

# CIRCULARIDAD ENTRE EL DERECHO DIVINO NATURAL Y EL DERECHO DIVINO POSITIVO

CIRCULARITY BETWEEN NATURAL DIVINE RIGHT  
AND POSITIVE DIVINE RIGHT

JORGE CASTRO TRAPOTE

RESUMEN · El artículo pretende justificar, en primer lugar, la pertenencia del derecho natural al derecho canónico a consecuencia de su vigencia en la persona antes que en la norma. Desde aquí se muestra el derecho divino natural como originariamente abierto al derecho divino positivo. En segundo lugar, se exponen las relaciones entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo presididas por el principio de circularidad. Esta perspectiva permite plantear adecuadamente la pregunta por el estatuto metodológico, corregir las posiciones con tendencia normativista ajenas a la dimensión jurídica de la persona creada y redimida, y cooperar a un mejor conocimiento y dinamismo del derecho canónico.

PALABRAS CLAVE · *ius divinum*, derecho divino natural, derecho divino positivo, persona.

ABSTRACT · The article aims first of all to justify the fact that natural law belongs to canon law because it is based on the person rather than on the norm. From this point, natural divine law is shown as being originally open to positive divine law. Secondly, the relations between natural divine law and positive divine law are presented in terms of the principle of circularity. This perspective allows the question of the methodological status to be adequately posed, to correct positions with a normativist tendency that are alien to the juridical dimension of the created and redeemed person, and to cooperate in a better knowledge and understanding of canon law.

KEYWORDS · *ius divinum*, natural divine right, positive divine right, person.

SOMMARIO: 1. Introducción. – 2. El olvido del derecho natural en la ciencia canónica. – 2.1 *La teoría del derecho natural de Suárez*. – 2.2 *La incompleta respuesta de Mörsdorf a Sohm*. – 2.3. *Corecco: síntesis de Suárez y Mörsdorf*. – 3. Planteamiento de recuperación del derecho divino natural en el ordenamiento canónico. – 3.1. *Un solo fin último en*

jctrapote@unav.es, Prof. de Parte general y Derecho de la persona, Facultad de Derecho canónico, Universidad de Navarra, ES.

Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer review*).

*el hombre: el sobrenatural.* – 3.2. *La vigencia del derecho divino: primero en la persona, segundo en la norma.* – 4. Relaciones entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo. – 5. Conclusión: la circularidad entre derecho divino natural y el derecho divino positivo. – Bibliografía.

## 1. INTRODUCCIÓN

EL derecho canónico es inconcebible sin el *ius divinum* con independencia de la función que se le atribuya en relación al derecho humano o del lugar que se le reconozca.<sup>1</sup> Igualmente, la doctrina es uniforme cuando reconoce el derecho divino positivo como fuente y cima del ordenamiento canónico, más allá de la técnica señalada para reconocerlo como derecho vigente – la *canonizzatio*, la positivación-formalización, las diversas teorías del ordenamiento, etc.–. No trataré estos importantes temas en el artículo y daré por supuesta la vigencia del *ius divinum* aceptada por la canonística según diversas vías.

Este estudio trata de los principios que rigen las relaciones entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo. Los distintos acercamientos de la doctrina al respecto podrían reconducirse a las siguientes formulaciones:<sup>2</sup> 1) unión sin distinción;<sup>3</sup> 2) yuxtaposición;<sup>4</sup> 3) subsidiariedad;<sup>5</sup> 4) exclusión;<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cf. S. BERLINGÒ, *Diritto divino e diritto umano nella Chiesa*, «Il diritto ecclesiastico» 106 (1995), p. 37.

<sup>2</sup> Son muy útiles las exposiciones de las corrientes canónicas en los siguientes trabajos: cf. C. R. M. RADAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano, Glossa, 1991; cf. P. GHERRI, *Introduzione critica alla teologia del diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 2019, pp. 3-124; cf. C. J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 2020<sup>2</sup>, pp. 41-90; cf. P. POPOVIC, *Algunas pistas para una mayor unidad en la concepción de la esencia del derecho en la Iglesia*, «Ius Canonicum» 60 (2020), pp. 647-693 (este último autor apunta también la sintonía entre las diversas concepciones).

<sup>3</sup> Es la postura tradicional del derecho canónico clásico hasta la codificación. En el mismo Decreto de Graciano la expresión *ius naturale* es tomada como sinónimo del entero *ius divinum*.

<sup>4</sup> Es una actitud frecuente en la canonística: se reconoce el derecho divino natural en línea de principio pero no se incorpora a los desarrollos más concretos. En muchos casos provocará un planteamiento dialéctico del derecho canónico por la falta de integración entre ambas dimensiones del *ius divinum*. Al no estar unidos se plantea un conflicto aparente, por ejemplo, entre autoridad y libertad.

<sup>5</sup> Es la propuesta admitida por algunos canonistas que consideran el derecho canónico como disciplina teológica. En cierta medida esta postura acaba siendo complementaria de la anterior: permanecen separados el derecho divino natural y el derecho divino positivo, y el primero sólo será tenido en cuenta en algunos casos sobre los que el derecho divino positivo guarda silencio.

<sup>6</sup> En general se sitúan aquí quienes conciben el derecho canónico como pura instrumentalidad, remitiendo el *ius divinum* a lo metajurídico. Igualmente, es frecuente entre los autores que se adhirieron a la tesis de la *canonizzatio*.

5) negación;<sup>7</sup> 6) circularidad.<sup>8</sup> Uno de los objetivos del trabajo consiste en mostrar la imposibilidad de concebir aisladamente ambas dimensiones del derecho divino y el inconveniente de no distinguirlas. Es precisamente su diferenciación lo que aconseja un análisis de las relaciones entre el derecho divino positivo y el derecho divino natural con el fin de contribuir a un mayor conocimiento y precisión en torno a lo justo eclesial, promover un creciente dinamismo de los derechos fundamentales del fiel, potenciar eficazmente el carácter de servicio de la autoridad, favorecer el continuo perfeccionamiento del derecho humano y justificar su aplicación directa en el ámbito judicial. El progreso del derecho canónico pasa por la atención al *ius divinum*, y en concreto, por el descubrimiento del derecho divino natural y su efectiva conexión con el derecho divino positivo.

Pero antes de afrontar las relaciones entre el derecho divino positivo y el derecho divino natural es necesario un análisis de este último, debido sobre todo a la sospecha que desde hace décadas se ha vertido sobre él en el intento por superar los postulados del *Ius Publicum Ecclesiasticum*, perspectiva donde la Iglesia venía explicada jurídicamente conforme al principio de derecho natural «*ubi societas, ibi ius*», adoptada en gran medida por la Escuela canonística italiana,<sup>9</sup> y que dejaba al margen la prioridad del derecho divino positivo en la fundamentación del derecho de la Iglesia. Esta inercia ha conducido a un esquema simple que propugna el reparto de ambas dimensiones del derecho divino entre la Iglesia – derecho divino positivo – y el poder temporal – derecho divino natural – y así lograr un orden racional.<sup>10</sup> Este

<sup>7</sup> Este planteamiento nacido en ámbitos de sociología pastoral y teológica ha sido asumido por algún canonista, no tanto como conclusión nacida de un razonamiento, sino como constatación de la realidad. Este es el sentir recogido en el *Instrumentum laboris* de la III Asamblea General Extraordinaria (2014), *Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización*: «A la luz de cuanto la Iglesia ha sostenido a lo largo de los siglos, examinando la relación entre el Evangelio de la familia y la experiencia común a toda persona, es posible considerar los numerosos problemas que se ponen de relieve en las respuestas al cuestionario respecto al tema de la ley natural. Para la gran mayoría de las respuestas y observaciones, en los distintos contextos culturales, hoy el concepto de “ley natural” resulta ser, como tal, bastante problemático, incluso incomprensible. Se trata de una expresión que se entiende de modos diferentes o sencillamente no se entiende» (n. 21). Esta postura ha provocado planteamientos fallidos en el ámbito matrimonial como, por ejemplo, la exigencia de fe para contraer matrimonio canónico.

<sup>8</sup> Pienso que a la *circularidad* llegan más fácilmente los autores que adoptan la perspectiva iusrealista y consideran como prioritaria la dimensión jurídica inherente a la persona y al fiel.

<sup>9</sup> Cf. G. FELICIANI, *Scuola canonistica italiana. Dal dogmatismo giuridico al post-concilio*, in *Scienza giuridica e diritto canonico*, a cura di Rinaldo Bertolino, Torino, Giappichelli, 1991, p. 66.

<sup>10</sup> «Si hemos de ser sinceros, hasta el derecho natural nos parecía peligroso. No en sí mismo, como es lógico. Pero esa ley de creación no tenía ninguna honorabilidad específica para la Iglesia. Era algo necesario para fundar la sociedad civil, pero no la comunidad eclesial. Era

error ha contribuido a oscurecer la posición del derecho divino natural en el ordenamiento canónico hasta el punto de considerarlo espurio.<sup>11</sup> Es preciso plantear la cuestión desde una instancia más fundamental que aquella que corresponde a las relaciones Iglesia-poder temporal: se propone partir del *primado de la persona* a la que ambas instancias sirven con su respectivo derecho concebido por ello indeludiblemente como orden humano – incluido el canónico –, y no solo porque el derecho canónico no se ocupe de regular las relaciones entre Dios y el hombre como en algún momento se entendió desde posiciones italianas ajenas al derecho de la Iglesia, sino por otros motivos que veremos más adelante.

