dicho, de la teoría kantiana del conocimiento. De ahí parte, luego se generaliza con el empirismo y, en general con la negación de la metafísica. El conocimiento natural de Dios es metafísico, puesto que es deducción de las características del ser creado; por lo tanto, a la negación de la metafísica sigue la negación de la cognoscibilidad racional de Dios. Pero cuando hablamos del relativismo ya vimos que el conocimiento metafísico es innegable; por lo tanto, la tesis de la incognoscibilidad racional de Dios cae por su base. Por eso, no se puede situar el acto de fe en el fundamento de la libertad religiosa, como si fuese su rasgo caracterizador. En todo caso, lo es la convicción en la existencia de Dios, que es la raíz de la religión, revelada o natural.

—En resumen, ¿cuál es el bien debido u objeto del derecho de libertad religiosa?

—Ya te lo he dicho. Lo es la *religión* o relación con Dios. Realidad compleja que comprende diversos elementos, reducibles a cuatro: ideario, sistema moral, culto y *observancia* (conducta coherente con el ideario religioso). En todo caso, lo amparado por la libertad religiosa es radicalmente la religión, esto es, la relación o comunión del hombre con la divinidad. Este es el elemento central.

—Y la libertad de pensamiento, ¿es distinta?

—Ante todo, la libertad de pensamiento tiene por objeto las creencias, convicciones, opiniones, etc., no religiosas. Es por decirlo así, la libertad del pensar en el ancho campo de las materias no religiosas: cosmovisión, convicciones filosóficas (en sentido amplio), científicas, profesionales, políticas, etc.

—Pero, ¿sólo pensar?

—Naturalmente que no. La libertad de pensamiento, al igual que la libertad religiosa, tiene inescindiblemente unida (si no no sería verdadera libertad) la observancia, esto es, el derecho a vivir y comportarse de acuerdo con la forma de pensar, que puede incluir un sistema moral. La libertad de pensamiento tiene, pues, una vertiente teórica y otra vertiente práctica. También comprende la libertad de comunicación de pensamientos, la enseñanza, etc.

—Entonces, lo que tipifica la libertad de pensamiento es referirse a las creencias por decirlo así, *profanas*, esto es no constitutivas de un credo religioso.

—Sí, pero a mi juicio hay una diferencia más radical, que la diferencia de naturaleza de las creencias, y que es la razón de la diferenciación entre libertad religiosa y libertad de pensamiento como derechos distintos.

—¿Cuál es esa diferencia?

—Yo veo que la libertad de pensamiento ampara ante todo y fundamentalmente un ideario —unas ideas y convicciones—, junto con la correspondiente observancia. Y ya he dicho que éste no es el caso de la libertad religiosa. Lo que radicalmente ampara la libertad religiosa no es un sistema de creencias, sino la relación con Dios, la comunicación o comunión con la divinidad. Esta es propiamente la dimensión religiosa de la persona humana, que es su posibilidad de relacionarse con la divinidad, no unas creencias, que indudablemente existen y están en la base de la religión. La libertad de pensamiento y la libertad religiosa se diferencian no tanto en la distinta calificación del ideario que amparan, como en que una ampara un ideario y otra una relación vital.

—Si esto es así, resulta claro que entre el derecho de libertad de pensamiento y el de libertad religiosa no se puede establecer una relación de género y especie.

—Desde luego. Aparte de que el ideario y las creencias que ambos amparan no están en esa relación, pues son sencillamente diferentes, sin especies ni subespecies, lo principal es que el rasgo tipificador de los respectivos derechos no admite tal relación. La libertad de pensamiento —repito una vez más— ampara creencias, opiniones, convicciones; la libertad religiosa no tiene como rasgo tipificador amparar unas creencias, sino una relación vital.

—Entonces, ¿la libertad de pensamiento es sobre todo un derecho que se refiere a materias teoréticas?

—No exactamente. El bien amparado por la libertad de pensamiento es, radicalmente, un sistema de ideas, un ideario, pero advierte que se trata de un ideario que con frecuencia lleva consigo una vertiente práctica.

—¿Qué quieres decir con vertiente práctica?

—Quiero decir que no se trata solamente de ideas teóricas, sino también de sistemas de ideas sobre el mundo y el hombre, que llevan consigo inescindiblemente una praxis, una forma de vida, de enfocarla, unos modos de conducta y comportamiento, etc. Más

todavía, hay idearios que son cosmovisiones y que llevan anejos un sistema moral o ético. Tampoco hay que olvidar que existe una moral racional o ética natural —en términos iusnaturalistas, la ley natural—, que es producto de la razón natural y no consecuencia de un ideario religioso (aunque con frecuencia los credos religiosos la asuman también), que en cuanto racional encuentra la protección de su práctica en la libertad de pensamiento, pues de suyo es ideario moral no religioso. Por eso, muchos de sus preceptos se pueden defender y vivir —y de hecho se defienden y se viven— desde posturas ateas o agnósticas. Por todo ello es obvio que la libertad de pensamiento tiene una vertiente práctica y en ello no se diferencia de la libertad religiosa.

—Llegados a este punto me parece que nos topamos con la libertad de conciencia.

—¿En qué sentido?

—Bueno, en que esa vertiente práctica de las libertades de pensamiento y religiosa parece ser el bien que constituye el derecho de libertad de conciencia.

—Sí, es un error en el que se cae muy frecuentemente.

—Vaya, explícate mejor.

—Si algo es obvio por pura experiencia universal es que lo que llamamos conciencia se refiere al campo de la moralidad de la acción concreta, al bien y al mal moral de la praxis. Lo que advertimos o sentimos como conciencia es un dictamen interior de nuestra razón sobre si tal o cual acción que pensamos realizar o hemos realizado es buena, mala o indiferente desde el punto de vista de la moral o ética. Cuando obramos mal, la conciencia se manifiesta en nosotros a modo de un reproche peculiar que llamamos remordimiento de conciencia. Hay, pues, una relación directa entre la conciencia y el deber moral (que se refiere a la acción concreta).

—De acuerdo con esto. Pero, ¿qué se deduce de ello?

—En primer lugar, que la vertiente práctica de las libertades de pensamiento y religiosa no se limita ni mucho menos al campo

moral. Hay muchas actividades religiosas y seculares amparadas por dichas libertades que no rozan el campo del deber moral, que no son el cumplimiento de un deber moral. Por ejemplo, un congreso de filósofos. Otro más significativo: hacer la procesión del Corpus o la romería al Rocío o las procesiones de Semana Santa son tradiciones amparadas por la libertad religiosa en tanto no traspasen los límites de ésta; pero son cultos supererogatorios que no dependen directamente de un deber moral. Impedir injustamente a alguien que asista a esos actos, cuando su devoción se lo demanda, es un atentado a su libertad religiosa, pero como no roza ningún deber moral —como sería asistir a la misa dominical—, no se atenta contra su conciencia. Como sea, pues, que la vertiente práctica de las libertades de referencia es mucho más amplia que la moralidad, ya se ve que confundir la praxis aneja a esas libertades con la conciencia es un error.

—Me parece que te estás pasando de la raya. De acuerdo que no toda la praxis derivada del ideario secular o religioso pertenece a la moral. Pero tú mismo has admitido que hay idearios seculares y religiosos que comportan un sistema moral. Pues bien, ese sistema moral es la conciencia y esa parte de la praxis del ideario secular o religioso es lo amparado por la libertad de conciencia.

—Pues no, no es así. Hay que distinguir entre el ideario o sistema moral y la conciencia. Por eso, la libertad de conciencia es un derecho distinto —con su tipificación propia— de los derechos a las libertades de pensamiento y religiosa.

—¿Y por qué hay que distinguir?

—Porque así son las cosas. La conciencia es algo muy preciso y determinado y desde luego no es un sistema o un ideario moral. Basta con leer lo que han escrito los moralistas desde que en el siglo XII quedaron claramente distinguidas la *sindéresis*, la ley natural y la conciencia. Si quieres un resumen, te remito a mi libro *Cuatro lecciones de derecho natural*. ¿No recuerdas que la conciencia es la regla *subjetiva* de la moralidad, mientras que la norma moral —la ley natural en términos iusnaturalistas—, que es lo que inclu-

yen los sistemas morales, es la regla *objetiva* de moralidad? Luego son dos cosas distintas.

—¿Qué quiere decir que la conciencia es la regla subjetiva?

—Desde luego no quiere decir lo que afirma el subjetivismo, esto es, que la conciencia es libre de toda norma objetiva. La norma objetiva existe y es propiamente la regla de la moralidad, por lo que la conciencia debe ajustarse a tal regla. Se dice que la conciencia es regla subjetiva, porque consiste en la *aplicación de la regla objetiva* al caso concreto, mediante el juicio práctico de la razón, que algunas veces puede errar. Es obvio que a la persona se le presenta como moralmente bueno o malo en la acción concreta lo que le dicta su conciencia; luego para obrar subjetivamente bien, debe seguir los dictados de su conciencia, aunque yerre, si yerra de modo invencible (si el error es vencible resulta claro que su obligación es salir del error). A la hora de obrar, la regla moral se le presenta a la persona a través de su conciencia, por lo que es a través de los dictados de su conciencia como debe actuar la persona; por eso se dice que la conciencia es la regla subjetiva del obrar moral.

—Pero, entonces, ¿qué es la conciencia?

—Te lo diré con una definición habitual entre los moralistas: la conciencia es *el dictamen de la razón práctica sobre la conformidad o disconformidad del acto humano con la regla objetiva de moralidad*. En términos iusnaturalistas, la regla objetiva de moralidad es la ley natural, por lo que la conciencia discierne acerca de la conformidad de la acción concreta con la ley natural.

—Explícalo algo más.

—A mí me parece que lo que más hay que resaltar es que la conciencia se refiere a las conductas humanas, a las acciones del hombre, no vistas *in abstracto*, sino vistas en concreto. Esto es, la conciencia se refiere a la acción o conducta concreta que la persona se propone realizar o que ya ha realizado. Como la libertad de conciencia se refiere a las acciones en cuanto realizables, haremos

desde ahora abstracción de las acciones realizadas. Pongo algún ejemplo. Un médico, por sus conocimientos, puede llegar a la conclusión de que existe ser humano desde la concepción y por lo tanto que el aborto es un crimen. Esto es parte de su sistema moral, pero de momento esto no es conciencia: es regla objetiva de moralidad. Este médico tiene libertad de manifestar públicamente su convicción, dar conferencias, organizar mítines contra el aborto, etc. Todo esto está amparado por su libertad de pensamiento, pero no es conciencia. Supongamos ahora que a este médico se le presenta una mujer solicitándole que le practique un aborto, o la dirección del hospital donde trabaja le demanda que realice una concreta operación de aborto; pues bien, el juicio práctico o dictamen de la razón que le dicta al médico que *ese aborto* concreto es un crimen, y no debe hacerlo, eso es la conciencia.

