

SER JURISTA. EL ONUS ET HONOR DEL CANONISTA (Ideario canónico de Javier Hervada)*

ÁNGEL MARZOA

«Durante una temporada de ocio—impuesto por razones de salud— escribí unos diálogos sobre temas de derecho canónico, entre ellos unas conversaciones propedéuticas». Así comenzaba el Autor la presentación de la primera edición (1990, reimpresión en 1992) de sus *Coloquios* (cfr recensión de D. Cenalmor, en esta misma Revista: 32, 1992, 773-775). Algunos de aquellos diálogos, con el título de *Conversaciones propedéuticas sobre el derecho canónico* habían sido ya publicados en «Ius Canonicum» (55, 1988, pp. 11-55): con algunos cambios de orden, es el caso de los capítulos 1 («Tres vicios del canonista»), 2 («Ser canonista es ser jurista»), 3 («El derecho»), 4 («Las cosas están repartidas»), 5 («La ley y los tipos de lo justo»), 7 («Pureza metódica formal»), 8 («Distinción en ramas»), 9 («Los niveles del conocimiento canónico»), y 10 («Teoría fundamental del Derecho canónico»). Otros eran inéditos: los capítulos 6 («La equidad»), 11 («Más sobre la analogía»), 12 («La Escuela de Lombardía»), 13 («Teología y ciencia canónica») y 14 («La finalidad del derecho canónico»). El libro que ahora es objeto de recensión es la segunda edición de aquellos *Coloquios*, que a su vez presenta también un nuevo capítulo, el 15 y último («La técnica jurídica»). Se compone, pues, de 15 capítulos, cuya redacción viene fechada entre abril de 1987 y septiembre de 2001.

El Autor ha elegido un género de antigua tradición: el diálogo, que, como se afirma en la Nota a esta segunda edición, «facilita mucho la lectura en temas que de por sí son difíciles y en el estilo habitual pesados». Su interlocutor es *Nomos*, una especie de *hobbit*, preguntón insaciable, que coloquio tras coloquio intenta —con éxito— sacar del profesor (*Decano*) lo mejor de sí mismo.

* Nota bibliográfica ni mucho menos imparcial acerca de un libro necesario en la biblioteca de un canonista: JAVIER HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, 2ª ed, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2002, 183 pp.

Nomos, en realidad, son todos los que han tenido el privilegio de ser destinatarios de la docencia del profesor Hervada. Y lo son también quienes se han asomado al pensamiento de Hervada a través de su dilatada bibliografía. Resulta, por ello, fácil identificarse con sus preguntas acerca del significado de los conceptos jurídicos, con la demanda de explicaciones más sencillas cuando el profesor se eleva un poco más de la cuenta, o con la petición de algún ejemplo clarificador. A veces, diciendo las cosas al revés, *Nomos* busca que Hervada las diga al derecho; otras —con buen conocimiento del *status quaestionis*— «tira de la lengua» al *Decano* para que confronte sus convicciones con otras opiniones de la doctrina.

Quien haya seguido la extensa bibliografía de Javier Hervada recordará otras páginas suyas. Es el caso de publicaciones de sobra conocidas tales como: *El ordenamiento canónico. Aspectos centrales de la construcción del concepto* [Pamplona 1966], *El Derecho del Pueblo de Dios* [coautor con P. Lombardía; Pamplona 1970], *Pensamientos de un canonista en la hora presente* [Pamplona 1989; reimpresión en 1992], *Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho canónico y afines (1958-1991)* [Pamplona 1991]. En efecto, gran parte del contenido de los *Coloquios* puede ser reconocido por doquier en estas obras. Están además sus colaboraciones frecuentes en «*Ius Canonicum*», «*Persona y Derecho*», «*Humana Iura*», «*Fidelium Iura*», «*Ius Ecclesiae*», etc.

Pero es necesario tener en cuenta también sus estudios sobre Derecho Natural y Filosofía del Derecho: por todos, mencionamos *Introducción crítica al derecho natural* [en 2001 fue publicada su 10ª ed. española; existen ediciones castellanas en Colombia, Perú, México; así como ediciones en italiano, francés, e inglés], *Historia de la ciencia del derecho natural* [coautor con M. Sancho-Izquierdo; 3ª ed., Pamplona 1996], *Escritos de derecho natural* [2ª ed., Pamplona 1993] y *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho* [3ª ed., Pamplona 2000]. La etapa de dedicación investigadora y docente de Hervada a la Filosofía del Derecho y al Derecho Natural resulta imprescindible para valorar con justeza la propuesta de renovación metodológica de la ciencia canónica en los términos en que ha venido siendo realizada por el Autor.

Los *Coloquios* tratan de conducir a *Nomos* —o lo que es lo mismo, a quien acuda a ellos con mente abierta y capacidad de penetración en

lo jurídico— a las esencias del conocimiento jurídico. Para ello resulta necesario también el discurso sobre el método: esquemas nuevos del método sistemático, grados del saber, pureza metódica formal y distinción en ramas; expresiones todas ya familiares para quien haya leído o escuchado a Hervada, y que son expuestas ahora de modo incluso ameno. La exposición directa de los temas se combina con la referencia al estado de la canonística actual; y las propuestas epistemológicas y de método, con una crítica, seria a la vez que desenfadada, de otras corrientes de pensamiento.

El conjunto de los 15 capítulos que componen esta última edición de *Coloquios propedéuticos* no es, simplemente, una recopilación de estudios variados. Una lectura continuada deja el buen sabor de un conjunto trabado, ordenado, en el que unas cuestiones piden otras, y las siguientes resuelven y apuntalan las tratadas con anterioridad. Un conjunto que ofrece una visión acabada, aunque obligadamente sumaria, del pensamiento y propuestas de Javier Hervada.

El capítulo primero, «Tres vicios de un canonista» (datado en abril de 1987, pp. 13-21) se abre con un recuerdo doloroso y sereno: la reciente pérdida de Pedro Lombardía (se cumplía entonces un año). Hervada rinde homenaje al «maestro y amigo» rememorando los primeros pasos de lo que iba a ser una colaboración fecundísima para la ciencia canónica del siglo XX. Una colaboración que comienza por los años cincuenta y no se interrumpe hasta el fallecimiento de Lombardía. Compartieron ambos el empeño por una renovación del derecho canónico, y ese empeño guió su actividad docente e investigadora. Uno y otro procedían de las aulas de las Facultades de Derecho. Ambos alcanzan sendas cátedras de Derecho canónico de Facultades civiles. Buenos juristas, su empeño de renovación de la ciencia canónica está impregnado del aprecio y conocimiento del estado de las cosas de la ciencia jurídica en general. El propio Hervada rememora, páginas adelante, aquellos momentos: «En un primer momento, podemos decir que mi interés [por el derecho canónico] fue científico. Educado en una Facultad de Derecho, apenas tuve contacto con el derecho canónico me pareció un sistema jurídico muy interesante, pero a la vez la doctrina canónica centrada en la exégesis me dio la impresión de una gran pobreza científica; sencillamente decepcionante, sobre todo cuando comencé a estudiar historia y

tuve noticias de los días esplendorosos del *utrumque ius*. Así que, cuando tenía 19 años, el verano de 1953, me decidí a ser profesor universitario dedicado al derecho canónico. Al verano siguiente, en 1954, conocí a Pedro Lombardía en Granada y nos entendimos enseguida» (p. 126).

El Concilio Vaticano II añade nueva sustancia a las motivaciones científicas de su dedicación canónica: «En esta tesitura científica estuve hasta la terminación del II Concilio Vaticano. La lectura de sus documentos, un descubrimiento en tantas cosas, me llevó a una conclusión clara: si se quiere sacar toda la novedad que para el derecho de la Iglesia tienen las enseñanzas conciliares, el método exegético solo no sirve, e incluso puede llegar a ser un obstáculo —si se extrema— para hacer el nuevo derecho canónico que ellas postulan. Sólo el método sistemático moderno (...) es el método válido. Muchas conversaciones tuve con Pedro Lombardía, pero fue en 1966 cuando ya nos despojamos de toda duda al respecto. La ciencia canónica, o se renueva, o no alcanzará nunca a comprender el II Concilio Vaticano. Lo que era un interés meramente científico, se convirtió en un interés eclesial sin dejar de ser profesional» (*ibid*).

La propuesta renovadora pudo ser causa de algunos recelos dentro de la canonística, acaso motivados por el temor a que la comunicación con la ciencia jurídica moderna pudiera desnaturalizar las esencias canónicas del derecho de la Iglesia. Nada más lejos de la intención y la obra de Hervada y Lombardía: «No se trataba de trasplantes ni de imitaciones, sino de creatividad. Esto no fue bien comprendido por muchos, que lo confundieron con un deseo de imitación» (p. 15). En efecto, lo que ocupaba la cabeza de estos dos ilustres canonistas no era renovar *el* derecho canónico, sino *la ciencia del* derecho canónico: «no se trataba de imitar nada, sino de construir desde sus raíces una ciencia canónica de altos vuelos» (*ibidem*).

La tarea de modernización de la ciencia jurídica canónica se atenía en principio, como se ha dicho, a cuestiones de técnica y metodología; pero enseguida, a raíz del Concilio Vaticano, se extiende a los contenidos: dos frentes de trabajo, por tanto, que deben caminar juntos, apoyándose mutuamente, si no se quiere terminar en la esterilidad de lo meramente formal o en deslumbrantes proclamaciones ayunas de verdadera formalización jurídica, y por tanto igualmente estériles para la vida de la Iglesia.

En este contexto se entiende la denuncia de los vicios que a juicio de Hervada pueden imposibilitar dicha tarea o dificultar la comprensión de quienes la acometen. Esos vicios son el teologismo, el pastoralismo y el juridismo; y un cuarto, o especie del primero, el cuasiteologismo. El capítulo los describe con precisión. La propuesta de Hervada parte de la inequívoca afirmación de la necesidad de la teología («todo canonista debe partir de los datos teológicos, porque sin ellos nada podría entender», p. 16) así como de la pastoral («sin tener en cuenta que la *salus animarum* —que es el objeto de la pastoral— es la *suprema lex* del ordenamiento canónico, no se pueden encontrar soluciones adecuadas a la Iglesia», *ibidem*).

Denunciados los vicios (qué no debe ser un canonista), en el capítulo segundo Hervada intenta hacer comprender a *Nomos* qué debe ser un canonista («Ser canonista es ser jurista», pp. 23-29). Sentados en la campiña de St. Jean Pied-de-Port, en el sudoeste francés, *Nomos* y Hervada huyen del bullicio sanferminero (es el 8 de julio de 1987) para hablar sobre la canonística en general. El diálogo se mueve en torno a las cuestiones del método y la identidad del canonista. Son bien conocidas las *tres tesis* hervadianas que condensan la sustancia de esa identidad y ese método: «ser canonista es ser jurista», «para un método correcto: la pureza metódica formal», y «la distinción en ramas» (p. 24).

La cuestión básica, de gran hondura, es sencilla de formular; pero sin ella, es inútil dar un paso más por el camino por el que el *Decano* conduce a *Nomos*. Se trata de que el derecho canónico es verdadero derecho; quien cultiva el derecho canónico es, por tanto, verdadero jurista. Admitido el presupuesto (el derecho canónico es verdadero derecho), la tesis («ser canonista es ser jurista») cumple escrupulosamente las reglas más elementales de la lógica.

Lo mismo ocurre con la segunda de las *tesis*. Se puede resumir en que la técnica y el método de la ciencia jurídica deben ser jurídicos. Lógico, también; aunque el razonamiento exija un poco más de elaboración. Eso sí, conviene recordar que cuando Hervada habla de «técnica», utiliza el término en un sentido preciso, cargado de *clasicidad*, el que se refiere a las ciencias prácticas, el «ars iuris». Pero habrá que esperar al último capítulo («La técnica jurídica») para entender definitivamente el alcance y despliegues de la propuesta hervadiana.

Baste ahora con adelantar que Hervada entiende la pastoralidad — que debe impregnar todo el hacer canónico legislativo— precisamente como parte de ese arte o técnica: «el arte de dar leyes en la Iglesia es una parte de la Pastoral, es arte del buen Pastor que busca establecer las mejores condiciones para la *salus animarum*» (p. 129). Quizá esta consideración ayude provisionalmente —hasta llegar al capítulo correspondiente— a superar alguna reticencia sólo atribuible a un problema semántico: confundir la expresión «técnica jurídico-canónica» con mero formalismo legalista, o con la indeseable secuela que sería hacer un derecho canónico *aséptico*, impermeable a la *salus animarum* y únicamente ocupado en la aplicación automática de las leyes (nada más distante del pensamiento hervadiano que el racionalismo naturalista y el positivismo jurídico: por todos, cfr *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho e Introducción crítica al derecho natural*). El derecho y la realidad social (la dimensión social de la Iglesia, en nuestro caso) son dos agentes que interaccionan: «si es cierto que la realidad social debe amoldarse a la estructura jurídica, también es cierto que la estructura jurídica debe amoldarse a la realidad social» (p. 24). En lo que concierne al derecho, ése es el campo de la técnica jurídica o «ars iuris»: aprehender debidamente la naturaleza de esos dos agentes, y conducir esa interacción en lo que a las dimensiones jurídicas compete. Por eso «la ciencia jurídica es prudencia», y «sus decisiones y sus soluciones parten siempre de la observación de la realidad» (p. 26).