Aceptado el derecho canónico como orden humano debido al primado de la persona con respecto a la centralidad de la ley,<sup>12</sup> es preciso matizar la perspectiva de Dios Legislador adoptada como prevalente por Suárez en un contexto de sincronización de ambos poderes – el temporal y el espiritual – que tanto ha condicionado la comprensión del derecho natural en los últimos siglos. En efecto, porque las relaciones Iglesia-poder temporal son secundarias en la fundamentación del derecho canónico – y del secular – lo es también la consideración de la autoridad como fuente y fundamento del derecho, de modo que esa perspectiva resulta ser limitada además de estar excesivamente condicionada por un esquema racional basado en la experiencia de la ley humana emanada de la autoridad.<sup>13</sup>

## 2. EL OLVIDO DEL DERECHO NATURAL EN LA CIENCIA CANÓNICA

### 2. 1. *La teoría del derecho natural de Suárez*

Me detendré en concreto en dos aspectos que desde Suárez oscurecen la posición del derecho divino natural en el derecho canónico: 1) la perspectiva

un dato extrínseco para nosotros» (J. OTADUY, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho canónico*, «Ius Canonicum» 49 [2009], pp. 189); cf. P.-J. VILADRICH, *El ius divinum como criterio de autenticidad en el Derecho de la Iglesia*, «Ius Canonicum» 16 (1976), p. 132. A pesar de las aclaraciones sobre el único fin último del hombre, el sobrenatural, se sigue considerando como doctrina tomista la existencia de los dos fines, uno natural y otro sobrenatural, a los que sirven respectivamente el derecho natural y el derecho divino positivo (cf. O. DE BERTOLIS, *Il ius divinum in San Tomasso d'Aquino: significato e prospettive*, a cura di Juan Ignacio Arrieta, *Ius divinum*, Venezia, Marcianum, 2010, p. 148; cf. G. GHIRLANDA, *El valor del derecho canónico para la misión de la Iglesia*, «Ius Communionis» 6 [2018], p. 78).

<sup>11</sup> Berlingò critica la contraposición entre derecho divino natural y derecho divino positivo (cf. S. BERLINGÒ, *Nel silenzio del diritto. Risonanze canonistiche*, Bologna, il Mulino, 2015, p. 75).

<sup>12</sup> Cf. V. GÓMEZ-IGLESIAS C., *De la centralidad de la ley al primado de la persona en el Derecho de la Iglesia. Historia y perspectivas canónicas en el centenario del Código de 1917*, «Ius Canonicum» 57 (2017), p. 547.

<sup>13</sup> Cf. G. LO CASTRO, *El mistero del diritto. 1. Del diritto e della sua conoscenza*, Torino, Giapichelli, 1997, p. 31.

de Dios Legislador y el tratado de las leyes como enfoque global de su teoría jurídica; 2) el estado de naturaleza pura.

La original perspectiva de Dios Legislador iniciada por Suárez en el tratamiento del derecho canónico predomina sobre la perspectiva de la justicia e implica reclamar el papel de la voluntad en los fundamentos del derecho. Las consecuencias más notables se encuentran en el concepto de ley como *aliquid voluntatis*, en la noción de derecho subjetivo y en la creciente centralidad de la ley.<sup>14</sup> Pero la pregunta que aquí nos formulamos es la siguiente: ¿en qué afecta esta perspectiva a la concepción del derecho natural? En que deja de ser visto primariamente en la persona: el derecho ya no aparece tanto como un orden humano formado por relaciones jurídicas sino como un orden que proviene de la voluntad, sea esta divina o humana; en consecuencia, se resta valor a la intrínseca dimensión jurídica de la persona y se favorece la concepción de un orden expresado en la ley basado en la autoridad. Si desde la perspectiva de la ley como *aliquid rationis* se conectaba con la juridicidad inherente a la esencia humana, ahora el derecho es sobre todo el que emana de la autoridad – divino el que emana de Dios, humano el que proviene de la autoridad legítima –, de modo que la fuente del derecho se reparte en los momentos de autoridad con los que se identifica. En el caso del derecho que tiene por legislador a Dios, se podrá distinguir más fácilmente la ley dada en la creación de la ley dada en la redención. Esa unidad entre ambas se hace más difícil porque el derecho no es visto desde la persona – que en la creación y en la redención sigue siendo una y la misma – sino sobre todo desde la ley como *aliquid voluntatis*.<sup>15</sup>

Este paso no tendría una influencia tan distante de la doctrina tomista de no existir el presupuesto fundamental de la sistemática suraeciana: el concepto de estado de naturaleza pura y la teoría de los dos fines del hombre. De aquí se deriva la propuesta de un derecho divino natural absolutamente separado del derecho divino positivo, encerrados en su respectivo orden – el natural y el sobrenatural – y tendentes a su fin propio, cada uno el suyo y “muy distintos” entre sí. Me detengo a presentar este proceso del teólogo granadino.

Suárez sitúa al hombre en el mundo natural, junto al resto de seres naturales; a ello dedica su *Metafísica* entendida como *ancilla theologiae*. Adoptada esta óptica naturalista procedente de Artístóteles, incluye al hombre en la lógica de la tetracausalidad del acto de ser del universo y saca la siguiente conclusión: la ley natural no puede variar por un cambio en la causa final debido a que esta es inmutable.<sup>16</sup> Por ello, la posición de Suárez sobre la indispensabilidad del derecho natural es mucho más inflexible y extensa que la de Santo

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>16</sup> Cf. F. SUÁREZ, *Tratado de la leyes y de Dios legislador*, Libro I, cap. xx, n. 2.

Tomás.<sup>17</sup> Esta rigidez de la naturaleza humana repliega el derecho natural sobre sí mismo y hace inviable una conexión con el derecho divino positivo: cada uno ordena a un fin distinto. En cambio, si el fin del hombre es uno solo y es sobrenatural, se hace necesario matizar ese concepto de inmutabilidad que con gran rigidez ha heredado la versión racionalista del derecho natural, desencadenada en parte por la teoría del estado de naturaleza pura.<sup>18</sup>

Suárez convirtió una hipótesis de trabajo como era el estado de naturaleza pura en un supuesto metafísico.<sup>19</sup> Consecuentemente, lo traslada a los fundamentos de su sistema de derecho natural: «La ley natural puede entenderse con relación a la naturaleza pura y con relación a la gracia en el sentido de que ésta tiene también su naturaleza. Por consiguiente, en este sentido es cosa clara que la ley natural es doble, una – por decirlo así– de la humanidad, y otra de la gracia, pues *son diversos los órdenes y se ordenan a fines muy distintos*, y de ellas, una es puramente connatural a la naturaleza humana, y la otra sencillamente sobrenatural». <sup>20</sup> Así pues, hay dos leyes naturales para Suárez, cada una con su fin respectivo; el teólogo jesuita se referirá fundamentalmente a la ley natural propia del estado de naturaleza pura porque es más conocida.<sup>21</sup> La otra ley natural, denominada sobrenatural por Suárez, sería la ley propia de la naturaleza elevada o redimida, que no ha de confundirse con la ley divina positiva.<sup>22</sup>

Como la ley natural en el orden natural y la ley natural en el orden de la gracia (sobrenatural la llama a veces Suárez) tienen fines distintos, aquello que naturalmente pertenece al hombre por el estado de naturaleza pura no tiene ocasión de armonizarse con el orden de la gracia para formar un mismo sistema jurídico; es lógico, pues hay tantos órdenes como fines últimos. Esto se advierte en el siguiente texto: «Por nuestra parte – como suelen los teólogos – la ley creada o temporal la hemos dividido en natural y positiva, ya que la positiva se extiende a más que la humana. En efecto, hay que advertir que *los filósofos no reconocieron el fin sobrenatural del hombre*, sino que solo trataron de una tal cual felicidad de esta vida o – mejor dicho – de las condiciones convenientes para pasarla en paz y justicia, y que las leyes las estudiaron en orden a ese fin, y por eso la ley natural solo la distinguieron de

<sup>17</sup> Cf. *Ibidem*, Libro II, cap. VIII, n. 7.

<sup>18</sup> Cf. J. HERVADA, *Síntesis de historia de la ciencia del Derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 2006, pp. 82-83.

<sup>19</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Augustinismo y teología moderna*, en *El Misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Encuentro, 1991, p. 427.

<sup>20</sup> F. SUÁREZ, *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador*, libro II, cap. VIII, n. 1; cf. *Ibidem*, Introducción. En la misma idea insiste en el siguiente texto: «Puede distinguirse una doble ley natural: una puramente natural; otra sencillamente sobrenatural, pero natural con respecto a la gracia» (*Ibidem*, Libro II, cap. III, n. 11).

<sup>21</sup> Cf. *Ibidem*, libro II, cap. VIII, n. 1.