—Luego la libertad de conciencia, ¿en qué consiste?

—La libertad de conciencia ampara la *actuación en conciencia*; esto es, consiste en la doble libertad de obrar según los dictados de la conciencia y en no verse obligado o compelido a obrar contra conciencia. Aparece claro, entonces, que el bien propio de la libertad de conciencia, lo que la constituye como derecho —su objeto o contenido— es claramente distinto a las libertades de religión y pensamiento. Por lo tanto, se tipifica como un derecho propio y específico, distinto de las libertades citadas.

—Distinto, pero relacionado.

—Desde luego que sí. De eso ya hemos hablado. Y además se observa claramente por la definición de conciencia, que es el juicio de conformidad de una acción concreta con una regla de moralidad que forma parte del sistema moral de una religión o de la ética natural. Por consiguiente, en cierta medida, la libertad de conciencia es consecuencial a las libertades religiosa y de pensamiento. Y por supuesto nunca al revés.

—Con lo cual ya se ve que resulta inaceptable lo que me contabas al principio, lo del eclesiasticista que sostiene que la libertad de conciencia es el derecho básico entre los tres —de conciencia,

religiosa y de pensamiento—, de forma que la libertad de conciencia es el género, la de pensamiento una especie dentro de ella y la religiosa una subespecie.

—Y por ello cae por su base el intento de definir el derecho eclesiástico como el derecho que regula la libertad de conciencia. El derecho que constituye la inspiración básica del derecho eclesiástico y aquel que fundamentalmente regula es el derecho de libertad religiosa. Eso no quiere decir que no toque temas relacionados con la libertad de conciencia, pero ello lo hace en tanto que la libertad de conciencia se relaciona con la libertad religiosa.

—Aquí se presenta un tema por demás arduo, porque, si no me engaño, se relaciona tanto con la libertad religiosa como con la libertad de pensamiento, pese a lo cual parece atraer singularmente la atención de los eclesiasticistas: es la objeción de conciencia.

—Sí es un tema arduo, del que me gustaría conversar contigo. Pero ahora el tiempo se nos acabó. Mira las luces del aeropuerto; estamos a punto de aterrizar.

Capítulo VIII

LA IGUALDAD

Madrid, a 17 de noviembre de 1992

Nomos y yo nos habíamos citado en el Paddock, desde donde, después de encontrarnos y de un rato de charla, nos hemos ido a dar un paseo por el Retiro. El tiempo soleado y templado ha acompañado y ha resultado un rato agradable.

—Decano, tienes que explicarme eso de la igualdad. Se habla constantemente de ella y me parece que es una de las cosas sobre la que reina una gran disparidad a la hora de entenderla.

—Hay ciertas discrepancias sobre qué consiste la igualdad, que ciertos sectores de tendencias colectivistas confunden con el igualitarismo, pero sobre la igualdad como tal no creo que existan disparidades significativas. Que se debe seguir implantando una mayor igualdad e ir reduciendo las desigualdades tan clamorosas como injustas que aún existen me parece algo sobre lo que existe un consenso generalizado. Siempre, como en todo, hay grupos más o menos marginales, nostálgicos de tiempos pasados, pero no creo que sean demasiado influyentes en el orden de las ideas, aunque en el orden de los hechos esos grupos se amplían grandemente. Además la igualdad —al menos la igualdad ante la ley— en España es una exigencia constitucional, que tiene su lógica interna en el hecho de ser una sociedad democrática, es decir, de iguales.

—¿Quieres decir con eso que la igualdad ante la ley es consustancial a la democracia?

—Naturalmente.

—Entonces, ¿qué es la 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, referéndum y elecciones directas). Propiamente hablando, los llamados regímenes democráticos actuales no son democracia pura, sino regímenes mixtos.

Por otra parte, en nuestra época se han unido a la democracia otros elementos estructurales de la constitución política como el Estado de Derecho, el Estado de las libertades y los derechos fundamentales, el Estado social, la separación de poderes, etc., que en

la mentalidad común con frecuencia han venido a confundirse genéricamente con el régimen democrático, pero que es necesario distinguir. En todo caso, si hay algo evidente es que la igualdad ante la ley es consustancial a la democracia.

—Ahora lo veo más claro. Pero, ¿qué quiere decir en último término igualdad ante la ley?

—Esto se ve mejor por contraste con la sociedad desigual o estamental.

—¿Qué es una sociedad desigual o estamental?

—Genéricamente una sociedad o comunidad desigual es aquella en la que sus miembros están en posición distinta respecto de la finalidad de la sociedad y, por lo tanto, hay *clases de miembros* con estatutos jurídicos distintos. Un ejemplo muy expresivo es un centro docente. Unos están para aprender, los alumnos, y otros están para enseñar, los profesores; por eso profesores y alumnos participan de modo distinto en la actividad del centro —unos enseñan, otros son enseñados— y sus estatutos jurídicos son diferentes.

—Entonces, ¿cuál es el elemento diferenciador de una sociedad desigual?

—Lo esencial es que los miembros, en su misma cualidad de miembros, no son iguales, porque es desigual su relación con el fin de la sociedad; por eso hay clases o especies de miembros. Esto, en el ámbito político es la sociedad estamental, lo que da lugar a estatutos de ciudadanía distintos y a una desigual participación en la vida política y social.

—Entonces, la sociedad política desigual es la dividida —como ocurría en Europa durante el Antiguo Régimen— en estamentos o estados (*Stand*), como la nobleza, el estado llano, el clero, etc., cada uno con su propio estatuto jurídico cívico y político.

—En efecto, pero observa que lo decisivo es que tal división social da lugar a clases de ciudadanos; no hay una ciudadanía única

y común con un estatuto cívico y político común, sino estatutos cívicos y políticos diferentes, porque hay clases o grados de ciudadanía. Esto está lógicamente en relación con el bien común como fin de la sociedad política. En la sociedad desigual la relación con el bien común no es igual para todos, sino que está en conexión con el estado o estamento al que se pertenece; por eso la participación en el reparto del disfrute de cuotas del bien común es distinta, como diferente es también la participación en la vida política y social. Como una de las cosas más significativas se puede resaltar que esta desigualdad toca la personalidad, la condición de persona como sujeto de derechos y obligaciones. La desigualdad llega a distinguir *estados de la persona*, con acusadas diferencias también de derecho privado: un ejemplo era la equiparación de la mujer al menor en lo que a la administración de sus bienes se refería. No menos significativo era el derecho penal: el homicidio de un noble por un plebeyo era penado con la muerte, el homicidio de un plebeyo por un noble podía quedar en pena pecuniaria. No todos los hombres eran persona, en sentido jurídico, en el mismo grado y valoración.

—Esto de la sociedad estamental me suena a una sociedad injusta.

—Y lo era, a pesar de los muchos siglos de existencia y de que aún quedan sociedades políticas estamentales. Pero hay que advertir dónde reside su injusticia. A mi juicio, el núcleo central de la injusticia es la desigualdad en la personalidad. Aunque ser persona en sentido jurídico no se confunde con ser persona en sentido ontológico, hay una evidente relación entre ambas cosas, porque la persona es sujeto de derechos y obligaciones en virtud de su dignidad: la personalidad jurídica es inherente a la dignidad humana. Por lo tanto, no caben grados o valoraciones distintas de la persona en sentido jurídico; como persona todos los hombres son iguales, sin distinción. Algo similar ocurre con la ciudadanía. La sociedad política es la superior unión de los hombres, de acuerdo con su socialidad natural. Esta socialidad natural es el fundamento de la comunidad política, aunque cada comunidad política deba

su existencia a múltiples factores históricos. Pues bien, esa socialidad es igual en todos los hombres, porque es una tendencia de la naturaleza humana, lo que supone la igualdad de todos los hombres en el origen de la sociedad política y en la relación de la persona con el bien común, que es igualmente natural. No es justo, por tanto, establecer clases o especies de ciudadanos ni grados de ciudadanía.

—Según esto, la igualdad de los hombres como ciudadanos es natural.

—Ciertamente. Lo natural es igual en todos los hombres, porque la naturaleza es universal. No hay distintas naturalezas humanas, no hay más que una naturaleza humana igual en todos: la esencia como principio de operación. Lo natural es lo común, lo igual. Por lo tanto, si en la naturaleza hay la tendencia a la socialidad en su máximo grado —el hombre es un ser político—, de modo que la *pólis* o *civitas*, independientemente de los factores históricos que en su configuración hayan intervenido, obedece a una tendencia natural, esa tendencia es igual en todos y según una única forma natural de socio de la *pólis*, sin distinciones, grados, clases, etc.; justamente por ser natural, universal, es por lo tanto igual. Por otra parte, esa tendencia a la socialidad política es manifestación de la relación del hombre con el bien común, dado que toda tendencia natural es manifestación de un fin natural. Esa relación del hombre con el bien común es natural, pues la sociedad política lo es; luego, dicha relación es igual en todos los hombres. Por naturaleza, todos los ciudadanos son iguales en cuanto ciudadanos.

—Entonces, ¿en qué consiste esa relación del ciudadano con el bien común?

—Para decirlo con palabras sencillas y sin entrar en discusiones sin fin, esa relación consiste en que los ciudadanos tengan acceso a la suma de bienes materiales, culturales y espirituales que la sociedad política genera: salud, alimentación, vivienda, calidad de vida, educación, profesión, etc., de manera digna con su condición de persona.

—En suma, pues, ¿qué significa 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 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 persona 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 clases 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.

—De todos esos puntos, ¿cuál resaltarías?

—Sin duda alguna la igual relación con el bien común, que es en último término el fundamento de la igualdad de trato.

—¿Y por qué?

—Porque la igualdad ante la ley es, en definitiva, lo que ya los clásicos llamaban justicia distributiva y así sigue llamándose. Hoy en día, cuando en términos generales se plantea el tema de la igualdad, casi siempre se hace referencia a la igualdad propia de la justicia distributiva y en la justicia distributiva la igualdad se mide por la relación con el fin de la sociedad, o sea, el bien común en lo que a la ley se refiere, porque la ley es una ordenación al bien común.

