

El *ius divinum* como criterio de autenticidad en el Derecho de la Iglesia

Pedro-Juan Viladrich

I. ¿UN DERECHO DE CIENCIA-FICCION?

¿Qué canonista, en la íntima sinceridad de su corazón, no ha sentido un inquietante desasosiego al comprobar el desconocimiento que el cristiano corriente tiene del derecho de su Iglesia? ¿No ha sido frecuente, en estos últimos años, que concepciones eclesiológicas y actitudes vitales, perfectamente contradictorias entre sí, hayan apelado por igual al *ius divinum* como fundamento de sus razones y de sus conductas? Y sin embargo, pese a esas urgencias por avalarse con el *ius divinum* ¿quiénes han recurrido al *ius divinum* que se expone en los tratados y manuales de derecho canónico? ¿Qué canonista académico¹, al observar esta marginación, puede permanecer impassible, si cree de veras en el carácter práctico de la ciencia jurídica? Quisiera llamar la atención acerca de un riesgo que, a mi modesto entender, puede esconderse en el actual

1. Por «canonista académico» entenderé a lo largo de esta ponencia a aquellos canonistas, entre los que me cuento, cuya labor consiste en la investigación y docencia del derecho canónico en los Centros e Instituciones docentes públicos o privados, eclesiales o estatales. El canonista académico, pues, es el «profesional» de la investigación y de la docencia del derecho canónico. El autor de esta ponencia es un típico ejemplar de canonista académico. A su vez, cuando hago referencia a las «exposiciones académicas sobre el *ius divinum*» me refiero a las exposiciones que figuran acerca del *ius divinum*, en los tratados y manuales habitualmente empleados en la docencia. También en este punto, el autor de esta ponencia es un típico ejemplar de expositor «académico» del *ius divinum*, pues me he ocupado de esta labor en uno de los más recientes manuales de derecho canónico aparecidos hasta la fecha: cfr., CATEDRÁTICOS DE DERECHO CANÓNICO DE UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS, *Derecho canónico*² (Pamplona 1975), pp. 45 ss.

momento del quehacer canonístico. Me refiero a la posibilidad de favorecer inconscientemente la elaboración de un *derecho canónico-ficción*: un derecho sin estudiado y decidido contacto con la vida auténtica de la Iglesia de siempre y de hoy. Este temor se acrecienta en mi caso al tenerme que ocupar, en esta sede, de una temática, tan tradicionalmente abstracta y cuasi-celestial, como es la del *ius divinum*.

Los filósofos conservan cuidadosamente aquella clásica tradición según la cual el origen de la filosofía está en la capacidad de asombrarse ante las perplejidades de la realidad. Insistiré más adelante sobre esta gran lección de los filósofos. Baste ahora con reconocer que, si de asombros se trata, los canonistas disponemos de abundantes ocasiones para los mismos. Recordaré unos pocos con la obligada simplicidad de la pincelada.

El Código de 1917, amén de contestado y en trance de reforma oficial, sufre un desuso efectivo en tantas de sus partes que su vigencia puede calificarse de agónica. La legislación promulgada después del Concilio no parece poseer, según la crítica especializada², ni el rigor técnico que en su día tuvo el Código, ni la capacidad de satisfacer con sus previsiones las necesidades de unos tiempos acelerados. Pero sobre esta novísima legislación no importa ahora tanto reseñar la opinión de los expertos, cuanto poner de manifiesto la indiferencia y la ignorancia que, ante ella, muestran sus naturales destinatarios, ese Pueblo de Dios esparcido *ubique terrarum* que teóricamente ha de “vivirla”. Por lo demás, persiste todavía una extensa e intensa mentalidad anticánónica o, al menos, acanónica en muchos sectores de la vida “eclesial” y “eclesiástica”. En lo tocante al mundo de la docencia, aún contando por fortuna con brillantes excepciones de personas e instituciones, se sigue advirtiendo un sentimiento de insatisfacción y, a veces, de sospecha, entre las nuevas generaciones de alumnos, ante las formas tradicionales del derecho canónico y de escepticismo sobre la viabilidad y realismo del que en un futuro próximo pudiera promulgarse. En el campo científico, aunque se ha salvado buena parte de la distancia entre temática científica y problemática real de la vida de la Iglesia, persiste la grieta derecho-vida. Y cuando esta grieta no es patente para el científico, se encarga

2. «La característica más acusada de estas normas —ha dicho P. LOMBARDÍA— es su provisionalidad; esta naturaleza de legislación de urgencia hace que muchos de estos textos se resientan de imprecisiones y, en general, no brillen por su perfección técnica», J. HERVADA - P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970), p. 142.

de evidenciarla la realidad fáctica y concreta, dando la impresión de que el derecho y la vida, aún coincidiendo, hablan cada uno un idioma tan dispar que provoca de hecho un insuperable diálogo de sordos. Diré, para no prolongar innecesariamente este elenco, que tampoco de otras ciencias eclesiásticas el derecho y la ciencia canónica han recibido en los últimos años toda la comprensión y el apoyo deseables; han sido, en cambio, no infrecuentes ciertos intentos de supresión, sustitución, absorción o crítica acerba.

Pero mi intención no es exponer un panorama hartamente conocido. Ni siquiera lo empleo como apologético pretexto para unirme a las voces que anuncian la superación definitiva de la llamada “crisis canónica postconciliar”. Ciertamente comparto la opinión de quienes afirman que la ciencia canónica ha vivido, en esta última década, un intenso esfuerzo de renovación, que ha producido valiosas aportaciones y que dista mucho de haberse agotado. En el plano científico, pues, no sería éste, ni con mucho, el peor momento del derecho canónico tras el Concilio.

Ahora bien, tampoco estamos en el peor momento desde el punto de vista fáctico y real; especialmente, en aquel plano de lo real en el que aparecen las necesidades de gobierno de la jerarquía eclesiástica. Sobre este punto quisiera insistir un instante. Porque, en efecto, hay serios indicios de que la autoridad eclesiástica, tras una etapa en la que casi se limitó a la defensa doctrinal del carácter esencial del derecho en la Iglesia, está pasando a la fase de necesitarlo perentoriamente y de reclamarlo en concreto. Ante esas previsibles urgencias jurídicas de la potestad eclesiástica, es muy tentadora para una canonística, duramente probada, la idea de abandonarse a una superación de la “crisis antijurídica” por vía autoritativa. Mi punto de vista, por el contrario, es que no conviene caer en la precipitación de suministrar vino nuevo en odres viejos o en favorecer —aceptando alegremente el papel de “reglamentista”— una desmedida proliferación de fórmulas y normas improvisadas, cuyo resultado acaba siendo muy próximo al más reprobable juridismo.

La milenaria historia del derecho canónico y el sentido común enseñan que, sin una real renovación interna de la ciencia y el derecho canónicos, el exclusivo refugio en las urgencias de la vía autoritativa se convierte a la postre en un flaco servicio a la jerarquía eclesiástica y a la entera Iglesia. Me parece obvio que lo que necesitan tanto la autoridad eclesiástica como el Pueblo de Dios no es un retorno sin más al derecho y, menos, a cualquier derecho, sino disponer de un derecho canónico más auténtico, esto es, más *íntimamente vinculado al misterio* de la Iglesia y más *íntimamente vinculado con la vida real* del Pueblo de Dios. Ambos

aspectos —rectamente entendidos³— no son más que dos caras de una misma moneda: que la *vida real* de la Iglesia se ordene en conformidad a las exigencias del *mysterium Ecclesiae*. Renovar la *autenticidad* del derecho canónico no puede consistir en otra cosa que en convertir al derecho canónico en un instrumento fiel, dúctil, efectivamente operativo y sistemáticamente planteado, para que sirva —en la medida pertinente a su naturaleza de derecho— a la unión entre *misterio y vida* en la Iglesia.

Abrir el derecho canónico al *mysterium Ecclesiae*⁴, en el lenguaje propio de los canonistas, es abrir el derecho al *ius divinum*. Pero los canonistas seríamos infieles al *ius divinum*, si a través de nuestras construcciones y explicaciones destinadas a abrir el derecho al *ius divinum*, éste último quedase de hecho desgajado de la vida real de la Iglesia. La consideración que aquí me propongo hacer del *ius divinum*, precisamente como “criterio de autenticidad” en el derecho de la Iglesia, toma como punto de partida esta convicción y este objetivo: que abrir el derecho al *mysterium* no puede ser a costa de olvidar las necesidades de la vida real del Pueblo de Dios y que abrir el derecho a la vida real no puede ser a costa de la exquisita fidelidad a las exigencias del *ius divinum*. Cuando esa dialéctica se produce —permítaseme decirlo tal como lo creo—, la “culpa” nunca es del *ius divinum*, sino de los errores de la inteligencia y los pecados de la voluntad humanas.

Porque así lo entiendo, me parece que ocuparse de la autenticidad del derecho canónico obliga a una primera “autenticidad”: la que conviene al que contempla, la pertinente al canonista. Si al comienzo he recordado algunos aspectos negativos del panorama canónico ha sido —este es el final de la digresión— con el propósito de asimilar la lección de realismo crítico que nos han legado los filósofos: la capacidad de asombro —nos dicen— fue el punto de partida de la filosofía. La perplejidad, lejos de paralizar, sirvió a los filósofos de aguijón para reflexionar, primero, y para comprender, después. Los filósofos, según creo, se convirtieron precisamente en filósofos el día que descubrieron que la mayor parte de la “culpa” de que las cosas sean ignotas y nos dejen perplejos, no la tienen

3. Esto es, excluyendo esas interpretaciones que gustan de la dialéctica «verticalismo-horizontalismo», «reaccionario-progresista», «preconciliar-postconciliar», etc., y que resultan superficiales al referirlas a la Iglesia. Este *modus loquendi* ha sido frecuente en cierta literatura de tono menor (en todos los aspectos) sobre temas eclesiales aparecida en estos últimos años.

4. Decr. *Optatam totius*, n. 16: «... in iure canonico exponendo... respiciatur ad Mysterium Ecclesiae».

las cosas, sino el sujeto que las contempla. Y así del asombro pasaron a la especulación o, más bien, convirtieron el asombro en conocimiento. La filosofía nos ha enseñado, con su trabajosa andadura de siglos, que no es fecundo transferir a las cosas la “culpa” de nuestras perplejidades. También nos ha enseñado que el saber, cualquier saber, se convierte en ignorancia cuando, ante los asombros de la realidad, culpa a la realidad y la abandona a la espera de que ella sola resuelva sus problemas. Y el saber —cualquier saber— que ante las perplejidades de la realidad, se aparta de lo real y lo sustituye por una ficción más cómoda, lejos de ser un *auténtico* saber, no es más que un inmenso y vacío monólogo.

Mutatis mutandis, mi modesta opinión es que la actitud de legítima apología o de fundamentado contraataque frente al antijuridismo postconciliar y las perplejidades del panorama canónico, aunque no agotada, ha cumplido ya su función en lo esencial. Y correlativamente, pienso que ha llegado el momento de preguntarse, con el necesario realismo crítico, si la realidad eclesial es, en cierto modo, hostil al derecho sola y exclusivamente por “culpa” de esa realidad, y no más bien por “culpa” del instrumental científico con el que contemplamos esa realidad. Quizá ha sonado la hora de convertir nuestros asombros en *auténticos* derecho y ciencia canónicos. De poco sirve condicionar la nostalgia por instituciones venerables⁵ o confundir la auténtica renovación con simples cambios terminológicos si no se diagnostican las razones por las que esas instituciones no logran ser operativas.

En suma, he adelantado más arriba que el derecho canónico es *auténtico* en la misma medida en que está íntimamente entrañado en el *misterio* y en la *vida* de la Iglesia y, en tanto lo está, sirve de instrumento para esa unión entre misterio y vida (naturalmente, en lo que permiten la naturaleza y límites de lo jurídico). Pues bien, el no querer o el no poder —porque falta el instrumental metodológico pertinente— atender al misterio y a la vida real de la Iglesia (sobre todo cuando estos defectos se estiman “características” de una concepción o de una metodología canónicas), equivale a condenar a la ciencia canónica a ser poco menos que un inmenso y vacío monólogo sólo apto para canonistas, y al derecho canónico a no ser más que un derecho de ciencia-ficción.

5. La *desuetudo* normativa, la *aequitas canonica* y la *epicheia*, la costumbre *contra legem*, las normas singulares, el principio sinodal, etc. Vid. interesantes sugerencias a este respecto en R. BACCARI, *La carità, sorgente della nuova legislazione canonica*, «Monitor Ecclesiasticus», 97 (1972), pp. 427-438.

Cooperar, desde mi perspectiva de canonista académico, a que el misterio y la vida real de la Iglesia sean cada vez más una única realidad, es la perspectiva concreta y práctica desde la que trataré del *ius divinum*, como criterio de autenticidad del derecho de la Iglesia, y será también la clave de lectura con la que consideraré críticamente algunos aspectos del *status quaestionis* sobre el derecho divino en la bibliografía canónica. Espero, así, no agravar, en tanto pueda compartirse mi diagnóstico, la sensación de abstractismo de nuestras construcciones científico-académicas sobre el *ius divinum*, y sí, en cambio, favorecer una efectiva operatividad de los valores que desde siempre encarna la apelación a esa suprema instancia jurídico-canónica, que es el *ius divinum*.

II. DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE “AUTENTICIDAD”.

En contra de antiguos y prudentes consejos⁶, me he permitido usar del término “autenticidad”, sin fijar de antemano su definición y las razones por las que se recurre a este concepto. Ahora urge hacerlo, sobre todo teniendo en cuenta el pluralismo de sentidos con que la cultura contemporánea emplea la palabra “autenticidad”.

El término “autenticidad” no es originario. Se deriva del término “auténtico” y, en función del mismo, *autenticidad* significa “la calidad propia de lo auténtico”⁷. Supuestos los diversos matices a los que acabo

6. «Cualquier discurso que se emprenda razonadamente —decía CICERÓN— debe comenzar por la definición de aquello de que se trata, para que se tenga una idea clara de la materia sobre la que se va a hablar». *De officiis*, I, 2, 7, ed. Atzert, en «Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana», 48 (Lipsiae 1958), p. 4.

7. Ya he dicho que «autenticidad» es una palabra derivada de «auténtico». El Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua la define como: «Calidad de auténtico» (cfr. la 19 ed., correspondiente a 1970, Madrid 1972, p. 144). Esta primacía del adjetivo (auténtico) sobre el sustantivo (autenticidad), se invierte en cierto modo en el lenguaje filosófico-cultural contemporáneo; hecho éste, indicativo por sí sólo de que existen entre ambos matices diferenciales.

No es esto privativo del idioma castellano. En latín clásico *authenticus* no tiene el correspondiente sustantivo *authenticitas* [cfr., por ejemplo, A. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon*, I (Patavii 1827), p. 557; *Thesaurus linguae latinae*, II (Lipsiae 1900-1906), col. 1598 ss.; R. STEPHANUS, *Thesaurus linguae latinae*, I (Basileae 1740), p. 316]. Es más, este sustantivo no debe ser ni siquiera medieval, como parece desprenderse de su ausencia en léxicos bien conocidos [por ejemplo, DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, I (Graz 1954), pp. 493 ss.; A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Turhout 1954), p. 108]. Este último autor, BLAISE, que lo ignora en su

de referirme por vía de nota, entenderé aquí por *autenticidad* (calidad de lo auténtico) las cuatro propiedades y significaciones que, derivándose de mayor a menor, expreso a continuación. Tiene *autenticidad* o “calidad propia de lo auténtico”:

a) Aquello que, en lo que es, tiene en sí mismo su principio y es, por ello, *original*, primigenio y paradigma máximo de lo que representa. Su contrario sería la copia o el sucedáneo.

Dictionnaire, lo incluye, sin embargo, en el *Lexicon latinitatis mediaevi*, pero el documento de donde lo recoge es el C.I.C. en su c. 1283 [en CCh, *Cont. Med.* (Turnholt 1975), p. 85], el cual no es precisamente de la Edad Media. Y abona esta conclusión el hecho de que *autenticità* aparezca en el *Lexicon eorum vocabulorum quae difficilius latinae redduntur*³ del Card. BACCI (Romae 1955), p. 70.

Lo más parecido a *autenticidad* sería el término griego *αὐθεντία* [sobre los significados de esta palabra, cfr. H. STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae*, II (Graz 1954), cols. 2449 ss.], pero sólo se enlaza, con uno de los significados de *auténtico*, a través del verbo *αὐθεντέω*: decir o hacer algo con autoridad. Lo que hace relacionar más con aquella otra palabra latina, la *auctoritas*, que con nuestro concepto de autenticidad.