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, Libro II, cap. III, n. 14.

la ley humana que nosotros podemos llamar civil y de la cual diremos algo enseguida. Pero como *la fe enseña que los hombres se ordenan al fin sobrenatural* de la vida venidera por medios convenientes que se han de practicar en esta vida, con razón deduce la teología que esta ley natural *es necesaria muy de otra manera* y que los hombres necesitan de más leyes positivas que lo que alcanzaron a comprender los filósofos». <sup>23</sup>

Este planteamiento que de Lubac ayudó a remover en la antropología teológica se convierte, a mi juicio, en condición de realismo jurídico en el estudio del derecho canónico. Si de Lubac ve en el doble fin del hombre una de las raíces del ateísmo, <sup>24</sup> Villey extrae la conclusión en el ámbito jurídico: «La negazione del diritto naturale è un corollario dell'ateismo». <sup>25</sup> Así, la reforma en la teología y en la filosofía con la renovación de los estudios de Santo Tomás permitió corregir las desviaciones que los comentaristas habían presentado como doctrina tomista; en cambio, estaría pendiente en una parte importante de la canonística dada la escasa atención prestada al derecho divino natural, causa a su vez de la calificación del derecho canónico como disciplina teológica.

## 2. 2. *La incompleta respuesta de Mörsdorf a Sohm*

Sohm formula así la conocida crítica al derecho canónico: «La esencia de Iglesia es espiritual mientras que la esencia del derecho es secular». <sup>26</sup> Ello provocó una reacción de la doctrina católica encabezada por Mörsdorf, quien afirmaba que «la scienza giuridica canonica ha accolto gli attachi di Sohm ai risultati delle proprie ricerche con grande indifferenza». <sup>27</sup> Sin embargo, esta respuesta se formuló en un momento en que el estado de naturaleza pura existía como presupuesto teológico pacíficamente aceptado y por lo tanto desde posiciones pendientes de una renovación que no tardaría en venir. Ese estado de la teología de los dos órdenes resultaba – dentro de radicales diferencias – más afín a la teología dialéctica de Barth, <sup>28</sup> autor que empezó una cierta reflexión teológica sobre el derecho en la Iglesia protestante cu-

<sup>23</sup> *Ibidem*, Libro II, cap. III, n. 10. El extrinsecismo se deriva de la noción de estado de naturaleza pura tan extendida en la teología moderna y en la concepción de la filosofía como *ancilla theologiae*, a la que se le sustraía el tema filosófico del fin último sobrenatural; la filosofía tenía bastante con el fin natural del hombre (cf. H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid, Encuentro, 2000, p. 35).

<sup>24</sup> Cf. IDEM, *El Misterio de lo sobrenatural*, en *El Misterio*, cit., pp. 9-13.

<sup>25</sup> M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, Jaca Book, 1986, p. 112.

<sup>26</sup> R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, Berlin, Verlag von Duncker & Humblot, 1923, p. 657 (citado en K. MÖRSDOF, *Fondamenti del diritto canonico*, Venezia, Marcianum, 2008, pp. 53, 195).

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>28</sup> Cf. C. FANTAPPÌÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, Marcianum Press, 2019, pp. 271-272.

los fundamentos habían sido puestos en duda debido a la experiencia de la II Guerra Mundial.<sup>29</sup>

Además, buena parte de la teología católica alemana fijó la Encarnación de Jesucristo como argumento doctrinal y cronológico desde el que dar respuesta a la doctrina barthiana sobre Dios como *el totalmente Otro*: se aceptaba así indirectamente que la creación – con la naturaleza humana no redimida – quedaba sustraída a la relación con Dios, ya que hasta ese momento seguiría siendo *el totalmente Otro*. Este déficit en la toma en consideración de la creación como misterio debido a una exageración de las consecuencias del pecado original, imposibilitaba reconocer en el hombre un único fin último – el sobrenatural – en la misma creación y antes de la Encarnación de Jesucristo. La difícil expresión de la *Gaudium et spes* – «*el Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre*» (n. 22) – será interpretada por algunos teólogos en este sentido.

En mi opinión, Mörsdorf trata de desmentir las conclusiones de Sohm pero no sus presupuestos.<sup>30</sup> ¿De qué modo? No atacando su visión negativa sobre la esencia humana y el derecho natural, sino buscando unos fundamentos espirituales del derecho en los Sacramentos y en la Palabra de Dios, vía admitida por el mismo Sohm como expresión de la espiritualidad del derecho de la Iglesia en sus inicios y hasta Graciano.<sup>31</sup> De este modo comienza la *espiritualización* del derecho canónico calificado científicamente como disciplina teológica. Esa espiritualización comporta *una triple renuncia*: 1) a tener en cuenta el derecho divino natural – no lo niega pero lo margina –, 2) a adoptar la perspectiva de la justicia en el derecho canónico – la justicia aparece en tensión con la caridad–, y 3) a concebir el derecho canónico entendido nativamente como orden humano – cobra especial protagonismo la autoridad como fuente del derecho –. En efecto, el acercamiento dialéctico – la oposición entre espiritual y secular, entre revelado y creado– no alcanza la *concordancia*.

Que se sostenga el inicio del derecho de la Iglesia y su cumbre en el derecho divino positivo, y que en consecuencia se reconozcan sus bases sacramentales, no implica una renuncia al derecho divino natural sino precisamente su exigencia más honda. Menos aún implicaría descartar la perspectiva de la

<sup>29</sup> Cf. P. GHERRI, *Introduzione critica alla teologia del diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 2019, pp. 18, 26.

<sup>30</sup> Así expresa Mörsdorf la postura de Sohm: «Sohm riconosce al riguardo che la Chiesa cattolica, accanto alla nuova veste giuridico-corporativa, ha conservato anche la precedente veste giuridico-sacramentale. Il diritto della Chiesa cattolica gli appare, quindi, come una mescolanza di diritto spirituale e temporale» (K. MÖRSDOFF, *Fondamenti del diritto*, cit., p. 59).

<sup>31</sup> «Sohm ritiene che l'eccezionalità dell'opera di Graziano consista nel fatto che egli abbia dimostrato, compreso e scientificamente esposto l'essenza religiosa del diritto canonico antico. Tutto il diritto canonico deriva da Dio, dal mistero della Sua vita nella cristianità. Perciò, per Graziano, non vi è altro diritto canonico al di fuori del diritto dei sacramenti» (*Ibidem*, p. 56).

justicia como ha mostrado Hervada al señalar el sacramento como *res iusta* ante el ministro.<sup>32</sup> El derecho no se sitúa en los sacramentos sino en el hombre transformado por ellos. Así se abre la posibilidad de plantear una circularidad entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo. Por otro lado, la expresión *sub ratione Dei* usada para expresar el método teológico se concibe como si toda reflexión que parte de la fe perteneciera *eo ipso* a la teología como ciencia,<sup>33</sup> olvidando el carácter holístico y último que la caracteriza: «*mysteriorum nexus inter se et cum fine hominis ultimo*».<sup>34</sup> Es posible que una aclaración sobre los diferentes conceptos de teología utilizados permita una mayor sintonía entre las posturas; da la impresión que *se confunde frecuentemente la realidad teológica con la ciencia teológica*.

No obstante, la propuesta de Mörsdorf implica una crítica al iusnaturalismo – como modo de entender el derecho natural– más que al propio derecho natural. Si bien es escasamente atendido porque sitúa en el centro de su doctrina el Sacramento y la Palabra más que al hombre transformado por ellos, afirma claramente que «il diritto naturale correttamente inteso non è una costruzione artificiale umana, ma sacro ordinamento creato da Dio».<sup>35</sup> Y aunque justifica en la Iglesia la atención al derecho natural en la Encarnación de Cristo – era el ambiente teológico que le rodeaba–, sin embargo no da el paso de contraponer un derecho natural anterior a la elevación del hombre y otro posterior, que sí darán algunos autores al proseguir la legítima y necesaria fundamentación teológica del derecho canónico.

### 2. 3. Corecco: síntesis de Suárez y Mörsdorf

Corecco es en este punto discípulo reconocido de Mörsdorf y *oculto* de Suárez. En primer lugar, acepta la propuesta de fundamentación teológica del derecho de Mörsdorf y la espiritualización que comporta. Pero la radicaliza al asumir la posición de Suárez sobre el derecho natural, aunque intentando superar la duplicidad de fines en el hombre que a mi juicio no logra alcanzar

<sup>32</sup> Cf. J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del Derecho Canónico*, in IDEM, *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-2004)*, Pamplona, Eunsa, 2005<sup>2</sup>, p. 307. Bien entendido que no se trata de un derecho ante Dios sino dentro de una relación jurídica que comporta intersubjetividad y que viene expresado en su concepción del derecho como orden humano.

<sup>33</sup> Ghirlanda expresa así esta idea bastante extendida: «la ciencia del derecho eclesial es al mismo tiempo una ciencia teológica y jurídica» (G. GHIRLANDA, *Introducción al derecho eclesial*, Estella (Navarra), Verbo divino, 2011, p. 8). Y Zannoni, en la búsqueda de un equilibrio sostiene que «il metodo a ciò in cui consta il ius è giuridico in quanto teologico» (G. ZANNONI, *Il diritto canonico nell'ontologia della fede. Il fatto giuridico evento dell'uomo*, Venetiis, Marcianum, 2011, p. 540).