Es precisamente la teología la que nos describe la realidad —revelada— de la Iglesia, el Pueblo de Dios; «sin teología, es imposible saber cómo es la realidad social de la Iglesia» (p. 26). Por ello «sin teología, no es posible poseer la ciencia canónica, ni puede ésta desarrollar correctamente su actividad. Ser canonista no es ser teólogo, pero sin teología no se puede ser canonista» (*ibidem*). El objeto de la pastoral, a su vez, «es conducir las almas a la salvación que nos viene de Jesucristo. ¿Cómo puede el legislador olvidar la prudencia pastoral al dar las leyes, si legislar es parte de su función de Pastor? ¿Cómo puede el intérprete de la ley no tener en cuenta las exigencias pastorales —las verdaderas exigencias de la pastoral (...)—, si la salvación de las almas es la *suprema lex* y la caridad está en la esencia de la Nueva ley, de la que el derecho canónico es una dimensión?» (pp. 26-27).

Teología, pastoral y derecho canónico: tres ciencias con un mismo objeto material: la Iglesia. Cada una aporta lo que le es propio como ciencia

al conocimiento de esa realidad. Las tres participan del mismo objeto —no es el momento de debatir sobre lo obvio, la diferente *grandeza* de cada una—, y se enriquecen y complementan desde sus respectivas formalidades, observando «la pureza metódica formal» que a cada una corresponde.

La tercera tesis, incide directamente en la sustancia de la propuesta modernizadora de la ciencia jurídico-canónica: el paso del método exegético al método sistemático. Es la propia tarea científica de la exégesis la que, si no quiere quedarse encerrada en sus propias limitaciones, demanda una construcción sistemática, que en términos de ciencia debe materializarse en la distinción en ramas.

En realidad, las tres tesis no aparecen en este primer capítulo más que insinuadas. Serán como el hilo conductor de los capítulos siguientes, en los que serán clarificadas y detalladas en todas sus virtualidades.

¿Cuál es la formalidad —la *identidad*— de esa ciencia canónica que debe ser modernizada? A ello se dedica un nuevo coloquio, ya de regreso en Pamplona: «El derecho» (cap. 3, pp. 31-38).

Como ciencia jurídica que es, el objeto formal de la ciencia canónica es la perspectiva de la justicia. Lo que la distingue de las demás ciencias eclesiales es que «trata de determinar qué es lo justo en la Iglesia, es decir, conocer las relaciones jurídicas» en lo que precisamente tienen de jurídicas: señalar en el complejo de las relaciones sociales aquellas «en las que los sujetos están relacionados por razón de lo justo» (p. 31).

La formulación parece sencilla; pero *Nomos* —acaso intuyendo el alcance de sus consecuencias— pide alguna explicación complementaria. Y Hervada se detiene en los entresijos de la cuestión, comenzando por el principio: la definición de la virtud de la justicia. El hábito de dar a cada uno lo suyo se adquiere y se ejerce en aquellas situaciones sociales en las que un sujeto debe dar a otro lo que es de ese otro, lo suyo. Eso es cabalmente una relación jurídica: una relación en la que existe una deuda. La deuda (que algo sea *suyo* de alguien, que le sea debido) es lo que origina una facultad de exigir. Ontológicamente la deuda es lo primero, la referencia. Por ello el centro de la relación jurídica es precisamente esa cosa debida, esa cosa (honor, tributo, obediencia, fundo, prestación, o lo que sea) en cuanto y en la precisa medida en que es debida, es decir, *lo suyo*, el *derecho*, el *ius* de alguien.

El derecho en sentido primero y fundamental no es, pues, ni la ley ni la facultad de exigir: «la facultad de exigir es un derivado de la índole de debida de la cosa», que secundariamente y por analogía recibe el nombre de «derecho subjetivo»; la ley es medida del derecho, y sólo por analogía es denominada también derecho, especialmente para designar un conjunto, un *complexum legum*. El «derecho», en su sentido propio y estricto, es la *res iusta*, la cosa debida.

Con esta cadena argumentativa Hervada conduce a *Nomos* a la entraña del *realismo jurídico clásico*, del derecho como la «cosa» debida, como «lo real» que es derecho porque es debido. El realismo jurídico clásico es la senda segura para huir del normativismo y de otras visiones reduccionistas del derecho. La relación de justicia es una relación de deuda; y sólo subsiguientemente es también relación de exigibilidad.

De este modo queda identificada la perspectiva del jurista, la formalidad del cultivador de la ciencia canónica («ser canonista es ser jurista»): la formalidad del derecho canónico es la formalidad de *lo suyo*. El arte del jurista/canonista es el saber y discernimiento de lo que es suyo o debido a cada uno, de la cosa justa, del derecho en definitiva. La ciencia es un saber, no otro tipo de actos como dar, respetar, etc.: consiste en saber, en conocer. El cultivador de esta ciencia, como tal cultivador —en tanto que jurista— no es el que da a cada uno su derecho. Su cometido es desentrañar las relaciones de justicia en la Iglesia para saber «determinar y discernir lo justo en el Pueblo de Dios, captar las relaciones jurídicas» intraeclesiales: ser canonista es decir el derecho, *ius dicere* o *iuris dictio*: «saber qué pertenece a cada cual en la Iglesia, el derecho de cada uno». De esta manera, «facilita ese conocimiento que permite ser justos, vivir la justicia en el seno del Pueblo de Dios» (pp. 33-34).

Como ocurre con las demás virtudes, para vivir la justicia es necesario *saber* vivirla (saber de quién es una cosa), y *querer* vivirla. El servicio de la ciencia canónica a la Iglesia es un servicio a ese *saber* necesario, premisa ineludible del *querer*. Es *decir el derecho* para que pueda querer ser vivido (satisfecho). Eso es, en definitiva, lo que significa que «ser canonista es ser jurista»: es moverse en la formalidad de *lo suyo* en las relaciones intraeclesiales, «saber a quién se debe honor en la Iglesia, para que se le tribute honor, a quién obediencia para que se le obedezca, a quién fe para darle el obsequio de la fe. Ser canonista es saber a quién

corresponde elegir al Papa, a quién nombrar los obispos, qué facultades tiene un prelado, qué derechos tiene el fiel, etc.» (p. 35).

Lo *suyo* es evidentemente pluriforme, es todo lo que está atribuido a alguien. Pero todo —sea cual fuere su naturaleza y dignidad, sea corporal o incorporal— en cuanto es *suyo* (debido), tiene la misma fuerza e intensidad de deuda. «Igualmente debida es la elección del Papa a los cardenales, que al Papa le es debido el nombramiento de obispos. En todas esas formas, la fuerza de la deuda permanece igual en lo que atañe a la operatividad de la relación de justicia» (p. 36).

Es preciso captar lo universal de la *suidad*, y por tanto la identidad de cualidad de todos los *suyos* eclesiales posibles, para entender el derecho canónico como verdadero derecho y no ceder al simplismo de considerar el derecho canónico sólo derecho por analogía. No cabe la analogía en lo *suyo*. La razón de deuda en el derecho canónico es la razón de deuda en todo derecho: la deuda de justicia. Y justicia no hay más que una: dar a cada uno lo *suyo*.

Otra cosa es que el camino para la identificación de la *suidad* sea la razón natural (derecho secular), o ésta y la fe (derecho canónico). Pero esto no afecta a la formalidad del jurista, al objeto de la ciencia jurídica, porque es anterior. Las diferencias están en la *cosa* misma que es debida, no en *el hecho de ser debida*: no son iguales —por origen, por contenido, por proyección— las relaciones sociales en la Iglesia que las relaciones sociales en la sociedad civil; pero tampoco en el seno del mismo derecho canónico tienen todas las relaciones jurídicas la misma intensidad y proyección. No es esa la cuestión para comprender la juridicidad.

Aquí radica, a mi modo de ver, la clave de bóveda para entender la propuesta metodológica de Hervada, limpia de cualquier tentación de mimetismo con el derecho secular. Las «peculiaridades» de lo canónico no residen en la *suidad* de las cosas canónicas, sino en su «materialidad». No hay una *suidad* canónica y otra secular. Hay *cosas* canónicas y *cosas* seculares; pero si son debidas, la *suidad* se predica igualmente de unas y otras. La *cosa* canónica en cuanto tal, puede y debe ser estudiada principalmente por la teología y demás ciencias eclesiales. Pero en lo que concierne a la *suidad*, la competencia para su estudio y discernimiento

compete con exclusividad de objeto y de método a la ciencia jurídica canónica.

No cabe la analogía en la *suidad*. El recurso a la analogía es equivocado y estéril para la comprensión del derecho canónico. Pero ello necesitará todavía nuevas profundizaciones, que, acaso para no perder el hilo conductor del discurso sobre el derecho, quedan en suspenso hasta el capítulo 11.

Llega hasta tal punto el entusiasmo de *Nomos* por el derecho canónico que en pleno mes de agosto aborda de nuevo a Hervada: ha transcurrido un mes largo desde la última conversación. De ella había quedado un fleco: de acuerdo conceptualmente con la coherencia de todo lo sostenido en torno a «lo justo», quedaron en *Nomos* dudas acerca de la posibilidad de determinar de modo objetivo eso que se dice «lo justo», lo debido: ¿cómo conocerlo?, ¿cuáles son los criterios de discernimiento?, ¿no dependerá de la opinión y sensibilidad de cada uno? Tampoco Hervada se ve afectado por la *parálisis* del estío, y atiende con paciencia a la objeción. Lo justo «no es ninguna nebulosa, ni lo más conveniente o acertado ni cosas por el estilo», porque *lo justo* no es un ideal, sino «algo muy real y concreto, perfectamente determinable». Se determina por el título («aquello que atribuye la cosa al sujeto, quien por eso se llama titular del derecho: el poseedor de la cosa») y la medida (que es «fundamentalmente, aunque no sólo, el límite de esa atribución, esto es, el límite del derecho»). Por eso «la misión del jurista —la del canonista— consiste fundamentalmente en determinar el título y la medida del derecho», establecer quién es en consecuencia el titular y de qué clase de derecho, así como definir los contornos del derecho concreto: el qué, el cuándo, el ante quién... (p. 38). En efecto, «en la teoría del derecho lo justo es algo muy concreto y determinado».

¿Existe entonces el derecho en la Iglesia? El capítulo cuarto («Las cosas están repartidas», pp. 39-46) se ocupa de esta cuestión fundamental, puestas ya las premisas necesarias de teoría general. *Nomos* y Hervada siguen aprovechando el verano, los diálogos están datados también en Agosto de 1987. El punto de partida de la existencia del derecho (y en consecuencia del arte jurídico) es doble: que las cosas —corporales o incorporales— estén repartidas, esto es, atribuidas a distintos sujetos; y que esas cosas, que por estar repartidas son de alguien, estén bajo el poder de

otros. Es decir, las premisas del *ars iuris* son la repartición y la posibilidad de interferencia.

Puesto que lo que se ventila es la existencia del derecho en la Iglesia, es lógica la siguiente pregunta de *Nomos*: ¿están de verdad repartidas las cosas en la Iglesia? Efectivamente, hay cosas que no lo están, y en esos ámbitos no hay derecho (la salvación, el amor a Dios y al prójimo, la vocación, etc.). Pero otras sí están repartidas: en el ámbito, por ejemplo, de las funciones sacerdotales, donde hay sacerdocio real y sacerdocio ministerial, hay obispos, sacerdotes, diáconos; en el orden de la jurisdicción, en el que existen el primado, el oficio de obispo diocesano, etc.; en el orden de los sacramentos, en el que hay ministros y hay sujetos. En definitiva, sí hay en la Iglesia «toda una multiplicidad de cosas —insisto: corporales e incorporales— que están atribuidas a distintos titulares, a los cuales se les deben con deuda estricta, es decir, con deuda de justicia» (p. 41).

Pero el reparto no es la única premisa necesaria. También en el ámbito interno hay cosas atribuidas (la gracia, el mérito...), y no por ello constituyen derechos puesto que les falta el segundo aspecto del punto de partida: «en el ámbito interno, las cosas no son interferibles, no pueden estar en la esfera de poder de otro y por lo tanto nunca ocurre que haya que dar al otro lo suyo» (*ibidem*). Sólo en el ámbito externo existe verdadero derecho y verdadera justicia.