—Has sacado a colación la justicia distributiva, ¿quiere decir esto que la igualdad está en relación con la justicia?

—Claro, la igualdad es una dimensión de lo justo o derecho, algo propio de la justicia. La igualdad es una exigencia del derecho y de la justicia. Donde no hay relación de justicia, la igualdad no es exigible.

—No acabo de verlo.

—Mira, en una compraventa —intercambio de bienes por dinero según derecho— se da la exigencia del precio justo, que es una equivalencia o igualdad entre el valor estimado de lo vendido y el precio pagado. La desigualdad —la desproporción en el precio— es una injusticia. En una donación, en cambio, a varias personas, el donante es libre de hacer el reparto de bienes como quiera; no hay exigencia de igualdad, porque entre donante y donatarios no hay relación de derecho y justicia. La igualdad es una exigencia intrínseca de la justicia y del derecho; por eso se dice que el derecho —según la concepción realista jurídica clásica, que es la que sigo— es lo justo, lo debido y lo igual.

—¿Y por qué esa exigencia de igualdad?

—Porque los hombres son sujetos de derecho o personas en sentido jurídico, como ya hemos visto, de igual modo y con la mis-

ma fuerza. Nadie es más en derecho que otro y, por lo tanto, no cabe la desigualdad o desproporción. No se puede decir que el derecho de unos es más derecho, más valioso o más fuerte que el de otros. Por lo tanto, lo mismo en los intercambios de bienes que son derecho, que en las distribuciones que corresponden a relaciones jurídicas, la igualdad es una exigencia porque el derecho es igual. Otra cosa distinta es saber bien qué es la igualdad y de qué se está hablando cuando se menciona la igualdad.

—Según lo que acabas de decir, ¿en qué consiste la igualdad en derecho, o sea, según justicia? ¿Qué quiere decir igualdad cuando hablamos de igualdad ante la ley, la igualdad jurídica, la igualdad entre los hombres, o si se quiere, cuando decimos que todos los hombres son iguales, pese a que son evidentes las diferencias entre ellos?

—Es obvio que no se puede referir a que todos los hombres son algo así como fabricados en serie o como hombres clónicos. Comenzando porque hay varones y mujeres, los hombres son diversísimos entre sí, a lo que se añade sus diferentes situaciones, relaciones, etc. Por lo tanto, es una igualdad que ha de referirse a algo fundamental, anterior a toda distinción y diferenciación, a algo en lo que son iguales, por encima de cualquier distinción. Esta dimensión igual es la naturaleza humana y con ella la dignidad. Es lo universal, igual en todos. Filosóficamente deberíamos aquí ir a la distinción entre *esencia* y *accidentes*. La esencia por definición es igual en todos los hombres, los accidentes, en cambio, son diversísimos. Así, pues, los hombres son iguales en lo esencial y diversos en lo accidental. Y como la naturaleza es la esencia como principio de operación y la dignidad se refiere a la esencia, los hombres son iguales en naturaleza y dignidad.

—¿Y cómo enlaza esta igualdad en naturaleza y dignidad con la igualdad como exigencia del derecho y la justicia?

—Porque el hombre es sujeto de derecho en virtud de su naturaleza y de su dignidad. La dignidad humana comporta el deber-ser, lo que en términos jurídicos quiere decir que es sujeto de dere-

chos y deberes. Y lo es —repito— con la misma fuerza en todos los hombres, porque todos los hombres son iguales en dignidad. Volvemos a lo de antes. Nadie posee derechos o exigencias de justicia que sean más valiosos o más fuertes que otros. Por lo tanto, en las relaciones de derecho y de justicia, la igualdad en el trato es una exigencia fundamental. Esta igualdad es la armonía, la proporción, la medida correcta o medida en las relaciones sociales fundadas en el derecho. La desigualdad es la injusticia, la desproporción, la disarmonía o desmesura.

—De acuerdo, pero seguimos sin entrar en qué consiste la igualdad. ¿En dar a todos lo mismo?

—Depende. Unas veces sí y otras veces no, porque en ocasiones dar lo mismo sería un trato desigual: ¿merece el mismo salario quien, en una misma tarea y en una misma empresa trabaja cuatro horas que el que trabaja ocho? Es obvio que el trato igual supone que el que trabaja cuatro horas perciba un salario que sea la mitad del que trabaja ocho horas.

—Paradójica igualdad que consiste en una desigualdad. Resulta comprensible que entender la igualdad resulte difícil a no pocos.

—El error estriba en confundir desigual con diferente, error muy comprensible porque igual y desigual tienen en el lenguaje vulgar diversos significados. Igualdad resulta un término polisémico, causa de confusión. Pero no tenemos otro.

—Alguna solución habrá para salvar esta dificultad.

—Cuando nos situamos en el ámbito del derecho y de la justicia, que es aquel en el que nos movemos al hablar de igualdad entre los hombres o igualdad ante la ley —la igualdad jurídica—, todo estriba en determinar con exactitud qué es la igualdad y cuál es su fórmula.

—Empecemos por lo más importante: qué es la igualdad.

—Es obvio que la igualdad es el ajustamiento o adecuación de una cosa a otra. Cuantos tipos de ajustamiento o adecuación hay,

tantos tipos de igualdad existen. Así, si dos cosas tienen la misma coloración, son iguales en color, o si pesan lo mismo son iguales en peso. Ya se ve que hay cosas que pueden ser iguales en todo, porque son conformes y se ajustan en todo, como dos objetos fabricados en serie, y hay otras que pueden ser iguales en determinados aspectos. Incluso puede hablarse de igualdad de complementariedad, como en el caso de dos piezas que se ajustan o adecúan complementariamente como el vástago y la tuerca. ¿Qué es, pues, la igualdad? La igualdad es una *relación* (no una cualidad o una sustancia o una naturaleza). Más en concreto, es una *relación de comparación*. Dos cosas son iguales, cuando comparadas respecto de algo, se ajustan o conforman. Por lo tanto, lo más fundamental para determinar la igualdad es el *punto de comparación*. Si en relación al punto de comparación las cosas se conforman o ajustan, en ese punto son iguales.

Como es una relación de comparación, sin dificultad se advierte que hay dos formas o tipos de igualdad, que ya Aristóteles ponía de relieve y siempre se han admitido. Una (*ison*) es la conformación o adecuación de una cosa con otra; así, dos esferas son iguales, si son iguales sus magnitudes. Otra (*analogon*) es la igualdad de proporción: en este caso, la igualdad consiste en que las cosas, en relación al punto de comparación, están en conveniente relación la una respecto de la otra. Así de una fotografía se dice que es igual al original cuando lo reproduce con fidelidad, lo que se consigue cuando el juego de formas, sombras y colores son *adecuados*, es decir, iguales al original. El ejemplo que antes veíamos del empleado que trabaja la mitad de horas que otro en la misma tarea y recibe la mitad del salario que el otro, es un buen ejemplo de igualdad proporcional.

—Visto ya qué es la igualdad, repito mi pregunta, ¿cuál es su fórmula? Esta fórmula no es dar a todos lo mismo; el sencillo ejemplo que has puesto sobre el salario lo muestra. Pero, entonces, ¿cuál es?

—La pregunta es muy amplia. Reduzcámosla al campo del derecho, de lo que es justo. Desde la Antigüedad griega lo justo es lo

igual: *ison* o *analogon* en palabras de Aristóteles. ¿Por qué? Porque lo justo reside en el *trato igual* o, si se prefiere, en la *igualdad de trato*. La justicia es la igualdad en el trato a todos los hombres, porque todos son iguales como sujetos de derecho. Por eso, la verdadera fórmula de la igualdad jurídica es la misma que la fórmula de la justicia. A los hombres se les trata igual, cuando se da a cada uno lo suyo, lo que le corresponde según lo justo natural y lo justo positivo.

—¿No hay una forma de concretar más?

—Sí la hay. En primer lugar, dar a cada uno lo suyo comporta el respeto a los derechos de cada uno y principalmente a los derechos fundamentales, los llamados derechos humanos que son en gran medida derechos naturales. Esto supone todo cuanto hemos dicho antes: igual consideración a todos los hombres como sujeto de derecho; igual condición ciudadana con los correspondientes derechos. Es la desaparición de toda forma de discriminación injusta y el respeto a los derechos, naturales y positivos, de los que es titular la persona. Y en su justa medida es la desaparición de *toda condición* —fuera de ser persona humana— como requisito o medida de la personalidad jurídica y de la ciudadanía. Es, en definitiva, el respeto a la igualdad de todos los hombres en naturaleza y dignidad. En este aspecto de respeto a los derechos, la fórmula de la igualdad —dar a cada uno lo suyo— se plasma en dar a todos igualmente lo mismo: el mismo respeto a la dignidad humana, que es igual consideración a su subjetividad jurídica y a su ciudadanía.

Por otra parte, la igualdad en derecho hay que contemplarla en relación a la adquisición, traspaso o reparto de bienes, es decir a los modos de pasar los bienes de unas manos a otras, de forma que cada hombre tenga lo que le corresponde. En este caso se distinguen dos tipos de igualdad, con sus fórmulas correspondientes.

—¿Y por qué dos tipos?

—Por la sencilla razón de que en el tráfico de los bienes, todo se reduce a dos grandes grupos: 1º) la entrega de una cosa o a cam-

bio de otra o con la obligación de devolverla, lo que da lugar a lo que se llama *lo justo correctivo* o *justicia conmutativa*; y 2º) los reparos o distribuciones, que consisten en el paso de una masa común a los diversos destinatarios del reparto, o sea el paso de lo común a lo particular; en este caso se habla de *lo justo distributivo* o también de *justicia distributiva*, que en el caso de la igualdad ante la ley tiene especial importancia, porque el trato del Estado o sociedad a los ciudadanos, cuando intervienen el derecho y la justicia, es el caso principal y primordial de justicia distributiva.

—Lo cual quiere decir que, para lo que estamos hablando, la justicia conmutativa tiene escaso interés.

—En efecto, aunque en el conjunto de la ciencia jurídica la justicia conmutativa tiene mucha importancia, para lo que ahora conversamos apenas la tiene. Creo, sin embargo, que es interesante poner de relieve cuál es su fórmula, ya que de esto estábamos hablando. Su fórmula es sencillamente A igual a B, que quiere decir que los bienes intercambiados o, en su caso devueltos, deben ser equivalentes o idénticos. Por eso se le llama igualdad aritmética.

—Hablemos, pues, más despacio de la justicia distributiva.