Si *autenticidad* es la «calidad de auténtico» (ser auténtico), veamos qué significa este adjetivo. *Auténtico*, a través del latín *authenticus*, nos descubre el radical griego *αὐθεντης* que es, a su vez, una contracción de *αὐτο* y *έντης*. Etimológicamente, el término designa aquel o aquello que tiene en *sí mismo*, su principio, una acción practicada de *propia mano*, el que es original (así, el documento original). Por analogía, vendrá a significar el que es señor, el que tiene potestad y autoridad [cfr. C. J. PINTO DE OLIVEIRA, voz *Autenticidad*, «Gran Enciclopedia Real», III (Madrid 1971), p. 437; STEPHANUS, op. cit., cols. 2448 ss.]. A su vez, *αὐθεντικώς* designa el instrumento primario, el que hace fe y proporciona prueba, el que goza de autoridad (Cfr. STEPHANUS, op. cit., col. 2450). Tres son las palabras latinas que nos muestran más directamente los significados de los términos griegos indicados: a) *authenta* (*autenta*; *authentus*, en latín medieval), que designa al señor, al autor principal o también al más importante o principal entre sus semejantes [vgr.: *authenta vatum*, el príncipe de los poetas; vide R. DE MIGUEL, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*⁸ (Madrid 1887), p. 103; BLAISE, op. cit., p. 85; STEPHANUS, op. cit., p. 316]; b) *authenticum*, sustantivación del neutro del adjetivo correspondiente, que significa el documento original, autógrafo (STEPHANUS, op. cit., p. 316), y probatorio en derecho, término éste postclásico y medieval [cfr. *Oxford Latin Dictionary*, fasc. I (Oxford 1968), p. 220; DU CANGE, op. cit., pp. 493 ss.; BLAISE, op. cit. p. 85]; c) *authenticus*, adjetivo derivado del griego *αὐθεντικώς* (cfr. STEPHANUS, op. cit., p. 216; *Oxford Latin*, op. cit., p. 220; DE MIGUEL, op. cit., p. 103; FORCELLINI, op. cit., p. 557), que tiene una multitud de significados que se reducen a los mismos de la palabra griega, además de otros derivados muy alejados del tema que nos ocupa. En los campos histórico, jurídico y bíblico, *auténtico* designa, en los actos y documentos, su carácter original o de conformidad con el original, y consecuentemente el que tiene autoridad y puede dar fe o constituir una prueba en estos diferentes sectores. Así, en armonía con el primer significado, se dice de una epístola paulina que es auténtica para indicar que tiene realmente a San Pablo como autor. En la línea de la segunda acepción, el ejemplo más sugestivo se encuentra en la historia de la teología medieval de los siglos XII y XIII. Son considerados *auténticos* los representantes de la Tradición revestidos de *autoridad*, acatados universalmente en la Escuela como argumentos válidos; así son considerados los Santos Padres, incluyendo entre ellos a San Anselmo y a San Bernardo, sobresaliendo San Agustín como *auténtico entre todos* (PINTO DE OLIVEIRA, op. cit., p. 437).

b) Aquello que, por ser original o primigenio, tiene en sí mismo *valor y autoridad propios* y posee en sí y por sí *capacidad de avalar y autenticar* a lo que está en conformidad con él.

c) Aquello que, por tener valor o autoridad propios y capacidad de avalar o autenticar, es *instrumento que hace fe*, es piedra de toque, y *constituye prueba* o garantía de valor por antonomasia.

d) Aquello que —por ser originar, tener valor y autoridad propios, capacidad de avalar y constituir prueba—, se puede encarnar en lo no propiamente original y, al encarnarse, *originaliza, revaloriza, autentifica y garantiza de un modo intrínseco y participado a lo no original*, y le dispone correctamente para que pueda cumplir en la realidad existencial concreta

Tres son, pues, las ideas fundamentales que se manifiestan en la *autenticidad*: carácter originario o primigenio, dar fe (*fidem facere*) o constituir prueba, y gozar de autoridad. Las dos últimas son consecuencia de la primera, pues hace fe y goza de autoridad lo que, en sí, es originario o refleja lo original y primigenio. Si en griego *αὐθεντικός* se relaciona con *αὐθεντές* y *αὐθεντία* en latín *authenticum* tiene puntos de conexión con *auctoritas*, de forma que ambas palabras poseen algunos significados semejantes e incluso prácticamente idénticos, según se desprende en los léxicos y diccionarios latinos ya citados.

Mientras en estas significaciones de lo auténtico, de la autenticidad, predomina lo objetivo, el uso actual, tanto en el lenguaje común como en la literatura filosófica y teológica, propende a enriquecer el término autenticidad de una connotación personal o subjetiva, haciendo hincapié en lo que es propio del hombre, lo que le caracteriza y le hace destacar de entre los demás seres; en este sentido, es auténtico *aquello que tiene el debido valor humano* (cfr. PINTO DE OLIVEIRA, op. cit., p. 437).

También este moderno sentido nos interesa aquí. La *autenticidad* aparece, en este último aspecto, en las distintas corrientes existencialistas, siendo luego aceptada por autores de otras tendencias e ideologías. Sin embargo y pese a la notable popularidad que tal palabra ha adquirido, todavía algunos diccionarios de filosofía la omiten o le dan los sentidos jurídico e histórico antes señalados [por ejemplo, W. BRUGGER, *Diccionario de Filosofía*⁴ (Barcelona 1969); P. EDWARDS, dir., *The Encyclopedia of Philosophy*, I (New York-London 1967); A. LALANDE, *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía* (Buenos Aires 1953), p. 121; J. M. BALDWIN, dir., *Dictionary of Philosophy and Psychology*⁵, I (Gloucester 1960), p. 92]. Un hecho que no debe considerarse trivial es la frecuencia con que los léxicos filosóficos, que recogen la voz *autenticidad*, la hacen derivar de *αὐθεντές* sin indicar su verdadero origen filológico (que es *αὐθεντικός*), o si lo indican es remontándose inmediatamente a *αὐθεντές* (por ejemplo, P. FOULQUIE - R. SAINT-JEAN, *Diccionario del lenguaje filosófico* (Madrid 1967), p. 84; J. RITTER, dir., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I (Basel-Stuttgart 1971), p. 691. No se trata, a mi entender, de un error etimológico, sino de que pretenden subrayar el origen *óntico* de la palabra que, en filosofía y en el uso común popularizado modernamente, enlaza muy directamente con *αὐθεντές*; auténtico será también el hombre que asume su vida de manera responsable, en conformidad con su naturaleza creada por Dios y se hace señor de sus actos: es un autenticarse —realizarse debidamente— por contacto con lo auténtico o por ajustarse al deber ser que representa lo auténtico.

la debida —auténtica— plenitud de su sentido y de su función. Es decir, lo auténtico, mas no en cuanto tal, sino en cuanto autenticando *ab intra* lo no original, lo cual, entre tanto y en esa medida, deviene también a tener “autenticidad”.

III. AUTENTICIDAD Y “IUS DIVINUM”.

Supuestos estos cuatro significados de la noción de “autenticidad”, es claro que, refiriéndolos a la Iglesia, lo único que, en rigor, los comprende y realiza todos y cada uno de ellos de manera primigenia e incomparable es la *Divina Revelación*, esto es, la manifestación de Dios sobre Sí mismo y sobre los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres, para comunicarles los bienes divinos, a la que hay que prestar la obediencia de la fe y de las obras, que consignada por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras y transmitida íntegramente en la Sagrada Tradición, que deriva de los apóstoles y progresa en la entera Iglesia con la asistencia del mismo Espíritu, ha sido confiada como depósito a la Iglesia y el oficio de interpretarla auténticamente de modo único al Magisterio vivo de la Iglesia⁸. En suma, lo auténtico en la Iglesia es la Palabra de Dios consignada en la Sagrada Escritura, transmitida en la Sagrada Tradición e interpretada auténticamente por el Magisterio eclesiástico que “iuxta sapientissimum Dei consilium, ita inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non consistat, omniaque simul, singula suo modo sub actione unius Spiritus Sancti, ad animarum salutem efficaciter conferant”⁹. Lo *auténtico*, en la Iglesia, es en rigor lo *divino*. Pues bien, lo *auténtico*, en el derecho de la Iglesia, es en rigor el *ius divinum*.

Si de lo que se trata, cuando el canonista aborda el estudio del *ius divinum*, es de ofrecer sólo enunciados teóricos correctos, en tal caso la cuestión de señalar qué cosa debe entenderse con la expresión “el *ius divinum* como criterio de autenticidad del derecho de la Iglesia” habría quedado finalizada. En efecto, si lo *auténtico* en el orden de lo jurídico de la Iglesia es, por definición, el *ius divinum*; ser “criterio de autenticidad” significará poseer aquellos cuatro significados que antes hemos enunciado, como propios de lo que es *auténtico* y de lo que tiene la

8. Cfr. Const. *Dei Verbum*, nn. 2 a 10.

9. Const. *Dei Verbum*, n. 10.

autenticidad o la “calidad propia de lo auténtico”. Y supuestos esos cuatro significados, tampoco será difícil al lector establecer su correlación con las funciones que la ciencia canónica acostumbra a atribuir al *ius divinum*. Veámoslo.

Con diversas expresiones terminológicas y desde distintas perspectivas conceptuales, la canonística coincide en el enunciado de las funciones del *ius divinum*: es “fons primarius iuris quo Ecclesia catholica regitur”, es base y fundamento del Derecho humano, “iure divino positivo Ecclesia est *instituta* et in essentialibus *ordinata*”, es principio o núcleo informador de todo el ordenamiento canónico (de la legislación, interpretación y aplicación), es cláusula límite, “omnis potestas legislativa in Ecclesia in iure divino *fundatur* eodemque iure *circumscribitur*”, es prueba de su carácter específicamente canónico o piedra de toque de la “eclesialidad” del entero sistema canónico, etc.¹⁰. Pues bien, todas esas funciones —y otras similares que pudieran enunciarse— que la doctrina canónica ha sintetizado, por ejemplo, en la conocida trilogía: “fundamento”, “principio informador” y “cláusula límite”¹¹, coinciden en su sentido esencial con aquellos cuatro significados que antes hemos enunciado como propios de la noción de *autenticidad*. Es claro que si el *ius divinum* es fundamento, principio informador y cláusula límite del derecho de la Iglesia, es porque el *ius divinum* es (en el orden de lo jurídico-canónico) lo *auténtico* y lo revestido de *autenticidad*. Y porque lo es, el *ius divinum* resulta ser, respecto del derecho en la Iglesia, lo original y primigenio por antonomasia; lo que posee valor y autoridad propios; lo que dispone de capacidad de avalar y autenticar; lo que es prueba y garantía de cano-

10. Las expresiones latinas entrecomilladas son de A. VAN HOVE, *Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici*. I. *Prolegomena* (Mechliniae-Romae 1945), p. 51. Por lo demás no es necesario, según entiendo, ofrecer aquí una lista de autores en cuyas obras se formulen expresiones análogas a las mencionadas en el texto o concordantes en su sentido fundamental. Basta, a simple título ejemplificativo, con remitirnos a F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, I (Romae 1898), pp. 84 ss.; G. MICHIELS, *Normae Generales Iuris Canonici*, I (Parisiis-Tornaci-Romae 1949), pp. 4 ss., 153 ss., 208 ss. y 608 ss.; E. REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, I (Santander 1951), pp. 10 y 13 ss.; V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*¹² (Milano 1970), pp. 23 ss. Para una exposición amplia del tema y de su bibliografía, vide J. HERVADA, *El ordenamiento canónico*. I. *Aspectos centrales de la construcción del concepto* (Pamplona 1966); A. DE LA HERA, *Introducción a la ciencia del Derecho canónico* (Madrid 1967), en especial su cap. III y dentro de él, las pp. 212-221; J. M. RIBAS, *El derecho divino en el ordenamiento canónico*, «Revista española de Derecho canónico», 20 (1965), pp. 267-320.

11. Cfr. J. MALDONADO, *Curso de Derecho canónico para juristas civiles*. Parte general (Madrid 1967), p. 50; HERVADA-LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, op. cit., p. 49.

nicidad; y lo que originaliza, revaloriza, autentifica y garantiza, *ab intra*, el entero derecho canónico, al modo como lo divino y lo humano se funden en una única realidad compleja en la naturaleza de la Iglesia¹².

En este orden de los objetivos puramente enunciativos, la expresión “*ius divinum*, como criterio de autenticidad” vendría a constituir un resumen sintético de las funciones que la canonística académica atribuye al *ius divinum*. Desarrollaré este argumento. Si conviene claramente al *ius divinum* y a sus funciones el concepto de *autenticidad*, tal como lo he expuesto más arriba, en tal caso definir al *ius divinum* como “criterio de autenticidad del derecho de la Iglesia” resulta una expresión terminológica *única*, la cual reúne los elencos de funciones enunciados por los distintos autores y con la cual se simplifica, incluso, la trilogía “fundamento”, “principio informador” y “cláusula límite”. Decir que el *ius divinum* es el *criterio de autenticidad* del derecho de la Iglesia, sería resumir todas y cada una de las funciones en un único y sintético enunciado, que las comprendería y significaría todas.

Ciertamente, no es mi propósito criticar la validez o la utilidad de esta síntesis terminológica. Sí, en cambio, quisiera dejar sentado que en ningún instante la propongo. La razón es muy sencilla y conviene cuanto antes entrar en inteligencia con los propósitos que la animan. No he abordado el estudio del *ius divinum*, como criterio de autenticidad, con el objetivo especulativo y abstracto de conjugar nuevos enunciados a la luz de anteriores enunciados, lo que daría sentido al hallazgo de una expresión “enunciativa” más sintética o más sugerente. Mi intención es decididamente *práctica y operativa*, y desde esta perspectiva la expresión “*ius divinum* como criterio de autenticidad” no tiene nada que ver con una síntesis enunciativa (aunque accidental y tangencialmente pueda cumplir ese servicio), sino que expresa una clave crítica y práctica.

Dicho con otras palabras, se trata de utilizar la autenticidad del *ius divinum*, como criterio crítico de la autenticidad histórico-concreta, tanto de la ciencia que se ocupa del *ius divinum*, cuanto del ordenamiento positivo que ha de realizarlo en la vida real del Pueblo de Dios. Emplear al *ius divinum*, como “criterio de autenticidad”, persigue establecer la metodología precisa para hacer operativas las funciones del *ius divinum*, de suerte que la canonística contribuya de modo concreto a que, en lo que corresponde a lo jurídico, *mysterium Ecclesiae* y *vita Ecclesiae* constituyan una unidad, disponiendo del instrumental metodológico y conceptual ne-

12. Cfr. Const. *Lumen Gentium*, n. 8.

cesario para captar los signos de esa unidad o los síntomas de un distanciamiento. La mera “enunciación” del *ius divinum*, de sus funciones y sus exigencias, no añade nada, en principio, a su realización histórica concreta, en la parte de responsabilidad predicable de la ciencia y el derecho canónicos. En este sentido, no pretendo tanto aportar nada a lo divino (lo que sería pura insensatez, supuestos la Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio), ni a la ciencia sobre el *ius divinum* (suficientemente enunciada por una doctrina multiseccular), cuanto reconvertir en *clave crítica* el dato de que, en el sistema jurídico de la Iglesia, “exista” un *ius divinum*.

Con vistas a este objetivo práctico, ha sido necesario definir la noción de “autenticidad” y mostrar de modo “enunciativo” que los significados de lo *auténtico* convienen únicamente al *ius divinum*. Pero si bien no se puede prescindir de los enunciados, la tarea no termina en la formulación de los mismos. Aquí, el hecho de “llamar” al *ius divinum* “criterio de autenticidad” no equivale a proponer un nuevo y más sintético enunciado sobre el *ius divinum*. Aquí, por el contrario, “llamar” o “denominar” al *ius divinum* “criterio de autenticidad” es sinónimo de *utilizar* esa autenticidad suya como *criterio crítico* de la ciencia y el derecho de la Iglesia. El campo de prueba al que, de modo principal, aplicaré esa clave crítica (el *ius divinum* como criterio de autenticidad) será a la propia bibliografía canónico-académica que ha tratado precisamente del *ius divinum*.

IV. TRES ASPECTOS DE LA AUTENTICIDAD DEL IUS DIVINUM, COMO CRITERIO CRÍTICO. LA REVELACION, LA CULTURA JURÍDICA Y LA HISTORIA DEL PUEBLO DE DIOS.

Más que preguntar ¿qué es, en sí, el *ius divinum*?, formularé la siguiente cuestión: ¿qué significa disponer de un *ius divinum*? Es claro que las respuestas —tratándose de las consecuencias de poseer un depósito divino en materia jurídica— pueden ser tantas y tan correctas como la misma infinitud de lo divino. Llamaré la atención sobre dos aspectos: el importantísimo lugar del Magisterio eclesiástico y el sentido instrumental de la ciencia canónica.

En primer lugar, pues, disponer de un *ius divinum* implica que la composición entera del fenómeno jurídico de la Iglesia queda radicalmente condicionada, en todos los elementos comunes a lo que en la cultura humana hemos llamado lo “jurídico”, por ese dato capital. Así,

a diferencia de otras realidades sociales, en la Iglesia no pueden dejar de afirmarse con toda rotundidad consecuencias como las que siguen: que la existencia de un elemento jurídico e institucional en la naturaleza de la Iglesia es un dato fundacional dogmático, un contenido de la Revelación, y un aspecto esencial del designo de Dios acerca de la forma histórica de la salvación de los hombres. Significa que la Revelación no sólo es susceptible de inteligencia jurídica en gran número de sus aspectos, sino que no ha sido dejado al arbitrio humano esa posibilidad de traducción jurídica, sino que el designio salvífico divino contiene también la exigencia ineludible de traducirse jurídicamente. En esa obligada traducción jurídica e institucional, se podrán emplear, en razón de las diversas etapas y culturas jurídicas, diferentes términos acuñados por la historia jurídica humana, pero la *existencia* de un contenido jurídico y la *fidelidad* a ese contenido, a su sentido exacto y a su misión histórica, no pueden negarse, manipularse o cambiarse. La duda metódica sobre la existencia y el contenido del *ius divinum*, la negación o sustitución de sus válidas exigencias jurídicas, el desprecio o ignorancia de los estadios jurídicos a los que da lugar la traducción histórica del *ius divinum*, adoptados como principio, son contrarios a la Revelación, tal como consignada en la Sagrada Escritura y transmitida por la Tradición, es auténticamente interpretada por el único Magisterio vivo de la Iglesia.

Disponer de un *ius divinum* acarrea, pues, en la Iglesia un cambio muy sustantivo respecto de la mentalidad y plataforma de problemas y preocupaciones del pensamiento jurídico relativo a la sociedad civil. En la Iglesia, las preguntas acerca de si existe un orden objetivo de justicia; unos principios esenciales e inmutables de organización societaria; de cuál es el contenido de los mismos; de cuál la incidencia de la historicidad humana en la generación y captación de esos valores; de si poseen naturaleza jurídica o metajurídica; del fundamento de su obligatoriedad; de cuál ha de ser la epistemología adecuada para los valores jurídicos esenciales; cuáles los métodos de verificación y prueba de su verdad; o la potestad que puede interpretarlo e imponerlo; sus fuentes, sus límites, sus funciones; etc., tienen, desde un principio, un marco de planteamiento y de solución diferente al que poseen en el campo de la filosofía jurídica secular.

A diferencia de la plataforma temática y metodológica secular, en la Iglesia existe un orden societario cuyas líneas esenciales, definidoras e identificadoras, se contienen como datos divinos en la Revelación; ese contenido jurídico es obligatorio en todo lugar y tiempo; sin que a ello obste la existencia de un proceso histórico de progresivo conocimiento,

la Iglesia acepta la obligatoriedad de ese contenido y de sus consecuencias de modo incondicional¹³; este depósito se contiene de modo ya completo en la Sagrada Escritura y en la Tradición y es interpretado auténticamente por el Magisterio eclesiástico.

Mientras en el campo secular, el tema de un derecho inmutable, objetivo, justo y *auténtico* es un problema para la razón y todo verdadero avance una conquista de la recta razón natural; en la Iglesia, el tema del derecho auténtico —el *ius divinum*— es un dato, un don y un depósito. En cierta manera, lo que en el campo secular viene a ser la meta de los esfuerzos, en la Iglesia es el punto de partida.