Pero ese derecho es verdadero y propio derecho: es de justicia obedecer al Papa y al obispo, existe la obligación de justicia legal de obedecer las leyes, etc. Pudiera pensarse —y *Nomos* hace suyo ese pensamiento— que esta visión rebaja la dignidad de la ley canónica: «¿No debe ser obedecida por algo más que por justicia; no se le debe obediencia por amor y con amor, con *christiana oboedientia* que es más que justicia?».

Como casi siempre, hay que distinguir, para no caer en el tópico. Sin duda que existen leyes —pocas, pero las más importantes— para las cuales el sentido cristiano pide más que la simple justicia. Pero también existen otras (las leyes procesales, las que rigen la propiedad y el uso de los bienes eclesiásticos, las que distribuyen funciones entre los diversos órganos de la organización eclesiástica, etc.) para las que basta la justicia legal, que por cierto es virtud. Se trata de leyes que, como todas las

demás, por supuesto, deben estar impregnadas de equidad y sentido pastoral en su interpretación. Pero unas y otras son normas canónicas, causa y medida de derechos y deberes en el seno de la Iglesia. Por ello «no hay que confundir lo imperfecto pero suficiente (en este caso ser hombre justo, cumpliendo con la justicia legal), con lo que es más perfecto y deseable (asistir a la santa Misa sólo por amor a la Eucaristía)» (p. 42). Que una conducta pueda o deba ser regida por motivaciones más profundas no significa que antes que nada no deba tener como punto de partida —cuando es el caso— la justicia. Donde hay justicia puede —y debe— haber caridad. Mas donde gobierna la injusticia, la caridad está en la cárcel.

Sólo hace falta una precisión para cerrar el capítulo. La plantea *Nomos* con la fingida ingenuidad que viene caracterizándole (pp. 43-46). Se dice que el derecho debe ser justo, que el reparto debe ser justo..., luego la constitución del derecho —de algo como *suyo*— es propia de la justicia, y consecuentemente es antes la justicia que el derecho. *Nomos* formula así el sofisma que impide tantas veces comprender el realismo jurídico. En el diálogo se diluye la aparente contundencia del argumento.

El acto de justicia es un acto *segundo*; que sigue —no precede— al derecho; el acto *primero* es la constitución del derecho, la atribución de la cosa. «La justicia sigue al derecho y, por tanto, el reparto, la atribución, que crea el derecho, es anterior a la justicia. (...) El reparto —o atribución— más propiamente dicho, que es el reparto primero, no es un acto de justicia —que, no lo olvidemos, es dar lo suyo, no hacer que algo sea suyo— sino un acto de dominio». De suyo, pues, el reparto no es un acto de justicia, no es por sí mismo justo o injusto. Sólo donde hay previamente derecho —lo suyo, atribuido— puede vivirse la justicia, que consiste en darlo, respetarlo, restituirlo, restaurarlo... Cuando se dice que el derecho debe ser justo o que el derecho es obra de la justicia, esta afirmación sólo puede referirse al derecho positivo humano: sólo tiene sentido esta afirmación si hay un derecho preexistente, que es el derecho divino, natural o positivo.

En efecto, «la cuestión del derecho justo sólo es planteable, en rigor, supuesta la existencia del derecho natural o divino-positivo» (p. 46). Ese es el problema positivista. Y ése también el problema, en el seno de

la ciencia canónica (jurídica), cuando no se acierta a descubrir detrás del derecho positivo el derecho divino como verdadero y propio derecho, conformador con el positivo de un único ordenamiento. Porque entonces el derecho positivo se torna subjetivo, conyuntural, sustentado en el mero ejercicio del poder; y, en consecuencia, discutible hasta el extremo, y no de obligado sino de «razonable» cumplimiento, en función de algo tan contingente como la sensibilidad.

Un agosto fecundo, el de 1987. Siguen los diálogos entre *Nomos* y Hervada. Pudiera parecer que la ley quedó «malparada» con tanta referencia al derecho, a la *suidad* de las cosas... Quizá por ello el coloquio gira ahora precisamente hacia «La ley y los tipos de lo justo» (capítulo 5, pp. 47-54).

La ley es uno de los principales factores de reparto, de constitución de derechos. «La ley, para la teoría del derecho, es fundamental. (...) Pero la ley no es el derecho» (p. 47). El nombre de derecho le viene a la ley, por analogía, de su íntima relación con el derecho, pues es *causa* y *medida* del derecho. *Causa* porque reparte cosas y las atribuye, creando derechos; *medida*, porque regula los derechos, determina el modo de usarlos, señala sus límites, prescribe supuestos de capacidad, establece sistemas de garantías, etc. Es por ello función notable del jurista la *interpretatio legis*. Pero no se agota ahí su tarea: «el canonista —el jurista en general— no está al servicio de la ley, sino al servicio del derecho, de lo justo» (p. 48). En efecto, «el concepto básico de la ciencia jurídica no es la ley, sino la relación jurídica» (*ibidem*), la relación deudor-acreedor, según sus múltiples formas. Por ello «el ordenamiento jurídico no ha de verse principalmente como un conjunto de normas, sino como un complejo de relaciones jurídicas» (p. 49). (Punto este, mencionado ahora sólo de paso, pero que resulta decisivo para entender el ser, la función y el objeto de la tarea del jurista.)

Para hablar con rigor de la ley deben hacerse dos precisiones. La primera es que no toda ley es jurídica, sino sólo aquella que es causa o medida de lo justo, es decir, que genera o regula una relación jurídica. La ley es, en este sentido, factor de producción de lo justo; pero —y ésta es la segunda precisión— no es el único. La justicia legal no es el único tipo de justicia (conclusión a la que podría llegarse desde la definición del ordenamiento como complejo de normas). «Hay tres formas fundamen-

tales de determinar lo justo, de las que por traslación de lenguaje se ha pasado a hablar de tres formas de justicia: la justicia conmutativa, la justicia distributiva y la justicia legal» (p. 49).

La ley es objeto de la ciencia jurídica, porque —y en la medida en que— el sistema de leyes de una sociedad engendra deberes de justicia. Es decir, relaciones entre la persona y la sociedad (en la Iglesia, entre ella y el fiel).

La definición de la ley debe partir por tanto de una convicción: como factor de producción de lo justo, como causa de relaciones jurídicas, la ley es ley tanto en un ordenamiento jurídico secular como en el canónico. Y así debe ser considerada y entendida en la ciencia jurídica, sea cual sea el ámbito en el que esta ciencia se desenvuelva. Esto no contradice el hecho cierto de que el derecho canónico no es un mero producto de la razón natural, y que el principio «ubi societas, ibi ius» es a todas luces insuficiente para explicar el derecho del Pueblo de Dios.

Es sabido que el prurito de defender las peculiaridades del derecho canónico frente al derecho secular ha conducido a algún canonista a definir la ley canónica como *ordinatio fidei*. Para Hervada sólo un «error de conceptualización» —que explica a *Nomos* con sencillez (pp. 52-54)— podría llevar a apartarse de la definición dada por Santo Tomás para la ley en general, canónica o civil. La relevante cuestión de las diferencias entre la ley civil y la ley canónica no se puede ventilar mediante el expediente de sustituir en la definición tomista el genitivo «rationis» por «fidei». La ley —canónica o civil— es siempre *ordinatio rationis*. La diferencia entre la ley civil y la canónica no está en la naturaleza de la ley (acto de imperio, cuya potencia respectiva es la razón). La ley jurídica es factor de producción de lo justo, y como tal es idéntica en toda circunstancia y contexto. Las diferencias residen, no en la oposición razón-fe, sino en la iluminación de la razón (única potencia capaz de producir un acto de imperio) a la hora de producir el acto legislativo canónico. La razón, en la producción de la ley civil es (debe ser) iluminada por la razón natural. Sin embargo, en la ley canónica, que es ley de la Iglesia —cuyo Misterio sólo es penetrable por la luz de la fe— la razón es (debe ser) iluminada por la fe: «el derecho canónico debe construirse, tanto en el momento legislativo, como en el momento interpretativo, a la luz de la fe» (p. 53). La ley canónica es «un acto de la razón iluminada por la fe» (p.

54). Como es propio de la dinámica de las virtudes, la fe (virtud) actúa sobre la potencia (sobre la razón), perfeccionándola en orden a la realización de sus actos propios (en este caso, dar leyes).

El error de conceptualización del que habla Hervada está en confundir la potencia con el acto, desenfocando así el ámbito de eficacia de las virtudes. Las virtudes actúan —perfeccionándolas— sobre las potencias; pero ellas mismas no son potencias productoras de actos. Cabría, por extensión, hablar de *ordinatio fidei*, en el sentido de que la fe ordena la potencia en la medida que la perfecciona. Pero ello no afecta a la naturaleza de la ley. ¿Dejarían los actos de ser humanos por el hecho de estar iluminados y movidos por las virtudes sobrenaturales? Sólo entonces podría también decirse que la ley es *ordinatio fidei*, y no *ordinatio rationis fide illuminatae*.

La última conversación data del verano del 87. Pasan casi siete meses antes de que *Nomos* vuelva a la carga con sus preguntas. Gira ahora el coloquio en torno a «La equidad» (capítulo 6, pp. 55-58).

¿Por qué no se había mencionado hasta ahora la equidad? ¿Es que no tiene importancia? La tiene, hasta el punto que «entra en la definición misma del jurista y, por ende, del canonista. El arte del jurista, el arte del derecho es, en su completo enunciado, el arte de lo justo y lo equitativo, el arte de la justicia y la equidad» (p. 55). Que no se mencione explícitamente al hablar de lo justo «no es propiamente un olvido, porque la equidad no es algo radicalmente distinto de la justicia y lo equitativo no está alejado de lo justo» (*ibidem*). La equidad no es una alternativa al rigor de la justicia, sino un mejoramiento de la justicia: «es justicia matizada, corregida; una forma o manera de ser de la justicia en relación a circunstancias particulares de la realidad social» (*ibidem*). Pero es justicia, no excepción o válvula de escape de la justicia. «No son equidad, sino abuso, aquellas actitudes y conductas (...) que pretenden ser equidad, cuando en realidad son atentados a la disciplina eclesíástica, desobediencia a la ley o relajación de las costumbres» (p. 56).

La equidad se entiende desde la consideración de la justicia como virtud, como una de las virtudes que debe conciliarse con las demás en la conformación de lo bueno en la persona y en la sociedad. «No es la única virtud, ni los deberes de justicia son los únicos deberes sociales. La

vida del hombre en sociedad —la vida social del Pueblo de Dios— se rige por otras virtudes además de la justicia: la solidaridad o amor, la misericordia, la moderación u otras tantas virtudes. (...) Todas estas virtudes deben armonizarse. De armonizar la justicia con esas virtudes nace la equidad. La equidad es la justicia matizada por otras virtudes y *lo equitativo* es el resultado de conjugar los deberes de justicia con otros deberes» (pp. 56-57).

La equidad tiene dos funciones principales: atemperar el deber y acomodar el derecho. La explicación de la operatividad de la equidad en estos dos frentes (pp. 57-58) deja claro que el marco de la equidad es la propia grandeza de la justicia, su propio dinamismo interno, no su excepción. La equidad es la justicia matizada, pero es justicia: esa manera de ser de la justicia en relación con las circunstancias particulares de la realidad social. Porque es la realidad, la realidad concreta y circunstanciada, el ámbito preciso donde se opera la justicia, que no es un ideal vago, sino el concreto dar a cada uno (en sus circunstancias singulares) lo suyo (lo suyo concreto y posible de cada caso concreto). Es en esa realidad determinada donde se despliegan las virtualidades de aquellos principios generales: las leyes no obligan con grave incomodo; *ad impossibilia nemo tenetur*, pero exigiendo la justicia una compensación *equitativa*; y *summum ius summa iniuria*, donde el «summum» quiere decir atenerse a lo estrictamente debido/justo, sin consideración del concurso de las demás virtudes sociales aludidas.

La «pureza metódica formal» es el título del capítulo 7 (pp. 59-62). Esta nueva conversación engarza con el capítulo 2, «ser canonista es ser jurista». Los sucesivos *coloquios* sobre el derecho, el reparto de las cosas, la ley y la equidad, han ido conduciendo el diálogo hacia una mejor explicación de qué es lo justo, en relación con el oficio del jurista. Pero ahora la conversación remonta de nuevo al *ser jurista* propiamente dicho. Cultivar la ciencia canónica no significa sólo ocuparse de materias canónicas (jurídicas), sino hacerlo además con un método propio, que distingue a la ciencia canónica del resto de las ciencias. La pureza metódica formal, junto con el criterio jurídico, son los dos presupuestos del método propiamente jurídico (cfr último capítulo, especialmente pp. 106ss).

¿A qué es debida esta cuestión del método, recurrente en la doctrina de Hervada? A que «resulta vital para resguardar la formalidad pro-

pia de la ciencia canónica» (p. 59). Es precisamente la pureza metódica la que salvaguarda al canonista de los «vicios» descritos en el capítulo primero. Atenerse al método propio de cada ciencia, y en este caso al método jurídico, es lo que garantiza la genuinidad de una ciencia respecto de las demás («mantener a cada ciencia libre de mezcolanzas y contaminaciones de otras ciencias», *ibidem*), así como su debida relación con ellas («respetar la interdependencia de los conocimientos que proporcionan los distintos saberes», *ibidem*).