—De acuerdo, pero como de ello ya he escrito con amplitud en las *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, te iré contestando de acuerdo con lo allí escrito.

—¿Cómo aparece lo justo distributivo?

—Lo justo distributivo aparece en relación a un hecho típico de la vida social y comunitaria: la distribución o reparto de bienes, funciones y servicios. Lo característico de la distribución o reparto es *el paso de lo común a lo particular*. Por ejemplo, cómo distribuir o dividir una masa común de bienes entre quienes forman una sociedad o comunidad, o cómo repartir el activo de un comerciante en quiebra entre sus acreedores. A veces lo que se distribuye o reparte no son bienes, sino cargas o deudas; así, cómo distribuir equitativamente el gasto público entre los ciudadanos mediante los impuestos o cómo repartir entre los socios las deudas de una

sociedad o comunidad. Para lo que a nosotros interesa, te hablaré sólo del reparto de bienes, porque la distribución de funciones o servicios y cargas se hace con los mismos o similares criterios.

Se trata, como te he dicho, de dividir lo común, que es uno, entre los particulares, que son varios. Y se trata de dividir con justicia, ¿Por qué con justicia? Como sea que la justicia presupone al derecho, le sigue, el supuesto que estamos analizando es el de que los particulares tienen derecho sobre una parte alícuota de la masa común, que hay que determinar. La consecuencia es que, como los destinatarios de la distribución son iguales en cuanto sujetos de derecho, tienen igual derecho, cada uno, a la parte que le corresponda; por lo tanto, tienen derecho al trato igual. Por trato igual quiero decir que a cada destinatario hay que darle igual y justamente la parte que le corresponde. Ahora bien, dos son los supuestos que pueden presentarse: 1º) Todos los destinatarios de la distribución tienen derecho *a igual parte* de la masa común; podemos pensar, por ejemplo, en el reparto de réditos del capital en una sociedad mercantil formada por tres socios, que han aportado cada uno un tercio del capital. En este caso la solución es por demás sencilla: cada uno de los socios tiene derecho a un tercio del total de los réditos del capital. Pero casos como éstos se dan relativamente pocos. 2º) El caso más frecuente es el de los destinatarios, cuyo derecho, siendo igual en cuanto a la fuerza de derecho, no tiene la misma medida, no es igual la parte alícuota que les corresponde; con ello lo que quiero decir es que las cosas que deben recibir —que es su derecho, pues ya sabes que para mí, como seguidor del realismo jurídico clásico, el derecho es la cosa justa— tienen distintas dimensiones; por eso el derecho de cada uno no tiene la misma medida. Supongamos, por ejemplo, el caso de una sociedad mercantil formada por tres socios, uno de los cuales ha aportado la mitad del capital, habiendo aportado los otros dos un cuarto cada uno. En este caso, si bien todos tienen igual derecho a participar de los réditos del capital, es obvio que lo justo es que quien ha puesto más capital reciba una parte mayor de los réditos. La justicia, en este caso, está en la medida diferente.

Pero obsérvese que si es verdadera justicia, como lo es, tiene que tratarse de una igualdad. Lo cual significa la igual satisfacción del derecho de cada uno. Luego la diferencia está en la medida del derecho. A cada uno se satisface su derecho según su propia medida. Y en ese trato igual reside la justicia, esto es, la igualdad.

—Esto supuesto, ¿cuál podría ser la fórmula de la justicia distributiva?

—Como el derecho tiene medida distinta, lo que quiere decir que la medida de la cosa es diferente, la igualdad entre cada uno de los destinatarios del reparto no es la igualdad aritmética —o proporción aritmética—, como en el caso de lo justo correctivo-conmutativo, sino una verdadera igualdad o proporción de índole distinta: la igualdad o proporción geométrica. Como dice Aristóteles, si en lo justo correctivo se tiene en cuenta la proporción aritmética, A igual a B, en lo justo distributivo la proporción es la geométrica, cuya fórmula es: A es a B, lo que C es a D. Pongamos un ejemplo. Los bienes propios de la comunidad familiar tienen por finalidad subvenir a las necesidades de los miembros de la familia y, en tal sentido, los padres tienen igual deber de alimentar a los hijos, distribuyendo equitativamente —con justicia, con igualdad— los alimentos a cada uno de los hijos, los cuales tienen igual derecho a ser alimentados por los padres. Pero no todos los hijos necesitan el mismo alimento. Si unos padres tienen un hijo de quince años y otro de seis meses, es obvio que la igualdad de trato no es dar a ambos exactamente los mismos alimentos y la misma cantidad. Lo proporcionado —ajustado— al hijo de seis meses es una papilla, mientras que al hijo de quince años le resulta proporcionada una alimentación de adulto. Ahora bien, siendo diferentes la naturaleza y la cantidad de los alimentos, la igualdad reside en la proporción geométrica: la papilla es al niño de seis meses, lo que la alimentación de adulto es al hijo de quince años. Si esa proporción se guarda, ambos hijos son tratados con igualdad. Esta es la igualdad propia de las distribuciones.

—Según lo que acabas de decir, parece que la fórmula de la justicia distributiva es: tratar igual a los iguales y tratar desigual a los desiguales.

—Esto tiene un modo verdadero de entenderse, pero también puede entenderse mal. Eso de tratar desigual a los desiguales no me gusta, porque no es exacto (no hay trato desigual) y por eso conviene puntualizar. El genuino sentido de lo justo distributivo es: tratar igual a todos, esto es, dar trato igual a iguales y desiguales, sólo que el trato igual a los desiguales quiere decir tratarlos igualmente según la proporción geométrica, que es la igualdad que les corresponde. Supongamos el caso antes citado de la sociedad mercantil con tres socios, uno de los cuales ha aportado la mitad del capital y los otros dos han aportado un cuarto del capital cada uno. Obsérvese que si los réditos del capital se dividen en tres partes iguales y cada una de esas partes se entrega a cada uno de los socios, ese trato —que es lo decisivo— no es igual, pues quienes aportan un cuarto de capital quedan favorecidos sin causa (enriquecimiento injusto), a costa de quien puso la mitad. La verdadera igualdad de trato está en repartir los réditos del capital en proporción a la parte del capital aportado. Si los réditos del capital son, por ejemplo, cien, la igualdad proporcional consiste en dar cincuenta a quien puso la mitad del capital y veinticinco a quienes pusieron los otros dos cuartos. Entonces se da la proporción geométrica: cincuenta de rédito es a la mitad del capital, lo que veinticinco de rédito es a un cuarto de capital. Como ves, a los desiguales —mejor sería decir los diferentes— se les trata igual, pero con igualdad de proporción.

—Otra pregunta. ¿En relación a qué criterio se mide la proporcionalidad? Porque es evidente que la proporcionalidad no se basa siempre en un criterio idéntico. En el ejemplo citado, sobre el reparto de los réditos del capital, la proporcionalidad se mide por criterios matemáticos, pero tales criterios son inaplicables al caso de la distribución de alimentos entre los hijos de una familia, según el otro ejemplo puesto.

—No es, en efecto, ninguna fórmula matemática el criterio de la justicia en toda distribución, aunque no falten casos —como el indicado— en los que la proporcionalidad se resuelve por una fórmula matemática.

Si el derecho es lo proporcionado a su titular, ¿qué es lo proporcionado a los destinatarios de una distribución o reparto? La distribución es una acción humana y el criterio de especificación, de perfección y rectitud de un acto humano —de toda actividad del hombre— es su finalidad. Toda distribución se hace, pues, en razón de unos fines, lo que comporta que *el derecho de cada destinatario se mide por su relación con el fin de la distribución*, pues si la distribución se hace por una finalidad, es claro que el destinatario tiene derecho a la parte alícuota de los bienes a repartir (en el caso de las cargas, el deber) por su derecho a (por su deber de) participar en la finalidad del reparto. Por lo tanto, el criterio de proporcionalidad en las distribuciones se determina por la relación de los destinatarios con la finalidad de la distribución. Lo proporcionado o adecuado a cada titular en las distribuciones es aquella parte de los bienes a repartir que corresponde a su posición y relación respecto de la finalidad del reparto, habida cuenta del igual derecho de los restantes destinatarios.

—¿Y cuáles son los factores que intervienen en hacer distinta y diferente la relación del destinatario del reparto con la finalidad de la distribución?

—Existen varios factores; esos factores son otros tantos criterios de determinación de la proporcionalidad. Estos criterios no son absolutos, aplicables a todos los casos; son aplicables según su relevancia en razón de la finalidad de la distribución, de modo que, válidos en unos casos, no lo son en otros. Estos factores son: la condición, la función, la capacidad, la aportación a la sociedad y la necesidad.

—Preferiría que me comentases algo respecto de cada una de ellas.

—Bien, vamos a ello. 1.º *La condición*. Se entiende por condición el modo estable de pertenecer a una sociedad o comunidad y de estar en ella, particularmente la comunidad política o sociedad civil. Se traduce en el estatuto fundamental del miembro o ciudadano. Hay, sin duda, sociedades o comunidades *iguales* —democráticas cuando se trata de la *pólis*—, en cuyo caso todos los miembros tienen el mismo estatuto fundamental e igual en relación con el fin

de la sociedad; en tal supuesto, cuando se trata de distribuciones cuyo criterio es la condición de miembros, la parte correspondiente a cada miembro es igual.

Pero ya he dicho que también hay sociedades o comunidades con clases o tipos diversos de miembros —sociedades *desiguales*— en las cuales cada clase o tipo tiene una participación distinta en el fin de la sociedad o comunidad, siendo esta diversidad de participación lo característico de ellas. En tales casos, el estatuto fundamental es vario. Cuando esto ocurre, las distribuciones en función de la finalidad de la sociedad comportan una diferencia en la parte alícuota de participación en la distribución, que se mide por la proporción respecto de la condición de miembro. Así en una empresa en la que unos socios se limitan a aportar capital y otros contribuyen con capital y trabajo, a los primeros corresponderán sólo los réditos del capital, mientras que los segundos han de recibir los réditos más la remuneración del trabajo. 2.º *La función*. La diferencia de funciones, de roles o papeles sociales, lleva consigo la diferenciación de participación en la distribución de bienes, cuando el reparto se realiza en función de esa distinción de funciones o papeles sociales. Por ejemplo, cuando el montante de la remuneración del servicio prestado se fija en función de las responsabilidades que se asumen según el cargo u oficio. 3.º *La capacidad*. A cada uno y de cada uno según su capacidad es también un criterio de delimitación de lo justo distributivo. Es evidente que la capacidad señala límites, tanto a la recepción de bienes, como a la contribución al fin común mediante servicios o cargas, pues a diferente capacidad hay diversa posibilidad de participación en el fin del reparto. La capacidad es criterio aplicable al reparto de bienes, pues hay bienes que deben repartirse según la distinta capacidad: así ocurre, por ejemplo, con los bienes que producen la enseñanza y la educación; éstas deben ser puestas al alcance de todos, mas a cada uno según su capacidad, pues nadie es hábil para recibirlos más allá de su capacidad y no dar a los más capaces lo que pueden alcanzar en aras a un equivocado igualitarismo sería injusticia. La capacidad es el criterio más propio de la distribución de funciones y asimismo lo es del

reparto de cargas. Las funciones deben repartirse con criterios de capacidad, pues el desempeño de una función supone el arte o ciencia —la capacidad— y el fin del reparto de funciones tiene por fin la máxima funcionalidad de una organización. En cuanto a las cargas, éstas están en relación con el deber de participar en el fin de la sociedad, deber que es proporcionado a la propia capacidad.