En segundo lugar, por consiguiente, el disponer de un *ius divinum* implica una importante modificación en el sentido del quehacer de la ciencia canónica y en la función del ordenamiento positivo. Mientras la tarea de encontrar y edificar el contenido de un derecho auténtico y la de probar la autenticidad de tales aportaciones es una ardua, agobiante y principal tarea de la ciencia jurídica secular; la existencia de un contenido completo de derecho auténtico, la presencia de unas fuentes del mismo y de una instancia auténtica de interpretación (el Magisterio eclesiástico) hacen en la Iglesia que la energía principal de la ciencia canónica, en materia del *ius divinum*, recaiga en coadyuvar con su aparato nocional y metodológico a su *auténtica realización práctica*. Descargada de componer el contenido del *ius divinum* y de interpretarlo auténticamente, la verdadera autenticidad de la ciencia canónica está en servir de fiel instrumento para la operatividad histórico-concreta del *ius divinum*. La autenticidad de la ciencia canónica no está, pues, en idear el derecho auténtico, sino en elaborar unos conceptos y métodos auténticamente eficaces para la realización de un *ius divinum*, que es un dato, un don y un depósito.

Ahora bien, precisamente porque la existencia, el contenido y la interpretación auténticas del *ius divinum* no son, en rigor, objetivos o con-

13. La Iglesia ha aceptado desde el principio y radicalmente todas las verdades reveladas. Partiendo de este principio, HERVADA señala que del mismo modo que ocurre con esta aceptación *incondicional* de las verdades de la fe, así también acontece con la dimensión jurídica —*ius divinum*— expresa o implícita en el depósito de la fe. Esto es, que la Iglesia acepta, por definición, en bloque y de modo *incondicional* el *ius divinum*. Y esta recepción, constitucional y constitutiva, de la ley divina se traduce para la Iglesia en una «voluntad constitucional de cumplirla» incondicionalmente. Cfr. *El Derecho del Pueblo de Dios*, op. cit., p. 53. He empleado este argumento del citado autor en mi colaboración a CATEDRÁTICOS DE DERECHO CANÓNICO DE UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS, *Derecho canónico*, op. cit., p. 73.

quistas alcanzados y protagonizados por la ciencia canónica; a esta ciencia se le exige otro género de “autenticidad”, a saber, la de ser simplemente saber efectivamente práctico o instrumento fiel de la realización auténtica. Su autenticidad viene a ser la de su aparato nocional y metodológico, de suerte que con él no suplante consciente o inconscientemente las fuentes de la Revelación, inventando contenidos nuevos del *ius divinum*; no sustituya al Magisterio eclesiástico, ya dogmatizando arbitrariamente simples conclusiones culturales y prejuicios jurídicos de una época, ya elevando a “magisterio” simples posturas teológicas, filosóficas, jurídicas, sociológicas o pastorales. Por ello, es cuestión *central* tener la imprescindible dosis de autocritica acerca de su propio instrumental de nociones y métodos, para que, al ocuparse del *ius divinum*, no lo deforme, oscurezca, o lo exprese incorrecta, inviable o inútilmente. La conciencia de su instrumentalidad y la autocritica, deviene a ser la característica metodológica de la ciencia de un sistema jurídico que dispone de un *ius divinum*, como dato, don y depósito.

En suma, la existencia de un *ius divinum* y de un Magisterio auténtico, al tiempo que descarga a la ciencia canónica de buscar un contenido jurídico auténtico y de probarlo auténticamente, le impone una preferente atención al orden de la *realización histórica del “ius divinum”* y, por consiguiente, una *autenticidad de su metodología práctica*. Para obtener esa autenticidad metodológica —que no significa más que la ciencia no deteriore o deforme el *ius divinum* al tener que servirle conceptos, fórmulas, instituciones y normas de realización concreta—, la ciencia canónica ha de considerar críticamente de manera habitual las nociones y métodos de la concreta cultura jurídica y época histórica desde la que trabaja y desde la que es condicionada; ha de interesarse por construir mejores canales de información sobre la realidad existencial del Pueblo de Dios y la aplicación real del derecho canónico; y ha de someterse a una constante y correcta influencia del Magisterio eclesiástico, que es el único intérprete auténtico del *ius divinum*, evitando suplantarlo con datos de saberes humanos revestidos arbitrariamente de valor dogmático. He aquí que las claves de la autenticidad metodológica de la ciencia canónica, que se ocupa del *ius divinum*, nos han reconducido a la Revelación (por la vía del Magisterio), a la cultura jurídica (por la crítica de la cultura que nos suministra conceptos y métodos) y a la historia del Pueblo de Dios (punto existencial en el que el *ius divinum* exige “vivirse” y a cuya *realización* la ciencia canónica ha de servir de manera predominante a la mera enunciación especulativa). Consideraré a continuación estas tres claves y sus consecuencias para la ciencia canónica.

1. *La Revelación y el "ius divinum Ecclesiae".*

Si meditamos un instante acerca de cada una de las nociones que se unen en la feliz expresión *ius divinum*, quizá advirtamos que esta fórmula tiene mucho de paradójica. Sabemos, por ejemplo, que el saber jurídico es un producto del espíritu humano y que fuera de la historia —tal como la experimentamos ahora— no parece que vaya a haber derecho. Frente a lo histórico y caduco, lo divino, en cuanto tal, representa precisamente la trascendencia, lo eterno, lo que nunca "pasa". ¿Cómo entender, entonces, esa fusión de opuestos: derecho y divino? El anecdotario de los antijuridismos en la Iglesia está lleno de rendiciones ante esta perplejidad. Si es derecho, no puede ser divino; si es divino, no puede ser derecho. Si es jurídica no puede ser Iglesia; si es Iglesia, no puede ser jurídica.

Y sin embargo, el *ius divinum* es una realidad. Y lo es, no porque, a la luz racional de la categoría de lo sacramental y bajo una consideración de la historicidad en sentido escatológico, aparezca comprensible a la *razón* teológica y canónica¹⁴. En rigor, el *ius divinum* es "razonable" porque es una realidad querida por Dios. En este sentido, también aquí el Magisterio vivo de la Iglesia es la última instancia: el único intérprete auténtico de la Revelación. Ahora bien, la categoría sacramental y la perspectiva escatológica permiten, entre otras explicaciones, comprender en una medida suficiente que lo humano puede y es asumido por lo divino, que lo humano sirve de signo y de instrumento, que lo divino

14. No es infrecuente encontrar sujetos que aceptan la existencia del Derecho en la Iglesia pero sólo como *consecuencia* directa de su complacencia intelectual por un concepto, por ejemplo, el de sacramento. Es decir, que si no fuera por el entusiasmo que sienten ante la *categoría teológica* (científica, al fin y al cabo) de sacramento, no estarían dispuestos a aceptar la *realidad* del Derecho de la Iglesia. Esta es una típica tentación del intelectual en la Iglesia. En su virtud, las realidades se aceptarían —incluida la jurídica— por causa del argumento o del complejo conceptual que las hace «razonables». En este contexto psicológico, el trabajar *sub specie fidei* se ha transmutado sutilmente en un aceptar *sub specie rationis*. Conviene recordar a este respecto, como ejemplo, que el matrimonio es sacramento desde Caná de Galilea, mientras la construcción de la categoría conceptual de sacramento y su aplicación al matrimonio, resolviendo los aspectos teóricos de su significación es una ardua labor de siglos que se resuelve satisfactoriamente en pleno apogeo de la escolástica clásica. Vide las interesantes precisiones que, sobre este largo curso de la ciencia teológica y canónica en la «comprensión» de la sacramentalidad del matrimonio, hay en las monografías de E. SALDON, *El matrimonio, misterio y signo en la literatura cristiana hasta San Agustín* (Pamplona 1972); T. RINCÓN, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos IX-XIII* (Pamplona 1971); E. TEJERO, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI* (Pamplona 1971). En cuanto a la aplicación de la categoría sacramental a la Iglesia y sus consecuencias jurídicas, vid. el reciente y sólido trabajo de E. SAURAS, *El carácter sagrado de los poderes de la Iglesia*, «Ius Canonicum» XV (1975), n. 29, pp. 15-43.

y lo humano se funden en una única realidad compleja, y que, si bien el derecho es una realidad histórica y caduca —propia de la dimensión terrena— del Pueblo de Dios, al mismo tiempo es un modo histórico de realización en el tiempo del peregrinaje de la justicia y la paz propias del Reino de Dios que se consumará al fin de los tiempos. Pero ese modo histórico de realización del Reino de Dios —el derecho— ha sido querido por Dios, no simplemente arbitrado por la convención, los intereses o el ingenio teorético de los hombres.

¿Qué se pretende expresar con la fórmula *ius divinum*? El punto decisivo para advertir la unanimidad de fondo, que ha existido en la doctrina canónica, está en subrayar la palabra *divinum*, considerando que el término *ius* es, en cierta medida, como un eco que regresa del impacto de la Revelación sobre nuestra condición de *homines iuridici*¹⁵. Lo divino es la Revelación de Dios sobre sí mismo y sobre sus designios acerca de la salvación humana, tal como consignada en la Sagrada Escritura y transmitida por la Tradición, es auténticamente interpretada por el Magisterio vivo de la Iglesia. Esta Revelación, que tiene por autor al mismo Dios y por destinatarios a los hombres, versa “sapiéntísimamente” sobre todos los aspectos necesarios *ad animarum salutem*. Pues bien, entre estos aspectos¹⁶, contiene elementos, ya expresos, ya implícitos, que *auténticamente*, por voluntad divina, poseen “consecuencias relacionables con lo que en el lenguaje propio de la cultura de los hombres llamamos derecho”¹⁷.

15. El *ius divinum* es, en primer lugar, *epifanía* jurídica de Dios y, en segundo lugar, también es *convocatio* jurídica de Dios a la cultura jurídica humana.

16. Obviamente, la Revelación contiene otros aspectos y dimensiones distintos a lo jurídico. Muy claramente lo expresa VAN HOVE con estas palabras que transcribo por su precisión. «Quamvis tota *revelatio* possit vocari *sensu lato* ius positivum divinum, illud *stricte sumpum* minus late patet. *Revelatio enim versatur praesertim circa credenda, deinde circa agenda in ordinem ad salutem supernaturalem et proinde circa obligationes morales universim, etiam quae ad ordinem iuridicum non spectant*», *Prolegomena*, op. cit., pp. 49-50.

17. Condivido la fórmula de P. LOMBARDÍA: «La expresión ‘Derecho divino’ no significa otra cosa que aquellos aspectos de la voluntad fundacional de Cristo y del designio divino acerca de la Iglesia, que tienen consecuencias relacionables con lo que en el lenguaje propio de la cultura de los hombres llamamos Derecho» [*Escritos de Derecho canónico*, III (Pamplona 1974), p. 93] siempre que se la entienda con las siguientes matizaciones: a) «La voluntad fundacional de Cristo y el designio divino acerca de la Iglesia» son unas expresiones sinónimas y equivalentes a la Divina Revelación, consignada en las Sagradas Escrituras y transmitida por la Tradición, cuya interpretación auténtica corresponde únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia. b) El que esta Revelación «tenga consecuencias relacionables con lo que en el lenguaje propio de la cultura de los hombres llamamos Derecho» no se deriva de los intereses, de las convenciones o del ingenio

Aunque también en aquella intervención trinitaria que llamamos creación, existen, inscritos en la naturaleza humana, elementos, instituidos por Dios Creador, *auténticamente* relacionados con lo que la cultura de los hombres entiende por derecho —el derecho natural— y susceptibles, por ello, de denominarse derecho divino; y aunque haya también en la Revelación positiva elementos de derecho natural; en sentido estricto el *ius divinum* para la Iglesia, como sociedad autónoma, es el *ius divinum ad animarum salutem*¹⁸. Es decir, el conjunto de elementos contenidos en la Revelación, consignada en la Sagrada Escritura, transmitida por la sagrada Tradición e interpretada únicamente de modo auténtico por el Magisterio vivo de la Iglesia, que, expresa o implícitamente, poseen por

teológico, filosófico y jurídico de los hombres, sino que es fruto de la misma voluntad divina que ha querido esa relatividad sustantiva y formal con lo que los hombres significan al decir *Derecho*. c) No *todo* lo que en la cultura propia de los hombres se ha llamado *de facto* «derecho» es válido para traducir, sin traicionar, las exigencias y contenidos jurídicos de la Revelación; pues hay elementos, contenidos e instituciones en lo que *de facto* la cultura humana ha llamado «derecho» que son errores e injusticias. d) El *ius divinum* implica no sólo una *convocatio* a la cultura jurídica de los hombres, sino que representa primariamente para la cultura jurídica humana una *epifanía* jurídica de Dios.

18. Quiero decir que, desde la óptica de la Iglesia (como la sociedad salvífica única, autónoma y específica respecto de la sociedad natural) el *ius naturale* contenido en la Revelación es un *ius naturale ad animarum salutem in Ecclesia*, es un *ius naturale* radicalmente manifestado en ordenación a lo sobrenatural y a lo que se ha llamado el *ius divinum «positivum»*. De manera, que desde la perspectiva del *canonista* (en y para la Iglesia), el llamado *ius naturale* de la Revelación es *ius divinum ad animarum salutem in Ecclesia* y no tiene sentido separarlo del *ius divinum positivum*, con el que constituye una única realidad jurídico-sobrenatural el *ius divinum Ecclesiae*. Sólo cuando se acude a la Revelación, desde la óptica y las necesidades, tanto de la sociedad natural cuanto de la Iglesia, hay que distinguir «in Lege et Evangelio» un *ius divinum naturale*, y cobra el *ius naturale* cierta independencia con respecto al *ius divinum positivum*.

Cuando SANTO TOMÁS (en I-II, q. 94, a. 4, ad 1) interpreta el conocido texto graciano: «*ius naturale est quod in Lege et in Evangelio continetur*», diciendo que «*verbum illud non est sic intelligendum quasi omnia quae in Lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturae, cum multa tradantur ibi supra naturam: sed quia ea quae sunt de lege naturae, plenarie ibi traduntur*», ¿qué significa esa elevación a plenitud?, ¿qué puede significar esta *plenitud*, tratándose del pensamiento de un filósofo y de un *teólogo*, como es el caso del Aquinate? Pienso que esta «plenitud» no quiere sólo decirnos que donde el derecho natural está —como en una *fons cognoscendi iuris*— plenamente expuesto es en la Revelación, sino principalmente que la «plenitud» del *ius naturale* consiste en su radical *inserción* o *integración* en el orden jurídico de lo sobrenatural, de la *salus animarum*, y de la *Iglesia*, como comunidad salvífica prefigurada en Israel, pero fundada definitivamente en el Cuerpo Místico de Cristo. Por eso, el *ius naturale* que contiene la Revelación está elevado a su *plenitud*, porque está incorporado inseparablemente a la *plenitud* que da lo sobrenatural. En este sentido la Revelación contiene también *ius naturale*, más que en cuanto tal, en cuanto ordenado y fundido en el orden jurídico de lo sobrenatural y de lo que se ha llamado el *ius divinum positivum*. No hay que olvidar que Graciano era canonista. Esto es, que contempla «canónicamente» (desde y para la Iglesia) el *ius naturale*,

voluntad divina consecuencias relativas a lo que en el lenguaje de la cultura de los hombres en cada época llamamos sin error derecho y que se ordenan al fin sobrenatural de la salvación de las almas como fin propio, exclusivo y constitutivo de la Iglesia.

Nótese bien: el que la Revelación contenga elementos expresa o implícita, pero siempre *auténticamente*, relativos a lo que el espíritu cultural humano entiende por derecho, no es fruto de la convención humana, de las conveniencias de la autoridad o de la propia cultura jurídica de los hombres. El hombre, y su cultura jurídica, no son los autores, en sentido estricto y propio, de que la Revelación contenga lo que llamamos en la historia “derecho”. Es el mismo Dios quien decide autenticar una realidad de la historia societaria y cultural de los hombres —el derecho—, convirtiéndolo en instrumento de su designio salvífico. Pero como consecuencia de esta decisión divina —este matiz es capital— de revelarse y revelar la salvación también en términos “jurídicos” (además, claro está, de en otros aspectos y realidades no jurídicas), no todo lo que el espíritu humano puede llamar en algún momento y lugar “derecho” ha sido asumido en la Revelación o es apto para la misma. El que Dios, por emplear una metáfora, haya decidido ser en la Revelación, legislador, juez y jurista, implica la *autenticación* de lo que los hombres llamamos derecho. El *ius divinum* implica autenticar el derecho, pero sólo el derecho *auténticable*. La decisión divina de ser legislador o autor del *ius divinum* (en su sentido estricto) supone la distinción entre *derecho auténtico* y *derecho inauténtico*, entre verdadera legitimidad y simple legalidad. Significa también la resolución terminante de muchos dilemas de la cultura jurídica: así, por ejemplo, en la Iglesia el derecho *auténtico* es el divino; el meramente humano obtiene su autenticidad por su congruencia con el *ius divinum*; el derecho no puede ser un orden cuya juridicidad sea inmanente o independiente a la Revelación; carece de sentido en la Iglesia sostener que el derecho es derecho, aunque sea injusto, con tal de ser

de ahí que éste sea el que «in Lege et in Evangelio continetur». Aunque no comparto la tesis de fondo del artículo de G. OLIVERO, me parece sugerente su tratamiento de este punto en *Diritto naturale e diritto della Chiesa*, «Il Diritto ecclesiastico» (1950), p. 23. Cfr. sobre el tema E. DI ROBILAND, *Significato del diritto naturale nell'ordinamento canonico* (Torino 1954); V. DEL GIUDICE, *Del concetto di diritto naturale e della sua funzione nell'ordinamento canonico*, «Annali di storia del Diritto», X-XI (1966), pp. 61 ss.; C.H. MUNIER, *Derecho natural y Derecho canónico*, «Ius Canonicum», VII (1967), pp. 5 ss.; P. FEDELE, *Diritto divino e diritto umano nella vita della Chiesa*, «Atti del Congresso Internazionale di Diritto canonico, Roma 14-19 gennaio 1970», I (Milano 1972), pp. 59-92.

legal¹⁹; o que el *ius divinum* no es verdadero derecho, sino un orden metajurídico.

El *ius divinum* es, en cierto modo, una *convocatio iuridica* y una *epifanía iuridica*. Dios, al asumir aquel producto de la cultura jurídica humana (no hay que olvidar que es también Creador de ese espíritu humano, que a su vez se expresa y realiza en la historia mediante lo que llamamos derecho), toma partido en el campo del derecho, lo que significa elegir lo auténtico y autentificable del derecho y apartar, como inadecuado e impropio, muchos aspectos y opciones de la cultura jurídica humana. Por eso, la Iglesia, al tener un *ius divinum*, dispone de un *criterio crítico* de autenticidad sobre lo jurídico; posee un derecho *proprio* (adecuado a las características de su *mysterium*); y tiene algo que decir y aportar (la historia lo confirma) a la cultura jurídica de los hombres. Decir *ius divinum* es decir, que nos consta, consignado en la Sagrada Escritura, transmitido por la sagrada Tradición e interpretado auténticamente por el Magisterio vivo de la Iglesia, que hay una concreta manifestación jurídico-positiva de Dios en su designio sobre la salvación de los hombres. En este sentido, sin *ius divinum* no habría un elemento jurídico e institucional en la naturaleza de la Iglesia. Y si ese *ius divinum* fuese una piadosa metáfora, o incluso una genial interpretación humana de ciertas sugerencias o aspectos de la Revelación, si el *ius divinum* fuese *ius* por decisión humana o fuese *metajurídico* y realmente no fuese el *auténtico* derecho y el *derecho* auténtico, en tal caso no podría sostenerse, como dogmática, la afirmación de que la Iglesia es también por voluntad divina *Ecclesia iuris*, “*societas autem organis hierarchicis instructa*”²⁰.