Es decir, la pureza en el método permite la constitución de un saber o ciencia en toda su autenticidad: la que procede de distinguirse de las demás pero operando con las demás en el servicio a la verdad de las cosas. La verdad completa sólo puede ser aprehendida mediante el concurso de las diversas ciencias, cuando cada ciencia capta correctamente la formalidad que es propia de su perspectiva de observación de la realidad. Y esto sólo es posible cuando se atiende al uso de «aquel conjunto de instrumentos, formas de razonar y formas de experimentar, que permiten alcanzar el conocimiento correcto desde la formalidad de que se trate. El método adecuado es el buen camino para el conocimiento» (p. 60). Y el buen método canónico es el método jurídico, es decir, «aquél a cuyo través se puede determinar lo justo en la Iglesia» (*ibidem*)

Hervada propugna el rigor metódico *formal*, es decir, el que se atiende a las exigencias de la propia *formalidad*. Decir «formal» quiere decir, por una parte, *no-total* o excluyente, es decir, no desconectado de los demás saberes, sino sirviéndose de ellos y concurriendo con ellos en el saber completo. («Se sostiene la pureza metódica total, siempre que se defiende que el razonamiento jurídico o la lógica jurídica son autosuficientes para llegar a la solución jurídica», p. 62). La ciencia canónica necesita los datos que puedan ofrecerle las demás ciencias (singularmente la teología, la moral, la pastoral, pero también la historia, la sociología, etc). Pero *formal* significa además que esos *datos* procedentes de las demás ciencias deben ser elaborados según la formalidad propia de la ciencia canónica para llegar a la solución jurídica. Estas son las características de la pureza metódica formal. «Nada más lejano de la pureza metódica formal que hacer ciencia canónica de espaldas a la teología o a la pastoral. Lo decisivo es que la teología, la pastoral y las otras ciencias proporcionan los datos, de los que la ciencia canónica se sirve a través de

su propio método. Se trata, en suma, de no confundir la utilización de datos con el método» (*ibidem*).

Nomos parece momentáneamente satisfecho con la explicación. Pero Hervada había mencionado al principio del libro (cfr p. 24) tres tesis necesarias para la renovación de la ciencia canónica. Ya se ha ocupado de las dos primeras («ser canonista es ser jurista» y «pureza metódica formal»). Por ello el interés de *Nomos* se centra ahora en la tercera: la «distinción en ramas» (cap. 8, pp. 63-65).

La distinción en ramas está conectada también con el método. Dando por sentados la necesidad y el carácter previo de la exégesis de las normas (reactivada por las últimas codificaciones), se trata de dar el paso hacia el método sistemático moderno. Aquí es donde se entiende la distinción en ramas: «nace de la observación de que, dentro del único método jurídico y de una fundamental unidad de perspectiva de conceptualización, existe una variedad de modos de conceptualizar y de principios y recursos técnicos. (...) De este modo, al construir el sistema se construyen una serie de subsistemas o *ramas del derecho*. Cada una de esas ramas se distingue por sus principios peculiares y recursos técnicos propios» (p. 64). (Esos principios y recursos técnicos serán enumerados y explicados en el último capítulo, pp. 133ss).

A juicio de Hervada, la distinción en ramas tiene un especial interés después del CIC 83, pues permite desplegar todas sus potencialidades a los principios de autonomía privada, organización, legalidad, etc. En efecto, la distinción en ramas posibilita entender y aplicar en su entorno adecuado dichos principios: en el derecho de la persona, en el derecho constitucional y administrativo, en el derecho de la organización eclesial, etc. La no adecuada distinción en ramas en la construcción de la ciencia canónica limita las posibilidades de tales principios, y como consecuencia recorta la vitalidad y despliegue de instituciones canónicas tales como la vida asociativa, la personalidad jurídica privada, los derechos fundamentales, la naturaleza y funciones de la Jerarquía, etc. Porque un modo de conceptualizar estrecho y uniformante, y una aplicación sin discernimiento de aquellos principios, distorsionaría esas instituciones, dañando el derecho de la Iglesia nacido de las últimas codificaciones latina y oriental, herederas legítimas e inmediatas de la doctrina conciliar.

A juicio de Hervada, estas serían las ramas necesarias del derecho canónico: derecho constitucional, derecho de la persona, organización eclesial, derecho administrativo, derecho penal y derecho procesal.

Si no *Nomos*, cualquiera podría preguntarse, a la vista del elenco anterior, dónde quedaría una disciplina especialmente querida para Hervada: la teoría fundamental. Se entenderá en el capítulo 10; pero es necesario abordar con anterioridad la cuestión de «Los niveles del conocimiento jurídico» (capítulo 9, pp. 67-73).

En efecto, la teoría fundamental se entiende desde la observación general del conocimiento jurídico-canónico. Éste se descompone en distintos niveles. No es un tópico nuevo el de los niveles del conocimiento jurídico (el propio Hervada facilita una selecta relación de autores al respecto), pero Hervada aporta una visión personal muy articulada y acabada.

La distinción de niveles es consecuencia de los grados de abstracción posibles en la observación de la realidad jurídica y sus correlativos modos de conceptualizar. Es lo que, por ejemplo, permite remontarse de la sentencia acerca de la nulidad o validez de *este* matrimonio concreto, a la consideración de la institución matrimonial. Resulta así evidente que, al menos, existen dos esferas de conocimiento jurídico: el singular concreto y el abstracto. (Entre ambos podría situarse a su vez el casuístico, con menor relevancia científica, aunque no exento de utilidad práctica, especialmente para la docencia a nivel de praxis jurídica). El nivel abstracto se descompone, a su vez, en dos subniveles: el de la positividad y el fundamental. El nivel positivo o científico-técnico se ciñe a los factores jurídicos empíricos; conoce el derecho canónico al nivel empírico de la positividad: es decir, de las causas próximas, de lo fenoménico (por ejemplo, estudia los derechos de los fieles *tal como* están proclamados en el CIC). El conocimiento fundamental u ontológico opera, por su parte, en el nivel máximo de abstracción posible dentro del conocimiento estrictamente canónico: llega hasta el Misterio de la Iglesia, para deducir la dimensión jurídica de la Iglesia, las radicales dimensiones jurídicas de la condición de hijo de Dios, de la condición de ordenado, etc. Son, por ello, temas propios de la teoría fundamental los derechos fundamentales en relación con la *dignitas et libertas filiorum*, o las consecuencias jurídicas de la distinción *ordo-plebs*. El nivel fundamental investiga las últimas

causas del fenómeno jurídico, así como la última esencia de las instituciones canónicas. Es el conocimiento más alto y de mayor profundidad. Su autonomía respecto al nivel estrictamente científico le viene de no limitarse a las fuentes empíricas y fenoménicas. Mira directamente al Misterio de la Iglesia para deducir de ahí sus conclusiones. Cumple una función doble: de auxilio a la comprensión del ordenamiento canónico, y de enjuiciamiento o crítica respecto de los niveles inferiores.

De este modo se articulan los distintos niveles, todos obviamente mirando a la solución del caso concreto, al oficio concreto del jurista, pues todos los niveles —cada uno en diverso grado— mantienen su naturaleza de ciencia práctica.

Se produce aquí, a mi juicio, una de las grandes aportaciones de Hervada a la teoría del conocimiento canónico. La teoría fundamental cierra por arriba los niveles de conocimiento propiamente jurídico. La teoría fundamental es el nivel en el que el conocimiento jurídico, sin dejar de ser tal —ciencia práctica sobre el fenómeno jurídico— alcanza el mayor grado de abstracción; es la instancia última de fundamentación del derecho canónico, sin perder la entraña y el método que son propios del conocimiento jurídico. Y cumple su función con recursos suficientes para preguntarse por las razones últimas de la juridicidad del derecho canónico: aquellas que residen en el Misterio de la Iglesia.

Fuera ya de lo que es propiamente conocimiento jurídico, otros saberes como la filosofía y la teología deben dar respuestas imprescindibles sobre lo jurídico y sus conexiones con la economía salvífica divina. El canonista necesita esas aportaciones. Como también, con distinta intensidad, necesitará el concurso de otros saberes (historia, sociología, ciencias del hombre y de la conducta, etc.). Pero se trata de saberes distintos, todos relacionados con la realidad objeto de estudio, pero claramente diferenciados por su perspectiva formal de conceptualización y por su método de trabajo.

La teoría fundamental es, pues, pieza muy principal de la arquitectura de la ciencia canónica, tal como es concebida por Hervada. Se entiende por ello que el Autor haya dedicado a ella el capítulo 10 («Teoría Fundamental del Derecho Canónico», pp. 75-78), precisando más todavía la descripción de esta especialidad de la ciencia jurídica.

Comienza el capítulo ofreciendo una descripción de la teoría fundamental del derecho canónico, recopilando las nociones ofrecidas en el capítulo anterior: «es aquella especialidad del saber canónico, que estudia el derecho del Pueblo de Dios en su directa e íntima relación con el Misterio de la Iglesia»; o más genéricamente, «en sus últimas causas y en su íntimo ser» (p. 75). El capítulo se ocupa de pormenorizar esta descripción.

La teoría fundamental, como saber canónico que es, tiene por objeto formal el fenómeno jurídico *sub ratione iusti*; y es ciencia especulativo-práctica, porque estudia el fenómeno jurídico en relación con la práctica. Aquí reside la diferencia con la teología del derecho canónico, saber teórico puro, con distinta formalidad, que se interesa por el derecho de la Iglesia *sub ratione Dei*, es decir, en su relación con el plan divino salvador y redentor.

La teoría fundamental es llamada «especialidad» y no rama, porque la distinción en ramas (cfr cap. 8) es propia del nivel científico (fenomenológico), mientras que la teoría fundamental opera en el nivel fundamental (ontológico) y mira al derecho canónico en su conjunto. Puesto que las últimas causas del derecho canónico están en el Misterio de la Iglesia, es a la luz del Misterio de la Iglesia como puede conocerse su más íntimo ser, que es cabalmente lo que la teoría fundamental pretende.

Como se dijo, la teoría fundamental cierra por arriba las posibilidades de estudiar el fenómeno jurídico desde la formalidad propia del saber jurídico, es el último nivel o nivel más fundante. Por ello es el momento oportuno —lo intuye certeramente *Nomos* con su pregunta (p. 77)— para ofrecer un cuadro de las disciplinas propias del canonista, o lo que es lo mismo, para mostrar cómo concibe Hervada un plan de estudios e investigación canónico, en cuya estructuración tienen un papel decisivo los niveles del conocimiento jurídico, la distinción en ramas dentro del nivel científico, y algunos otros saberes que, por tener también como objeto el fenómeno jurídico canónico y sus relaciones con otros espacios de juridicidad en el mundo, merecen un lugar en ese plan: «Creo que habría que distinguir entre Teoría fundamental y ciencia canónica y ésta, a su vez, la veo dividida en ramas. Así, pues, el cuadro de las disciplinas podría ser: Teoría fundamental —que ofrecería la funda-

mentación de las restantes—, Derecho Constitucional, Parte General, Derecho de la Persona, Organización Eclesiástica, Derecho Administrativo, Derecho Penal y Derecho Procesal. A estas disciplinas habría que añadir la Historia del Derecho canónico, las Relaciones entre la Iglesia y la Comunidad política y el Derecho Eclesiástico del Estado» (*ibidem*).

Han transcurrido tres meses desde la última conversación. Estamos en el mes de marzo de 1988. Acaba de dictarse un decreto máximamente restrictivo del uso del tabaco en lugares públicos. Quien por iusnaturalista, canonista y filósofo del derecho se mueve en las coordenadas de la libertad y de la necesidad de jerarquizar los valores a proteger —y potenciar— por la ley, no puede permanecer indiferente ante lo desproporcionado de una medida de este tipo frente a la anomia o incluso amparo legal de otros comportamientos y usos sociales con mayor carga de degradación social. Un desahogo que abre paso al tratamiento de la cuestión que da nombre al capítulo: «Más sobre la analogía» (pp. 79-83).

Puede sorprender el título. Pudiera parecer a primera vista una ampliación de lo tratado en el capítulo precedente. No es así. «Más sobre la analogía» trae su causa del capítulo tercero («el derecho»). El que encuentre aquí su lugar en la estructura del libro parece razonable: los capítulos anteriores han sentado una serie de conceptos útiles para abordar la cuestión con mayor rigor. Fue en el capítulo tercero donde, con ocasión de una pertinente provocación de *Nomos* («¿De qué modo puede hablarse de analogía del derecho canónico como derecho?», p. 38) habían sido diseñadas las premisas imprescindibles para descalificar el recurso a la analogía como camino para la comprensión del derecho canónico.