4.º *La aportación a la sociedad.* Cuando el criterio de la proporcionalidad en la distribución es el reparto de los bienes que la sociedad produce para sus miembros, la mayor aportación a la sociedad genera una mayor medida en la recepción de esos bienes. Así los réditos del capital deben repartirse en proporción al capital aportado y los réditos del trabajo deben distribuirse en proporción a la cantidad y calidad del trabajo realizado. Hay dos casos en los que este criterio no es aplicable. En primer lugar, no lo es cuando la mayor aportación se hace como medio para la redistribución de bienes, pues representa la corrección de un plus de bienes recibidos por aplicación de anteriores criterios defectuosos de distribución. En segundo lugar, tampoco es aplicable cuando la mayor aportación se debe a la aplicación del criterio de la capacidad, ya que entonces la aportación a la sociedad, aunque es absolutamente mayor, no lo es proporcionalmente, que es lo igual en la distribución de cargas; por ejemplo, el contribuyente que paga más impuestos que otros con menor capacidad contributiva, contribuye proporcionalmente igual que éstos y por lo tanto tiene igual derecho que éstos a los servicios de la sociedad, no más.

5.º *La necesidad.* Hay ocasiones en las que la distribución de bienes se ordena a remediar necesidades. Por ejemplo, el reparto de bienes de alimentación o vestido, el salario, etc. En tales casos, un principio de justicia distributiva es «a cada uno según su necesidad». Ya que, como hemos dicho, el criterio de lo justo distributivo es la relación entre los destinatarios de la distribución y la finalidad de ésta; si el reparto se ordena a remediar necesidades, el grado de éstas marca la proporción justa.

—¿No hay más criterios?

—Hay alguno más, como el mérito, pero tienen menos importancia.

—Entonces, cuando se habla en derecho del principio de igualdad, por ejemplo cuando nuestra Constitución dice en el art. 1 que la igualdad es un valor superior del ordenamiento jurídico y establece en el art. 14 que los españoles son iguales ante la ley, ¿a qué igualdad se refiere?

—Ya hemos hablado bastante de la igualdad ante la ley. Creo que después de lo visto es claro que la igualdad de referencia es la igualdad propia de la no discriminación, esto es, la igualdad proporcional propia de la justicia distributiva.

—¿No puede ser también la justicia conmutativa?

—Pero qué dices; no hombre. La justicia conmutativa lo que regula son las relaciones entre particulares cuando prestan o intercambian bienes. La justicia que regula las relaciones entre la comunidad política y los ciudadanos es la justicia distributiva y, por lo tanto, la igualdad es la igualdad proporcional. Esto es algo que ningún autor pone en duda, a no ser los colectivistas. Lo único que ocurre es que los colectivistas confunden la igualdad con el igualitarismo y entonces cambian la fórmula de la justicia, que para ellos consiste en dar a todos lo mismo; con esto, cambian también la fórmula de la igualdad por la del igualitarismo: dar a todos lo mismo. Pero esto en las distribuciones, además de ser imposible y hasta ridículo en no pocos supuestos, es una injusticia —salvo en el caso ya aludido—, porque rompe la *proporción* y crea desproporciones. Ten en cuenta que la igualdad en las distribuciones no es desigualdad, sino proporción; si las diferencias no son de veras proporcionadas, si no hay verdadera proporcionalidad (A es a B lo que C es a D), no hay igualdad y, por lo tanto, hay injusticia.

—Lo que advierto es que la justicia distributiva y, en consecuencia, la igualdad proporcional es muy exigente. Me temo que nuestras sociedades y nuestros gobiernos tienen mucho camino que recorrer hasta llegar a una sociedad justa.

—No me cabe la menor duda; hay mucha injusticia en nuestras sociedades (¡y todavía algunos dicen que la mención de la justicia

entre los valores superiores del ordenamiento sobra en la Constitución!), y es mucho lo que hay que hacer y cambiar.

—A todo esto, ¿qué dicen los eclesiasticistas?

—En general sus posturas son correctas. Lo que hay que decir es que la igualdad de trato a las confesiones religiosas es algo que ocupa la atención tanto en España como en Italia especialmente a partir de las Jornadas de Taormina. Hasta el punto de que no falta quien define el derecho eclesiástico como el estudio de la libertad religiosa y de la igualdad en materia religiosa. También hay que decir que no todo es agua clara.

—¿Qué quieres sugerir con esto?

—Pues que hay una serie de eclesiasticistas que, o han perdido la noción de justicia distributiva, o no quieren saber nada de ella a la hora de tratar de la igualdad en derecho eclesiástico.

—El igualitarismo, quizás.

—En efecto. Para ellos la igualdad es dar a todas las confesiones lo mismo, lo que, como ya hemos visto, es manifiesta injusticia. Lo que más me desagrade es que —al menos en algunos— me parece observar —y desearía estar equivocado— razones extracientíficas, única explicación que veo a sus propuestas, todas ellas tendentes a rebajar hasta límites inconcebibles la posición de la Iglesia Católica. Por ejemplo, como los convenios o acuerdos de cooperación (las *intese* en Italia) entre el Estado y las comunidades religiosas católicas no tienen carácter de derecho internacional por no poseer la índole de sujetos internacionales dichas comunidades, los Acuerdos con la Santa Sede tampoco deben tenerlo. Y así muchas cosas más.

—Está claro que no han entendido la igualdad de la justicia distributiva.

—Lo que lleva a que unos juristas, cuya misión es determinar lo justo, inviertan su oficio y propongan lo injusto.

—A todo esto se ha hecho tarde y está oscureciendo. ¿Qué tal si cenamos juntos?

—De acuerdo, vamos allá.

Epílogo
BASES CRÍTICAS PARA LA CONSTRUCCIÓN
DE LA CIENCIA DEL DERECHO ECLESIAÍSTICO

1. INTRODUCCIÓN

Mis palabras de hoy quisieran ser unas simples reflexiones en voz alta acerca de ciertos aspectos fundamentales de la construcción de la ciencia del Derecho Eclesiástico. No tienen otra pretensión que la de ofrecer un principio de diálogo sobre una serie de temas que son importantes en sí mismos para una ciencia eclesias-ticista asentada en sólidas bases.

En esta ocasión, no deseo —no me es posible— otra cosa que estimular el diálogo, sin intención de presentar un conjunto de conclusiones elaboradas, tarea que dejo para ocasión más propicia.

Simple reflexiones en voz alta, he dicho, y añadido desordenadas. No me he sentido obligado a seguir un orden riguroso, pues, a fin de cuentas, hay ciertos desórdenes expositivos que pueden ser más expresivos que el orden.

Y sin más preámbulos, entremos en la exposición de los temas.

2. LA NATURALEZA DE LA CIENCIA DEL DERECHO ECLESIAÍSTICO

El primer tema al que parece oportuno aludir —por su sencillez, basta una leve referencia— es el de la íntima naturaleza de la ciencia del Derecho Eclesiástico.

Sobre este punto hay, por fortuna, un pleno acuerdo de principio entre los eclesiasticistas: la ciencia del Derecho Eclesiástico es una parte de la ciencia jurídica.

Lo que fundamentalmente se quiere afirmar con esto es que estudia el Derecho vigente, aquel Derecho que está en vigor en un momento determinado. Excluye, por tanto, el Derecho histórico —aquél que fue— y la fundamentación metapositiva del Derecho vigente. Ni historia del Derecho, ni filosofía del Derecho.

Eso no quiere decir que el eclesiasticista no trate ni de lo uno ni de lo otro. De los fundamentos filosóficos apenas se han ocupado —es cierto— los eclesiasticistas; pero no es, en cambio, infrecuente que algunos escriban obras históricas. Ni falta en los manuales de la disciplina el capítulo correspondiente a la historia. Mas esto no trasciende de los gustos de los eclesiasticistas —de sus legítimas opciones de investigación— ni de las necesidades pedagógicas a las que atienden los manuales. El principio es claro: la ciencia del Derecho Eclesiástico es ciencia jurídica.

Esta afirmación supone asimismo otras negaciones: nuestra ciencia no es política eclesiástica, ni sociología religiosa. También en este caso puede ocurrir que un eclesiasticista se adentre personalmente en esos campos y los investigue, mas no son ellos la ciencia del Derecho Eclesiástico.

La afirmación de que la ciencia del Derecho Eclesiástico es una parte de la ciencia jurídica tiene el valor de un postulado. Por tanto, el eclesiasticista, en tanto que tal, es un jurista; he ahí un segundo postulado indiscutido.

3. LA PUREZA METÓDICA FORMAL

Si el eclesiasticista es un jurista, el método propio de la ciencia del Derecho Eclesiástico es el método jurídico. Esta afirmación tiene también el carácter de un postulado, que se deduce por conclusión de los dos anteriores.

Pienso que teóricamente no hay oposición a este postulado. Albergó, en cambio, mis dudas acerca de su seguimiento en la práctica, aunque no es ahora el momento de entrar en el análisis de los hechos. Lo que importa es llamar la atención sobre este punto: el método propio del Derecho Eclesiástico es el método jurídico. Nada impide estudiar el fenómeno religioso desde otros puntos de vista: histórico, sociológico, político, eclesiástico o de opinión pública. Pero estos estudios no son, en propiedad, ciencia del Derecho Eclesiástico. No pongo en duda el interés de tales estudios —también para el Derecho Eclesiástico—; conviene, sin embargo, no confundirse: esos tipos de estudios e investigaciones pertenecen a otras ramas del saber, distintas de la ciencia eclesiasticista, aunque sean muy útiles a los cultivadores de ella para su labor propia, que es la jurídica.