Me importa ahora, antes de proseguir, señalar unas conclusiones y unas consecuencias. En primer lugar, el *ius divinum* no hay que confundirlo, por la vía de la rutina, con las exposiciones de saber humano de nuestros tratados y manuales de teología y de derecho canónico. Propiamente hablando, es cosa sabida que, si el *ius divinum* es la dimensión jurídica de la Palabra de Dios, donde hay que buscarlo principal y conscientemente es en las fuentes de la Revelación. En segundo lugar,

19. La conocidísima sentencia de SANTO TOMÁS DE AQUINO según la cual la ley contraría en todo o en parte a la ley divina «iam non erit lex, sed legis corruptio» (I-II, q. 95, a. 2, in c.) es de completa aplicación al derecho de la Iglesia. Es difícil, al menos desde mi perspectiva, comprender la posibilidad de aplicar al derecho canónico una concepción positivista del derecho que implique una juridicidad *inmanente* al ordenamiento positivo, precisamente por ser sólo *positivo*.

20. Const. *Lumen Gentium*, n. 8.

salvado el papel instrumental y coadyuvante de las ciencias eclesiásticas, en especial de la teología y la canonística, el único intérprete auténtico del *ius divinum* es el Magisterio vivo de la Iglesia. He aquí una primera clave crítica que a la ciencia y al derecho canónicos ofrece el *ius divinum*. Una metodología científica que al ocuparse del *ius divinum* suplanta, oscurece, manipula u olvida las auténticas fuentes de la Revelación y la interpretación auténtica del Magisterio, suplanta, oscurece, manipula y olvida, consciente o inconscientemente, al propio *ius divinum* y corre el riesgo de ofrecer un sucedáneo del mismo: un derecho no auténtico. Forma parte de la autenticidad metodológica, que a la canonística impone el disponer de un derecho auténtico —el *ius divinum*—, el ocuparse de considerar críticamente cuáles son de hecho sus bases de argumentación e investigación al ocuparse del *ius divinum*. Y es obligado establecer los métodos adecuados para construir el derecho canónico a la luz del *mysterium Ecclesiae*, según la interpretación auténtica del Magisterio de la Iglesia²¹. Cabe en este punto preguntarse cuántas veces, desde el mundo de la ciencia, se ha tratado del *ius divinum*, más que a la luz del Magisterio, a la luz de ésta o aquella corriente jurídica, o de éste o aquel interés “eclesial” o “eclesiástico”, o, incluso, últimamente a la luz de una reducción racionalista agnóstica, historicista, dialéctica o materialista.

2. *La cultura jurídica convocada por el “ius divinum”.*

No hay que olvidar que forma parte de la Revelación el designio divino por el que el hombre —el hombre integral— es llamado a colaborar en la tarea salvífica. Sabemos que la salvación proviene de Dios, pero también sabemos que Dios, autor de la salvación, ha dispuesto convocar al hombre a la tarea salvífica²², para que sirva de instrumento

21. Remito de nuevo al pasaje del Decr. *Optatam totius*, n. 16 que invita «in iure canonico exponendo... respiciatur ad Mysterium Ecclesiae, secundum constitutionem dogmaticam «De Ecclesia» ab hac S. Synodo promulgatam». Pero esta vez quisiera hacer notar que el texto habla de exponer el derecho canónico a la luz del misterio de la Iglesia, según la *Const. Lumen Gentium promulgada por el Concilio*, esto es, según el *Magisterio de la Iglesia*. Es superficial traer a colación este texto para decir que hay que exponer el derecho canónico a la luz del Misterio, según la *teología*; o que este texto es la base de una teología del derecho.

El texto dice, pues, lo que dice: que al exponerse o al elaborarse el derecho canónico se haga a la luz del *Magisterio vivo de la Iglesia en lo que éste nos enseña auténticamente acerca del misterio de la misma Iglesia*.

22. Cfr. *Const. Lumen Gentium*, nn. 9 a 14, 17, 33 a 36, 38 a 40; *Const. Gaudium et Spes*, nn. 22, 32, 40 a 45.

libre y fiel. Sirva este recordatorio de aspectos elementales del depósito de nuestra fe y del misterio de la Iglesia acerca de la corresponsabilidad humana en el designio de salvación, para entroncar con la dimensión histórica y peregrina del Pueblo de Dios y con el recíproco influjo que la Iglesia da y recibe de la historia de la entera familia humana, tal como ha sido recordado por el reciente Magisterio²³. ¿Qué se desea sugerir con ello?

Simplemente, que la existencia de un *ius divinum* —tal como hemos expresado más arriba—, lejos de significar la constitución en la Iglesia de una especie de *ghetto* jurídico cuyo entero contenido y realización fueran obra exclusiva de Dios; supone, por el contrario, una llamada divina a la cultura jurídica humana²⁴ para que sirva de fiel instrumento para la realización del *ius divinum* en cada *hic et nunc* y para que preste sus nociones y métodos en orden a una cada día mayor profundización en el conocimiento de las consecuencias jurídicas contenidas en la Revelación.

Porque el *ius divinum* es *divino* exige la corresponsabilidad del *homo iuridicus* y de la cultura jurídica humana. Pues es propio del designio divino esta llamada a corredimir y a coprotagonizar y es también propio de Dios asumir en la pedagogía de la Revelación la condición histórica del hombre. Porque el *ius divinum* es *ius*, es por lo que el designio salvífico de Dios nos es “significante” en el orden de lo que la cultura humana entiende por derecho, y porque esa significación es querida por Dios —no ingenio o hipótesis del hombre—, disponer de un *ius divinum* implica disponer de una cultura jurídica que le sirva de instrumento de conocimiento, expresión y realización históricas.

Hay que entender bien, pues, esta aparente paradoja, tan característica del misterio cristiano. Precisamente porque hay un *ius divinum*, que es verdaderamente divino, hay también toda una constante apelación a la cultura jurídica para que sirva de signo e instrumento del progresivo conocer, expresar y realizar en la historia del Pueblo de Dios ese mismo *ius divinum*. Y hay que entender, con el necesario equilibrio, otra característica no menos conocida de la *convocatio iuridica* que supone la misma existencia de un auténtico *ius divinum*. Esa otra característica es que la llamada a colaborar *no* es a costa de borrar la naturaleza y los

23. Cfr. Const. *Lumen Gentium*, nn. 1 a 5, 9; Const. *Gaudium et Spes*, nn. 40 a 45.

24. Como es bien sabido, lo humano y lo profano no son conceptos sinónimos. Cfr. las dos notas anteriores.

límites propios de la cultura jurídica humana. La cultura jurídica es llamada con sus grandezas y sus miserias, con sus posibilidades y sus limitaciones; en suma, es llamada en su condición de cultura humana condicionada en el tiempo y en el espacio concretos. La propia expresión *ius divinum* es buena prueba de ello. ¿Qué no hemos entendido en dos mil años de evolución jurídica a propósito de la noción de *ius* —o cualquiera de las que la doctrina ha empleado—, con la que hemos dicho precisamente *ius* a la dimensión “jurídica” de la Revelación? ¿Quién, al decir *ius divinum*, puede evitar todo el mundo de concretas significaciones que su no menos concreta educación jurídica le sugiere a propósito del término *ius*?

He aquí, en consecuencia, la segunda clave crítica del *ius divinum*. El derecho divino quiere ser realizado en cada momento concreto del peregrinar del Pueblo de Dios. Cada estadio de la cultura jurídica humana es llamado a servir de instrumento para la progresiva explicitación y realización del *ius divinum*, pero sobre todo para la concreta e irreplicable significación práctica u operativa del *ius divinum* en cada singular instante histórico. Cada estadio de la cultura jurídica tiene sus condicionamientos —de todo tipo— y sus caducidades; pero precisamente con ellas, con esos condicionamientos y caducidades concretas que hacen irreplicable y singular un estadio jurídico, debe servir de instrumento al *ius divinum*. Es un despropósito, ajeno a la historicidad escatológica y al sentido sacramental de la Iglesia, pensar en un *ius divinum* desencarnado de cada momento de la cultura jurídica. En definitiva —permítaseme la expresión— el *ius divinum* no es un juego jurídico de Dios para Dios. Si así fuera, los hombres habríamos ignorado la misma posibilidad de llamarlo *ius*. El *ius divinum* es de Dios para que lo cumplan los hombres; aún más, cada irreplicable y fugaz hombre en cada singular y concreto instante diferente de la historia de la Iglesia.

La autenticidad que el *ius divinum* reclama de la cultura jurídica histórica, a la que llama, es la autenticidad del *instrumento necesario, irreplicable y caduco*. La cultura jurídica, en cada concreto estadio, debe aportar su peculiaridad y su caducidad de instrumento. Más arriba he mencionado la vertiente del *ius divinum* como *epifanía iuridica*. Servir de instrumento es tomar conciencia tanto de la necesidad del instrumento, cuanto de su naturaleza meramente instrumental. Significa también tomar conciencia de que un instrumento —una concreta cultura jurídica— no es un fin en sí mismo, sino un servicio al verdadero destinatario del *ius divinum*, que no es el instrumento, sino la concreta realidad existencial del Pueblo de Dios. Significa, a su vez, tomar con-

ciencia de las singularidades que cada estadio cultural aporta al *ius divinum*, enriqueciendo su expresión y realización concretas, pero siendo enriquecido por el efecto autenticador del *ius divinum*. Y significa, por fin, tomar nota de los condicionamientos y caducidades de la época, de suerte que el instrumento no las transfiera al *ius divinum* o al orden social de la Iglesia como si se tratase de auténticos dogmas jurídicos.

Claro está que un instrumento de epifanía puede ser infielmente utilizado y no servir de manera adecuada a la manifestación jurídica de Dios aquí y ahora. Porque esa posibilidad no es una remota entelequia, sino el fruto de la miseria humana (el error y el pecado), el *ius divinum* se presenta como clave metodológica crítica. Una concreta cultura jurídica puede sustantivar su naturaleza y función de instrumento, y puede con ello pretender que el nombre y los contenidos del *ius divinum* acaben transferidos a lo que no son sino unas nociones, unos esquemas, unas estructuras y unos métodos meramente transitorios. Emplear la autenticidad del *ius divinum* (no es preciso repetir sus fuentes y su intérprete auténtico) como criterio crítico no significa más que exigir de la ciencia canónica que dedique parte de sus energías a conocer las connotaciones y los condicionamientos culturales y reales con los que en cada momento aborda al *ius divinum*, con el propósito de mantenerse como simple y auténtico instrumento.

3. *La vida real del Pueblo de Dios.*

Los teólogos poseen una intencionalidad científica —la *intentio speculativa*— que para los canonistas sería un grave defecto. El saber jurídico, es común afirmarlo, es un saber práctico, orientado en definitiva a la solución concreta. Pero algunos canonistas, en especial los canonistas académicos entre los que me cuento, tienen a veces un extraño concepto de la realidad jurídica. Esta acaba siendo, inconsciente pero exclusivamente, aquel “derecho” que enseñan, investigan o interpretan, casi siempre para sus alumnos y para sus colegas²⁵. Los canonistas académicos sabemos bien —y así lo enseñamos y publicamos— que el *ius divinum* exige ser aplicado a la realidad jurídica. Pero supuesta aquella “académica” noción de la realidad jurídica, acabamos aplicando el *ius*

25. No siempre es diáfana la necesaria distinción entre la «realidad jurídica» y el derecho legal. Más bien, es frecuente una concepción, si no positivista, cuando menos «normativista» de la realidad jurídica, cuya consecuencia es sustraer la *vida real* de la noción de «realidad jurídica» (= *realidad legal*).

divinum a nuestras enseñanzas, a nuestras investigaciones y a nuestras interpretaciones, cuyos destinatarios son, a parte de nosotros mismos, algunos pacientes alumnos y colegas. De esta suerte, el *ius divinum* tiene como principal destinatario a nuestra cultura jurídica, la cual es un instrumento de realización del *ius divinum*, pero no su auténtico destinatario. Es de sentido común afirmar que el destinatario del *ius divinum* es la vida real y concreta del Pueblo de Dios, más que el sistema jurídico de la Iglesia visto con perspectiva académica.

Desde esta perspectiva que apunto, carece de realismo entender que el *ius divinum* se aplica en la Iglesia sólo porque esté enunciado como fuente o como principio general en alguna parte de los cuerpos legales²⁶ o porque estén resueltas sobre el “papel” de nuestra bibliografía sus relaciones con el derecho humano o la compleja cuestión de su naturaleza jurídica y de su “canonizatio”. Este diagnóstico es puramente enunciativo, académico y teórico, y no garantiza en modo alguno su efectividad práctica. El lugar de incidencia del *ius divinum* no es otro que la vida “viva”, y sólo conociendo lo que ocurre en la vida “viva” del Pueblo de Dios, se puede afirmar o negar la efectividad práctica del *ius divinum* aquí y ahora.

Nuestra realización práctica del *ius divinum* —me refiero a la canónica académica— tiende a ser puramente enunciativa; tiene lugar en el mero mundo de las ideas, cuando no en el simple papel de nuestra bibliografía. Y aunque es imprescindible enunciar, resolver teóricamente muchos problemas, y elaborar fórmulas y principios, el verdadero lugar en el que el *ius divinum* quiere operar no es en los enunciados, sino en la vida real de la Iglesia. Enunciar no es practicar necesariamente. Y por desgracia, la metodología canónica académica no posee, que yo sepa, un sistema de información y verificación de la vida jurídica real del Pueblo de Dios. Absorta en el estudio del *derecho legal*, carece de una metodología para el estudio y control del *derecho eficaz*.

Llegamos por esta vía a la tercera clave crítica que ofrece el *ius divinum*. La auténtica realización del derecho divino, su verdadero destino, debe acontecer en la *vida real* del Pueblo de Dios. Tomar conciencia del natural destinatario del *ius divinum*, sirve de criterio de la autenticidad de la ciencia y el derecho canónico. Porque, en efecto, la ciencia canónica, al abordar el *ius divinum*, puede perder de vista el auténtico lugar de su realización práctica, sustituyéndolo por el ordenamiento,

26. Por ejemplo, los cc. 6, n.º 6; y 20. Sobre el resto de las menciones del *ius divinum* en el C.I.C., vid. FEDELE, op. cit., pp. 59-60.

como conjunto de normas, o por enunciados teóricos. Tener presente que, en definitiva, el carácter práctico del saber jurídico exige atender al lugar vivo y existencial, en el que ha de realizarse efectivamente lo que contiene el *ius divinum*, implica superar aquella concepción según la cual el trabajo del canonista acaba en la exégesis o, cuando más, en la construcción del ordenamiento, como unidad sistemática de enunciados e instituciones normativas. Y, correlativamente, implica incorporar a la metodología canónica el estudio riguroso de la praxis jurídica real.

La canonística, pues, deberá dedicar parte de sus energías a elaborar los cauces de *interdisciplinarietà* con la sociología jurídica y religiosa y con la pastoral, al modo como siempre ha estado abierta a los estudios de historia de la Iglesia y del derecho pretéritos. Por de pronto —este es el objetivo ahora—, el asumir que la vida real y concreta del Pueblo de Dios es el lugar existencial auténtico de realización del *ius divinum* se presenta como criterio crítico de la autenticidad o falta de autenticidad de nuestra literatura sobre el *ius divinum*. Y si esa clave crítica nos invita a una apertura habitual del saber canónico a la praxis jurídica (el derecho realmente eficaz y “vivido”) y a establecer relaciones interdisciplinarias con otros saberes dedicados, desde sus perspectivas, a la realidad concreta; también esa clave crítica revaloriza figuras de nuestra tradición secular, pensadas para —y a veces inventadas por— la propia práctica singular, como, por ejemplo, la relevancia del *desuso*, la *aequitas canónica*, la norma singular, la iniciativa privada y la actividad negocial, la costumbre, etc. Finalmente, esta clave crítica obligará a estudiar las relaciones entre la verificación científica de la praxis jurídica y los juicios magisteriales y las opciones de gobierno de los sagrados pastores. Abrir la metodología canónica al estudio crítico del derecho eficaz, no significa en estas páginas nada parecido a una dictadura cultural u ortopraxis de expertos jurídicos; resultados éstos que he rechazado de manera rotunda al ocuparme, en otro lugar²⁷, de algunas tesis pastoralistas.

V. DEFINICIÓN DEL IUS DIVINUM COMO CRITERIO DE AUTENTICIDAD.

No se trata más que de *emplear* la existencia y funciones de un *ius divinum* —el impacto de un derecho auténtico por definición— como criterio metodológico. Por ser un criterio metodológico es un criterio

27. P. J. VILADRICH, *Derecho y pastoral. La justicia y la función del derecho canónico en la edificación de la Iglesia*, «Ius Canonicum», XIII (1973), n. 26, pp. 243-256.

humano y científico. No se trata de ninguna propiedad o contenido divino del *ius divinum*. Para utilizar la autenticidad del *ius divinum* como clave técnica de crítica, es preciso señalar unos momentos o aspectos en los que se verifica el control de autenticidad y es necesario proponer una dinámica del *ius divinum* que posea aquellos momentos, fases o claves. Naturalmente, toda esta propuesta versa sobre el *ius divinum* y persigue —he insistido sobre la idea desde el comienzo— favorecer su operatividad real; pero ni la propuesta, ni el propósito son de derecho divino.

a) El primer paso es reconducir el *ius divinum* a sus auténticas fuentes e intérprete: la Divina Revelación, consignada en las Sagradas Escrituras, transmitida por la Tradición, e interpretada de modo auténtico únicamente por el Magisterio vivo de la Iglesia.

b) El segundo paso es mostrar la naturaleza instrumental de los contenidos con que la cultura jurídica humana sirve al *ius divinum*, el cual siempre se expresa y realiza encarnado en los riesgos que lleva consigo la caducidad de lo humano.

c) El tercer paso es identificar la vida social real y concreta del Pueblo de Dios como punto final donde el *ius divinum* exige ser realizado o “vivido”, para, en esa medida, vivificar y autenticar el orden y la vida sociales.

d) La dinámica teleológica que une y relaciona estos tres pasos no es otra que la unión vital entre el *mysterium Ecclesiae* y la *vita Ecclesiae*; esta es la tensión práctica del *ius divinum*: hacerse una sola cosa con la vida de la Iglesia, para vivificar y salvar cada instante de su peregrinar hacia lo escatológico; que en cada momento histórico el orden social real del Pueblo de Dios se configure, desde su singularidad temporal y su identidad esencial, con el designio divino salvífico.

e) Se trata de emplear la dinámica práctica del *ius divinum* y sus momentos o fases culminantes como clave crítica de la autenticidad de la ciencia y del derecho humanos que han de ajustarse a la dinámica del *ius divinum*: “vivificar, siendo vivido en la realidad”.