<sup>34</sup> *Dei filius* (CV I), citado en Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona, Herder, 1970, p. 51.

<sup>35</sup> K. MÖRSDOF, *Fondamenti del diritto*, cit., p. 153.

porque no consigue desembarazarse de la noción de estado de naturaleza pura. En concreto me refiero al doble concepto de la naturaleza humana de que parte Corecco: antes de la redención y después. Esta distinción, legítima y evidente por otra parte, acaba convirtiéndose en la consideración de dos naturalezas humanas presentadas ficticiamente como contrapuestas.

En efecto, Corecco sigue muy de cerca a Suárez en este punto: distingue dos derechos naturales equiparando los diversos estados del hombre con sendas naturalezas humanas, de modo que el derecho natural no forma parte del derecho canónico salvo que sea elevado, en cuyo caso pasa a estar contenido por entero en el derecho divino positivo. El concepto clave es el de *elevación*, entendida como una sobrenaturalización del derecho natural que al final comporta su desnaturalización, quedando solo el derecho divino positivo y el derecho humano: «L'unità tra diritto divino-positivo e quello canonico-umano non può essere stabilita attraverso la mediazione del diritto naturale». <sup>36</sup> Es aquí donde quiebra según mi parecer la propuesta de Corecco.

Esta visión tiene una perfecta aplicación en el derecho matrimonial donde hace una serie de propuestas – quizá la más llamativa es la bendición del sacerdote como elemento constitutivo del matrimonio – en las que el derecho divino natural está ausente. Corecco formula así el principio de fondo de sus propuestas matrimoniales: «Nell'economia della redenzione la partecipazione ontologica del matrimonio al mistero di Cristo e della Chiesa ha cessato di essere determinata dal diritto divino-naturale (originariamente bipolare) dell'economia della creazione, per essere costituita unilateralmente dall'amore di Cristo per la Chiesa». <sup>37</sup> El problema en este punto no está en lo que afirma sino en lo que deja de integrar.

<sup>36</sup> Cf. E. CORECCO, *Diritto*, en *Ius et communio*, I, Lugano, Piemme, 1997, p. 129. Otro ejemplo, donde la *communio* no parece incluir la ley natural: «Il comportamento del cristiano è giudicato nella sua eticità non a partire dai principi della Legge naturale, ma dalla sua conformità alla "communio", vale a dire alla sua eclesialità» (IDEM, *Valore del atto "contra legem"*, in IDEM, *Ius et communio*, cit., p. 242). La postura de Corecco está explicitada en la relación que establece entre teología del derecho canónico y filosofía del derecho: «il diritto civile umano ha come ascendente il diritto-divino naturale, mentre il diritto canonico trova la sua fonte immediata di derivazione nel diritto divino positivo» (IDEM, *Il valore de la norma disciplinare in rapporto alla salvezza. Prolusione per il conferimento della laurea honoris causa-Università cattolica di Lublino*, in IDEM, *Ius et communio*, cit., p. 63). Y en fin, afirma contundentemente, que «la canonistica deve perciò abbandonare ogni preconcezione giusnaturalistico-filosofica del diritto, non solo di estrazione razionalistica ma anche cristiana, come quella elaborata dal pensiero medioevale nella sintesi tomistico-suaresiana. Questa nozione formale di diritto era stata elaborata in funzione di un sistema filosofico o teologico in cui il diritto era considerato primariamente come fenomeno antropologico-naturale» (IDEM, *Diritto*, in IDEM, *Ius et communio*, cit., p. 129).

<sup>37</sup> IDEM, *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della chiesa*, in IDEM, *Ius et communio*, Lugano, II, Piemme, 1997, pp. 580-581.

### 3. PLANTEAMIENTO DE RECUPERACIÓN DEL DERECHO DIVINO NATURAL EN EL ORDENAMIENTO CANÓNICO

#### 3. 1. *Un solo fin último en el hombre: el sobrenatural*

Hervada veía claro que «la posición de la ley natural en la Iglesia debe ser estudiada a la luz de las relaciones entre naturaleza y gracia». <sup>38</sup> La cuestión de los dos órdenes – natural y sobrenatural– es un tema complejo. Sí está más claro el tema del fin, donde se ha llegado a una pacífica formulación que ha aclarado en gran medida un debate sostenido durante siglos: solo existe un único fin último en el hombre, el sobrenatural. <sup>39</sup> Desde aquí, la ciencia canónica tendría la posibilidad de completar un aspecto importante y pendiente de su renovación ya emprendida por la teología y la filosofía, y permitiría una recomendable eclosión del derecho divino natural en el derecho canónico. Santo Tomás traslada esta doctrina común al ámbito de la ley en general: «el primer principio en el orden operativo, del que se ocupa la razón práctica, es el último fin. Y, como el último fin de la vida humana, según ya vimos (q. 2 a.7; q. 3 a. 1; q. 69 a. 1), es la felicidad o bienaventuranza, síguese que la ley debe ocuparse primariamente del orden a la bienaventuranza». <sup>40</sup> Desde aquí se puede comprender el porqué del olvido del derecho natural así como proceder a su renovado dinamismo en el ordenamiento canónico.

<sup>38</sup> Cf. J. HERVADA, *El derecho natural en el ordenamiento canónico*, in IDEM, *Vetera et nova*, cit., p. 609.

<sup>39</sup> El único fin sobrenatural del hombre es una verdad filosófica tenida en cuenta tradicionalmente por la teología y el Magisterio. Manifestación de esta verdad son las siguientes expresiones: el hombre es *capax Dei* (CEC, 27); el deseo natural de Dios (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, qq. 1-5; cf. IDEM, *Summa contra gentes*, III, caps. 50-57); la *potentia obedientialis* (IDEM, *De Malo*, q. 5, a. 1); *naturaliter anima est capax gratiae* (IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 10); el hombre no solo tiene sino que es deseo natural de Dios (Cf. A. PERSIDOK, *Cristología y Antropología. La mediación de Cristo en Henri de Lubac*, Pamplona, Eunsa, 2017, p. 56); el autor parafrasea a de Lubac: «el espíritu [humano] es deseo de Dios» (H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946, p. 483). El Concilio Vaticano II resume así este único y último fin sobrenatural: «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios» (*Gaudium et spes*, 19); «la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina» (*Gaudium et spes*, 22); «todos los pueblos forman una única comunidad y tienen un mismo origen; [...] tienen también un único fin último, Dios» (*Nostra aetate*, 1); «todos [...] son llamados a un solo e idéntico fin, es decir, a Dios mismo» (*Gaudium et spes*, 24). De este eco del Concilio al único fin sobrenatural hace mención de Lubac en su última obra sobre el tema (cf. H. DE LUBAC, *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia*, Madrid, Fundación Maior, 2014, pp. 123-131). Finalmente, así puede verse en el inicio del CEC: «Dios, infinitamente perfecto y bienaventurado en sí mismo, en un designio de pura bondad ha creado libremente al hombre para hacerle participe de su vida bienaventurada» (CEC, 1).

<sup>40</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2; cf. IDEM, *Summa contra gentes*, III, cap. 114-115.

La cuestión del *supernatural* está presente en toda la historia de la teología en el marco de las relaciones entre naturaleza y gracia. Henri de Lubac analizó concienzudamente que la concepción separada del orden natural y del orden sobrenatural llevó a la errónea afirmación de la existencia de dos fines últimos en el hombre: el fin natural y el fin sobrenatural.<sup>41</sup> Sitúa de Lubac en ese doble fin el origen del humanismo ateo: si existe un orden natural completo, con su fin propio, la filosofía sería la encargada de darle respuesta quedando legitimada para la búsqueda autónoma de un fundamento propiamente humano, propiciando que el hombre acabe ocupando el puesto que antes pertenecía a Dios.<sup>42</sup> No dejaba de ser una consecuencia necesaria, posiblemente imprevisible, del planteamiento aceptado por gran parte de la teología católica sobre los dos órdenes completos en sí mismos con sus respectivos fines. En este contexto de reparto de lo natural y lo sobrenatural entre filosofía y teología se formula la propuesta de fundamentación teológica del derecho canónico, marcada por la crítica de Sohm.

Lo anterior condiciona el modo de entender el derecho divino natural.

<sup>41</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Augustinismo*, cit., p. 428. Esta cuestión del doble fin en el hombre tiene su origen en Aristóteles, en quien se fundamentó la teología moderna o escolástica tardía para sostener un fin natural y un fin sobrenatural en el hombre (cf. IDEM, *El misterio de lo sobrenatural*, cit., p. 160). La raíz del problema se encontraba en considerar al hombre como una especie dentro del ser metafísico. Hay muchas puntos que pueden resultar alejados en la filosofía moderna, pero no el de haber considerado la radical especificidad del hombre como distinto a las demás criaturas. Aprovechando, más que los avances, las potencialidades que la filosofía moderna ha dejado al descubierto por abrir al hombre en canal, Leonardo Polo ha propuesto un estudio del ser del hombre como distinto al ser del universo (cf. L. POLO, *Antropología trascendental*, I, Pamplona, Eunsa, 2003, pp. 78-86); según Polo, «la antropología no es una filosofía segunda, es decir, no cabe entender el ser humano como inferior al ser principal» (*Ibidem*, p. 80). Es de este modo, como el único fin sobrenatural de la persona se deshace de la visión naturalista o fisicista que estuvo en la base de la teología moderna, por ejemplo en Suárez, que estudia al hombre entre los seres naturales. Sostenía de Lubac que «la naturaleza del espíritu creado por una voluntad libre de Dios, en vista a un fin sobrenatural libremente elegido por él, no es en total asimilable ni a la naturaleza de los seres materiales, ni a la Naturaleza increada concebida por los antiguos filósofos» (H. DE LUBAC, *El Misterio de lo sobrenatural*, cit., p. 154).