El método jurídico —como el de cualquier otra ciencia— requiere su uso riguroso. Para ello es necesaria la pureza metódica, que no es otra cosa que el rigor en el método. Esta pureza metódica —hasta donde se me alcanza— requiere tres cosas.

En primer lugar, postula que se respete la índole de ciencia del deber-ser que es propia de la ciencia jurídica. No es ciencia de hechos, sino ciencia prudencial de lo que debe hacerse. La principal consecuencia reside en que no deben darse pasos inadecuados del ser al deber-ser, de la realidad fáctica a la realidad deóntica. Debe, en definitiva, evitarse caer en la falacia naturalista, en el imperceptible paso del hecho a la prescripción, quedando bien entendido que el Derecho natural no es un hecho (no pertenece al *Sein*), como pretenden los analíticos, sino un deber-ser (un *Sollen*).

Se cae en la falacia naturalista cuando se cae en el *sociologismo* (que eleva la pauta sociológica dominante a la categoría de regla jurídica) o cuantas veces una consideración histórica, estadística o sociológica se eleva sin más a la categoría de criterio jurídico.

En segundo término, la pureza metódica requiere mantenerse en el campo de la *positividad*. Por tal entiendo el ámbito del Derecho vigente, de aquel Derecho históricamente *puesto* (*positus*, *posi-*

tivus) en la sociedad. Y entiendo también que la positividad no se limita al Derecho de origen humano, comúnmente llamado Derecho positivo. El Derecho natural no es un Derecho metahistórico o atemporal —como dieron por supuesto los autores racionalistas—, sino un Derecho vigente en la historia humana, que conoce un proceso de paso a la vigencia histórica y de articulación en el sistema jurídico, mediante la positivación y la formalización.

En tercer lugar, la pureza metódica postula distinguir entre aquello que se presenta como dato a la ciencia jurídica y aquello que son conclusiones de otras ciencias. Una conclusión de otra ciencia no puede, sin más, pasar a ser tomada como conclusión válida para la ciencia del Derecho Eclesiástico; ello sería una forma, más o menos solapada, de caer en la falacia naturalista y, en cualquier caso, un error de método. Las ciencias se distinguen por su objeto formal y, por tanto, las conclusiones a las que llegan tienen valor desde la perspectiva de la propia formalidad. Ninguna de ellas lleva al conocimiento total del objeto. Por eso, fuera de la propia formalidad, las conclusiones tienen valor sólo como datos, que deben pasar por la formalidad de aquella otra ciencia para la cual dichos datos son valiosos. Por tanto, las conclusiones de otras ciencias deben ser utilizadas por el eclesiasticista como datos que se le ofrecen para la interpretación del Derecho, no asumiéndolas en sí mismas, sino elaborándolas a través del método jurídico.

Con ello está dicho que para el Derecho Eclesiástico —como para el resto de la ciencia jurídica— no es adecuada una *pureza metódica total*, al modo de lo que en otro tiempo fue la teoría pura del Derecho. La ciencia jurídica no es el resultado de la aplicación de unas categorías *a priori*, con una lógica interna al sistema, autosuficiente para obtener las propias conclusiones. La ciencia jurídica debe interpretar las normas, adecuándolas a la realidad social. Y este proceso de adecuación exige el conocimiento de la realidad, la cual nos es revelada por distintas ciencias. La ciencia del Derecho Eclesiástico exige, pues, el concurso de los datos de otras ciencias; por eso, su pureza metódica es una pureza metódica *formal*. Pureza metódica, porque analiza y tiene en cuenta los datos de otras

ciencias, no en sí mismos, sino a través de la propia formalidad; pero *formal* y no total, porque no es autosuficiente y tiene en cuenta dichos datos.

Ser eclesiasticista es ser jurista. En verdad es importante, para el conjunto universitario de los saberes, impulsar los estudios de historia de las relaciones de la Iglesia y el Estado, de política religiosa, de sociología religiosa o del magisterio eclesiástico sobre cuestiones temporales. Pero ninguna de estas cosas consiste en hacer Derecho Eclesiástico: son otras ciencias.

4. POSITIVIDAD Y CIENCIA JURÍDICA

Ser eclesiasticista, insisto, es ser jurista. Mas ser jurista no equivale, obviamente, a ser positivista. Sin duda —lo he dicho antes— la ciencia del Derecho se mueve en el ámbito de la positividad, esto es, en el del Derecho vigente. No sería correcto, en cambio, que de la positividad se pasase al positivismo, como si el positivismo fuese algo consustancial al jurista. Cuando leo u oigo frases como ésta: «me muevo en el plano jurídico y, por tanto, ajeno a cuanto no sea el Derecho positivo», no puedo menos que recordar que la ciencia del Derecho la fundaron los juristas romanos, los cuales, como es bien sabido, utilizaron con frecuencia el Derecho natural. El positivismo no es consustancial al método jurídico: decir otra cosa equivale a olvidar muchos siglos de tradición jurídica.

No creo que haga falta traer a colación que el positivismo apareció a principios del siglo XIX y nunca ha tenido la exclusiva entre los juristas, aunque haya conquistado, con avances y retrocesos, la mayoría durante un siglo. Tampoco me parece necesario hacer memoria de que actualmente es una postura muy común y extendida en filosofía jurídica el intento de superar el positivismo. Hoy, declararse sin más positivista, no es nada frecuente entre los filósofos del Derecho (obsérvese el extenso movimiento postpositivista que está cuajando en la disciplina llamada Teoría del Derecho). Incluso entre marxistas no faltan los intentos de acercamiento al Derecho natural.

En todo caso, me interesa resaltar que ser o no positivista no puede ser cuestión mimética. Sería poco coherente con las exigencias propias de la función científica, tomar una postura que no estuviese formada por la convicción de los argumentos, sino sólo por la moda dominante. Ser positivista o iusnaturalista es una cuestión fundamental de filosofía jurídica. Y es en sede de la filosofía jurídica donde el jurista ha de formar su convicción.

Y digo convicción, porque el método científico tiende a crear certezas, mediante las pruebas y argumentos propios del razonamiento científico. Hay una cierta duda acerca de las propias opiniones, que es signo de madurez, porque la experiencia va mostrando la posible debilidad de pruebas y argumentos, que en otros momentos pudieron parecer incontestables; mas esto es el fruto de un progresivo mejor conocimiento de lo que exige llegar a una certeza y de lo que es una opinión verosímil frente a la verdad indudable. La ciencia se ordena a formar certezas. Lo cual es bien distinto al cerrilismo y en nada se opone a la actitud abierta y dialogal que es consustancial al espíritu científico.

En cambio, el espíritu científico —como las convicciones— implica la coherencia.

Al respecto se me permitirá manifestar lo que me parece —confío en que sea equivocadamente— una cierta incongruencia en algunos eclesiasticistas. Cuando escriben de Derecho Canónico, combinan con naturalidad y destreza el Derecho natural y el Derecho positivo; mas cuando tratan de Derecho Eclesiástico, parecen sufrir una especie de «amnesia iusnaturalista» y escriben, con igual naturalidad y destreza, según los más clásicos cánones del más cerrado positivismo jurídico.

Dejando anécdotas aparte, entiendo que el Derecho vigente es una realidad en parte natural y en parte positiva. No se trata de que existan dos ordenamientos jurídicos distintos —el natural y el positivo— y mucho menos de que el Derecho natural sea orden moral frente al Derecho positivo, que sería propiamente el orden jurídico. No es ésta la tradición iusnaturalista clásica; tales ideas

proceden de la justamente olvidada escuela racionalista o moderna del Derecho natural y pienso que es justo que de ellas nos olvidemos porque se han mostrado faltas de fundamento.

El ordenamiento jurídico de cada sociedad política es una unidad, un sistema. Y en esa unidad de sistema jurídico existen factores jurídicos naturales y factores jurídicos positivos. A la vez, hay una serie de factores jurídicos —normas, situaciones jurídicas, relaciones, etc.— que en parte son naturales y en parte son positivos. Un ejemplo puede ser el derecho de libertad religiosa. Que el régimen y la configuración de ese derecho contienen muchos elementos de Derecho positivo es indudable; como es cierto que la libertad religiosa no es exclusivamente Derecho positivo, pues como tal derecho y como valor es natural.

Al buscar lo que es propio de su ciencia, que es práctica, esto es, al buscar la solución justa, o dicho de otra manera más exacta, al intentar determinar el derecho de cada uno, el jurista debe manejar y combinar el Derecho natural y el Derecho positivo, armonizándolos según un conjunto de reglas, de las cuales he escrito en otro lugar.

Entiendo, por consiguiente, que es tarea fundamental del eclesiasticista descubrir las bases de Derecho natural del sector del ordenamiento jurídico que constituye su objeto de estudio. Una interpretación positivista de estas bases puede conducir a una construcción privada de sus mejores fundamentos. La naturaleza del Estado y de su soberanía, la relación del fenómeno religioso con la comunidad política, el núcleo fundamental y los rasgos básicos de la libertad religiosa, son otros tantos temas que hunden sus raíces en el Derecho natural y su correcto conocimiento e interpretación requieren una ciencia eclesiasticista que sepa unir y combinar lo justo natural con lo justo positivo.

De algunos de estos temas parece oportuno tratar más adelante. Pero antes quisiera dedicar unas palabras a delimitar el objeto de la ciencia del Derecho Eclesiástico.

5. EL OBJETO DE LA CIENCIA DEL DERECHO ECLESIAÍSTICO

Lo primero que le hace falta al eclesiasticista es delimitar el objeto de su ciencia. ¿Qué es lo que hace que un sector del orden jurídico sea calificable de Derecho Eclesiástico? En esto el Derecho Eclesiástico se diferencia de otros sectores bien caracterizados del ordenamiento jurídico. El criterio diferencial no es un tipo de norma, como es el caso del Derecho constitucional, o la relación entre unos hechos determinados y las leyes, como sucede con el Derecho penal. Tampoco es la actividad de la Administración o la actividad de los particulares o la profesión de los sujetos, como sucede con el Derecho administrativo, el Derecho civil o el Derecho mercantil respectivamente. ¿Cuál es, entonces, el criterio de delimitación? ¿Qué es aquello que hace que un factor del orden jurídico sea calificable de Derecho Eclesiástico?