Así, por lo que toca a la primera clave o fase, la autenticidad de la ciencia y el derecho canónicos está en no deformar las fuentes o suplan-
tar el intérprete auténticos. Estas deformaciones no siempre son expresas o voluntarias. Una determinada postura doctrinal, si no incorpora una conciencia crítica acerca de su relación con las fuentes de la Revelación

y con el Magisterio, puede favorecer subrepticamente una temática inauténtica sobre el *ius divinum*.

En lo tocante a la segunda fase, la autenticidad de la canonística y del derecho canónico reside en la rigurosa sumisión a la naturaleza, posibilidades, condicionamientos y límites de caducidad de su función instrumental. Carecer de la conciencia crítica acerca de las connotaciones y prejuicios de época con los que se aborda al *ius divinum*, favorece la sustantivación, como divino, de lo que no es sino simple ciencia humana y simple derecho humano.

Por lo que se refiere a la tercera clave, la autenticidad de la ciencia y del derecho canónico consistiría en la conciencia de que la vida real es el verdadero lugar de inserción y verificación de la operatividad del *ius divinum*. La falta de realismo conlleva la inautenticidad de una bibliografía meramente enunciativa, incapaz de aproximar el ser al deber ser, salvo sobre el papel.

Finalmente, la dinámica práctica del *ius divinum* actúa de principio informador de toda labor crítica de la bibliografía y sirve de clave lectura: allí donde la doctrina haya perdido de vista la exigencia capital del *ius divinum* —encarnarse en la vida real, para vivificarla: la unión misterio-vida—; allí esa misma doctrina pierde autenticidad al enunciar tesis sobre el *ius divinum*. Donde no haya esfuerzo por servir a la unión entre el misterio y la vida real, allí hay un desenfoque inadecuado con el que se trata inauténticamente al *ius divinum*. Será importante todo esquema conceptual y metodológico que sirva directamente a que el *ius divinum* se haga vida; resultará accidental y secundaria toda especulación o construcción —en sede canonística— que se desentienda de esa dinámica práctica del *ius divinum*; y deberá desecharse por inauténtica —aunque sea un brillante ejemplo de enunciado coherente desde el punto de vista lógico-formal— toda propuesta, tesis o esquema de solución sobre el *ius divinum* que obstaculice, oscurezca o reduzca a inviable la fluidez de la unión entre *Mysterium* y vida social de la Iglesia, que es la dinámica auténtica²⁸ del *ius divinum*.

28. La Iglesia siempre ha tenido clarísima conciencia de que el destinatario de la Revelación Divina no es, propiamente hablando, el Magisterio de la Iglesia, sino *la misma y viva Iglesia*. Por eso es necesario el Magisterio, como único *instrumento* al que está encomendado el oficio de interpretar auténticamente la Revelación, para que así la Iglesia entera y su vida real, sus destinatarios, se conformen auténticamente a la Palabra de Dios. Sería absurdo sustantivar el Magisterio, en el sentido de transmutarlo, de su naturaleza instrumental de único intérprete auténtico, en *destinatario final* de la Palabra de Dios. Algo parecido ocurre con la dimensión jurídico-canónica de la Reve-

En el contexto de los conceptos de “positivación” y “formalización” del Derecho divino, tal como fueron propuestos por Hervada²⁹, el empleo del *ius divinum* como criterio de autenticidad significa, de una parte, añadir a las fases de “positivación” y de “formalización” una tercera fase de “realización concreta”, de suerte que se complete la trilogía de derecho justo, derecho legal y derecho eficaz en cada uno de los cuales el *ius divinum* está, *singula suo modo*, tendiendo a la unión misterio-vida social real de la Iglesia. De otra parte, implica añadir *en cada fase* (positivación, formalización y realización concreta) un momento de *verificación crítica*, que permita a la ciencia canónica asegurar —sólo en la medida en que le es posible a la ciencia en la Iglesia— la autenticidad de lo positivado, formalizado y realizado *hic et nunc*: se trata del control crítico del derecho justo, del derecho legal y del derecho eficaz.

Como es lógico, del simple enunciado de lo que entiendo por *ius divinum* como “criterio de autenticidad” no se deriva la unión efectiva del misterio y de la vida en la Iglesia. No se deriva porque se trata de un enunciado, que a pesar de tener propósito crítico, no deja de ser un enunciado. Y no hay nada más inerte que los simples enunciados. Precisamente por eso, nada hay más inauténtico que una temática sobre el *ius divinum* meramente académica y enunciativa. Del mismo modo que el caballo pensado no procrea, ni el yo pensado piensa, el *ius divinum* —convertido en simples enunciados abstractos en unos manuales o en un sistema positivo que se sustantivasen como destinatarios finales del mismo— no vivificaría, con toda su plenitud.

VI. SÍNTESIS DE LA PROBLEMÁTICA ACADÉMICA SOBRE EL “IUS DIVINUM”

¿Cómo hacer que el derecho canónico sea auténtico, si lo *auténtico*, propiamente dicho, sólo es el *ius divinum*? La respuesta que encontramos en los tratados y manuales de la canonística académica tiende a

lación —*el ius divinum ad animarum salutem*—, que su destinatario final y auténtico es la vida misma de la entera Iglesia, y no el ordenamiento canónico positivo que es un instrumento de realización y conformación de la vida social de la Iglesia según las prescripciones del *ius divinum*. Digo «algo parecido», porque, como es obvio, el Magisterio y el ordenamiento canónico positivo no son lo mismo, si bien, *singula suo modo* ambos poseen un sentido instrumental y ministerial. Cfr. Const. *Dei Verbum*, nn. 7 a 10.

29. HERVADA-LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, op. cit., pp. 51-56. Vid. también mi colaboración y la de P. LOMBARDÍA, en CATEDRÁTICOS DE DERECHO CANÓNICO DE UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS, *Derecho canónico*, op. cit., pp. 72-74 y 173 ss., respectivamente.

traducir el ¿cómo *hacer*? en un ¿cómo *enunciar*? y, además, no enuncia los contenidos concretos del *ius divinum*, sino que enuncia un concepto abstracto, genérico y global de *ius divinum*, de suerte que este derecho divino no es, aunque sea enunciativamente, un elenco de exigencias concretas, sino principalmente una única entidad abstracta, excesivamente próxima al ente de razón³⁰.

A la hora de responder a aquella pregunta, la doctrina, usando variadas terminologías, coincide en reconocer como enunciado general la preeminencia del *ius divinum* (un concepto global y abstracto) sobre el derecho humano, y la subordinación del *ius humanum* al divino. Pero, si bien se coincide en la supremacía del *ius divinum* y en la correlativa subordinación del *ius humanum*, dado que estas expresiones, más que concretas, son entes globales y abstractos, las diferentes concepciones jurídicas de cada autor le hacen interpretar esa preeminencia y esa subordinación de manera muy distinta. Surge así, pese a la coincidencia de fondo, ese curioso y significativo desorden de los conceptos: ¿el *ius divinum* es derecho canónico?, ¿el *ius humanum* es el derecho canónico?, ¿el derecho canónico es un enunciado metafórico que une metafóricamente, pero no realmente, una irreconciliable dualidad de órdenes igualmente jurídicos? ¿Cómo pueden ser igualmente jurídicos, aunque sea *ratione fontis*, el *ius divinum* y el *ius humanum*, pues la razón de fuente distinta no implica una distinta entidad jurídica?, ¿es más jurídico el *ius humanum*? ¿Cómo puede ser más jurídico el *ius humanum*, si el auténtico y divino es el *ius divinum*?, ¿el *ius divinum* es el derecho canónico positivo o esta expresión debe guardarse para el *ius humanum* más el divino “canonizado”? En tal caso, ¿es derecho el *ius divinum* no canonizado?, ¿no es contradictorio que sea el legislador humano el que haga “derecho” al *ius divinum*?

Un modo de salvar el que el yo pensado no piensa, es atribuirle las acciones del yo que lo piensa, como si esa actividad fuera del yo pensado,

30. No me ha parecido necesario aquí ofrecer un elenco bibliográfico de los tratados y manuales contemporáneos en los que se expone o trata del *ius divinum*, habiéndome ocupado de esta labor en otros de mis trabajos. Así pues, me remito a las indicaciones bibliográficas que hice en éstos: P. J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel* (Pamplona 1969), pp. 177-195; Id., *El Derecho canónico*, en el manual de los Catedráticos españoles, op. cit., pp. 66-74 y 87-88; Id., *Derecho y pastoral*, art. cit., pp. 222-243. Para completarlas bastará con acudir a los aparatos críticos enunciados en los trabajos de RIBAS, art. cit., pp. 267-320; HERVADA, *El ordenamiento canónico*, op. cit., *passim*; DE LA HERA, *Introducción a la ciencia*, op. cit., cap. III; V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*¹², preparata con la collaborazione di G. CATALANO (Milano 1970), pp. 13 ss. y la bibliografía allí indicada.

que es perfectamente inerte. Pues bien, *mutatis mutandis*, un modo de salvar aquellas anteriores preguntas es darlas, en el plano legislativo, como por resueltas. Así, la doctrina elabora explicaciones teóricas, mientras la legislación positiva acepta enunciados programáticos, en virtud de los cuales el *ius divinum* sea fuerte, criterio interpretativo o expresión legal al menos en los “enunciados” de los cánones. Supuesto que existe un intérprete auténtico de la Revelación y que existe el riesgo de tomar por divinas, lo que no son más que normas humanas, la doctrina se encontrará en la necesidad de enunciar una intervención de la autoridad eclesiástica en algún momento de ese proceso de preeminencia-subordinación que ha reconocido entre el *ius divinum* y el *humanum*. Pero esa intervención —cuya naturaleza y eficacia jurídica será nueva fuente de disputas académicas— se resolverá en la práctica, más que en términos de discrecionalidad, en esquemas de posible arbitrariedad, dado que la intervención autoritativa se tiende a imputar a la autoridad eclesiástica como *dominus legum* y legislador, oscureciéndose un tanto su protagonismo auténtico como Magisterio vivo de la Iglesia. He aquí una reducción progresiva del Magisterio vivo de la Iglesia, en materia de interpretación del *ius divinum*, hasta la noción, claramente distinta, de potestad de jurisdicción y, dentro de ella, de potestad legislativa.

Para advertir esta reducción, basta con preguntarse: ¿la teoría de la canonizatio, tal como la formuló Del Giudice³¹ podría sostenerse íntegramente si en vez de pensar en la autoridad eclesiástica, como *voluntas legislatoris* y *dominus legum*, pensamos en el Magisterio vivo de la Iglesia? ¿Cómo sería posible compaginar el papel de la *voluntas legislatoris*, que *dota de naturaleza jurídica* al *ius divinum* en la “canonizatio”, con la función que, según la Const. *Dei Verbum*, tiene el Magisterio de la Iglesia que “non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens nonnisi quod traditum est”³²?

31. V. DEL GIUDICE, *Canonizatio*, «Scritti giuridici in onore di Santi Romano», IV (Padova 1940), pp. 226. La distinción que hace allí este autor entre «il contenuto» y «la forma» del *ius divinum* es un claro condicionamiento de su concepción positivista de lo jurídico. El verdadero punto que resuelve el dilema que allí se plantea más que la distinción entre contenido y forma consiste en la diferenciación entre el proceso de «existencia» como *derecho* del derecho divino y el proceso de su «progresivo conocimiento o toma de conciencia de su vigencia histórica» por la Iglesia (vid. mi colaboración en CATEDRÁTICOS DE DERECHO CANÓNICO DE UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS, *Derecho canónico*, op. cit., pp. 72-74), lo que invita a aceptar como más clarificadora, la distinción propuesta por HERVADA entre *positivación* y *formalización* del *ius divinum*, tal como la expone en *El Derecho del Pueblo de Dios*, op. cit., pp. 51-56.

32. Const. *Dei Verbum*, n. 10.

Finalmente, dado que el derecho canónico (en el sentido de derecho de la Iglesia) no puede permitirse el lujo de considerar cuestión accidental la prueba de su “autenticidad” y dado que lo “auténtico” es el *ius divinum*, el derecho canónico se encuentra obligado a explicarse en términos de constante *apertura* hacia la fuente de su autenticidad. De ahí que el tema de las relaciones entre el *ius divinum* y el *ius humanum* (o el derecho canónico, según otras concepciones) se convierta en el punto central de las teorías de los autores que tratan del *ius divinum* y, por ello, también en el *punctum dolens* de todas ellas. Si se me permite la expresión, diré que no cabe más remedio que volver a poner el dedo en esta llaga: hay que hurgar en ese *punctum dolens*.

La síntesis temática de este *punctum dolens*, tal como aparece de modo habitual en la bibliografía académica sobre el *ius divinum*, es la siguiente: a) la naturaleza jurídica o metajurídica del *ius divinum*; b) las relaciones que “debe haber” entre el *ius divinum* y el *ius humanum*; y c) los mecanismos ideales de proposición o canonización del *ius divinum*. Esta trilogía se ha acompañado de un elenco, no menos enunciativo y a veces apologético, de “características peculiares” del ordenamiento canónico. Hay que reconocer la posibilidad de que nuestra bibliografía académica, al decir *ius divinum*, en verdad nos esté hablando del *ius divinum* “pensado”, más que del *ius divinum* “real”. Veamos de aplicar a esta temática académica, las claves críticas que antes he formulado, al definir el empleo del *ius divinum*, como “criterio de autenticidad” o clave de crítica metodológica.

VII. LAS CONNOTACIONES CULTURALES Y REALES DE LA CANONÍSTICA ACADÉMICA. UNA LAGUNA SISTEMÁTICA Y BIBLIOGRÁFICA.

Cualquier lector de la bibliografía académica del último siglo relativa a las relaciones *ius divinum-ius humanum* podrá observar —a poco que mantenga una cierta distancia imprescindible para la crítica— que lo que refleja la problemática y el lenguaje de esa bibliografía de manera principal, no es la historia concreta del Pueblo de Dios y los condicionamientos reales desde los que se ha abierto o con los que ha resistido a la Revelación (también como epifanía jurídica) en concretas exigencias del *ius divinum*, sino las vicisitudes del pensamiento jurídico occidental, con sus conocidas opciones y concepciones, desde el iusnaturalismo aristotélico-tomista hasta nuestros días.

Podrá objetarse —y no sin razón— que este síntoma es normal,

tratándose de unas explicaciones propias de una bibliografía jurídica: lo jurídico refleja la historia de lo jurídico; y lo canónico, por obvias razones históricas, refleja la historia del pensamiento jurídico en occidente. Por lo tanto, podría concluirse, el síntoma no sólo es de normalidad, sino incluso de sanidad de la bibliografía canónica.

Y sin embargo, me permitiría insistir, creo que en el marco de preocupaciones de otros autores³³, en que la bibliografía canónica, más que reflejar de modo predominante la historia del pensamiento jurídico occidental, debería invertir el acento para reflejar fundamentalmente la historia de la traducción jurídico-canónica del *Mysterium Ecclesiae* a la realidad existencial del Pueblo de Dios y sólo en y a través de esa melodía principal, reflejar secundariamente el contexto histórico del pensamiento jurídico occidental. El lector de los capítulos que la canonística académica ha dedicado a la temática del *ius divinum*, debería ver “en primer plano” la historia jurídica de la Iglesia y las vicisitudes del pensamiento canónico, más que la historia del pensamiento jurídico occidental, en cuanto tal.

Y digo “en primer plano”, cargando esta frase de intención, ya que no todo el derecho canónico, en sus diversos ámbitos, es identificable con el *ius divinum*, aunque siempre haya de ser congruente con él. Por esto

33. En este punto, condivido las preocupaciones expuestas por A. ROUCO VARELA-E. CORECCO, en *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?* (Milano 1971), en especial las pp. 54-59. Sin embargo, en algunas de las ocasiones en las que ambos autores ponen la palabra «teología» o sus derivados, por mi parte me sentiría más satisfecho con poner el término «Magisterio» de la Iglesia» o sus derivados, o bien la palabra «sobrenatural» y derivadas. Pues observo que éstos y otros autores emplean, con frecuencia, el término «teología» o sus derivados en un sentido *supracientífico*: así, por ejemplo, en la p. 56 del trabajo citado se dice, para mostrar la especificidad sobrenatural de la Iglesia, que ésta es «una realtà essenzialmente teologica qual è la Chiesa». Es bien claro, según entiendo, que los autores citados no nos quieren decir que la Iglesia es una realidad «esencialmente» científico-teológica. Los autores *mutatis mutandis*, si fueran filósofos no dirían que la Iglesia es una realidad «esencialmente» filosófica, pues si lo dijese entenderían la Iglesia como un producto esencialmente fruto del pensar filosófico. Ocurre que al utilizar la palabra «teología» o «teológica», los autores quieren decir, en verdad que la Iglesia es esencialmente una realidad sobrenatural. Pero si esto es así como se desprende del contexto y de la seriedad científica de estos autores, convendría emplear el término «teología» o sus derivados con una mayor precisión técnica (la teología, aunque teología, no es la misma Revelación, ni el Magisterio; la teología es ciencia del hombre), para evitar esa excesiva y abusiva aproximación entre lo «teológico» y lo «sobrenatural»; entre una perspectiva científica «sub specie aeternitatis» de estudio humano de la Revelación (desde luego no la propia del canonista) y la Revelación y el Misterio de la Iglesia, como realidades sobrenaturales; y finalmente entre teología (ciencia humana) y Magisterio (instancia extra y supracientífica, único intérprete auténtico, por oficio de la Revelación y de lo sobrenatural).

el derecho divino será, en todo momento, el supuesto básico del orden canónico, a la vez que su conocimiento, según la enseñanza que propone el Magisterio, servirá de criterio lúcido y vinculante para la total conducta eclesial.