En efecto, una tesis no poco extendida —acaso medrosa de no se sabe qué «contagio» con el derecho secular— es la de pensar el derecho canónico como una *realidad análoga al* derecho, no como derecho propiamente tal. La tesis procede de una visión desenfocada, primero del derecho mismo, pero además de las peculiaridades del derecho canónico o, lo que es lo mismo, de no entender acertadamente dónde residen —conceptual y materialmente— las diferencias —que existen y son notables— entre el derecho canónico y el derecho secular. *Nomos* sabe que es una cuestión que «irrita» la sensibilidad jurídica de Hervada y la plantea oportunamente.

En el capítulo 9 se trató de los niveles de conocimiento jurídico. Entre esos niveles no estaba la filosofía del derecho. Y a propósito de la analogía puede entenderse la coherencia de la construcción hervadiana. En efecto, la filosofía del derecho tiene por objeto el estudio de la esencia del derecho y la justicia, abstrayéndose de cualquiera de sus realizaciones existenciales (derecho secular, derecho canónico). Es en el seno de la filosofía donde reside el lugar propio para entender las analogías, que, por definición, suponen diferencias esenciales entre los analogantes: así, en relación con el derecho (la esencia derecho) podría plantearse, por ejemplo, la analogía con la moral. Con diferencias esenciales entre moral y derecho, la analogía permite establecer un puente entre ambas realidades y saberes, con beneficios para la comprensión, la conceptualización e incluso la instrumentación técnica de cada uno.

Pero ese puente es sólo posible construirlo en el ámbito de consideración del derecho en cuanto a su último ser como derecho: en el ámbito del saber filosófico. La filosofía del derecho no es un nivel del conocimiento jurídico, sino un saber distinto, un conocimiento filosófico. Considerar la filosofía del derecho como un nivel del saber jurídico —aunque el último—, trae consigo dos conclusiones concatenadas.

La primera consecuencia es que las conclusiones obtenidas al nivel filosófico son erróneamente consideradas conclusiones de ciencia jurídica. Pero como el saber jurídico se mueve en el interior de cada una de las realizaciones existenciales de la esencia derecho, se produce entonces una identificación entre las peculiaridades de esa realización concreta del derecho (sea el secular o el canónico) y la esencia del derecho. En este caso la esencia del derecho se identificaría con el derecho secular, y la conclusión sería que «otro derecho» como el canónico, con peculiaridades respecto al derecho secular, sería sólo análogamente derecho, porque su *esencia* sería distinta.

La otra consecuencia —o quizá la misma, desde otra perspectiva— es que los datos obtenidos en el nivel de teoría fundamental (saber jurídico) se consideran datos esenciales del derecho (como saber filosófico), y no datos de una de sus realizaciones existenciales. Con lo que es prácticamente imposible entender que las diferencias *accidentales* entre realizaciones existenciales (en la Iglesia, en los Estados) del concepto esencial de derecho no alteran la índole jurídica de cada una de esas re-

alizaciones. Incluso el mismo calificativo «accidentales» es mal entendido: pues lo que se predica de la esencia (el derecho) se atribuiría a una de sus realizaciones existenciales; sin percibir que lo que es accidental desde una perspectiva formal (respecto a la esencia «derecho», lo suyo), puede ser sustancial respecto de otras perspectivas. En efecto, puede decirse con fundamento que las diferencias entre el derecho secular y el canónico son más que accidentales si la perspectiva de referencia no es «lo suyo», la *suidad*, sino por ejemplo los fines de la sociedad de la que el derecho concreto se predica, e incluso la propia naturaleza de esa sociedad.

Esto es lo que, a mi entender, está detrás de la sencilla (en su formulación) respuesta de Hervada a la cuestión de la analogía: conceptualizar las diferencias provenientes de las características peculiares del ordenamiento canónico como analogía es un camino errado. (El tema de las características del ordenamiento canónico es, por lo demás, uno de los tópicos más tratados por Hervada, ya desde los comienzos de su bibliografía: cfr, entre otros, *Fin y características del ordenamiento canónico*, en «Ius Canonicum» 2, 1962, 5-110; *Características del ordenamiento canónico*, cap. V de *El ordenamiento canónico*, cit., pp. 235-288; o últimamente, en un brillante resumen, *El Derecho canónico*, capítulo 10 de *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*, Pamplona 2002, pp. 199-202).

Como se decía arriba, «la analogía no existe por diferencias accidentales, sino por diferencias esenciales». Hervada extrae las contundentes conclusiones de este inconcuso punto de partida. El tema de las diferencias esenciales «traslada el problema a otro campo distinto de la comparación entre el derecho canónico y el derecho secular»: el campo del derecho en sí mismo, de la esencia del derecho. Sostener que, dadas las diferencias entre derecho canónico y derecho secular, el derecho canónico sólo es derecho analógicamente es un paso falso: «porque no separan debidamente el derecho secular y la esencia del derecho, unificando derecho secular y derecho como si fuesen lo mismo». El derecho secular «es un tipo o clase de derecho, no el derecho. Lo que llamamos el derecho es una esencia, con realizaciones existenciales distintas: derecho natural, derecho divino positivo, derecho secular, derecho canónico, etc.» Las diferencias que puedan darse entre esos tipos de derecho no pueden conceptualizarse como analógicas, «puesto que la esencia derecho se realiza completa» en cada uno de los tipos (pp. 80-81).

Así, por ejemplo, la *suidad* derivada de un oficio es esencialmente idéntica tanto si ese oficio reside en el derecho canónico como en el derecho secular. Sólo accidentalmente (respecto de *lo que* concretamente es debido, no respecto a la *suidad*) son diferentes. Si bien es cierto que esas diferencias —accidentales respecto de una esencia concreta (el derecho)— provienen de distinciones de otro género: las que derivan de la distinta naturaleza del oficio (de ordinario de lugar o de gobernador, por ejemplo).

Lo mismo ocurre con la ley. «Lo que importa es si la ley eclesiástica es una realización existencial de la esencia de la ley, no que sea distinta de la ley secular. Una y otra están ordenadas al bien común (esencialidad de la ley), por más que el bien común de una y otra realizaciones sociales sean *toto caelo* distintos».

¡Qué importante es tener en cuenta la cuestión de la perspectiva formal, recurrentemente invocada y explicada por Hervada! En cuanto uno se asoma a las cuestiones concretas y a los debates más recientes, se manifiesta su relevancia. Ocurre lo mismo, por ejemplo, cuando se compara el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial en relación con la condición de fiel. El ministro no es analógicamente fiel respecto al fiel común: uno y otro son igualmente fieles no obstante las diferencias, desde otra perspectiva esenciales, entre esas dos realizaciones existenciales (de origen sacramental) de la condición común. Acaso podría decirse que el sacerdocio común es analógicamente sacerdocio respecto al sacerdocio ministerial, pero quizá usar en este punto el término analogía sea de poco interés. Y desde luego, la perspectiva ya no es la de fiel, sino la del sacerdocio. Por lo mismo podría considerarse una mera cuestión «elegante» la de si las diferencias entre el derecho canónico y el derecho secular los hace análogos entre sí. En todo caso, esa analogía recíproca no autoriza la analogía de cada uno respecto a la esencia derecho.

Me permito añadir que, en todo caso, cabría hablar del derecho (el *esse iuridicum*) como concepto análogo, en el sentido de que abarca la realidad jurídica entera, incluidas las diferencias o caracteres propios de todas y cada una de sus realizaciones existenciales. Es el resultado de trasladar las categorías de la *analogia entis* a la *analogia iuris*. Pero entonces estaremos hablando de la analogía intrínseca, pues la índole de derecho

—como la del ente respecto a los entes concretos— se da propiamente en cada una de sus realizaciones. Así, mediante el concepto análogo de derecho, el entendimiento se abre a toda la realidad jurídica. Pero lo que pueda predicarse de *ese derecho* es idénticamente predicable, en extensión e intensidad, de cada una de sus realizaciones (derecho canónico, derecho secular). Con lo que por este camino vuelve a ponerse en evidencia la falta de rigor lógico que supone atribuir una relación de analogía al derecho canónico respecto del concepto análogo del derecho. Falta de lógica comparable al despropósito de pretender que, dada la índole peculiar de la Iglesia, su realidad, en cuanto *realidad* (entidad), fuese análogica respecto de cualquier otra (es decir, la Iglesia sería sólo análogamente real). Si la analogía es el término medio entre la identidad y la discrepancia, no puede plantearse analogía entre el derecho canónico y el *esse iuridicum*, pues entre uno y otro, al no ser realidades adecuadamente comparables, ni existe ni identidad ni discrepancia.

En definitiva —la referencia agrícola la hace el propio Hervada—, tan derecho (tan fruto) es el derecho a los medios salvíficos (pongamos por caso la almendra) como el derecho al salario justo (por ejemplo, la manzana): uno y otro son derechos (frutos), aunque sean *entre sí* tan distintos (la manzana y la almendra). Ni la almendra ni la manzana son frutos por analogía.

Y —por seguir en la huerta— como si de cerezas se tratase, unas cuestiones arrastran a otras. Durante el mismo mes de marzo de 1988 tienen lugar los coloquios de los tres capítulos siguientes, últimos antes de una larga interrupción que dura hasta 2001.

En el capítulo 12 los *coloquios* giran en torno a «La Escuela de Lombardía» (pp. 85-89). Hervada, pese a su «larga temporada de poca fecundidad intelectual», trata —según su propio testimonio— de mantenerse al día en la literatura canónica. El motivo que conduce este *coloquio* es uno de esos «errores sobre realidades elementales» detectados precisamente en sus lecturas más recientes: «hablar —refiriéndose a distintas corrientes metodológicas— de “Escuela del Opus Dei”» (p. 86).

Si alguien está autorizado para enjuiciar esta expresión es sin duda el propio Hervada. Si no hubiese otros —que abundan—, este libro sería suficiente argumento para sostener que Javier Hervada (por supues-

to, con Pedro Lombardía) es el más intensamente implicado —como causa y protagonista— en esa corriente metodológica erróneamente bautizada.

—«¿Te molesta que hablen así?». —«Mira, Nomos, no es cuestión de molestia, sino de verdad. Tal escuela no existe. Es una fantasía y como tal resulta impropia de un canonista, que debe atenerse sobriamente a la realidad» (p. 86).

Ahora sí que acude Hervada, y con toda propiedad de canonista, a la analogía: decir de una escuela científica que es «del Opus Dei» es por lo menos tan disparatado como decir que es «de» una diócesis, «de» una prelatura territorial o «de» un ordinariato castrense: como si el hecho de pertenecer a una de estas estructuras pudiese implicar la afiliación a una escuela teológica o canonística. Así de claro, así de cierto.

Otros autores se refieren a la «Escuela de Navarra». Pero tampoco esta denominación es del gusto de Hervada. Ciertamente —admite— la universidad es un lugar natural para generar escuelas científicas. De modo que ya no sería cuestión de principio el rechazo de esta denominación. El rechazo, aquí, proviene simplemente de los hechos mismos —que son los más tercos argumentos: «la Escuela de Lombardía se generó en la Universidad de Navarra y, por unos pocos años, la mayoría de quienes la formábamos estuvimos vinculados de una u otra forma a dicha Universidad. Pero eso ya hace mucho tiempo que pasó. Por eso me parece que genera confusión hablar de Escuela de Navarra» (p. 88).

En efecto —prosigue Hervada, y su relato merece toda la atención, por ser actor principal de aquellos hechos—, desde el principio hubo en la Universidad de Navarra canonistas que no se identificaban con la Escuela lombardiana; además, varios de los que formaban aquella Escuela se fueron posteriormente a otras universidades. El mismo Lombardía se fue a la Universidad Complutense de Madrid. Y, por último, los canonistas de la Universidad de Navarra siempre han sido de distintas escuelas y ahora «sólo unos pocos —apenas alguno— pertenecen a la Escuela de Lombardía». Negar esta evidencia fáctica sería como poner de manifiesto una notable ignorancia de la literatura canónica.

«Pienso —concluye Hervada— que lo correcto es llamar a dicha escuela por el nombre de su cabeza y maestro: Escuela lombardiana o Es-

cuela de Lombardía» (*ibidem*). ¿Y cuál sería su nota distintiva? Dentro de la escuela de canonistas —puesto que puede hablarse también de una escuela lombardiana de eclesiasticistas, como es notorio—, podrían enumerarse los siguientes rasgos: «ser canonista es ser jurista, la pureza metódica formal, el método sistemático y la división en ramas». Aunque, puesto que la división en ramas implica necesariamente el método sistemático, bastaría con referirse a los tres primeros.

Como es sabido, Lombardía adoptó desde el primer momento el método sistemático y fue firme su convencimiento de que ser canonista es ser jurista. La pureza metódica formal es debida al trabajo conjunto de Hervada y Lombardía. Finalmente, la adopción de la distinción en ramas se produce como consecuencia ya entrevista con anterioridad, y es alumbrada con la participación de Souto (cfr pp. 88-89).