<sup>42</sup> Cf. IDEM, *Augustinismo*, cit., pp. 485-486. Llama a esta situación 'teología separada' y 'filosofía separada' (cf. IDEM, *Memoria*, cit., p. 256). En una carta dirigida a Blondel, de Lubac recuerda unas palabras del filósofo que tanta mella habrían de dejar en el teólogo francés: «Si con harta frecuencia hoy, en general, la vida de la humanidad se aparta del cristianismo, tal vez sea porque con harta frecuencia se ha desarraigado el cristianismo de las vísceras íntimas del hombre» (palabras de Blondel, citadas en *Ibidem*, p. 35).

Explica Ladaria que «si la creación, por una parte, se distingue de la salvación que en Cristo se ofrece a todos los hombres, por otra está orientada a esta última. La naturaleza se distingue de la gracia y de lo sobrenatural, pero existe en concreto inserta en un orden que la sobrepasa y en el que no puede tener una finalidad autónoma» (L. LADARIA, *Ius divinum naturale. La noción de naturaleza desde el punto de vista de la antropología teológica*, in *Il Ius divinum nella Vita della Chiesa*, a cura de J. I. Arrieta, Venecia, Marcianum, 2010, p. 135).

La existencia de un único fin sobrenatural en el hombre hace que el orden natural deba ser precisado en cuanto orden, ya que sin fin último propio el orden no puede justificarse en sí mismo. Sin embargo, ese fin último existe en la persona como tendencia perfectiva hasta su plena posesión.<sup>43</sup> Esta aptitud de lo natural para el fin sobrenatural, lejos de ser un obstáculo se convierte en tensión permanente que sostiene la búsqueda y anticipación de un fin que está fuera del ámbito de lo natural y para el que precisa de un don gratuito de Dios.<sup>44</sup> Sin el derecho natural el derecho divino positivo tendría para el hombre el mismo efecto que para un animal.

Este único fin sobrenatural muestra que toda persona es creada en vistas a Cristo y que, como consecuencia, sea radicalmente *imago Dei* desde su misma creación: «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación».<sup>45</sup> Porque Cristo es el primer hombre, toda persona está llamada a una plenitud que se empieza a anticipar en la Iglesia por medio del Bautismo. Es ahí, incorporados a Cristo, donde Dios concluye su designio sobre el hombre.<sup>46</sup> Desde esta antropología teológica puede verse más claramente que en el bautizado lo sobrenatural no está superpuesto a la naturaleza humana. Lo sobrenatural acontece en lo natural sin prescindir de él. La unidad de la manifestación de Dios en la historia por la creación y la revelación como fases de un mismo y único plan de salvación, ayuda a comprender el único fin sobrenatural y la relación entre naturaleza y gracia.<sup>47</sup> Todo esto es determinante para la comprensión

<sup>43</sup> Hervada sostiene que «es presupuesto básico de la filosofía cristiana que la naturaleza humana está matizada por una esencial dependencia ontológica – en su ser y en su obrar con respecto a Dios, y – como un aspecto de esta dependencia– por un finalismo informador, asimismo esencial. [...] El hombre no es un ser acabado de una vez: partiendo de la versión cristiana del alma espiritual como forma del hombre, simple e inmutable en su esencia, el hombre es hombre desde un principio, pero no es un hombre perfecto, acabado» (J. HERVADA, *El Derecho como orden humano*, «Ius Canonicum» 5 [1965], p. 401). Con similares palabras introduce el estudio de los fines del matrimonio en su obra más sistemática de Derecho matrimonial (cf. J. HERVADA, P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canónico. III. Derecho matrimonial (1)*, in *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Pamplona, Eunsa, 2000, pp. 37-38).

<sup>44</sup> Cf. J. L. LORDA, *La Gracia de Dios*, Madrid, Palabra, 2004<sup>2</sup>, p. 354.

<sup>45</sup> *Gaudium et spes*, 22.

<sup>46</sup> Dice al respecto Lorda: «La definición del hombre está al final, se da en Cristo; no en el origen, no en Adán. Por eso, no basta el estudio de la naturaleza humana para conocer al hombre, hay que penetrar también en el misterio de Cristo, que es donde Dios ha querido revelar sus designios para el género humano» (J. L. LORDA, *La antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid, Palabra, 2004, p. 87).

<sup>47</sup> Congar lo expresa del siguiente modo: «Cuando se reflexiona acerca del sentido de las relaciones que Dios toma la iniciativa de realizar con su criatura, tales como las que la Biblia testimonia, se desemboca en las conclusiones siguientes: esta obra es *una*, pero comporta

integral del ordenamiento canónico y para la necesaria revalorización del derecho natural en el interior del derecho divino.<sup>48</sup> En efecto, realismo jurídico es asumir la dimensión de juridicidad de la realidad, que no se presenta nunca con una estricta separación entre lo natural y lo sobrenatural y que condiciona la conexión interna entre ambas dimensiones del derecho divino: el natural y el positivo.<sup>49</sup>

### 3. 2. *La vigencia del derecho divino: primero en la persona, segundo en la norma*

La perspectiva de Dios Legislador iniciada por Suárez ha contribuido a contemplar el derecho en la autoridad y no en la persona. Aunque es necesaria la distinción, es doctrina común la unidad entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo. Pero, ¿dónde reside esa unidad? A mi juicio, *primero en la persona, después en la norma*. A la explicación de este principio se dedica este apartado.

Concebido el derecho vigente, inicialmente, desde la perspectiva prioritaria de la persona, el derecho natural aparece situado en la tensión perfectiva del hombre a su fin propio;<sup>50</sup> y siendo que este fin último es único y sobrenatural, el derecho divino positivo viene a continuar y a aportar novedad al principio de orden natural humano. ¿Cómo? Anticipando ese fin último *in*

diferentes planos y diferentes etapas; se presenta como *un* designio y, por lo tanto, como un proceso finalizado por un término único, la aproximación al cual es progresiva. Este término es el de una interioridad perfecta, sin fusión ni confusión. Las etapas son las de una comunicación cada vez más íntima, dando por supuesto que Dios está todo entero en lo que hace y que las diferencias están tomadas del lado de los efectos» (Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona, Herder, 1970, p. 30). Las cursivas son del autor. Sobre el mismo tema Morales: «La Creación como acontecimiento salvífico primero alcanza su punto álgido o su culminación en la Alianza. El vínculo Creación-Redención ilumina importantes aspectos de la fe cristiana, tales como el misterio de la ordenación de la naturaleza a la gracia en el mundo y en el hombre, y la existencia de un único fin – sobrenatural – para la persona humana» (J. MORALES, *El Misterio de la creación*, Pamplona, Eunsa, 2010<sup>3</sup>, p. 138).

<sup>48</sup> De este punto pende, según mi parecer, la diferenciación y entendimiento entre diversas escuelas canónicas, debiéndose traer al debate el origen protestante de la cuestión (cf. P. GUERRI, *Introduzione critica*, cit., pp. 3-31; cf. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, Marcianum, 2019, pp. 268 ss).

<sup>49</sup> Lo Castro extrae la consecuencia que ocasionaría la ruptura entre lo natural y lo sobrenatural: «Quando si negasse al diritto della Chiesa la sua coestensività con la natura umana, che ha pur sempre radici divine, si renderebbe estrinseca la Chiesa e il suo messaggio di salvezza alla condizione dell'uomo (rendendo, oltre tutto, insignificante l'affermazione secondo la quale il diritto di natura, col diritto divino positivo, rappresenta l'elemento fondante dell'ordinamento ecclesiale)» (G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto*, cit., p. 102).

<sup>50</sup> Cf. J. HERVADA, *El Derecho como orden humano*, cit., p. 401. El fin último, en cierto sentido, forma parte del ser del hombre: «la ordenación dinámica equivale a una inmisión ontológica del fin en el ser, en forma de orden estático y de impulso ordenador» (*Ibidem*, p. 421).