Entiéndase correctamente este matiz: la anormalidad de la bibliografía canónica-académica no reside *sin más* en la comprobación de que refleja la historia del pensamiento jurídico occidental. Porque, como todos saben, el occidente y la Iglesia conocieron una etapa de singular familiaridad —el régimen de Cristiandad— y la cultura que llamamos occidental ha sido extraordinariamente protagonizada por el cristianismo y la Iglesia. En este sentido, la bibliografía canónica, al reflejar el pensamiento jurídico occidental, no refleja algo extraño, ni siquiera algo familiar con lo que se está emparentando, en el fondo más bien se refleja a sí misma. Tal ha sido su protagonismo jurídico en la cultura jurídica occidental. Ahí no está, pues, la anormalidad.

Sin embargo, ni cuando el pensamiento jurídico occidental era el pensamiento jurídico cristiano y, en buena medida, canónico; ni cuando la realidad europea de la Cristiandad estaba protagonizada por el cristianismo y, en gran parte, por lo “eclesial”; puede decirse, en el orden de los principios de “deber ser”, que ese concreto occidente y la Iglesia, que la cultura jurídica y la cultura canónica, *debían ser* una “única realidad”. Tal realidad fue un hecho; pero tal realidad no *es* el *deber ser*, ni siquiera *era* el deber ser cuando de hecho era y ocurría, como hecho histórico. ¡Cuánto más hoy, cuando la realidad histórica y sociológica es extraordinariamente diferente, no deben confundirse —lo que no significa *incomunicarse*— la cultura canónica y la cultura jurídica occidental!

La autonomía de lo temporal³⁴ nos obliga, además, a diferenciar el pensamiento jurídico-canónico del pensamiento jurídico-cristiano. La realidad y la cultura del siglo han de ser cristianizadas, pero no “canonizadas”. En este sentido, el estudio “canonístico” del *ius divinum* en y para la Iglesia debe reflejar predominantemente la especificidad y la autonomía de la historia jurídica del Reino de Dios cuya forma visible es la Iglesia, y sólo por ese prisma reflejar el resto del mundo histórico circundante, pero no confundible en “una misma” realidad jurídica y cultura jurídica.

En el plano de los principios, es preciso señalar que la misma diferencia que debe mantenerse (y hay) entre la Iglesia y la sociedad natural

34. Cfr. Const. *Gaudium et Spes*, nn. 40 a 45 y 76.

(por muy cristianizada que, por fortuna, estuviese), debe existir entre el pensamiento canónico (la ciencia y el derecho canónicos) y el pensamiento jurídico civil, por muy cristianizado que esté en sus planteamientos y en sus protagonistas. Y supuestas estas diferencias, deben igualmente suponerse los mismos contactos que debe haber entre la Iglesia y la sociedad natural (por mucho o poco cristianizada que se presente). La autonomía de lo temporal y la especificidad de la Iglesia, en cuanto tal³⁵, nos obligan a distinguir, no sólo entre la Iglesia y lo profano, entre la sociedad eclesial y la sociedad natural, sino también entre la Iglesia y una sociedad natural en un grado de singular cristianización de sus estructuras y realidades sociales y culturales. La anormalidad de una literatura canónica sobre el *ius divinum*, puede comenzar cuando olvida que el pensamiento jurídico-canónico no es simplemente el pensamiento jurídico cristiano; sino prioritariamente el pensamiento jurídico sobre el *ius divinum* de la Iglesia y para la Iglesia, en cuanto tal. Sólo desde la conciencia de esta identidad y especificidad esenciales, la ciencia y el derecho canónicos, aún en el tema del *ius divinum*, deben dar y recibir influencias, como la Iglesia, en cuanto tal, la da y recibe de la historia³⁶.

Según acabo de exponer, el que la bibliografía académica sobre el *ius divinum* refleje la historia del pensamiento jurídico occidental es una muestra de la capacidad encarnativa del derecho de la Iglesia y un ejemplo de su vigor, tanto para integrar lo útil y fecundo de la cultura jurídica humana, cuanto para matizar desde la Revelación positiva aspectos deformados de la evolución jurídica secular. Pero, según entiendo, estamos ante una muestra de vigor y autenticidad canónica siempre que, ante estos contactos, la canonística tenga clara conciencia de que una cosa es el pensamiento canónico sobre el *ius divinum* en y para la Iglesia, en cuanto tal, y otra cosa distinta es el pensamiento jurídico cristiano sobre la sociedad natural. Esta, sin embargo, tal como exige el recto entendimiento de la autonomía de lo temporal, también depende de Dios, y su ordenación jurídica, asimismo, depende del *ius divinum*, en cuanto voluntad del Creador para el justo orden de la sociedad terrena. Es preciso, pues, entender bien la “canonicidad” o “especificidad” del *ius divinum* en y para la Iglesia y del derecho de la Iglesia, sin caer en exageraciones de signo contrario.

En este sentido, me parecen intuiciones de la “especificidad” faltas

35. Cfr. Const. *Lumen Gentium*, nn. 1 a 5 y 9; Const. *Gaudium et Spes*, n. 76.

36. Cfr. Const. *Gaudium et Spes*, nn. 40 a 45 y 76.

de la debida ponderación y equilibrio, algunas apreciaciones actuales que, bajo el argumento de lograr una incontaminada pureza de la “especificidad” del derecho canónico respecto de la cultura jurídica occidental y universal, en realidad sólo nos llevarían, de seguir sus postulados, a la construcción obsesiva de un derecho canónico “paralelo” e “irreal”. *Paralelo*, porque se trataría simplemente de tomar la cultura jurídica *universal* como sinónima de cultura jurídica *profana*, y donde esta cultura sentenciase una cosa, el canonista estaría obligado, en razón de la “especificidad” de la Iglesia, a sentenciar justamente la contraria. *Irreal*, porque la Iglesia y su derecho no son simplemente lo dialécticamente contrario al Estado, a lo profano y a la cultura jurídica general; de manera que la creencia en que la “especificidad” de la Iglesia y de su derecho es el fruto de la contraposición dialéctica con lo jurídico-profano, es, obviamente, el mejor camino para integrar a la Iglesia y a su derecho en la naturaleza —dialéctica— de lo profano³⁷. El resultado que así se obtendría, sería muy distinto al sentido que tiene la naturaleza sacramental y encarnativa de la Iglesia en la historia, y acabaría siendo algo muy parecido al infantil juego de contradecir por contradecir. Buscar la “especificidad” del derecho canónico y de la Iglesia —cosa en sí necesaria y deseable—, con el método de tener un ojo fijo en el Estado y en su derecho, mientras el otro ojo cree ya contemplar la ansiada “especificidad” canónica, es arriesgarse a construir simplemente el anti-Estado y el anti-derecho civil, pero no el *auténtico* derecho canónico y la *auténtica* Iglesia. Y si este es el riesgo de lo meramente “paralelo” y “dialéctico”; el otro riesgo —el irrealismo— con-

37. A cierta literatura «canonística o teológica» de tono menor, aparecida en la última década, que se caracteriza por un cómico uso de expresiones esotéricas, altisonantes y pretenciosamente profundas, y en especial por el abuso del término «dialéctica» y sus derivados, se le podría aplicar aquellas autocríticas observaciones del dialéctico R. HAVEMANN que no dudo en transcribir: «Hay unos cuantos chistes célebres acerca de la dialéctica, los cuales, en última instancia, se reducen todos a mostrar que se pueden decir las más absurdas estupideces con sólo declarar después que se trataba de una argumentación dialéctica. Esta violenta crítica sarcástica contiene efectivamente algo esencial. Es la crítica de una falsa actitud respecto del conocimiento humano» [*Dialéctica sin dogma. Ciencia natural y concepción del mundo* (Barcelona 1966), p. 188]. También se podrían recordar aquellas autorreservas de J. AGUIRRE [*Mesa redonda sobre el ateísmo* (Madrid 1968), p. 25] acerca del empleo de la dialéctica: «Presiento que el empleo que a veces hacemos del método de la dialéctica se asemeja al que en teología de escuela se hacía del argumento de analogía. Cuando hay dos realidades difícilmente conciliables y que, sin embargo, no soportamos como contradictorias, recurrimos a la analogía. Ahora apelamos a la dialéctica». Por mi parte, me permitiré añadir que estos años nos han enseñado que quien abusó o fue un frívolo de la ortodoxia puede acabar en la heterodoxia, pero entonces sigue abusando no menos frívolamente de ella y del lenguaje recién adquirido.

siste en que a lo largo de este enfermizo proceso de buscar la “especificidad” por contradicción dialéctica con lo que, sin graves argumentos, se identifica con lo profano, el derecho canónico pierda, en alguna revuelta del camino, su misma *naturaleza de derecho*³⁸.

¿Dónde está, en suma, la anormalidad en la temática canónico-académica sobre las relaciones *ius divinum - ius humanum*? La anormalidad no está —conviene insistir en ello— en que la bibliografía refleje las vicisitudes del pensamiento jurídico-occidental, en especial del iusnaturalismo escolástico, y, en ciertos autores recientes, de un positivismo moderado, porque no habría manera de que el *ius divinum* ordenase de verdad la vida jurídica del Pueblo de Dios peregrinante en cada momento histórico si no es utilizado el pobre pero imprescindible ropaje de la cultura jurídica que ese momento histórico posee y presta. *La anormalidad está en no tomar conciencia crítica de los condicionamientos y connotaciones reales y culturales que impone esa necesaria mediación de una cultura jurídica histórica, humana y por naturaleza caducable; la anormalidad está en no tener esa conciencia crítica sobre la temporalidad como un lugar sistemático y metodológico en nuestras exposiciones académicas sobre el ius divinum.*

En aspectos concretos del *ius divinum* —por ejemplo, el c. 100 o el c. 107³⁹—, la canonística ha puesto de relieve la inexactitud con que se ha formulado en algún caso el *ius divinum* y las connotaciones reales y culturales que, en buena medida, han contribuido a provocarla. Pero de estas comprobaciones concretas no se han derivado consecuencias generales y sistemáticas. Esto explica que a la hora de exponer global y enun-

38. Entre otros ejemplos de todos conocidos, podrían aquí recordarse las peticiones en favor de un lenguaje «evangélico, pastoral o teológico» para el proyecto de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*. Vid. una réplica de estas posturas en P. LOMBARDÍA, *Panorámica del proyecto*, «El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia. Texto bilingüe y análisis crítico» (Pamplona 1971), p. 85.

39. En cuanto al c. 100, cfr. HERVADA-LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, op. cit., pp. 259-265; en cuanto al c. 107, cfr. M. BAHIMA, *La condición jurídica del laico en la doctrina canónica del siglo XIX* (Pamplona 1972); M. GÓMEZ CARRASCO, *La condición jurídica del laico en el Concilio Vaticano II* (Pamplona 1972); J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico* (Pamplona 1973); S. LARICCIA, *Considerazioni sull'elemento personale dell'ordinamento giuridico canonico* (Milano 1971); A. LEDESMA, *La condición jurídica del laico del C.I.C. al Vaticano II* (Pamplona 1972); HERVADA-LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, op. cit., pp. 329 ss.; P. J. VILADRICH, *La distinzione essenziale sacerdozio commune-sacerdozio ministeriale e i principi di uguaglianza e di diversità nel diritto costituzionale canonico moderno*, «Il Diritto ecclesiastico», 83 (1972), I, pp. 119-157; y J. FORNÉS, *La noción de «status» en derecho canónico* (Pamplona 1975), que ofrece una información bibliográfica muy extensa y seleccionada.

ciativamente el *ius divinum*, los tratados y manuales carezcan de aquel lugar sistemático o metodológico donde estudiar las connotaciones reales y culturales de la *propia exposición enunciativa y global del ius divinum*. Mientras el tema de la naturaleza jurídica o metajurídica del *ius divinum* es un lugar sistemático obligado y posee una amplia bibliografía; las connotaciones reales y culturales desde las que discutimos la naturaleza jurídica o metajurídica del *ius divinum* no han sido un lugar sistemático obligado y no han originado su propia bibliografía. Cuando han existido atisbos de la cuestión desde una perspectiva concreta⁴⁰, no se han extraído todas las consecuencias metodológicas y temáticas deseables en el plano general y, en todo caso, no han influido sustancialmente en la sistemática expositiva habitual de los tratados y manuales. Al faltar una elaboración expresa de la autoconciencia crítica acerca de los condicionamientos culturales y reales de la *ciencia*, que expone el *ius divinum*, esa ciencia y sus exposiciones presentan deformaciones importantes.

VIII. EL ANTROPOMORFISMO JURÍDICO SOBRE EL IUS DIVINUM.

Se puede observar en los sumarios o índices de los capítulos que la bibliografía canónico-académica dedica al *ius divinum* la ausencia de un epígrafe destinado a diferenciar el "saber" sobre el *ius divinum* (el contenido literario en fondo y forma de esos capítulos) y el *ius divinum*, en cuanto tal. Esta laguna, motivada porque se estima innecesaria la distinción o porque no se la tiene explícita al redactar, ya es de por sí significativa, pues, sea cual fuere su motivación, nos revela que la distinción no está actuando en la mente del autor como prevención metodológica o como lugar temático expreso.

40. Así, por citar algún ejemplo, en relación a la bipartición orden-jurisdicción, me parece de extraordinarias sugerencias el reciente artículo de A. STICKLER, *La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica*, «Ius Canonicum», XV (1975), n. 29, pp. 46-74; o la monografía de HERVADA, *El ordenamiento canónico*, op. cit., pp. 60 ss. a propósito de los condicionamientos filosóficos diferentes de la orientación tradicional-exegética y de la corriente positivista del «ordinamento giuridico»; también A. ROUCO VARELA, *Teología protestante contemporáneo del Derecho eclesial*, «Revista española de Derecho canónico», 26 (1970), pp. 117-143 que muestra en su agudo tratamiento de la evolución de la teología protestante sobre el tema Derecho-Iglesia los condicionamientos de la cuestión; y, no menos conocidas, son las aportaciones críticas de E. FOGLIASSO, en la serie de artículos sobre el *Ius publicum ecclesiasticum* publicados en «Salesianum», a partir de 1944 y de CH. MUNIER-A. DE LA HERA, *Le droit public ecclésiastique à travers ses définitions*, «Revue de Droit canonique», 14 (1964), pp. 32-63, en todos los cuales se estudia el origen del carácter apologético del *Ius publicum ecclesiasticum*.

Con ello se favorece un posible error del autor y de sus lectores, consistente en transferir al *ius divinum*, propiamente dicho, todos los condicionamientos y connotaciones reales y culturales del concepto y método jurídicos o teológicos —en todo caso, humanos— con que el autor expone el *ius divinum*. Se tiende, en consecuencia, a creer que la “culpa” de que el *ius divinum* tenga naturaleza jurídica o, por el contrario, teológico-moral y metajurídica, deba ser propuesto o “canonizado” por la potestad de jurisdicción, tenga unas concretas formas de relacionarse con el derecho humano y no otras⁴¹ constituya un orden normativo distinto del humano o, en vez de la dualidad de órdenes, sea una misma cosa con el “derecho canónico”, etc., hay que atribuírsela por completo al *ius divinum*, más que a la concreta cultura jurídica o teológica del autor.

De esta mezcolanza entre la “ciencia” sobre el *ius divinum* y el *ius divinum proprie dictum*, se deriva lo que he denominado como “antropomorfismo jurídico”. Se han unido al *ius divinum proprie dictum*, problemáticas, esquemas sistemáticos, modos de enunciar teológicos, morales y jurídicos, distinciones y clasificaciones, fórmulas de jerarquía interpretativa, modos de promulgación, etc., etc., que eran propios de la concepción, metodología y terminología con que una época y una cultura entendían al *derecho positivo* (casi siempre *humano*). Y tales prejuicios de época se han adherido al *ius divinum*, revistiéndose de un valor apodíctico y de una perennidad suprahistórica.

Basta considerar críticamente, por ejemplo, el porqué de la necesidad que algunos expositores académicos han sentido de situar, en un lugar previo al capítulo sobre el *ius divinum*, otro capítulo de introducción “de notione iuris in genere”, en el que se trata, al modo enunciativo, abstracto y ahistórico, de la noción sustancial de derecho, de derecho objetivo y subjetivo, de las divisiones del derecho objetivo, de sus elementos y

41. Así, a guisa de ejemplo, algún sector doctrinal ha arremetido en contra de la opción técnica del principio de legalidad y de jerarquía formal de las normas en nombre del *ius divinum* y de la «especificidad» de la Iglesia, cuando un examen más atento y menos pasional del tema podía haber mostrado que el principio de legalidad es una técnica más eficaz y depurada de obtener, en aspectos parciales pero muy concretos, lo que toda la doctrina nos hemos limitado a «enunciar» siempre: la subordinación del *ius humanum* al *ius divinum*. Los conceptos de «proposición» o de «canonizatio» del *ius divinum* han sido, más que el *ius divinum proprie dictum*, los obstáculos de la polémica. Y es claro que aquellos conceptos (la proposición o la «canonizatio» como los conceptos mismos de principio de legalidad y de jerarquía formal de fuentes) no son de *derecho divino*; sino sólo instrumentos (útiles o inútiles) para la realización efectiva y más fluida de la preeminencia del *ius divinum*.

propiedades esenciales, de la diferencia entre derecho público y privado, del legislador, de la norma, de las fuentes y de la promulgación, etc.

Claro que esta necesidad es explicable; aún más, útil y, en cada época de la cultura, significativa. Lo que deseo señalar es otra cosa, a saber: la falta de conciencia crítica acerca de los condicionamientos reales y culturales de estas explicaciones tan ahistórica y abstractamente presentadas. Faltando esta conciencia, tras ese capítulo introductorio, se pasa a la exposición del *ius divinum*, transfiriéndole sin más los conceptos, expresiones y método de ese capítulo introductorio; forzando al *ius divinum* a entrar en esos moldes conceptuales, temáticos y metodológicos previamente sentados, y atribuyendo a estos moldes el aspecto dogmático, ahistórico e inmutable del *ius divinum proprie dictum*. Cuando, pensando con rigor, el *ius divinum* no exige —porque convoca a una cultura jurídica como instrumento necesario pero caduco— una retórica intemporal, abstracta, ahistórica y apodíctica en el *plano científico*. Esa “intemporalidad y ahistoricidad” de la retórica científica es un típico antropomorfismo, derivado de la *suposición* que lo humano hace de cómo lo divino, por serlo, quiere ser “enunciado”. La Revelación cristiana enseña que Dios no acostumbra a intervenir en la historia al modo como los hombres lo harían de ser dioses: de ahí el escándalo y la locura de la Cruz. Así también, análogamente, me parece una muestra de antropomorfismo, aquella acrítica suposición según la cual una retórica intemporal, ahistórica, y abstracto-deductiva es la adecuada o, incluso, la exigida por el *ius divinum* a la canónica.