Hasta aquí las respuestas de Hervada a *Nomos* a propósito de la Escuela. Si se me permite, añadiré por mi cuenta —y riesgo— dos observaciones. La primera, de reconocimiento. Como profesor de la Universidad de Navarra, no puedo menos de agradecer —y pienso que mi sentimiento es compartido por tantos colegas de claustro (antípodas científicas unos, y seguidores de la Escuela otros, con abundancia también de posturas intermedias)— este comportamiento de Hervada: no querer apropiarse para su pensamiento canónico el nombre «de Navarra» es un muy encomiable ejercicio de respeto a nuestra libertad de cátedra; y por venir de quien —con Lombardía— ha sido tan importante en el hacer canónico de esta Facultad de Derecho Canónico, resulta doblemente merecedor de reconocimiento.

La otra observación es que, a mi juicio, por una modestia comprensible y también encomiable, Hervada no es aquí del todo objetivo. En efecto, un seguimiento de los escritos lombardianos y de los del autor de estos *Coloquios*, así como —sobre todo— de los firmados por ambos conjuntamente, lleva a la conclusión de que si la Escuela se caracteriza por los tres rasgos enunciados, aunque Hervada atribuya generosamente su capitalidad a Lombardía, su gestación y formulación deben ser atribuidas al tándem Lombardía-Hervada. No dudo que la historia de la ciencia del derecho canónico terminará atribuyendo por igual a ambos la «culpabilidad» del nacimiento y sobre todo el desarrollo de dicha Escuela, cualquiera que sea el nombre que la designe.

Es, en efecto, comprensible, la modestia hervadiana; pero no lo sería —por faltar a la verdad— el desconocimiento de los hechos por parte de los cultivadores contemporáneos de la ciencia del derecho canónico. Una vez fallecido Pedro Lombardía, la doctrina canónica elaborada por ambos difícilmente podría ser objeto de una aséptica disección de la que resultasen diferenciadas las aportaciones de uno y otro; al menos no podría hacerse sin el peligro de errores de bulto en las adscripciones de contenidos. Por ello, si es que se reconoce la Escuela, y se le quiere dar nombre, el adecuado sería la «Escuela de Lombardía y Hervada», o de Hervada y Lombardía, que «tanto monta...».

«Teología y ciencia canónica» es el capítulo siguiente (13, pp. 91-95). Es muy oportuno este *coloquio* después del mantenido en el capítulo anterior. Pocas afirmaciones tan rotundas como las de Lombardía y Hervada pueden encontrarse en la literatura canónica respecto a la necesidad de la teología para el cultivo de la ciencia canónica. Y no menor es la convicción con que teología y ciencia canónica son defendidas como saberes de naturaleza distinta. El coloquio trae su causa —al decir del Autor— de un seminario en la Facultad de Derecho Canónico acerca del estatuto epistemológico de la ciencia canónica. *Nomos* centra la cuestión en sus términos precisos: —¿Es la ciencia canónica ciencia teológica? La respuesta no puede ser un sí o un no. Necesita de alguna precisión.

Si por teología se entiende el conjunto de ciencias en las que la razón opera iluminada por la fe, entonces «desde luego la ciencia canónica es una ciencia teológica. No cabe la menor duda de que la ciencia canónica opera por la razón iluminada por la fe»; y esto sin que la ciencia canónica deje de ser ciencia jurídica, «porque la teología, en el predicho sentido, no representa una formalidad científica, sino una luz, la luz de la fe» (p. 92). La luz que ilumina a la razón no especifica a las ciencias: éstas se especifican por su objeto formal. La ciencia canónica es, por tanto, ciencia jurídica por su objeto formal —y por su método— y teológica por su luz; ciencia, por tanto, jurídica y teológica, sin que en ello haya contradicción.

Otra cosa es que utilicemos la acepción estricta de teología, como ciencia particular, especificada por su objeto formal: *sub ratione Deitatis*. En este preciso sentido, la ciencia canónica no es ciencia teológica, pues-

to que su objeto formal no es Dios, sino las relaciones sociales en la Iglesia vistas *sub ratione iusti*. Bien entendido que si se estudia el derecho en su relación con Dios —por ejemplo, su dimensión salvífica—, entonces ciertamente se hace teología del derecho.

Hervada postula con estos fundamentos un renacer de la ciencia canónica desde el hecho evidente de la existencia del derecho en la Iglesia. Eso que existe puede/debe ser objeto de una ciencia específica —cualquiera que sea la luz, o las luces, que lo iluminen. Esa ciencia es la ciencia canónica, aquella que estudia la realidad de las relaciones sociales en la Iglesia *sub ratione iusti*.

Con el capítulo 14 («La finalidad del derecho canónico», pp. 97-102) se cierra un largo período de coloquios, comenzados en marzo de 1988. Se remata así el recorrido por las más fundamentales cuestiones acerca del derecho canónico y la ciencia jurídica. El tópico de la finalidad del derecho canónico fue una de las «estrellas» de la doctrina a mediados del siglo pasado —basta para comprobarlo con un vistazo a la literatura canónica de entonces. El pensamiento de Hervada quedó ya fijado en su artículo *Fin y características del ordenamiento canónico* («Ius Canonicum» II, 1962, 5-110), y en el capítulo IV de su monografía *El ordenamiento canónico*, Pamplona 1966, en el que una apretada síntesis del estado de la cuestión (pp. 162-186), daba paso a la exposición de las propias conclusiones acerca de «los fines del ordenamiento canónico» (pp. 186-233). Allí se ponía ya de relieve el rigor con el que Hervada había afrontado esta cuestión, situando el núcleo del debate en el adecuado deslinde de las cuestiones y su adjudicación a las diversas ciencias: la filosofía del derecho para la cuestión del fin, la teología para cuestiones relacionadas con la posibilidad/compatibilidad de un derecho en la Iglesia, y finalmente la ciencia jurídica para elaborar desde esos datos, una adecuada configuración técnica de la articulación del fin de la Iglesia y el fin del ordenamiento jurídico canónico.

Acuciado ahora una vez más por las im/pertinentes preguntas de *Nomos* («Y tú, has cambiado de opinión respecto de lo que escribiste hace ya más de veinte años?», p. 97) confiesa Hervada la necesidad de mejorar el planteamiento. En la cuestión de la finalidad prefiere ahora partir de la distinción entre la finalidad de la legislación canónica y la finalidad de la ciencia canónica. O, lo que sería lo mismo, entre ordenar

la realidad social al bien común (fin propio del derecho en su dimensión normativa), y la determinación y dicción de lo justo (fin propio de la ciencia jurídica).

La cuestión de la finalidad del derecho canónico plantea ineludiblemente la cuestión de la *salus animarum*. ¿Se identifica con el fin? Sí y no. Depende la respuesta de una serie de precisiones propias de la teoría de los fines, que aquí Hervada se limita a apuntar. Son un brevísimo resumen de los estudios ya mencionados, que deben leerse para aprehender en su integridad la hondura que encierra lo que aquí se dice muy someramente. Detrás está el debate de los años 50-60 del pasado siglo, y la crítica a las posturas de autores como Fedele, D'Avack, Giacchi...

Para establecer el fin de la legislación canónica hay que distinguir entre el fin mediato y el fin inmediato. El fin inmediato es «la recta disposición de las conductas y del dinamismo de la vida social —de los fieles, del clero, de los sagrados pastores— en relación al bien común de la Iglesia» (p. 98), es decir, la *ordinatio ad bonum commune*.

Oportunamente acuciado por *Nomos*, Hervada da una fina descripción del bien común eclesial: «la suma de condiciones de la vida del Pueblo de Dios, que posibilitan que se pueda alcanzar con plenitud y facilidad el uso de los medios necesarios y convenientes para la salvación y la santidad, así como para el cumplimiento de la misión apostólica de los fieles y la misión pastoral de la Jerarquía, todo ello según los caminos señalados por la acción del Espíritu Santo» (*ibidem*). Lo cual, en lo que atañe a los fieles (es decir, a todos los miembros del Pueblo de Dios), puede concretarse «en el reconocimiento, la garantía y el recto desarrollo de los derechos fundamentales de los fieles; (...) en que la vida del Pueblo de Dios se desarrolle conforme a la *dignitas et libertas filiorum Dei* de la que habla LG, 9, como condición fundamental del Pueblo de Dios» (p. 99).

Queda así señalada la aportación del derecho canónico a la finalidad de la Iglesia, a la *salus animarum*. La *salus* interviene como fin mediato o último para el derecho canónico (no como fin inmediato: lo propio del derecho no es santificar a las almas, sino *posibilitar* la santificación, según el verbo utilizado con acierto por Hervada). Como fin mediato o supremo, la *salus animarum* actúa en el derecho canónico como

principio informador u ordenador. No se limita a ser una especie de cláusula límite, extrínseca a ley canónica, sino que es principio informador intrínseco a la propia ley, comporta la positiva orientación e interpretación de las normas canónicas hacia la *salus animarum*: «hacia las condiciones favorables para alcanzar la *salus animae*» (*ibidem*).

Aparece así señalado el genuino sentido pastoral del derecho canónico. La pastoralidad no es algo extrínseco, límite y condición *desde fuera*, sino una realidad presente en la misma entraña del derecho canónico: «Al dar leyes el legislador eclesiástico obra como Pastor. Por eso, entre el arte de legiferar y el arte de la pastoral no hay ni puede haber colisión o contraste. El arte de dar leyes es una parte del arte pastoral» (p. 100). Si eventualmente una ley se opusiese a la *salus animarum*, su evidente inconveniencia no sería debida a una instancia invalidante de carácter extrínseco, sino a la deficiencia de *racionalidad*. El sentido pastoral es una exigencia intrínseca a la naturaleza de la ley canónica, y por ende, un elemento necesario de su racionalidad. En el caso mencionado, no se trataría de una ley invalidada por la pastoral, sino de una *corruptio legis* por deficiencia de *sensus pastoralis*.

En cuanto a la finalidad de la *ciencia* jurídico-canónica debe igualmente mencionarse la distinción entre fin mediato e inmediato (pp. 100-102). El fin inmediato coincide con su objeto: *lo justo*; es función propia de la ciencia jurídica determinar y decir *lo justo*. Y es justamente en esa determinación y dicción donde el jurista actúa la ordenación al bien común eclesial. El bien común resulta así fin mediato y, por consiguiente, criterio interpretativo superior: lo más favorable al bien común ha de ser siempre el norte de interpretación de las normas y del reparto de bienes y cargas. Y aquí interviene igualmente como fin supremo y último —criterio supremo de interpretación— la *salus animarum*.

Estas finalidades se engarzan por dos principios, el de *subordinación* y el de *subsistencia*. El primero más evidente. El segundo significa que cada fin no es absorbido por el superior, sino que tiende hacia él «según su propia naturaleza y su propia índole», que en el caso de la ciencia canónica es precisamente decir lo justo. Así se encaminan las relaciones intersubjetivas de la realidad social Iglesia hacia la *salus animarum*. De manera que a la vez que inequívocamente han de mirar a la *salus*, retienen su índole propia y sus fines inmediatos propios.

Una última y brillante aportación hervadiana amplía el horizonte de comprensión del fin último o fin pretensión del ordenamiento canónico. La *salus animarum* no debe entenderse sólo de modo restrictivo en el sentido de «salvación de las almas» o preservación del estado de gracia, sino en un sentido más pleno (e intensamente fecundo como principio informador del ordenamiento y la ciencia canónica): «Por *salus animarum* entiendo la “realización de la vocación cristiana” según la *dignitas et libertas filiorum Dei* como condición fundamental del Pueblo de Dios, es decir, según los derechos y deberes fundamentales de los fieles» (p. 102). La «realización de la vocación cristiana» es, sin duda, la mejor transcripción —y más fiel a la doctrina conciliar— de la *salus animarum*. La perspectiva y el horizonte de incidencia del derecho en la Iglesia presentan así dimensiones más fecundas que una pobre y restrictiva comprensión del ordenamiento canónico y su quehacer científico en términos de mínimos exigibles.

Los coloquios con *Nomos* sufren una larga interrupción. Se recuperan trece años más tarde, dando lugar al decimoquinto y último capítulo, el más largo del libro: «La técnica jurídica» (pp. 103-182). Recoge la sucesión de varios *coloquios* todos ellos fechados en septiembre de 2001.

El motivo del capítulo son «una serie de cuestiones sueltas sobre método y técnica jurídica» (p. 103), que una vez leídas no resultan tan «seltas». Son cuestiones ya sistemáticamente tratadas por extenso en *El Derecho del Pueblo de Dios*, volumen I, *Introducción* (1970, pp. 145-189), y últimamente reproducidas y actualizadas en los *Prolegómenos del Comentario Exegético al Código de Derecho canónico* (3ª ed, 2002, pp. 55-91).