Lo primero que debe advertirse es que estamos ante una cuestión que obedece a una delimitación científica de orden histórico, es decir, a la formación de una ciencia autónoma, no por criterios necesarios —que nazcan necesariamente de la misma naturaleza de la ciencia o de la materia estudiada—, sino por criterios contingentes, aunque, eso sí, *razonables*, esto es, no puramente arbitrarios, sino con fundamento *in re*.

Porque la delimitación es contingente, no puede rechazarse sin más una posible evolución de tales criterios delimitativos; pero, por tener un fundamento real, tampoco es válida cualquier evolución ni una delimitación arbitraria.

Pienso que el punto en el que es posible encontrar un acuerdo es que el Derecho Eclesiástico es *Derecho interno de un Estado*. No es impensable un Derecho Eclesiástico internacional —dan pie a ello las declaraciones y pactos internacionales que tratan de la libertad religiosa y de la discriminación por factores religiosos—, pero hoy por hoy lo que priva es el Derecho interno del Estado. Derecho interno efectivamente, pero entiendo que en este punto no se puede confundir el carácter interno del Derecho con el he-

cho de que su fuente sea el poder legislativo o administrativo del Estado. Nuestra época conoce, como fuentes de Derecho de creciente importancia, los acuerdos y pactos entre fuerzas políticas y sociales: convenios colectivos, acuerdos económicos entre grupos sociales y órganos del Estado, pactos entre fuerzas políticas, etc. Algunos de estos acuerdos tienen verdadera fuerza jurídica, como quieren tenerla los convenios o acuerdos normativos entre el Estado y las comunidades religiosas.

Derecho interno quiere decir, pues, *desde la perspectiva del Estado* —por eso decía que cabe un Derecho Eclesiástico internacional, en la medida en que ese Derecho internacional regula las relaciones del Estado con sus propios ciudadanos—, estudio de la materia propia en cuanto atañe a las relaciones jurídicas entre el Estado y las personas o comunidades en el interior del Estado —no en cuanto territorio, sino en cuanto comunidad políticamente organizada— o entre las personas y las comunidades en su proyección dentro de la comunidad política.

Cabe ahora preguntarse cuál sea esa materia propia de la ciencia del Derecho Eclesiástico, qué relaciones jurídicas son objeto de ella. Tres son las respuestas históricamente dadas: primera, las Iglesias —por tanto, cristianas, únicas comunidades religiosas que han recibido este nombre— y de ahí le viene la denominación al Derecho Eclesiástico; segunda, el fenómeno religioso; y por último, la libertad religiosa. La primera puede darse por superada, por lo que restan tan sólo la segunda y la tercera. Entiendo que las dos son reducibles a lo que llamamos «fenómeno religioso», ya que la libertad religiosa puede entenderse como la manera de manifestarse el fenómeno religioso —positivo (creencias) o negativo (ateísmo)— en el interior de la comunidad política, a la que sólo interesaría la libertad y, por tanto, lo religioso en cuanto objeto de libertad, según afirman los partidarios de la tercera respuesta.

Lo que, a mi juicio, no quiere decir la expresión Derecho interno es que el jurista tenga que aceptar dogmáticamente, como criterio de interpretación y construcción del Derecho Eclesiástico, el

sustrato ideológico de las fuerzas políticas que dominan un Estado. Recordemos que, en la descripción romana, la ciencia del Derecho es la ciencia de lo justo y de lo injusto. En términos modernos, esto significa que es inherente a la función del jurista la *función crítica*, que es lo que el positivismo ha querido arrebatarse a la ciencia del Derecho. No se trata de que el jurista dé *soluciones de iure condendo*, sino de que su interpretación y construcción *de iure condito* incluye una dimensión crítica, que viene determinada por un núcleo central del Derecho vigente, por un verdadero y real factor del sistema de Derecho —el Derecho natural—, en contraste con el cual el Derecho positivo —y la ideología subyacente— puede calificarse de correcto y de incorrecto, de justo y de injusto. Saber determinar lo justo, lo correcto, implica saber detectar lo incorrecto, lo injusto. No todo lo establecido por el hombre es correcto.

Decir que el Derecho Eclesiástico estudia el fenómeno religioso desde la perspectiva del Estado, quiere decir, en línea de principio, que al Estado le interesa este fenómeno en cuanto que tiene relevancia en la comunidad política. Es en este punto donde el eclesiasticista tiene que aplicar su función crítica en primer lugar. Porque lo primero a plantearse es cuál puede ser el criterio objetivo de intervención del Estado ante el fenómeno religioso. Puede haber una intervención legítima y puede haber una intervención ilegítima. ¿Dónde radica la legitimidad del Estado para intervenir en el fenómeno religioso? ¿Dónde está la legitimidad misma del Derecho Eclesiástico?

Hacerse estas preguntas nos sitúa en esa función crítica del jurista de la que ha poco he hablado. Para un positivista la pregunta apenas tiene sentido: la intervención del Estado sería un hecho del que el jurista tiene que partir. Pero eso sigue siendo una postura acrítica, que olvida el núcleo de juridicidad natural que tiene el orden jurídico.

A mi juicio, el Derecho Eclesiástico no se legitima porque el Estado tenga competencia directa o interna en materia religiosa. En línea de principio, el Estado carece de esa competencia. Y el hecho

de que el Estado demoliberal se defina como incompetente en materia religiosa no es de suyo incorrecto, aunque puedan serlo algunas de las razones que han esgrimido la filosofía política liberal y las ideologías del mismo signo para llegar a esa conclusión. Por eso, cuando las democracias populares se declaran beligerantes respecto de la religión, no estamos tan sólo ante un simple hecho diferencial, sino ante una actitud ilegítima. Esta incompetencia del Estado postula la necesidad de encontrar una justificación al Derecho Eclesiástico y, a la vez, delimitar con precisión el ámbito posible de la intervención del Estado.

¿Dónde puede estar la competencia del Estado en materia religiosa? La competencia aparece cuando el fenómeno religioso da lugar a relaciones jurídicas que, o son propias de la comunidad política o civil —v. gr., relaciones de propiedad—, o tienen relevancia en ella. No es, pues, una competencia *religiosa* la propia del Estado, sino una competencia *política o civil*. De ahí que el Derecho Eclesiástico no tenga por objeto el fenómeno religioso en sí, sino la *proyección civil* de lo religioso. Se advierte así a las claras que el Derecho Eclesiástico no es el sustituto del Derecho Canónico —sus ámbitos son distintos—; se trata de dos órdenes jurídicos coexistentes y complementarios.

Si el ámbito del Derecho Eclesiástico es la proyección civil del fenómeno religioso, la primera y más importante manifestación resulta ser la libertad religiosa, esto es, la inmunidad de coacción que a todo hombre corresponde en materia religiosa, cuya defensa y garantía es función del Estado (aunque no sea función exclusiva suya), como verdadero *praesul libertatis* —garante de la libertad— que debe ser. De no menor importancia social son la libertad de enseñanza y el matrimonio, sin olvidar otros tipos de relaciones, como las patrimoniales.

¿Cuál es, pues, la formalidad propia del Derecho Eclesiástico? Lo acabamos de decir: la proyección civil —la politicidad— del fenómeno religioso, un fenómeno que de suyo no es político ni civil, sino de una categoría distinta y autónoma. Entiendo que se da aquí

una singularidad respecto de la mayoría del resto de las materias reguladas por el Derecho del Estado —en general, por el Derecho de la sociedad civil—, que implica la aplicación de recursos técnicos específicos y unos principios científicos propios, esto es, una rama autónoma de la ciencia jurídica. No se trata de una materia sobre la que de suyo sea competente el Estado, sino de una materia de características distintas, sobre la que el Estado tiene competencia sólo en una determinada proyección. Hay un claro hecho diferencial entre las materias que son por su naturaleza civiles y la que no lo es, y sólo tiene una limitada proyección civil. Para estudiarla se requiere en el jurista no sólo una especial sensibilidad, sino una peculiar *formalidad científica*.

Me parece que esto pone de manifiesto la autonomía de la ciencia del Derecho Eclesiástico y la justificación de su existencia como rama autónoma de la ciencia jurídica. El eclesiasticista añade al estudio jurídico del fenómeno religioso algo que quedaría oscurecido si las normas estatales que lo regulan se estudiaran fragmentariamente en las otras disciplinas. Añade la captación de la singularidad del fenómeno religioso, que no es un fenómeno social más, irrelevante en su singularidad, sino un fenómeno autónomo respecto del que, en su base, el Estado es incompetente, a la vez que tiene una relevancia ante la comunidad política. La exacta captación del fenómeno religioso y de las modalidades de relevancia jurídica ante la comunidad política exige una formalidad científica singular y autónoma: eso es el Derecho Eclesiástico.

6. ALGUNOS TEMAS FUNDAMENTALES

El carácter crítico de la ciencia jurídica y, por consiguiente, de la ciencia del Derecho Eclesiástico se ha de poner de manifiesto en los temas claves para la construcción del Derecho Eclesiástico. Tocaré dos que me parecen más necesitados de clarificación.

El primero de ellos es la soberanía popular. Es frecuente afirmar que el Estado democrático moderno se ha constituido por un

acto de la soberanía del pueblo, que se presenta con un carácter absoluto, es decir, con la pretensión de constituir un ordenamiento jurídico completo, cerrado y exclusivo, que no reconoce la existencia, en el interior de su territorio, de otro posible ordenamiento. Tal sería el caso de España por la Constitución de 1978.

Creo que es necesario aclarar este punto, porque toca uno de los elementos de la especificidad del Derecho Eclesiástico. Si la soberanía popular fuese absoluta, tendría una competencia ilimitada, y la ley que de ella deriva con la misma razón regularía una materia que otra, y en este caso el Derecho Eclesiástico perdería su razón de ser; ¿dónde estaría su singularidad y autonomía? De hecho, en los países donde más ha prevalecido el dogma de la soberanía popular, menos relieve ha alcanzado el Derecho Eclesiástico, aunque la legislación sobre materia eclesiástica haya sido abundante, como es el caso de Francia.

El motivo más importante por el cual me parece que ese modo de entender la soberanía de un Estado radicada en el pueblo es una proposición más que discutible, está en el hecho de que es un dogma doctrinal que, en algunos casos, se refleja en prácticas y actitudes políticas de algunos grupos —especialmente en los Estados totalitarios—, pero no responde a un hecho real. Pienso que se trata de un *dogma* similar al del pacto o contrato social del iusnaturalismo racionalista: un dogma que se dice asentado en un hecho, que históricamente nunca se dio. Decir que el pueblo se ha autoconstituido como dotado de soberanía absoluta con competencia ilimitada —aunque autolimitable e incluso autolimitada— es una ficción, como lo fuera el pacto social. No obedece a un hecho histórico real.