Con ciertas reservas de la misma naturaleza, a mi entender, debería reconsiderarse el tradicional recurso —transmitido de unos a otros— de dividir (de hecho, “separar”) el derecho canónico, *ratione fontis*, en derecho divino y en derecho humano. Porque, según mis noticias, falta una definitiva investigación que aclare hasta qué punto este modo de clasificar no proviene y depende de una época en la que el pensamiento canónico (de y para la Iglesia) y el pensamiento jurídico-cristiano (informar desde la fe y la Revelación cristiana el orden jurídico de la sociedad natural) constituían un único pensamiento, una única cultura y una única problemática. Y lo mismo cabe decir de la habitual clasificación del *ius divinum* en derecho divino natural y derecho divino positivo. Entiéndase bien: no se pretende negar la existencia de realidades diferenciables —lo que es indudable—, sino que se intenta subrayar las connotaciones culturales e históricas del modo como tales realidades distinguibles han sido enunciadas y clasificadas en el lenguaje científico.

Si hoy atendemos a la Constitución dogmática *Lumen gentium*, en

especial a su parágrafo n.º 8⁴², me parece más en consonancia con el actual grado de conocimiento y explicación que el Magisterio eclesiástico nos ofrece sobre el *mysterium Ecclesiae*, decir sencillamente, como han hecho otros autores⁴³, que el derecho canónico (el derecho de la Iglesia), está constituido por un elemento divino y un elemento humano, que no han de considerarse como dos cosas, sino que forman una única realidad compleja. Del mismo modo, si atendemos a la constitución dogmática *Dei Verbum*⁴⁴, del mismo Vaticano II, me parece más adecuado al Magisterio actual, decir que en y para la Iglesia (para su ciencia y su derecho canónicos) el *ius divinum* es fundamentalmente el *ius divinum ad animarum salutem*; de modo que, en vez de diferenciar desde un comienzo el *ius divinum* en “natural” y en “positivo” (lo que tiene sentido cuando una ciencia ha de ocuparse tanto de ser pensamiento canónico, cuanto de ser, al mismo tiempo, pensamiento jurídico-cristiano), entendiéramos con la sola mención del *ius divinum* (en sede canónica) la dimensión jurídica de la Revelación, que contiene también datos de “derecho natural” y no sólo de derecho divino “positivo”, pero que todos forman, de nuevo, una única realidad compleja *ad animarum salutem*, en relación a la naturaleza, ordenación y misión de la Iglesia, *en cuanto tal*.

Este es el único modo de evitar, en *sede canónica*, la necesidad de plantear unas relaciones entre el derecho divino “positivo” y el derecho divino “natural” —evidente réplica de la otra necesidad de elaborar relaciones entre el derecho “divino” y el derecho “humano” en que, *ratione fontis*, se clasifica y separa el derecho canónico—, puesto que, según la Const. *Dei Verbum*, Cristo es la plenitud de la Revelación y desde el Nuevo Testamento se ilustra, explica y adquiere su íntegra significación el Antiguo Testamento y el conjunto del depósito revelado. Así, igualmente, para la Iglesia (y para su derecho), cualquier aspecto jurídico, calificable de “derecho natural”, contenido en la Revelación cristiana, tiene

42. «Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia caelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento».

43. Cfr., por ejemplo, M. CABREROS DE ANTA, *Iglesia y Derecho, hoy* (Pamplona 1975), pp. 26 ss.; CATEDRÁTICOS DE DERECHO CANÓNICO DE UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS, *Derecho canónico*, op. cit., en el cap. I, p. 71: «El Derecho canónico no es sino la dimensión jurídica de la Iglesia y participa, por ello, de la misma estructura unitaria que ésta. Por esta razón, el modo más apropiado de denominar al Derecho divino y al Derecho humano no es ni el binomio mencionado, ni la polaridad jurídico-metajurídico, sino los aspectos divinos y humanos del Derecho canónico».

44. Vide Const. *Dei Verbum*, *passim*.

sentido canónico en tanto se integra y funde a la luz del *ius divinum (positivum) ad animarum salutem*.

La clasificación del derecho divino, en natural y positivo, tal como nos la han legado las exposiciones académicas habituales, da la impresión de que fue formulada desde la necesidad de ocuparse tanto de la sociedad natural, cuanto de la sociedad eclesíástica, mediante una única línea de pensamiento y de problemática. Y desde semejante perspectiva, no se resuelve rigurosamente el sentido de la aplicación del *ius naturae* a la Iglesia, ni el sentido de la presencia de *ius naturae* en la Revelación, entendida como preparación y fundación de la Iglesia, realidad salvífica específica respecto de las simples realidades sociales naturales. Dicha perspectiva —heredada cuando menos del pensamiento filosófico-teológico medieval— favorece la indiscriminada mezcla de lo que es o debe ser el *iusnaturalismo*, como opción del pensamiento jurídico cristiano sobre la sociedad natural, y el *pensamiento canónico* sobre el *ius divinum* de la sociedad eclesíástica. En nuestros días, por ejemplo, la discusión sobre si el derecho fundamental de asociación en el ordenamiento canónico se funda en el derecho “natural” o en el derecho divino “positivo”, y correlativamente si hay que “importar” a la Iglesia los esquemas asociativos del derecho “natural” de la sociedad natural⁴⁵, es un buen ejemplo del confusionismo que ha provocado la mezcla del pensamiento *canónico* sobre el *ius divinum ad animarum salutem* (de y para la Iglesia, incluso cuando la Revelación “revela” derecho natural), con el *iusnaturalismo* como opción del pensamiento jurídico cristiano en la sociedad natural.

Esta proposición —la de identificar con más nitidez y rotundidad lo que llamo *el pensamiento canónico sobre el “ius divinum (positivum) ad animarum salutem”*—, podría interpretarse como un alegato en favor de una “reteologización” del pensamiento canónico y de la canonística. Esta sería una superficial interpretación de mi exposición. Lo que trato de afirmar es, con toda sencillez, el carácter *canónico* del pensamiento canónico sobre el *ius divinum*. Pero, según digo, es superficial traducir el necesario carácter *canónico* como sinónimo de carácter *teológico* de la ciencia canónica. Claro está que cabe una teología del derecho canónico, que con la intencionalidad típica del teólogo se ocupe de la dimensión jurídica de la Revelación y de la Iglesia. Pero la teología del derecho canónico no agota, ni con mucho, el estudio de la dimensión jurídica de

45. Vide un planteamiento de la cuestión y de algunas posturas doctrinales de autores tanto tradicionales como recientes, en A. Díaz, *Derecho fundamental de asociación en la Iglesia* (Pamplona 1972), pp. 11-45.

la Revelación y de la Iglesia. Lo que agota es la tarea de la teología sobre una parte del *mysterium Ecclesiae*, la relativa al derecho. La teología del derecho canónico, como su propio nombre indica, es teología. Pero desarrollar la *canonicidad* del pensamiento canónico sobre el *ius divinum*, si por canónico entendemos el modo *jurídico* de enunciar y definir, lo que exige principalmente es ampliar los horizontes temáticos del saber jurídico en la Iglesia, para que, siendo rigurosamente *canónico* (ni un iusnaturalismo secular-cristiano prestado a la Iglesia, ni tampoco teología), sea pensamiento *jurídico*, estrictamente jurídico. Este propósito obliga a descubrir qué es, en verdad, ser canonista. No obliga, evitando esa apasionante responsabilidad, a cambiar el saber jurídico por saber teológico. El tema, pues, como he puesto de relieve en numerosas ocasiones⁴⁶, está en que, en la Iglesia y desde la Iglesia, se piense jurídicamente, desde la intencionalidad típica e insustituible del jurista, la dimensión jurídica de la Revelación y de la Iglesia. Si en la Revelación hay un “*ius*” *divinum* y si en la naturaleza de la Iglesia hay un elemento *jurídico*, habría una grave laguna si esos objetos materiales no fueran estudiados y realizados desde la mentalidad típica de la interrogación *jurídica*. Que esta pretensión significa un reentender qué significa pensar jurídicamente en la Iglesia —sin confundirlo con la mera exégesis de normas positivas o con la construcción de unidades sistemáticas al estilo dogmático-positivista— es una obvia consecuencia. Esta es precisamente la gran y peculiar tarea que se plantea a la renovación de la canonística, para que sea más canonística. La respuesta a este empeño no es simplemente encargar al teólogo que se ocupe del derecho canónico. Si a la canonística le ha faltado “canonicidad” o “singularidad científica” ha sido precisamente por depender, en las tareas de fundamentación y en los conceptos jurídicos claves, tanto de los tratados *de Ecclesia* (la teología sobre el derecho), cuanto de los tratados iusnaturalistas “*de iustitia et iure*” (el pensamiento jurídico-cristiano no claramente diferenciado del pensamiento y la temática canónicos).

Por esta razón, no se trata de inventar una tercera vía, cuya novedad consista solamente en ser diferente a los dos planteamientos tradicio-

46. P. J. VILADRICH, *Hacia una teoría fundamental del Derecho canónico*, «Ius Canonicum», X (1970), pp. 5-66; Id., *Derecho y pastoral*, art. cit., pp. 221-243; Id., *Teología e Derecho canónico*, «Theologica», VII (1972), pp. 1-19. Vide también la réplica de P. LOMBARDÍA, en *Lex Fundamentalís Ecclesiae*, «Atti della Tavola rotonda», a cura di A. MORONI, celebrada en Macerata, del 12 al 13 de octubre de 1971 (Milano 1973), pp. 140-157; HERVADA-LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, op. cit., pp. 145 ss.; o mi colaboración en el manual *Derecho canónico* de CATEDRÁTICOS DE DERECHO CANÓNICO DE UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS, cap. I, pp. 81-82.

nales de la metodología canónica: o depender de la teología o trasplantar esquemas de una llamada ciencia jurídica “general”, que acaba siendo la secular. Se trata —no insistiré en lo que he dicho en otras ocasiones—⁴⁷ de ofrecer una concepción metodológica que abarca, a través de distintos niveles epistemológicos, desde la interrogación *jurídica* del *mysterium Ecclesiae* hasta el estudio y verificación concretas del derecho eficaz, pasando por los quehaceres tradicionales de la exégesis y de la construcción sistemática, sin limitarse a los mismos, e incorporando tanto la preocupación ontológica y axiológica, como la integración jurídica de la información sociológica. Como es lógico, tratándose de una renovación del quehacer *canonístico* o de la ciencia jurídica de la Iglesia, esta metodología no tiene ninguna pretensión teológica. Por lo tanto, espero y deseo que la teología del derecho canónico se desarrolle en la máxima plenitud posible, tanto metodológica como temáticamente, siendo siempre lo que dice ser: teología del derecho; no ciencia jurídica de la Iglesia. Cada una, desde su perspectiva, puede y debe ofrecer a la comprensión de la realidad jurídica de la Iglesia aquellas aportaciones y matices que son típicos de su distinto y autónomo *modus enuntiandi et definiendi*.

Por lo demás, los autores deberíamos evitar la insensatez de gastar tiempo y energías en una polémica metodológica, en la que, mientras se discute apasionadamente sobre qué escoba es la que puede barrer, la casa del derecho canónico permanece entre tanto sin ser barrida y adecentada. Como es bien sabido, en las cosas metodológicas el movimiento se demuestra andando. Y, desde mi personal punto de vista, entiendo que en el actual panorama canónico, desde diferentes posiciones metodológicas, se han aportado cosas muy valiosas. Perderse en lo accidental, olvidando que la realidad vital del Pueblo de Dios aquí y ahora es el punto de referencia de los esfuerzos de la ciencia y de la utilidad de sus aportaciones, sería una falta de seriedad científica y de responsabilidad histórica.

IX. LA TEMÁTICA DE LA TEMÁTICA: EL NARCISISMO ACADÉMICO.

Páginas arriba utilicé el ejemplo de que el caballo *pensado* no procrea. Ahora hay que añadir que, si bien el caballo pensado no procrea en la realidad extramental, el yo que lo piensa puede hacerle procrear todos

47. Vid. nota anterior.

los caballos que se le ocurran. Naturalmente, el potro de un caballo pensado es un ente de razón, a poco que se descuide el pensador. Algo parecido puede ocurrir al pensar el *ius divinum*. Y puede ocurrir porque aquel antropomorfismo jurídico, que era, según vimos, una natural consecuencia de la falta de conciencia crítica acerca de los condicionamientos culturales y reales de toda ciencia que estudia el *ius divinum*, favorece la aparición de un defecto típico, a saber, el narcisismo académico.

Me refiero a que, en muchos aspectos, nuestras exposiciones académicas sobre el *ius divinum*, más que versar directamente sobre el *ius divinum proprie dictum*, tratan en realidad de la problemática académica que en su día engendró y sigue engendrando la temática científica sobre el *ius divinum*. Lo que se ha sustantivado no es el *ius divinum proprie dictum*, sino la temática académica sobre el mismo; y ésta se autoprocrea indefinidamente. Se genera así la deformación del narcisismo académico. La ciencia del *ius divinum*, abandonando paulatinamente a éste como su natural objeto de estudio, se dedica a hacer indefinidamente ciencia de la ciencia y temática de la temática. Fecundada por la polémica⁴⁸, esa temática se contempla a sí misma, y autocontemplándose, se problematiza, se multiplica y se cierra en una espiral sin fin, de la que el *ius divinum proprie dictum* acaba por quedar excluido.

Como consecuencia de ello, nuestras exposiciones académicas sobre el *ius divinum* tienden, de manera excesiva y sospechosa, al esoterismo,

48. Es bien sabido que en los últimos decenios se ha intensificado el proceso de burocratización del investigador y del docente. La muy frecuente figura del investigador-funcionario, sobre todo en el campo de las humanidades, explica la no menos frecuente aparición de un tipo especial de polémica que, si bien versa sobre cuestiones científicas, es motivada en realidad por razones administrativas y burocráticas. Se trata de aquella polémica que nace, más que de las exigencias de la «naturaleza de la cosa», de la necesidad de cumplimentar con «nuevas aportaciones y publicaciones cuantificables» las obligaciones previstas en la regulación administrativa y burocrática del *status* del funcionario-investigador. Se acaba, pues, polemizando como obligación administrativa. Y como, cuando falla la fluidez de la creatividad —lo que es muy humano—, no por ello cesa la obligación administrativa de producir investigación —lo que no parece tan humano—, se tiende a sustituir la auténtica creatividad por su sucedáneo: el bizantinismo. Ciertamente este tipo de motivación de la polémica científica logra arrojar una gran cantidad de productos al mercado bibliográfico; pero conviene no olvidar que estamos en presencia de la fecundidad típica de la inseminación artificial. El verdadero saber se resiente siempre de ello. Pecaríamos de irrealismo, sobre todo los funcionarios de la investigación, si no sospecháramos al menos la posibilidad de que la hipertrofia de publicaciones y de polémicas en las humanidades contemporáneas se derive —no es posible decir en cuánta medida— de las obligaciones de producir que el *status* administrativo y burocrático impone al funcionario-investigador.

a ser aptas sólo para iniciados; de suerte que cuando la autoridad eclesiástica o los súbditos acuden a su consulta no encuentran fácilmente, ni siquiera en la línea de los principios, su aplicabilidad a la vida real o el reflejo de los concretos problemas de esa misma realidad práctica. Por lo demás, inducimos a nuestros lectores a confundir el *ius divinum*, con las peripecias y vicisitudes de la ciencia que se ha ocupado de aquel. Con significativa frecuencia, nuestros mejores alumnos —aquellos que nos prueban hasta la saciedad que dominan la división *ratione fontis* o la cuestión de la naturaleza jurídica del derecho divino como consecuencia de su conocimiento de los tratados y manuales más conocidos—, quedan harto desconcertados si se les avisa que el *ius divinum proprie dictum* está en la Revelación, tal como consignada en la Sagrada Escritura y transmitida por la Tradición es auténticamente interpretada por el Magisterio vivo de la Iglesia. Y dados los tiempos que corren, el desconcierto es mayor si se les asegura que tiene mayores posibilidades de saber que es el *ius divinum* quien atiende al Magisterio eclesiástico y lo obedece, que quien sólo conoce la bibliografía que sobre el tema hay en el mercado.

X. EL “PUNCTUM DOLENS” DE LA TEMÁTICA ACADÉMICA. LA CONEXIÓN ENTRE EL MISTERIO Y LA VIDA DE LA IGLESIA.

Todas estas deformaciones nos han hecho perder, a los canonistas académicos, sentido científico de lo divino y sentido científico de lo real. Y es fácil decir porqué. Se pierde sentido científico de lo divino, cuando la ciencia sobre el *ius divinum* se sustantiva a sí misma, encerrándose poco a poco en una espiral en la que se ocupa preferentemente de estudiarse a sí misma y a la nueva temática que ese narcisismo genera de continuo. Fuera de esa espiral hemos abandonado al *ius divinum real*, mientras en el interior disponemos del *ius divinum* “pensado”. Se pierde también sentido científico de lo real, porque hemos acabado por olvidar, en el plano de nuestras preocupaciones científicas, que el verdadero punto en el que ha de encarnarse el *ius divinum* no es en la ciencia, en cuanto tal, sino en la concreta e irrepetible vida de cada momento histórico del Pueblo de Dios. Muy al contrario, nuestra ciencia sobre el *ius divinum*, contemplándose como ciencia y pensándose a sí misma, ha dejado fuera de la espiral también a la vida, y dejándola fuera ha tendido a aplicar un derecho divino —que más bien era problemática científica— a los resultados y productos de esa misma problemática académica.

El irrealismo es, en consecuencia, la nota dominante de este círculo

vicioso. La vida real del Pueblo de Dios, como es lógico —pues para ello es vida “viva”— ha buscado en muchas ocasiones sus propios caminos de apertura al *ius divinum proprie dictum*, sin que en muchos de ellos (al margen ahora de su congruencia con el Magisterio) se haya sentido la necesidad de emplear nuestras explicaciones sobre el derecho divino.

He dicho más arriba que el *punctum dolens* de la temática académica sobre el *ius divinum* era la cuestión de las relaciones derecho divino-derecho humano. Tras las numerosas páginas que han seguido a aquella afirmación, quizá ahora se entienda ésta otra: el auténtico *punctum dolens* está precisamente en no advertir de inmediato la radical deformación que hay en enunciar, como tema central, las relaciones *ius divinum*-“*ius humanum*”. Porque, en rigor, el *ius divinum proprie dictum* no quiere abrirse —mediante complejas y esotéricas estructuras enunciativas— sólo al *ius humanum*, sino en definitiva a la *vida real* de la Iglesia. El punto teleológico verdadero, el destino auténtico del *ius divinum* es la vida misma de la Iglesia, en cada singular y real momento histórico de su peregrinaje. De ahí que la fórmula correcta de la polaridad, los puntos auténticos de las relaciones, son *ius divinum-vita Ecclesiae* (Misterio y vida).