Se trata —como se decía al principio— de un capítulo añadido respecto a la primera edición de estos *Coloquios*. Una adición acertada y provechosa, pues cierra un conjunto de contenidos en los que se pone de relieve cómo el pensamiento de Hervada respecto al derecho y la ciencia canónica no son tampoco ideas sueltas, sino un pensamiento bien trabado, que cristaliza en una metodología y una técnica jurídicas no sólo posibles sino también convenientes y enriquecedoras del buen hacer canónico. El propio Autor hace una llamada a la conveniencia —y acaso después de leer estas páginas incluso podría hablarse de necesidad— de que en los planes de estudio de las facultades de derecho canónico fi-

gure la metodología y la técnica jurídico-canónica, al menos como asignatura optativa o similar (p. 104). Como afirmará páginas adelante, «la función principal y más importante de las Facultades de Derecho canónico, no es hacer aprenderse de memoria los cánones a los alumnos, sino formar canonistas, esto es, dotar a los alumnos de criterio y método canónicos» (p. 113).

Arranca el capítulo con una consideración entre pesimista y desanimada de la recepción que ha tenido la visión del oficio del canonista que se propone en el libro. Una consideración, a mi entender, no del todo exacta: a la vista están tantas publicaciones, tanto las directamente deudoras de la docencia de Hervada, como las que pueden contestar su pensamiento; unas y otras son buena prueba de la presencia de Hervada en la doctrina canónica de las últimas décadas.

Pero vayamos a los contenidos. Ello nos permitirá despejar la duda de que se esté proponiendo la formación de unos meros y asépticos intérpretes de las leyes. Ni mucho menos.

Se describe el método como el modo de operar el entendimiento (la razón práctica en el caso del derecho) que lleva al conocimiento del ordenamiento jurídico y a las soluciones prácticas correctas. La realidad es suficientemente rica como para no ser aprehensible en un solo golpe de vista: son necesarios muchos, y desde diversas perspectivas. Cada una de esas perspectivas constituye una ciencia propia, con su *modus definiendi et enunciandi*. Es obvia la diferencia entre la perspectiva médica y la antropológica al asomarse a la realidad de la vida; o entre la económica y la moral al hacerlo al mundo de las relaciones humanas. En este sentido es igualmente singular la perspectiva de la ciencia jurídica, y, en el caso, de la ciencia canónica. Y también ella tiene su método propio.

El método canónico requiere dos condiciones: el criterio jurídico, que es un hábito mental (saber determinar lo justo), y la pureza metódica formal (tratada ya en los *coloquios* del cap. 7, pero traída de nuevo a colación en este preciso contexto). Baste recordar ahora que esta pureza metódica es pureza «formal», porque la ciencia canónica no es autosuficiente —de hecho no lo es ninguna ciencia. Precisa de los saberes de otras ciencias, especialmente las eclesiales. Pero los datos que ofrecen esos saberes deben ser tratados canónicamente, elaborados dentro de las propias

categorías jurídicas (*modus definiendi et enunciandi* propios), precisamente para obtener conclusiones jurídicas, y no de naturaleza distinta.

El criterio jurídico es una *forma mentis*, una cualidad de la razón práctica que sabe detectar y descubrir el derecho en el seno de la realidad social; en el caso del canonista, en el Pueblo de Dios. Resulta paradigmático el caso de los derechos y deberes fundamentales de los fieles a partir del dato de la *dignitas et libertas* del fiel cristiano, que sirve a Hervada para ejemplificar la importancia y necesidad de método y técnica jurídicos (cfr pp. 110-112). Es justamente la posesión del método y la técnica la que conforma aquella *mentalidad canónica* que, en ejercicio de los hábitos de la *sindéresis* y la prudencia jurídica, rastrea la realidad eclesial en busca y determinación de sus dimensiones jurídicas.

Hasta aquí los presupuestos del método. ¿Y el método mismo? Se trata de la sustancia de la propuesta hervadiana de renovación metodológica de la ciencia canónica: el paso decidido y bien dado del método exegético (conveniente, aun necesario, pero insuficiente) al método sistemático.

La articulación de los dos estadios metodológicos ya había sido señalada en los años 1970 (*El Derecho del Pueblo de Dios*): «Exégesis y sistema no son incompatibles entre sí; por el contrario, son complementarios. La exégesis, sin el sistema, representa un estadio científico rudimentario e incompleto; el sistema sin la exégesis es imposible» (p. 115). La construcción del sistema es el quehacer propio del científico: los conocimientos obtenidos —la mayoría desde una buena exégesis— «debe[n] elevarse a sistema, explicando los nexos que ligan unas normas con otras, mediante la elaboración de conceptos y principios generales que expliquen el sentido de las reglas y nos den la clave de la justa decisión de los casos» (*ibid*). No se trata de establecer una mera ordenación lógica de la materia a tratar (método sistemático antiguo, cultivado por Pirhing, Reiffenstuel, Schmalzgrueber, etc.), sino sobre todo de perseguir la reducción a unidad y la explicación coherente —mediante conceptos y teorías— de un orden jurídico, de manera que se establezcan los principios, los caracteres generales y las constantes que dan razón de su configuración.

Es el momento en que *Nomos*, quizá abrumado por la solidez arquitectónica de la construcción hervadiana, propone un descenso a «cosas no científicas pero que mueven mi curiosidad». Pregunta *Nomos* por

la panorámica de la canonística actual. Lo que sirve de pretexto a Hervada para salirse del relato de su propuesta metodológica, y en páginas originales respecto a todo lo hasta ahora expuesto, sincerarse respecto a la situación actual de la ciencia jurídico-canónica. Lo hace con una autolimitación: «procuraré ceñirme a simples datos y constataciones». Una visión que pone de relieve el «engañoso» apartamiento de Hervada del mundo del derecho canónico. Más allá de sus opiniones y subrayados personales, las páginas 116-128 dejan entrever, en efecto, un seguimiento cercano de la bibliografía y quehaceres de los canonistas actuales. Sus «quejas» se centran en la escasez actual de canonistas, preferentemente atendidados al método de exégesis y comentario, lo cual resulta explicable dada la situación postcodicial del momento (en este sentido merece destacarse que el propio Hervada fue el impulsor, desde la dirección del Instituto Martín de Azpilcueta, del *Comentario Exegético*, como explica en p. 117); pero —añade— ha llegado el momento (sin descuidar todavía el buen trabajo de exégesis) de renovar la ciencia canónica, es decir: de empezar a implantar el método sistemático y, con él, la distinción en ramas (método sistemático moderno) (cfr cap. 8).

Resulta especialmente interesante la «confesión» de Hervada en p. 126. Su *entusiasmo* por la renovación metodológica surge del convencimiento de que «sólo el método sistemático moderno, con la distinción en ramas, y de entre ellas las más significativas al respecto que son la Teoría fundamental, el Derecho Constitucional y el Derecho Administrativo, es el método válido» para hacer el nuevo derecho canónico que los documentos conciliares postulan. «La ciencia canónica, o se renueva, o no alcanzará nunca a comprender el II Concilio Vaticano. Lo que era un interés meramente científico [se refiere a sus comienzos como cultivador de la ciencia canónica], se convirtió en un interés eclesial sin dejar de ser profesional».

Dos párrafos, que merecen ser transcritos en su integridad, recogen la sustancia de la propuesta hervadiana y la motivación eclesial: «el método exegético, que se ciñe al análisis y comentario del Código, es insuficiente con respecto al reto que supone el Vaticano II para teólogos y canonistas (...) El Código, para el canonista, no sustituye a los documentos del Vaticano II. En el método sistemático moderno eso se logra a través de la Teoría fundamental que, a nivel ontológico, es decir, no al

nivel del derecho positivizado, estudia directamente la dimensión de justicia del Misterio de la Iglesia; y como esto no se hace en el aire sino a través del Magisterio y de la Tradición, la Teoría fundamental tiene ahora como objetivo prioritario el estudio del Vaticano II. Y esto ilumina mucho la hermenéutica del Código. A esta luz está cerrado el método exegético (...) porque se ciñe al Código, a su lenguaje y a sus disposiciones como derecho, no meramente positivo, pero sí positivizado, es decir, tal como el legislador lo ha establecido, de modo que el derecho divino es objeto de exégesis según su positivización y formalización por el texto legal. En pura exégesis, el canonista se limita al Código y demás legislación» (pp. 127-128).

Esa limitación propia de la exégesis impide al canonista llegar a las grandes cuestiones de fundamentación; con lo que la ciencia canónica, o bien renuncia a una fundamentación suficiente, pretendiendo que la juridicidad canónica sea aceptada como un *a priori*, o bien sucumbe a la tentación de salir de su propio ámbito y buscar fundamentos teológicos, con la consiguiente confusión de métodos. Así ocurre con todo saber científico. No puede ser construida una doctrina teológica, por ejemplo, a partir del dato jurídico, si ese dato no es tratado previamente por la teología (que es lo que pudo causar, a mi juicio, alguna deriva de la eclesiología —el hierarcológismo, por ejemplo— de la primera mitad del siglo XX). Y tampoco, por tanto, la ciencia jurídica puede tomar los datos de la teología como aseveraciones jurídicas.

Pero quedaba pendiente todavía una conversación sobre la técnica jurídica. Está íntimamente relacionada con el método, sin duda, pero no debe confundirse con él: la técnica es el instrumental propio del método, «aquél conjunto de reglas, principios, conceptos, artificios y procedimientos que articulan el método jurídico» (p. 129), tanto si el método es exegético como sistemático. Es el conjunto de las reglas del arte del derecho.

El jurista, el cultivador de la ciencia jurídica, es el técnico de la justicia, de lo justo: su cometido es decir lo justo y lo injusto. La técnica jurídica atiende, por tanto, a ese cometido.

En el ámbito del método exegético, Hervada remite a los cánones 17-19 y el § 2 del c. 6, respecto de los cuales hace algunas observaciones.

Debe ser criticada, a su juicio, la condición que establece el c. 17 para acudir al fin y circunstancias de la ley e intención del legislador: esto no puede hacerse sólo en casos de duda o de oscuridad del texto normativo, sino que debe ser norma constante en una buena exégesis. Lo mismo, a propósito del c. 19, que trata de las lagunas del derecho: es exigencia del quehacer habitual —no sólo en el caso de lagunas— del exégeta tener presentes los casos semejantes, los principios generales del derecho, la jurisprudencia, la *praxis Curiae* y la opinión común y constante de los doctores. Y otro tanto debe decirse, por último, del recurso a los antecedentes históricos (la tradición jurídica): no hace falta una expresa reproducción del *ius vetus* para que este recurso se active: una buena exégesis reclama siempre este conocimiento de la tradición.

No termina Hervada este apartado sin dedicar un encendido elogio a los buenos exégetas de los que se siente deudor en su formación canónica, así como a la necesidad de este estadio del buen hacer jurídico.

Pero, sin duda, resulta más interesante la consideración de la técnica jurídica en lo que atañe al método sistemático moderno. Como ya se ha dicho en el capítulo 8, el método sistemático moderno implica la división en ramas, cada una dotada de principios informadores propios y de recursos técnicos peculiares. Mientras que el método exegético contempla la realidad jurídica en su conjunto, en visión única, el método sistemático permite una más realista aproximación a la realidad social de la Iglesia, a su estructura, en la que se dan sectores diferenciados (relación con otros ordenamientos, fieles, organización, ejercicio de la potestad, autonomía privada, oficios, actividad sancionadora, etc.), regidos por principios también peculiares. Dichos principios, iluminando la razón práctica y la prudencia jurídica, son los que permiten dar soluciones prácticas y una captación del *ius* o *iustum canonicum* al que la exégesis no puede llegar por sí misma.

Pese a la inicial resistencia de Hervada —«yo me he especializado en derecho constitucional y derecho matrimonial, y con toda sinceridad te digo que conozco menos las otras ramas de la ciencia canónica» (p. 134)—, el infatigable *Nomos* consigue al fin una aproximación básica a los principios y recursos técnicos propios de cada rama. Y así va surgiendo una fluida descripción y reflexión sobre ellos, a propósito de cada rama. Me limito a apuntarlos.

La Parte General tiene dos referencias fundamentales: la norma y la relación jurídica, debiendo ser su concepto básico el de ordenamiento jurídico (sistema de relaciones jurídicas, unidad estructurada y jerarquizada). Los principios básicos que deben regir esta rama son la *racionalidad* y la *formalización*; y, vinculado a este último, el principio de *jerarquía de normas*.

En relación con el Derecho Constitucional, Hervada introduce un largo excurso para precisar la noción de esta rama del ordenamiento canónico. En sustancia, el derecho constitucional no puede ser reducido al derecho divino ni —como se entendía en el método sistemático antiguo, mera ordenación de materias— al conjunto de los elementos estructurantes de la Iglesia por oposición a la actividad de la Administración pública. El derecho constitucional es el estudio de la constitución jurídica de la Iglesia, es decir, la formación del Pueblo de Dios y su estructura y organización primarias y fundamentales. El primero y principal principio del derecho constitucional es el *de prevalencia* o primacía del derecho constitucional (principio que debe informar toda interpretación jurídica), lógica consecuencia de su carácter primario y fundamental. Junto a él, actúan también los principios *de congruencia* o constitucionalidad, *de control* de congruencia y *de formalización* de la constitución (origen de un largo y hondo debate pre-codicial en torno a la ley fundamental de la Iglesia, desechada en la promulgación del CIC 83).