Admitir o no el dogma de la soberanía popular ilimitada no es la verificación de un hecho, sino una conclusión —ya adelanto que, a mi juicio, equivocada— de ideas lógicamente precedentes: o la admisión de un *ius* absoluto del individuo trasladado al pueblo en virtud del pacto social (según la tesis del contrato social); o la consideración de la soberanía como un hecho anterior al Dere-

cho (tesis positivista), como aquel hecho prejurídico del que —en la teoría kelseniana— nacería la *Grundnorm*.

La primera tesis hace años que fue abandonada y ni siquiera el neocontractualismo la ha resucitado: quedo, pues, dispensado de referirme a ella. La segunda nos plantea esta cuestión: la soberanía ¿es un simple hecho o es un poder jurídico, una situación jurídica de poder? O dicho de otro modo, ¿es poder fáctico o poder jurídico?

Entiendo que la tesis del poder fáctico no se sostiene. ¿Cómo del hecho pasar al derecho? Esto es, ¿cómo del poder fáctico pasar a generar derecho —si es que lo entendemos como algo más que fuerza social organizada—?, y, sobre todo, ¿cómo entender la soberanía como un derecho del pueblo independiente frente a otros pueblos y cómo entender algo al parecer tan indiscutible como el derecho de autodeterminación de los pueblos? Salvo que pretendamos instaurar la más absoluta arbitrariedad en esta materia —conciliando cosas tan dispares y racionalmente inconciliables como considerar la soberanía como un hecho y pretender que existe el derecho a la independencia de los pueblos—, sólo tiene verosimilitud entender la soberanía como derecho, esto, es, como un poder de naturaleza jurídica: una situación jurídica.

Ahora bien, si la soberanía es un poder jurídico y, por tanto, pertenece al deber-ser, no es algo ni inventado ni autodado, porque entonces caemos en el hecho. Ha de ser algo inherente a la sociedad civil, algo que debe ser por la naturaleza misma de dicha sociedad. En otras palabras, pertenece al Derecho natural.

Esto supuesto, es claro que la soberanía del pueblo o soberanía popular no es ilimitada, porque está limitada por la naturaleza misma de la sociedad civil. Limitada respecto de la persona y limitada por razón de la materia.

La cuestión que se plantea respecto del Derecho Eclesiástico es la siguiente: ¿la incompetencia del Estado en materia religiosa es una autolimitación del Estado demoliberal o viene determinada

por una inherente limitación de la soberanía en materia religiosa? Hemos dicho antes que el Estado es incompetente en materia religiosa y ello se muestra, si no por otra cosa, por el mismo derecho a la libertad religiosa. Tal como está configurado este derecho, significa que la comunidad política no tiene poder de coacción, porque no tiene potestad de regulación de la materia religiosa en sí. Por tanto, no se trata de una autolimitación de la soberanía, sino de una soberanía que tiene una inherente limitación. Esta limitación proviene de la naturaleza misma de la comunidad política, a la que no pertenece el fenómeno religioso en sí. Tan sólo le pertenece, como hemos dicho, la proyección civil de lo religioso.

Visto el tema desde una perspectiva general, la soberanía popular tiene tres principales ámbitos de limitación inherente a ella: la comunidad internacional, los derechos fundamentales de la persona y la materia religiosa, que compete a la Iglesia y no al Estado.

Y con ello llegamos al último tema que quería tratar hoy: la laicidad del Estado. ¿Cómo hay que interpretar, críticamente, la laicidad del Estado? Hablo naturalmente desde un punto de vista jurídico. ¿Y qué quiere decir «punto de vista jurídico»? Quiere decir que no hablamos de los programas gubernamentales, ni de las ideologías de los grupos políticos dominantes, sino de aquella laicidad que es inherente a la estructura jurídica constitucional del Estado, tanto en el plano del deber-ser fundamental —de Derecho natural— como en el plano de los factores positivos.

La primera cuestión es la de si hay alguna laicidad inherente al orden constitucional o fundamental del Estado. Entendiendo por laicidad lo opuesto a *ecclesialidad*, esto es, la ausencia en el Estado de factores de organización de lo religioso: el Estado no organiza lo religioso de los ciudadanos. Si por laicidad entendemos lo que acabamos de decir, es obvio que el Estado tiene una laicidad inherente a él, ya que a él no le corresponde organizar la vida religiosa de los ciudadanos. En esa organización tan sólo le toca intervenir en virtud de su proyección civil. En tal sentido, al Estado no le co-

responde hacer una oferta de servicios religiosos, que eso es propio de las Iglesias y Comunidades religiosas. Le compete, en cambio, intervenir en la articulación de esa oferta con las organizaciones propias de la comunidad política o civil, v. gr., la escuela, la organización sanitaria y las estructuras militares.

¿Significa la laicidad que el Estado es un ente que constitucionalmente desconoce el fenómeno religioso o no emite ningún juicio de valor en materia religiosa?

Desde el punto de vista fundamental que hemos adoptado, no puede establecerse una relación de necesidad entre el Estado, en sí mismo considerado, y el agnosticismo o laicismo. El Estado ni es ni tiene por qué ser agnóstico, neutro o laico (esto es, laicista), cualquiera que sea su forma, tanto si ésta es democrática, monárquica, aristocrática o, lo que suele ser más frecuente, mixta. Adviértase que estoy hablando, en general, de fenómeno religioso; por tanto, vale lo mismo si se trata de una sociedad religiosamente monista, que si se trata de una sociedad plural en lo religioso.

Puesto que al Estado compete la regulación de la proyección civil del fenómeno religioso, algún juicio positivo de valor le corresponde respecto de lo religioso, sea en general, sea en particular. De hecho, todo Estado ha emitido un juicio de valor sobre lo religioso y no es excepción el Estado laicista, el cual funda su actitud en la consideración de lo religioso como dimensión meramente privada de la persona. Entender el Estado como entitativamente laicista es dar un incorrecto salto del hecho histórico a la cuestión de principio.

Es verdad, en cambio, que la actitud que el Estado adopte ante el fenómeno religioso es una decisión política que, en cuanto tal, es prudencial y, en consecuencia, tiene una dimensión de historicidad. Una sociedad plural en lo religioso requiere soluciones distintas a una sociedad monista. Puede afirmarse, pues, que el régimen jurídico que el Estado puede adoptar para el fenómeno religioso no es único siempre y en todos los casos; hay una legítima variación de posibilidades. Eso no significa que toda postura

que el Estado adopte sea legítima ni correcta; la legitimidad, la corrección y la justicia de esa postura dependerán de su adecuación a la realidad social.

¿Cuál es la postura adoptada por la Constitución española de 1978? No voy a insistir en el hecho, hartamente conocido, de que nuestra Ley fundamental ha conformado la posición fundamental del Estado español en dos puntos: la no confesionalidad y el principio de cooperación. Pero sí diré que entiendo que se trata de uno de esos preceptos frutos del consenso que, según la doctrina sentada por el Tribunal Constitucional para otros lugares, establece un régimen amplio en el que caben políticas gubernamentales distintas, siempre dentro de la no confesionalidad y de la cooperación: dos principios que admiten una extensa gama de políticas gubernamentales.

A mi juicio, la aconfesionalidad no equivale a laicismo; cabe en ella una política laicista, pero no es el laicismo lo equivalente a no confesionalidad. Hay que distinguir, pues, entre régimen constitucional y política gubernamental. De un sistema de Derecho Eclesiástico —si tal hipótesis se diere— establecido mediante ley ordinaria por unos Gobiernos determinados, quizá podrá predicarse que es laicista; pero pienso que no es éste el régimen constitucional. Dentro de él cabe igualmente un sistema de Derecho Eclesiástico no confesional, basado en un reconocimiento positivo del fenómeno religioso. Lo mismo entiendo del principio de cooperación. Ni el principio de la aconfesionalidad ni el de cooperación admiten una interpretación cerrada y única a nivel constitucional.

Con ello termino estas reflexiones panorámicas, sobre lo que entiendo que son las bases fundamentales de la ciencia del Derecho Eclesiástico. Por esta vez he debido contravenir la regla *non multa sed multum*, con las correspondientes deficiencias, y pido por ello excusa.

HOC XAVERIUS HERVADA FECIT OPUS
NON ABSQUE LABORE;
SED LABOR EST FACILIS,
QUANDO SUPERATUR AMORE.

In laudem et honorem Almae Redemptoris Matris

DABAM POMPAELONE A.D. V ID. DEC. A. D. MCMXCIII

OTRAS OBRAS DEL MISMO AUTOR

- *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2ª ed. revisada y puesta al día por J. Bernal (Pamplona 2001). Trad. italiana de G. Lo Castro, *Diritto costituzionale canonico* (Milano 1989).
- *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, reimpr. (Pamplona 1992).
- *Tempus otii. Fragmentos sobre los orígenes y el uso primitivo de los términos «praelatus» y «praelatura»* (Pamplona 1991).
- *Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-1991)*, recopilación de estudios, 2 vols. (Pamplona 1991).
- «Una caro». *Estudios sobre el matrimonio* (Pamplona 2000).
- *Studi sull'essenza del matrimonio* (Milano 2000).
- *Los eclesiasticistas ante un espectador*, 2ª ed. corregida y aumentada por J. Otaduy (Pamplona 2002).
- *Tres estudios sobre el uso del término laico* (Pamplona 1973).
- *¿Qué es el derecho? La moderna visión del realismo jurídico. Una introducción al derecho* (Pamplona 2002).
- *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, 3ª ed. (Pamplona 2000).
- *Escritos de derecho natural*, 2ª ed. (Pamplona 1993).
- *Cuatro lecciones de derecho natural*, 4ª ed. (Pamplona 1998).
- *Historia de la ciencia del derecho natural*, 3ª ed. (Pamplona 1996).
- *Introducción crítica al derecho natural*, 10ª ed. corregida (Pamplona 2001). Hay eds. colombiana (Santa Fe de Bogotá 2000), peruana (Piura 1999) y mexicana (3.ª ed., México 1997). Trads. portuguesa (Porto 1993), italiana (Milano 1990), francesa (Bordeaux 1991) e inglesa (2ª ed., Pamplona 1990).
- *Carta sobre el divorcio*, 2ª ed. (Pamplona 1999).