*terris*.<sup>51</sup> Dicho de otro modo, con la novedad que el derecho divino positivo añade al orden humano, la persona puede iniciar la plenitud humana que antes del bautismo, con el solo derecho natural, era únicamente una tendencia, una apertura, una inclinación, y ahora es un anticipo de la plenitud. Esa novedad, que es un aumento de la realidad procedente de Dios – *donatio essendi*–, suministra un crecimiento en el orden humano y unos nuevos derechos y deberes; no aporta un nuevo fin, que ya lo tenía con la creación, sino que le hace partícipe de ese fin de modo incoativo. Pero es la naturaleza humana transformada por la gracia la que se mueve en ese orden; que no deja de ser menos natural por el hecho del bautismo, sino una naturaleza acabada, más perfecta, en tanto que ha empezado a descansar en su fin último, el único que tiene, que es el sobrenatural. La persona ya no es solamente como antes del bautismo *capax Dei*, sino *filius Dei*. No se puede ser hijo sin ser persona; la persona no es un fundamento del ser-hijo, ni es una dimensión (racional y social) del ser-hijo, ni es algo exterior al núcleo del ser-hijo. Es la persona, creada y redimida, considerando la intervención de Dios en la creación y en la redención como una sola historia de salvación, con novedad y continuidad, la que hace que sea la persona entera, de principio a fin, la que es *filius Dei*. Desde aquí se descubre que *el derecho natural está junto al derecho divino positivo como espina dorsal de todo el ordenamiento canónico*.

Mientras que desde el punto de vista normativo, el derecho canónico – y en concreto el derecho divino– vendría identificado en primer lugar con la *lex naturalis* y la *lex gratiae* que provienen de Dios. En sí misma, esta afirmación se presenta como evidente y su aceptación resulta obligada por el sentido común iluminado por la fe. El problema aparece cuando esas leyes son vistas como dadas por Dios al hombre, sin reparar que son connaturales o intrínsecas a la misma creación y redención del hombre respectivamente. De modo que, estrictamente hablando, sea incorrecto afirmar que Dios otorga la *lex naturalis* al hombre, como si primero tuviera lugar la creación del hombre y después este recibiera de Dios la *lex naturalis*. Esta no es ajena al hombre o, como dicen los clásicos, es promulgada con la naturaleza humana. Otro tanto habría que decir de la *lex gratiae*, que no es ajena a la redención que acontece en la historia; en tanto que la salvación se dispensa sacramentalmente, la *lex gratiae* resulta inherente al hombre transformado por los sacramentos; estos son acciones de Dios y de la Iglesia *pro hominibus*.<sup>52</sup> La juridicidad de la

<sup>51</sup> «Ningún estado de la presente vida puede ser más perfecto que el estado de la ley nueva, pues nada puede haber más cercano al fin que lo que inmediatamente *introduce* en el último fin. Y esto hace la ley nueva» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 4).

<sup>52</sup> «De dos maneras se puede infundir al hombre una cosa: de una, como algo que es de la naturaleza humana, y así la ley natural es infusa en el hombre; de otra, se infunde una cosa al hombre como añadida a la naturaleza por un don de la gracia, y de este modo la ley nueva

redención no está contenida en los sacramentos sino en el hombre transformado por ellos y en las nuevas relaciones de justicia que surgen en la Iglesia.

La salvedad anterior pretende evitar el error, históricamente persistente, de considerar la *lex naturalis* extrínseca a la Iglesia, y la *lex gratiae* en la voluntad de Dios y al margen del hombre. El siguiente texto de Santo Tomás muestra la interioridad de la acción de Dios en la misma naturaleza humana: «Por la ley natural el hombre *participa* de la ley eterna en la medida de su capacidad natural. Pero para ser conducido al último fin sobrenatural necesita una norma de orden superior. Por eso recibe además una ley dada por Dios que entraña una *participación más elevada* de la ley eterna». <sup>53</sup> De ahí se desprende que una consideración de la *lex naturalis* y de la *lex gratiae* al margen de la persona resulta contraprudente y que la afirmación del primado de la persona en el derecho canónico *no desplaza* la importancia del origen divino del derecho, sea natural o positivo, sino que sencillamente *lo sitúa*. <sup>54</sup>

Todo ello nos conduce a la siguiente aclaración. La vigencia del derecho divino natural y positivo acontece primero en la persona y después en las normas divinas: es preciso *distinguir entre derecho de origen divino natural o positivo y las normas divinas*, especialmente tratándose del derecho natural, pues de otro modo se correría el riesgo de incurrir en su racionalización, de la que ya tenemos experiencia en la Edad Moderna, y que consiste en identificar derecho natural de origen divino con normas divinas de derecho natural formuladas por la ciencia jurídica o por el legislador humano. De modo que situar la persona en el centro del ordenamiento canónico permite evitar el riesgo del racionalismo en el derecho canónico y, más en concreto, en el derecho divino natural y positivo. Dicho de otro modo, me parece oportuno insistir en que el derecho canónico es un «orden humano» <sup>55</sup> o que «el derecho es una realidad propia de la persona». <sup>56</sup>

es ley infusa en el hombre, y que no sólo indica lo que se debe hacer, sino que ayuda para ejecutarlo» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1, ad. 2).

<sup>53</sup> *Ibidem*, I-II, q. 91, a. 4, ad. 1. En este texto se amplía la explicación: «porque el cometido de la ley es dirigir al hombre a sus actos propios con vistas al último fin. Ahora bien, si el hombre estuviese solamente ordenado a un fin que no excediese el alcance de sus facultades naturales, no necesitaría su razón ninguna dirección superior a la ley natural y a la que de ésta se deriva, la ley humana. Pero como el hombre está ordenado al fin de la bienaventuranza eterna, que sobrepasa el alcance natural de las facultades humanas, según ya expusimos (q. 5 a. 3), síguese que necesitaba ser conducido a su fin no sólo mediante las leyes natural y humana, sino también mediante una ley dada por Dios» (*Ibidem*, I-II, q. 91, a. 4).

<sup>54</sup> Así Hervada: «El Derecho, especialmente el natural y el divino-positivo, es una estructura inherente de la persona humana en su actuar social, a la que dirige hacia la plenitud de su aspecto y función sociales» (J. HERVADA, *El Derecho como orden humano*, cit., p. 415).

<sup>55</sup> Creo que este punto es clave para comprender la teoría de Hervada, y que puede verse desarrollado en uno de sus primeros escritos: J. HERVADA, *El Derecho como orden humano*, cit., pp. 401-454.

<sup>56</sup> V. GÓMEZ-IGLESIAS C., *De la centralidad de la ley al primado de la persona*, cit., p. 548.

El planteamiento de Sohm fue aceptado, y ello propició *espiritualizar* la justificación del derecho canónico con el fin de desmentir sus conclusiones, cuando el error estaba antes. El carácter sobrenatural del derecho se ha querido subrayar olvidando al hombre o alejándose de él, como si fuera la causa del contagio secularizador. Cuanto más se aleja el derecho de la dimensión inherente del hombre, menos sobrenatural es, porque se desatiende que la acción de Dios es *propter nostram salutem*. Es preciso recuperar el primado de la persona en el enfoque del derecho canónico.<sup>57</sup>

#### 4. RELACIONES ENTRE EL DERECHO DIVINO NATURAL Y EL DERECHO DIVINO POSITIVO

Ha sido frecuente el estudio de las relaciones entre el derecho divino y el derecho humano. Sin embargo, no están tan definidas las relaciones entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo debido a la unidad y a la falta de problematicidad interna con que normalmente son tratadas ambas dimensiones por los autores que admiten el derecho natural formando parte del ordenamiento canónico.<sup>58</sup> Detrás del afán por garantizar lo específico del derecho canónico puede descubrirse el loable intento por afirmar la preeminencia del derecho divino positivo; pero eso, en ocasiones, se ha llevado a cabo contra el derecho divino natural, como si este supusiera un peligro para aquel. Después de lo dicho en los párrafos anteriores, desarrollar una doctrina canónica de espaldas al derecho divino natural es una quimera y en mi opinión la mayor desfiguración del derecho divino positivo. He considerado pertinente distinguir las dos dimensiones, pues el derecho natural no pierde nada de su vigor cuando es alcanzado por el derecho divino positivo. Es más, adquiere mayor fortaleza sin dejar por eso de ser el mismo derecho natural.

La doctrina que acepta el derecho divino natural menciona generalmente las siguientes características en relación al derecho canónico: 1) el derecho natural mantiene su vigencia en el ordenamiento canónico; 2) el derecho natural ejerce una misión de fundamento secundario del derecho canónico; 3) el derecho natural da razón de unos derechos y deberes naturales de la persona y de su dimensión social; 4) el derecho natural no forma parte

<sup>57</sup> En este texto se muestra la prevalencia de la persona sobre la autoridad: «Cuando se habla del paso de la centralidad de la ley al primado de la persona no se quiere decir sólo que las leyes – y la Jerarquía de la que proceden en cuanto dotada de la potestad de régimen – deben respetar la dignidad y la libertad de la persona y sus derechos, sino sobre todo que el primer sujeto eclesial, el titular primario de derechos y deberes jurídicos en la Iglesia, es la persona humana» (*Ibidem*, p. 547).