Frente a esta correcta fijación de los términos, los canonistas académicos hablamos de *ius divinum*- “*ius humanum*”. Y es posible, según hemos argumentado, que nuestro “derecho divino” tenga una excesiva adherencia cientifista; y es indudable que el *ius humanum*, como su propio nombre indica, ni es la vida real y concreta del Pueblo de Dios, sino un conjunto de normas jurídicas, las cuales, en todo caso, son un producto legal humano. Claro está que el *ius divinum proprie dictum* necesita y *quiere* pasar por el *ius humanum* —lo dijimos muy claramente al tratar de la importancia de la cultura jurídica de cada época en la realización auténtica del *ius divinum*—; pero este derecho humano es sólo un lugar de tránsito, un mero instrumento, precisamente de la llegada del *ius divinum* a la vida “viva”, la cual es el auténtico e irrenunciable destinatario del *ius divinum proprie dictum*.

La fijación, como punto central de las preocupaciones de la ciencia canónico-académica, de la fórmula *ius divinum-ius humanum* es, pues, una radical deformación, que ha supuesto graves consecuencias. Además de favorecer la conversión de esas relaciones en una cuestión de laboratorio en la que, mientras complejas enunciaciones relacionaban sobre el “papel” un *ius divinum* y un *ius humanum*, se perdía paulatinamente un auténtico contacto científico con lo divino y con lo real y vivo; se ha provocado,

como consecuencia de colocar al *ius humanum* como indebido sustituto de la vida real de la Iglesia, una extraordinaria hipertrofia de ese *ius humanum*. Me explicaré: se le ha sustantivado, como punto teleológico del *ius divinum*. Ello ha supuesto convertirlo en el punto de mayor dedicación de las energías de la canonística. Ser canonista era y es, *de facto*, interpretar y elevar a sistema el ordenamiento positivo hasta convertirlo en una pieza maestra de relojería lógico-formal. Saber si el *ius divinum* se “cumplía” se ha convertido en una comprobación interna al sistema jurídico positivo, cuyas piezas claves son —naturalmente— piezas técnicas: una teoría sobre la proposición o la canonización hechas por otra figura técnica: el legislador eclesiástico; una mención en las fuentes y en la jerarquía del derecho supletorio, y distintos enunciados en el tenor literal de las normas “debidamente promulgadas”. El *ius divinum*, en suma, ha sufrido una verificación en su cumplimiento mediante técnicas inmanentes al sistema jurídico positivo. De ahí que el polo *ius humanum*, más que instrumento y lugar de tránsito, haya tendido a ser para los canonistas punto de realización y destino del *ius divinum* y clave técnica para demostrar su cumplimiento más *legal* que *real*. Saber de la realización del *ius divinum* ha significado comprobar tal extremo en el *derecho legal*, en el ordenamiento canónico positivo, que se ha convertido en la *realidad* —la llamada realidad jurídica— para el canonista.

En suma, el instrumental que la canonística académica tiene para estudiar y verificar el *ius divinum* y su cumplimiento, es un instrumental que sólo sirve para estudiar el derecho legal y para verificar su cumplimiento en el derecho legal (ordenamiento positivo). Hasta tal punto la realidad del canonista se ha convertido en la realidad legal, que todo lo que queda más allá o más acá, se ha llamado, con toda naturalidad, meta-jurídico⁴⁹. En las manos de la canonística ha terminado por quedar un cumplimiento enunciativo y legal del *ius divinum*. El quehacer de la canonística —si se ocupaba del *ius divinum*— ha consistido en seguir realizándolo en el *ius humanum* (en realidad, en el ordenamiento positivo)

49. Y esta concepción jurídica no es sólo predicable de un cierto sector de la canonística contemporánea influida por los presupuestos moderadamente positivistas de, a su vez, un sector de la llamada «canonística laica italiana», sino que es patrocinada —cuando parecía en trance de superación en sede canónica— por algunas recientes orientaciones de la teología pastoral. Así, por ejemplo, K. RAHNER y H. SCHUSTER al referirse al derecho canónico evidencian, sorprendentemente, una rígida concepción jurídica positivista de corte decimonónico, tan anacrónica como inmoderada, como he puesto de relieve al señalar mis reservas a su tesis sobre un *Vorfeld* o zona *metajurídica* en la Iglesia. Vid. VILADRICH, *Derecho y pastoral*, art. cit., pp. 202-207.

y en verificar que esta realización era legalmente correcta o que ocurría en el plano legal, según los requisitos y mecanismos que preveía ese mismo derecho legal (el ordenamiento canónico positivo). Entre este derecho legal y el derecho eficaz, entre el cómo debían hacerse las cosas en la previsión legal y el cómo se hacían las cosas en la realidad viva de la Iglesia, ha mediado una inmensa y tácita conspiración de silencio en nuestros tratados y manuales de derecho canónico.

Y sin embargo, una correcta identificación de los auténticos términos de las relaciones —*ius divinum-vita Ecclesiae*; o la Revelación en el actual grado de explicitación magisterial y la vida concreta, con sus problemas y necesidades reales—, implica una serie de importantes cambios de perspectiva. La canonística, en vez de hacer sólo una apertura del *ius divinum* al sistema legal (con todas sus consecuencias conceptuales y metodológicas), se habría visto obligada a dedicar la mayor parte de sus energías, de un lado, a poseer un aparato conceptual y metodológico perfectamente permeable a la captación y expresión de la dimensión jurídica de la Revelación y capaz de traducir las consecuencias jurídicas de la progresiva explicitación del *Mysterium Ecclesiae* según la interpretación auténtica del Magisterio; de otro lado, se habría visto obligada a disponer del instrumento científico necesario para conocer el derecho eficaz, la real y vital realización del *ius divinum*, así como los concretos problemas y necesidades de cada momento de la historia del Pueblo de Dios. A la obsesión por el derecho legal, habría sustituido una dedicación al derecho justo y al derecho eficaz. La canonística, en suma, habría tenido que abrirse al Misterio y a la vida de la Iglesia, tomando a ambos como los verdaderos y grandes temas del orden social justo, del derecho canónico, y del derroche de energías académicas.

En este sentido, y desde esta perspectiva, las especializadas matizaciones a la brillantísima construcción de la noción técnico-dogmática de “ordenamiento jurídico-canónico” aparecen, en su conjunto abstracto-enunciativo, como una inmensa evasión intelectual y académica que ha llegado a su fin. A la sustantivación del derecho legal —a esta hipertrofia del ordenamiento canónico como temática principal—, debe sustituir la instrumentalización del derecho legal en función del derecho justo (la captación jurídica por la canonística del *ius divinum* y de la dimensión jurídica del *Mysterium Ecclesiae*) y en función del derecho eficaz (el estudio riguroso por la canonística de la vida real del Pueblo de Dios, de sus concretos problemas y necesidades, de la aplicación efectiva de las exigencias del *ius divinum* en la realidad existencial y de las consecuencias, tanto en los conceptos como en los métodos, que esta atención y

comprensión jurídicas de la vida real habrán de suponer). Bajo esta luz, cobran especial actualidad las tareas de dotar de seriedad científica a las relaciones de interdisciplinariedad con la sociología religiosa, con la pastoral, etc., por parte de la canonística. Por lo demás, la autoridad eclesiástica, si siente la necesidad del derecho, deberá correlativamente facilitar la incorporación de la canonística a los canales de información que esa autoridad posee o puede poseer en relación a la vida real de la Iglesia. No es serio reclamar soluciones jurídicas a una canonística, a la que se mantiene apartada —institucional y sistemáticamente— del conocimiento de los problemas que esa misma autoridad quiere resolver mediante el derecho y la ciencia canónicas.

Llevar hasta sus últimas consecuencias la sustitución de la polaridad *ius divinum-ius humanum*, por la más verdadera *ius divinum-vita Ecclesiae*, además de convertir al ordenamiento positivo en un instrumento fiel, dúctil y eficaz de la realización de esa conexión (misterio-vida), traerá como consecuencia una mayor concreción de la temática del *ius divinum*. Entiendo por tal concreción, el que el *ius divinum* deje en buena parte de ser abordado como un ente global, genérico, abstracto y enunciativo —réplica antropomórfica del modo como se enuncia el no menos global, abstracto y genérico concepto de “ordenamiento canónico”—, para ser investigado y traducido a la vida real en *aspectos materiales concretos*. En vez de la habitual trilogía temática (naturaleza, relaciones derecho divino-derecho humano, y positivación), significan avances sustanciales los estudios sobre contenidos concretos, sobre los que la actual realidad existencial de la Iglesia demanda soluciones, fundadas en el *Mysterium*, por ejemplo: la colegialidad y el primado, las consecuencias jurídicas de la noción de *communio*, el principio sinodal, la condición de fiel y sus derechos fundamentales, la distinción sacerdocio común-sacerdocio ministerial y sus consecuencias en la comprensión de los principios constitucionales, las relaciones entre el carisma institucional y los carismas privados, los fenómenos asociativos atípicos, etc.⁵⁰

Quiero decir, en definitiva, que el estudio de contenidos concretos y de actualidad, relacionados con el *ius divinum*, sobre los cuales han

50. Así, por ejemplo, sin ánimo de informar exhaustivamente de la bibliografía relativa a los ejemplos citados, sino sólo con intención de ejemplificar en tres planteamientos metodológicos diversos, me parece que, desde la perspectiva del historiador, el reciente trabajo de STICKLER, *La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica*, art. cit., *passim*; el de FORNES, *La noción de «status» en derecho canónico*, también citado, en la orientación propia de la teoría fundamental; o el de W. AYMANS, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung* (München 1970), desde la visión de la teología del

aparecido en los últimos años aportaciones valiosas, suponen en materia del *ius divinum* un avance más estimable que los realizados en muchas décadas en sede de tratados y manuales, donde el *ius divinum* ha sido tónica y reiteradamente enunciado como un ente global y abstracto, mediante una retórica literaria con pretensión de intemporalidad. En este sentido, si los tratados y manuales de la canonística académica, en vez de una “teoría general” sobre un *ius divinum* tan abstracta y enunciativa como la del concepto genérico de “derecho” o la de la noción de “ordenamiento canónico”, expusieran además una temática *concreta y material* sobre el *ius divinum*, en especial las líneas de problemas y soluciones que tipifican cada momento de la vida de la Iglesia y preferentemente el actual, en tal caso las exposiciones académicas cobrarían vida para el lector y reflejarían la historia pretérita o el momento presente de la investigación y realización jurídicas del *ius divinum* en la peripecia peregrinante del Pueblo de Dios. La misión y la naturaleza práctica de la canonística en la Iglesia se habrían visto, con ello, sustanciosamente avaladas.

XI. ALGUNAS PROPUESTAS A MODO DE CONCLUSIONES.

Si hay que renovar el saber jurídico en la Iglesia, “renovar” —¿se puede ignorar tratándose de la Iglesia?— no puede significar otra cosa que vincular el derecho de manera auténtica a lo divino, para así también vincularlo íntimamente a la vida concreta del Pueblo de Dios. La unión entre *Mysterium et vita Ecclesiae* es el punto de referencia de toda auténtica renovación canónica. Servir como fiel y fluido instrumento a esta unión, en tanto implica un orden social justo, es la misión de la ciencia y del ordenamiento canónicos. Pero esta unión entre el Misterio y la vida real de la Iglesia exige, como es obvio, que la canonística esté abierta a lo auténtico, al *ius divinum*, de lo contrario a la vida real de la Iglesia podría unirse cualquier cosa, menos lo auténtico, el *ius divinum*. De ahí la importancia que para la canonística ha de tener la exquisita atención al Magisterio vivo de la Iglesia, que, por encima de cualquier producto cultural humano, por muy de moda que esté, es el único intérprete auténtico del *ius divinum*. También el servicio a la unión entre el

derecho, nos permiten sobre contenidos concretos del *ius divinum* (la *potestas iurisdictionis*, la doctrina de la *societas inaequalis* y de los *status* canónicos constitucionales, o la relevancia del principio sinodal) un avance más sustancioso que el que podamos hallar en muchas páginas de literatura simplemente enunciativa del ente genérico «*ius divinum*».

Misterio y la vida, exige de la canonística abrirse al conocimiento real de la vida concreta del Pueblo de Dios, punto de destino de la vivificación del *ius divinum*, punto cambiante, siempre singular, siempre con derecho a exigir una *ortodoxa* realización del *ius divinum*, pero para “su concreta irrepitibilidad histórica”.

Desde esta perspectiva —la unión *ius divinum-vita Ecclesiae* en cada *hic et nunc*—, me he permitido hablar del *ius divinum* como “criterio de autenticidad” del derecho de la Iglesia. No me ha interesado tanto preguntarme qué es, en sí, el *ius divinum* y qué contenidos deben incorporarse al derecho canónico objetivo, cuanto hacer una traducción metodológica del dato del *ius divinum*. En efecto, me he preguntado ¿qué significados críticos trae como consecuencia, para un saber —el canonístico—, el hecho de *disponer* de un *ius divinum*? ¿Cómo debemos trabajar auténticamente, supuesta la existencia de un *ius divinum*? ¿Cómo convertir el dato de disponer de un *ius divinum* —un derecho auténtico— en clave crítica de nuestra metodología y de nuestra mentalidad habituales? Me ha parecido que la respuesta está en “tomarse en serio” (en elaborar el conjunto nocional, epistemológico y metodológico en el plano científico) que el *ius divinum* ha de vivificar —encarnándose en un eficaz y real orden social justo— la concreta vida del Pueblo de Dios en cada instante singular de su peregrinaje hacia lo escatológico. Y en juzgar, desde esta misión, nuestro trabajo de canonistas y los productos de este trabajo. En este sentido, disponer de un *ius divinum* puede convertirse en criterio de autenticidad, en clave crítica de la “autenticidad” de nuestra metodología y de nuestro ordenamiento positivo.

En este orden de consideraciones, estimo objetivos deseables los siguientes:

a) Prestar atención crítica a nuestras exposiciones académicas sobre el *ius divinum*, evitando en lo posible la sustantivación de la ciencia, en detrimento de la diafanidad del *ius divinum* y de su verdadero punto teleológico. Significa esta propuesta —así lo expreso— un llamamiento a la habitualidad del trato de la tarea canonística con las enseñanzas del Magisterio vivo de la Iglesia. Sin esta exquisita atención al Magisterio, la necesaria atención a la vida real y concreta del Pueblo de Dios podría resultar errónea y estéril, pues lo que vivifica no es la vida, sino la *Vida*: la Revelación. La atención a la vida es primordial, porque es la fuente para el conocimiento de la singularidad de la época, que demanda una no menor singularidad canónica. Pero es, en definitiva, el *ius divinum* el punto al que elevar y al que conformar las necesidades

de la vida de cada *hic et nunc*. Sólo así esta vida es vivificada, en su irrepitibilidad, por la auténtica Vida, la Palabra de Dios.

b) Prestar atención crítica al carácter instrumental que posee el conjunto del derecho legal, el *complexus legum* o el ordenamiento canónico positivo. Ciertamente hay que evitar su sustantivación y su hipertrofia, como si, en vez de instrumento de epifanía jurídica, fuera el destinatario final del *ius divinum*. Sólo en la medida en que se acierte en la “relativización” propia de su naturaleza y función instrumentales y caducas, se podrá —aunque parezca paradoja— exigir su estricto cumplimiento en cada momento histórico. Porque sólo a través de un momento formalizador, el *ius divinum* puede hacerse más eficaz en la vida real de la Iglesia. Cuanto más sincera, auténtica y científica sea esta atención del ordenamiento positivo a servir de fiel y fluido instrumento de la epifanía jurídica que el *ius divinum implica* y dirige a la vida real, más estrictamente se le podrá exigir a la vida real el cumplimiento del derecho legal. Y, correlativamente, más sentido tendrá la dedicación a la correcta exégesis de las normas positivas y más necesario será elevar a armonía unitaria el entero “ordenamiento”. Si, por el contrario, el ordenamiento se sustantiva a sí mismo, con mayor crispación exigirá ser obedecido por una vida real, que tendrá derecho a contemplar sospechosamente al derecho legal; y poco sentido tendrá la exégesis normativa o la construcción sistemática, a no ser el placer de engendrar un inmenso y vacío monólogo sólo apto para iniciados y significativamente ignorado por sus destinatarios: los cristianos corrientes esparcidos *ubique terrarum*.

c) Prestar atención crítica a la realidad concreta de la Iglesia en cada momento histórico. Entiendo por tal, la tarea de incorporar al quehacer canonístico, en tanto es un saber práctico, el conocimiento y verificación del derecho eficaz. El canonista ha de ser permeable a la vida real y a lo que le acontece en la práctica al derecho legal. Con esto no se quiere decir que debe acomodar el derecho legal o, incluso, el *ius divinum* a las peticiones de los tiempos: ello no sería más que entregar el deber ser a la pura realidad fáctica. El canonista debe saber —mediante una metodología jurídica más amplia y renovada— las necesidades de los tiempos y los problemas de la realidad fáctica, y para estas necesidades y problemas debe aportar las soluciones inspiradas en el *ius divinum*, cuya interpretación auténtica ofrece únicamente el Magisterio vivo de la Iglesia. El conocimiento real de los tiempos y la fundamentación correcta en el Magisterio, le permitirán elaborar la solución jurídica prudente y singular. Pero lo que de *ius* tiene lo divino, la expresión y realización

jurídica de la Palabra de Dios, es precisamente la tarea que cada singular momento de la vida de la Iglesia demanda de la ciencia canónica. Por lo demás, la autenticación de los resultados del quehacer canónico, la última prueba de su ortodoxia o de su oportunidad, es algo *extracientífico*, es tarea de los Sagrados Pastores. Si en esa última garantía y autenticación no interviene la ciencia canónica, tampoco tienen por qué intervenir otras ciencias eclesiásticas. Estamos, en este punto, en la frontera del ministerio jerárquico. Ni la jerarquía puede hacer dejación de sus funciones, ni los “expertos” pueden pretender asumir una intervención autenticadora, que no sería más que una dictadura cultural.

* * *

A lo largo y ancho de estas páginas he insistido en la existencia de un grado de historicidad en nuestra expresión científica del *ius divinum*. Es esta una miseria de la condición humana del canonista, que se convierte en grandeza al ser convocada para que sea instrumento responsable de la realización de esta epifanía jurídica, que hay en la Palabra de Dios. También he insistido en que la canonística debiera tomar conciencia crítica —traducida en lugar sistemático y metodológico— de los condicionamientos culturales y reales de la concepción y expresión científicas del *ius divinum*, para así evitar algunas deformaciones que se han derivado de esta laguna. A estas alturas, se me podría preguntar —a modo de sensatísima objeción— cuáles son los condicionamientos culturales y reales de mi propia exposición. Quizá se me permita ocultar esta evidente laguna, amparándome en la verdad de que nadie es buen juez de sí mismo.