La Ciencia canónica de la Organización tiene unos principios propiamente jurídicos; además toma elementos de las Ciencias de la Organización, aquellas técnicas organizativas compatibles y asumibles por la ciencia canónica habida cuenta de la peculiar naturaleza de la Iglesia, ordenada a la *salus animarum* y con características organizativas que remiten al momento fundacional (esta delicada relación entre derecho y técnica fue ya tratada en una de las primeras publicaciones de Hervada: *La «salus animarum» y la «merces iniquitatis»*, en «Ius Canonicum» 1, 1961, 263-270). Los principios jurídicos propiamente tales de la Organización eclesial son el *consejo* o asesoramiento, la *colegialidad* (o gobierno colegial), la *formalización de los mandatos* y la *distinción de funciones*.

El principal y decisivo principio del Derecho Administrativo es el *de legalidad*. Deben actuar también los principios *de delimitación*, *de recto*

uso y el *de pericia* (cuya importancia se pone de relieve a la luz de los vicios contrarios: la extralimitación, el abuso y la impericia).

El Derecho de la Persona tiene como principio fundamental el *de la autonomía privada*. Debe entenderse la autonomía privada como lo que es, un poder jurídico. Hervada ya lo había explicado por extenso en *Cuatro lecciones de Derecho natural* (3ª ed., Pamplona 1993, pp. 97-100). «Los actos que son propios de ella no son simples supuestos de hecho a los que la ley otorga unos efectos jurídicos; la eficacia jurídica de los actos de la autonomía privada no es una eficacia causada por la ley, sino causada por esos actos. En tal sentido, es un poder originario, pero no soberano, esto es, regulado por la ley» (p. 151). Originario en cuanto que reside en una dimensión innata de la juridicidad inherente a la persona y propia de ella, una condición de derecho natural, consecuencia del dominio que es propio del ser personal, y que se plasma en un verdadero poder jurídico de regular sus ámbitos de libertad, y de actuar sobre las situaciones jurídicas que caen bajo su esfera de dominio. Pero no soberano, en cuanto está bajo el imperio de la ley que lo regula y modera, lo cual no debe confundirse con crearlo u otorgarlo. He aquí, como apunta Hervada, una de las cuestiones más importantes del derecho: el equilibrio entre la libertad propia de la autonomía de la persona y la intervención de la ley.

Del mismo principio y recursos técnicos del Derecho de la Persona participa el Derecho Matrimonial, cuya autonomía como ciencia no es debida a constituir una rama distinta (Hervada defiende su residencia en el Derecho de la Persona), sino al volumen e importancia de su contenido.

El principio informador del Derecho Penal debe ser *la finalidad de las penas*: que propia y estrictamente es la expiación de la culpa; aunque desde la perspectiva de la *salus animarum* deben tener protagonismo también la ejemplaridad, la remoción del escándalo y la corrección del delincuente. Junto a la finalidad, otro principio para Hervada es *la defensa del derecho divino* y consiguientemente de la moralidad (lo que justifica la extensión de la tipificación delictiva a supuestos no típicamente canónicos, como pueden ser el homicidio, el aborto, la difamación, etc.). Y, finalmente, el principio de *determinación de los delitos y las penas*, cuya referencia da ocasión a Hervada para una crítica severa de la indeterminación en la codificación vigente.

Para Hervada, el Derecho Procesal no es en rigor una rama de la ciencia jurídica, sino un camino que concluye en la resolución judicial («el derecho procesal es el más *jurídico*, esto es, el más cercano a lo que constituye el término final y lo más propio del jurista: dar a cada uno lo suyo», p. 159). En este sentido reconoce categoría científica (sistematización y conceptualización mediante abstracción científica) al proceso. Y ahí ubica el único principio informador general: el de *ordenar y dirigir el proceso* para llegar a la sentencia justa.

Fijados los principios, quedan todavía pendientes «algunos temas de técnica jurídica» (pp. 160 ss). La conversación se encamina ahora, por tanto, hacia los recursos técnicos de la ciencia jurídica. En primer lugar el de la abstracción, a nivel ontológico (teoría fundamental) y fenomenológico (la ciencia jurídica). Es el recurso que permite elaborar los conceptos y esquemas unitarios necesarios para la mejor comprensión y aplicación del derecho.

Los conceptos jurídicos son, en efecto, otro de los recursos propios de la técnica jurídica. Según estos conceptos se elaboren a nivel fundamental o científico, su caracterización es distinta (absolutos o relativos).

Otro recurso técnico instrumental en el trabajo científico, y también en el jurídico, es el de las hipótesis y teorías con las que la ciencia jurídica trata de explicar y establecer los datos jurídicos obtenidos por abstracción de las dimensiones jurídicas de la realidad.

Un recurso técnico de los que se vale la ciencia jurídica es también la utilización y delimitación de *tipos*, tema tratado ya por extenso en la bibliografía hervadiana (cfr *El Derecho del Pueblo de Dios* y *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*). Los *tipos jurídicos* son instrumentos de los que se vale la técnica jurídica para designar los supuestos de hecho contemplados por las normas; y como forma de aprehensión y exposición de las relaciones jurídicas. No es un procedimiento nacido en la ciencia jurídica, sino que ésta lo toma del orden general del pensamiento. Es importante entender que los *tipos jurídicos* no son conceptualizaciones de la realidad, sino reproducciones esquemáticas (*esquemas empíricos*) de la estructura de una realidad (acto, relación o institución) que se considera «típica», como instrumento de clasificación de otras que puedan participar en mayor o menor intensidad de sus rasgos. Precisión de la mayor im-

portancia en la tarea de interpretación del derecho, a fin de no confundir los esquemas jurídicos con la naturaleza de las cosas. La naturaleza da lugar a conceptos; el *tipo* sin embargo es un esquema abierto, en el que el derecho puede domiciliar realidades por coincidencia o aproximación de rasgos. El *tipo* no describe la naturaleza de una concreta y singular realidad; es más abierto, y en consecuencia más indeterminado. Lo que significa que para conocer la naturaleza de una concreta y singular realidad, no basta partir del tipo legal en el que esa realidad haya podido ser domiciliada por el derecho. Aquí desempeña un importantísimo papel, por consiguiente, el derecho peculiar, además, por supuesto, de la sustancia real de la cosa.

Los tipos jurídicos posibilitan la técnica de la *tipificación*. Merece la pena prestar atención a la distinción de los tipos, según sean empíricos de frecuencia, ideales normativos y legales o estructurales, y éstos últimos abiertos o cerrados; pues de ello se derivan importantes consecuencias en la tarea del jurista.

Otro recurso habitual en el derecho es el de la reducción simplificada (la sustitución de lo cualitativo por lo cuantitativo). Un recurso imprescindible para satisfacer las exigencias de los principios generales de justicia y seguridad jurídica.

Las equiparaciones formales (remisiones) son también de enorme utilidad para simplificar la tarea normativa, evitando repeticiones inútiles. Se trata de equiparaciones *in iure*, y no sustanciales; en virtud de las cuales no se predica del elemento objeto de equiparación idéntica naturaleza a la del elemento de referencia. Un tipo especial de equiparación formal es la *ficción jurídica*, que en realidad no finge ni va contra la verdad, sino que busca la equivalencia de tratamiento jurídico entre supuestos de hecho realmente diferentes.

Desde la última sesión de coloquios han pasado apenas tres días (p. 174). En ellos se produce una revisión médica. Por fin, ya en las últimas páginas del libro, Hervada nos revela el mal que le aqueja, y que hace todavía más admirable este esfuerzo tenaz por responder a todas las inquietudes canónicas de *Nomos*, o lo que es lo mismo, por continuar su servicio a la ciencia canónica (su servicio, pues, a la Iglesia). En efecto, puede más su vocación de canonista que el consejo médico. Por ello, pe-

se a la insistencia de *Nomos*, Hervada se resiste a someterse a las prescripciones del médico sin dejar antes cerrado el curso de estos *coloquios*. Pueden más aquí sus vínculos con la prudencia jurídica que los más generales con la virtud de la prudencia. Quizá su salud no esté muy agradecida por ello; pero quien se asome a estas páginas contrae una deuda de gratitud de difícil satisfacción.

Quedaban todavía por comentar algunos recursos instrumentales del método jurídico. Dos de ellos muy directamente relacionados con el principio general de seguridad en el orden jurídico. Se trata de los recursos del formalismo y la publicidad. Cuando la tacha de «formalista» o «formalismos jurídicos» es usada no pocas veces con intención descalificante de la importancia de alguna cuestión (generalmente relacionada con el derecho), el conocimiento de la importancia y *modus operandi* de estos recursos resulta imprescindible. La *forma* constituye un factor primordial del derecho, y por tanto de la realidad de la que el derecho es una dimensión. Tanto, al menos, como lo es el relieve y aspecto externo de las cosas, en virtud de los cuales algo es reconocible e identificable. Es el vehículo de «manifestación», de hacerse presente (y por tanto de existir) en el mundo de las relaciones sociales: así la forma para la validez de una declaración de voluntad, la forma para contraer matrimonio, etc. Decir que el derecho está dominado por el principio de la forma quiere decir simplemente que sin signos externos, sin vehículos de comunicación, de verificación, el mundo de las relaciones sería imposible: la vida sería muda y sorda, sin relieve social, no sería humana. Es verdad que el formalismo puede ser valorado en exceso, y en ese caso desnaturaliza este recurso y daña al derecho. Pero el formalismo bien entendido es «un instrumento de defensa de los derechos de la persona» (p. 179). Y las mismas razones de fondo asisten al principio de publicidad.

Termina así «cuanto quería comentar contigo sobre la técnica jurídica» (p. 179). Pero debemos todavía agradecer al insaciable afán de *Nomos* unas páginas (180-182) dedicadas a los principios o líneas básicas que deben guiar la recta interpretación del derecho. Tres son esas líneas para Hervada: relación entre estructura jurídica y realidad social (realismo); sentido de la historicidad del derecho; y criterio teleológico (sentido del derecho).

Concluyen así estos *Coloquios*. No sin un nuevo compromiso del autor: «si Dios me da vida y fuerzas, podría tratar de las claves para entender el matrimonio» (p. 182). Un tema respecto del cual *Nomos* consigue arrancar la promesa de unas conversaciones previas: —«Antes de que lo escribas, de eso sí me gustaría que hablásemos». —«Lo haremos, *Nomos*, lo haremos. Te lo prometo, siempre con la condición antes dicha: si Dios me da vida y fuerzas para ello». ¿Veremos acaso un nuevo libro de *Coloquios*, esta vez sobre el matrimonio?

Consideraciones finales

1. Recomiendo para estos *Coloquios* dos lecturas, simultáneas o sucesivas; a elegir. Una primera que sirva para hacerse cargo del contenido y desarrollo del argumento; incluso para disfrutar con alguna desenfadada conversación sobre temas de derecho canónico. Y una segunda que intente penetrar en la hondura que cada argumentación —simple sólo en apariencia— encierra.

Hacer sencillo en la exposición lo que es hondo en el contenido —resultado de mucho tiempo de reflexión y maduración— tiene el peligro de que el lector se quede —pensando haberlo aprehendido todo— apenas en el umbral de las implicaciones que ese contenido tiene. Esto pasa con los escritos de Hervada (no es una sospecha esta afirmación: es simplemente una confesión de mi experiencia personal). Por ello la tentación de la superficialidad y la precipitación en las conclusiones es un peligro manifiesto contra el que hay que vacunarse al acudir a este libro. Estos *Coloquios* no son un sucederse de reflexiones a vuela-pluma, provisionales..., sino la condensación —en forma amena— de muchos años de pensamiento y de miles de páginas publicadas.

2. El libro tiene dos destinatarios posibles; o tres, depende. Aquellos que, conociendo la bibliografía de Hervada, buscan una síntesis de su pensamiento. Y quienes por vez primera se asoman a ese pensamiento, y pueden encontrar en estas páginas motivación suficiente para desear ahondar en él acudiendo al resto de su bibliografía.

Un tercer destinatario podría ser yo mismo, que convencido de conocer el pensamiento de Hervada, he leído y releído estos *Coloquios*

para redactar una breve recensión, y me he encontrado con un panorama tan abierto, tan inabarcado todavía, que reconozco la necesidad de volver sobre todo lo escrito por Hervada anteriormente. Ahora tengo más claves para pensar con rigor en qué es el derecho, y qué el derecho en la Iglesia.

Gracias, *Nomos*, por tu perseverancia en hacer aflorar de un muy buen canonista lo mejor de sí mismo.