<sup>58</sup> Así ha sido históricamente desde el Decreto de Graciano (cf. J. HERVADA, *La 'lex naturae' y la 'lex gratiae' en el fundamento del ordenamiento jurídico de la Iglesia*, in IDEM, *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines*, Pamplona, Eunsa, 2004<sup>2</sup>, p. 718).

del núcleo fundamental del derecho canónico que estaría constituido por el derecho divino positivo. Estas características revelan un difícil equilibrio entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo, donde lo esencial, razonablemente, consistía en resaltar que el derecho divino positivo es el fundamento de todo el derecho canónico, evitando que la decadencia del derecho natural de corte racionalista arrastrara consigo al derecho divino positivo y con él a todo el derecho canónico. Pero el protagonismo del derecho divino positivo ha tenido en la doctrina alguna consecuencia negativa, no siempre directamente pretendida: la minusvaloración del derecho natural, presentado como un tipo de derecho divino inferior y a veces espurio al derecho canónico o en contradicción con el derecho divino positivo. Sin embargo, ambas dimensiones del derecho divino son imprescindibles: sin el derecho natural, el derecho divino positivo es ininteligible, incomunicable e impracticable, e incluso sería inhumano.<sup>59</sup>

A continuación presento las relaciones entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo y los principios que a mi parecer las rigen:

- 1) El *carácter abierto* del derecho natural. No es un derecho que se explique a sí mismo, sino que está ordenado internamente a un fin que queda fuera de su ámbito. Esta afirmación se obtiene de sacar al hombre de la tiranía de la causa final, considerarlo como un acto de ser distinto del acto de ser del universo y afirmar un único fin último, el sobrenatural, recibido gratuitamente en la historia. Esto es aplicable al derecho canónico y al derecho secular e impide absolutizar el bien común (temporal), que es un fin social referido al único y último fin sobrenatural del hombre.<sup>60</sup> En otro orden de cosas, de aquí se deriva que las relaciones entre la Iglesia y el poder temporal no pueden fundamentarse canónicamente en un simple reparto del derecho divino – el natural para el ámbito secular y el positivo para el eclesiástico –, sino en un diferenciado servicio a la persona respetando la verdad de su único fin último. De este modo el derecho natural

<sup>59</sup> Del Pozzo afirma que «il principio di fondo per cogliere la pregnanza dei diritti umani è l'intrinseca coerenza e armonia del piano divino. Il diritto divino si articola nello *ius divinum positivum* e nello *ius divinum naturalis*» (M. DEL POZZO, *Lo statuto giuridico fondamentale del fedele*, Roma, EDUSC, 2018, p. 214).

<sup>60</sup> «Una sociedad justa puede ser realizada solamente en el respeto de la dignidad trascendente de la persona humana. Ésta representa el fin último de la sociedad, que está a ella ordenada: 'El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario' (GS, 26)» (CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 132). El siguiente texto completa lo dicho: «'En ningún caso la persona humana puede ser instrumentalizada para fines ajenos a su mismo desarrollo, que puede realizar plena y definitivamente sólo en Dios y en su proyecto salvífico: el hombre, en efecto, en su interioridad, trasciende el universo y es la única criatura que Dios ha amado por sí misma' (GS, 24; CEC, 27, 356 y 358)» (CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 133)

pierde rigidez, sale del aislamiento y se abre a la espera del derecho divino positivo en la persona.

- 2) El derecho divino positivo implica una *novedad* con respecto al derecho divino natural: hay un *ser más* – no un ser distinto ni un ser otra cosa–. Ese crecimiento no es accidental, sino una *donatio essendi*, un crecimiento del ser; y aunque es posterior es más profundo en el hombre. El problema de que el derecho divino positivo sea cronológicamente posterior al derecho divino natural y a la vez núcleo del derecho canónico, se deshace cuando entendemos la intervención de Dios en la creación y en la redención como una *donatio essendi*, como un *ser + más*; cuando no perdemos de vista que Dios es el sujeto de la teología, o sencillamente, cuando comprobamos que la acción de Dios es progresiva y que cuanto más se acerca al hombre más valor tiene. La historia viene inaugurada con la creación, pero no limita la posibilidad de su transformación por parte de Dios – nueva creación, *ser más*–. Efectivamente, en el derecho divino positivo se encuentra el núcleo del ordenamiento canónico.<sup>61</sup> Su origen se sitúa en la libre y gratuita acción de Dios en la historia, en la plenitud de la revelación que ha tenido lugar en Jesucristo. Esta novedad inaugura la Iglesia y su propio orden justo. Pero eso no significa que el derecho divino natural esté desconectado del derecho divino positivo, sino todo lo contrario: hay derecho divino positivo solo donde hay derecho divino natural. En consecuencia, es necesario atender además a los siguientes principios que rigen las relaciones entre uno y otro aspecto del derecho divino.
- 3) El derecho divino positivo confirma y otorga *plenitud* al derecho divino natural, en la medida en que el fin último es más conocido y se ha hecho presente. Esta plenitud hace imposible contraponer la naturaleza humana y la redimida, y hablar en consecuencia de un derecho natural de una y otra. Como lo natural no deja de ser tal al contacto con la gracia aunque sí venga transformado, eso significa que el derecho divino natural encuentra su plenitud en el derecho divino positivo.
- 4) De lo anterior se deriva el principio de *continuidad* entre una y otra dimensión del derecho divino.<sup>62</sup> Esta continuidad no significa que donde termina el derecho divino natural empiece el derecho divino positivo. No es posible la consideración de un derecho divino positivo desgajado o superpuesto al derecho divino natural, según venía explicado por la escolástica tardía con la doctrina de los dos órdenes. Más inadecuada resulta aún

<sup>61</sup> Cf. P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho canónico. Introducción. Parte general. Parte constitucional*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 20.

<sup>62</sup> «La ley natural ofrece un fundamento preparado por Dios a la ley revelada y a la Gracia, en plena armonía con la obra del Espíritu» (CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 141; CEC, 1960).

su oposición dialéctica, o la construcción de un concepto de naturaleza redimida opuesto al de naturaleza creada. En este punto se desvió a mi juicio Suárez debido al estado de naturaleza pura, que Corecco no logró superar por su programa de fundamentación teológica del derecho canónico presentado como incompatible con el reconocimiento del derecho canónico como disciplina jurídica. De ahí que sea necesaria la formulación del siguiente principio.

- 5) El derecho divino natural y el derecho divino positivo no se oponen: principio de *no contradicción*. Este principio es una consecuencia del principio de *continuidad*, si bien es necesario explicitarlo para evitar relacionar ambas dimensiones del derecho divino con el esquema de regla general-excepción, o para descartar que la preeminencia del derecho divino positivo se interprete como derogación del derecho divino natural en casos concretos (por ejemplo en la disolución de los matrimonios *in favorem fidei*, o en las relaciones entre libertad y autoridad en la Iglesia). La no contradicción existe *también en el plano cognoscitivo* y deriva de la armónica relación entre razón y fe – que por otro lado es un aspecto de las relaciones entre naturaleza y gracia – ; en este sentido, Errázuriz ha sostenido que «la persona humana *nunca puede ser pensada* con independencia de su intrínseca socialidad y de las formas concretas en que ésta se realiza»,<sup>63</sup> y del Pozzo ha señalado que «non esiste uno statuto puramente soprannaturale e avulso dalla razionalità del soggetto».<sup>64</sup> Como la *aequitas canonica* se refiere a las relaciones entre el derecho humano y el derecho divino – no a las relaciones entre derecho divino natural y positivo – , permite precisamente una modulación del derecho humano en un caso determinado de modo que el derecho divino natural y positivo sigan ejerciendo su armónica vigencia de un modo más preciso.
- 6) El derecho divino natural aporta *consistencia humana e histórica* al derecho divino positivo. Sin el derecho divino natural el derecho divino positivo sería ininteligible, como lo sería la Palabra de Dios sin la palabra humana. Es más, mientras el derecho divino positivo ocupa materialmente una parte minoritaria dentro del derecho divino, el derecho divino natural es omnipresente, hasta el punto que no hay una página del Código de Derecho canónico que no lo contenga, más allá de las veces que viene mencionado explícitamente. En efecto, en cuanto se pretende establecer un orden, como inevitablemente es siempre un orden humano, el derecho divino natural comparece necesariamente: ¿en qué quedaría la doctrina matrimonial si se le quita el derecho divino natural?; ¿cómo ha-

<sup>63</sup> C. J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. I. Introduzione. I soggetti ecclesiali di Diritto*, Milano, Giuffrè, 2009, p. 184. La cursiva es mía.

<sup>64</sup> M. DEL POZZO, *Lo statuto giuridico*, cit., p. 50.

ber llegado a la formalización de los derechos fundamentales del fiel sin la influencia que ejercen los derechos naturales en el nuevo orden inaugurado por Dios en la Iglesia?; ¿cuáles serían los requisitos de idoneidad para los ministros sagrados?; ¿qué sería de los procesos sin la elemental y natural exigencia de justicia y sin la referencia natural a la verdad?

- 7) Y finalmente, el derecho divino natural anticipa y modula el modo de considerar el derecho divino positivo: ver la vigencia del derecho divino, no primeramente en la norma divina, sino en la *persona*: es decir, el ordenamiento canónico tiene un carácter más personal que normativo. En este sentido, la perspectiva normativa del derecho divino (que lo considera como normas divinas) es secundaria y dependiente del enfoque personal (situar el derecho divino en las exigencias de justicia de la persona). Es anterior el acercamiento teológico de la intervención de Dios, tanto en la creación como en la revelación; pero de ello se ocupa la teología. El derecho se coloca en la perspectiva de la justicia y por ello parte de los derechos que residen en la persona y del nuevo orden humano – relaciones jurídicas – que resulta de la acción de Dios,<sup>65</sup> en el que ya no existe solo una tendencia a un fin último, sino una posibilidad de incoarlo *in terris* en cada persona. Es decir, la juridicidad de la creación y de la redención (plenitud - continuidad - novedad - no contradicción - consistencia - personalidad) reside en cada persona: ahí empieza la vigencia del derecho canónico. Esto es aceptado comúnmente en el derecho divino natural pero no tanto en el derecho divino positivo. También este es susceptible de ser considerado según una concepción normativista<sup>66</sup> que en parte tiene su origen en la gran influencia que ha ejercido la perspectiva de Suárez sobre Dios legislador. Como el derecho canónico es un orden humano, la juridicidad de la revelación reside, por un lado, en los nuevos derechos que la naturaleza humana recibe con la intervención de Cristo en la historia, cuya titularidad ha sido alcanzada por los cristianos – plena en los católicos – ; mientras que los no bautizados tienen una capacidad jurídica y titularidad más restringidas. Y por otro lado y secundariamente, el derecho canónico es la estructura jurídica de la Iglesia, fundamental y diacanal al servicio de la persona y su salvación. Todo ello permite calificar el derecho canónico como un orden humano<sup>67</sup> situado en la tensión perfecta del hombre, no a un fin último que no posee – este es el caso de los no bautizados – , sino a un fin que empieza a anticipar en la historia – los bautizados según el grado de comunión – .<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Cf. C. J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 2020<sup>2</sup>, p. 224.

<sup>66</sup> Cf. *Ibidem*, p. 214.

<sup>67</sup> Cf. J. HERVADA, *El Derecho como orden humano*, cit., p. 415.

<sup>68</sup> El Derecho aparece conectado al ser del hombre, en concreto a un *ser más* que es de-

Dos son los peligros que pueden acontecer en las relaciones entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo: 1) considerar el derecho divino positivo como una derivación necesaria del principio de orden natural de la persona humana, y negar así la *novedad* gratuita que proviene de la intervención de Dios en la historia, que es propiamente lo que inaugura el derecho canónico; 2) constituir un orden basado en el derecho divino positivo que desatienda las exigencias del orden natural que le dan cuerpo y consistencia, negando así la *continuidad*. Así pues, esos principios anteriormente enunciados (plenitud - continuidad - novedad - no contradicción - consistencia - personalidad), expresan a mi juicio las relaciones internas entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo. Distinguir sin separar, y juntar sin mezclar, para conservar la unidad y riqueza de todo el derecho divino: el derecho divino positivo se oscurece y empobrece sin el derecho divino natural, y este se curva sobre sí mismo y se desmorona sin el derecho divino positivo. Todo ello, unido al carácter constitutivamente abierto del derecho natural – que no es un orden cerrado sino tendente a un fin para el que la persona no está dotada naturalmente –, facilita el descubrimiento del valor del derecho natural y su vigencia en el derecho canónico, viniendo a ser la mejor garantía y promoción del derecho divino positivo como eje del ordenamiento canónico. Respecto al derecho humano en el ordenamiento canónico, es doctrina común que se elabora en función del derecho divino. Podría además precisarse que el derecho humano debería apoyarse para su realización primera y necesariamente en el derecho natural, al servicio del derecho divino positivo, núcleo y fundamento de todo el ordenamiento canónico. Si hay continuidad entre ambas dimensiones del derecho divino, sería contraproducente que no siguiera el derecho humano ese camino.

##### 5. CONCLUSIÓN: CIRCULARIDAD ENTRE EL DERECHO DIVINO NATURAL Y EL DERECHO DIVINO POSITIVO

El olvido cuando no exclusión del derecho natural en el interior del derecho divino representa la versión fideísta en el ámbito jurídico. Si bien el derecho divino positivo funda el derecho canónico y formando parte de él constituye su fuente y cima, sería incomprensible sin el derecho divino natural; no porque este sea un fundamento primero, sino porque el derecho divino positivo solo es elocuente junto al derecho divino natural. Así, existe en el centro del derecho canónico la dimensión jurídica de la *realitas complexa* que es la Iglesia, el derecho divino, que en la dimensión positiva es la más profunda y

bido por otros: «Bisogna, infatti, dare lo *ius* a ciascuno perché tale *ipsa res iusta* è qualcosa appartenente all'essere della persona, che esprime la sua dignità di essere personale e in qualche modo la perfeziona» (E. BAURA, *Il rapporto tra diritto e norma. Considerazioni alla luce delle proposte di Michel Villey, Sergio Cotta e Javier Hervada*, «Ius Ecclesiae» 31 (2019), p. 25).

la más alta, pero que nunca comparece separada del derecho divino natural. Por ejemplo: si bien la autoridad de la Iglesia se funda en la voluntad fundacional de Cristo, ¿cómo comprender qué sea la autoridad sin el derecho divino natural? La existencia de la autoridad en toda sociedad es parte del derecho natural; que esa autoridad sea el Papa y los Obispos es una norma de derecho divino positivo. Incluso la misma Iglesia, cuyo origen se sitúa en Cristo, ¿cómo sería posible sin la dimensión relacional del hombre? De ahí que el derecho divino natural suministre la consistencia humana e histórica al derecho divino positivo.

Aquí no debemos confundir entre ser primero o fundamento humano con ser más importante: el derecho divino natural es primero y fundamento, pero no lo más alto, pues debemos ver el derecho divino en el hombre sin perder de vista su origen divino: la acción de Dios en el hombre con la redención contiene un núcleo de juridicidad positiva más profundo que el incoado con la acción de Dios en la creación, pero no distinto ni contrapuesto. Esto hace que el derecho divino positivo no pueda ser calificado como accidental frente al derecho natural, ni que este sea considerado extraño al derecho divino en la Iglesia. De ahí que el *ser más* que implica la salvación dispensada en la historia por el bautismo es un crecimiento del ser del hombre y de su dimensión jurídica, no un ser distinto.

El conjunto de relaciones entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo (apertura - plenitud - continuidad - novedad - no contradicción - consistencia - personalidad) puede ser designado con el *principio de circularidad*. Uno y otro mantienen su vigencia sin perder la continuidad y la novedad; el derecho divino positivo eleva y perfecciona el derecho divino natural, y este da consistencia a la novedad del derecho divino positivo. No están uno encima del otro, sino que se entrelazan ambos de principio a fin: se trata de una *circularidad perseverante*. Esa continuidad permite que el derecho divino positivo descienda a todo el derecho divino natural dándole plenitud; pero también significa que el derecho divino natural se hace presente en la novedad del derecho divino positivo sin dejar por eso de ser natural.<sup>69</sup> Los principios expuestos anteriormente han de ser considerados conjunta y simultáneamente: esto define las relaciones de circularidad. Además, los derechos naturales, antes de ser objeto de competencia por parte de un poder determinado, pertenecen a la persona y no cesan en ningún momento ni

<sup>69</sup> Todo ello, como he venido apuntando, viene marcado por la unidad y continuidad de la realidad de la creación y de la salvación: «En la revelación definitiva que Dios hace de sí en Cristo aparece también en plenitud el designio creador, que en la economía presente, se inserta en su voluntad de comunicarnos su vida divina» (L. LADARIA, *Ius divinum naturale*, cit., p. 140). Van Hove entiende que la revelación completa, perfecciona e ilumina el orden natural (cf. A. VAN HOVE, *Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici. Prolegomena*, Romae, Dessain, 1945, p. 60).

ámbito de jurisdicción. Cuestionar su vigencia en la Iglesia muestra hasta qué punto la perspectiva de la autoridad está anclada como *forma mentis* y lo necesario que es subordinarla al primado de la persona en el derecho canónico: dónde se pueden reclamar los derechos no es equivalente a dónde están vigentes.<sup>70</sup>

Pero, ¿dónde puede verse la circularidad entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo? Todo derecho humano está relacionado con el derecho divino y, en este sentido, es fácil encontrar en cada norma humana elementos de ambas dimensiones, con las relaciones que hemos visto anteriormente. Pero más en concreto, pueden señalarse algunos ejemplos de las relaciones entre una y otra dimensión del derecho divino: 1) la nulidad del sacramento del matrimonio circunscrita al plano natural; 2) la necesaria fundamentación de la disolución de los matrimonios *in favorem fidei* sin recurrir a esquemas de contraposición entre el derecho divino natural y el positivo;<sup>71</sup> 3) la explicitación de los derechos fundamentales de los fieles en el centro del ordenamiento canónico y como inspiración para el ejercicio de la autoridad y límite en su caso; 4) la necesidad de avanzar hacia una mayor efectividad en la tutela judicial y hacia una recomendable “judicialización” de la vida eclesial debido a la mejora que el orden justo experimenta al contacto con el caso concreto;<sup>72</sup> 5) una posibilidad de diálogo con otros ordenamientos, ayudando a mostrar el carácter fundante y abierto del derecho natural como consecuencia del primado de la persona; 6) debido a las relaciones de continuidad y no contradicción entre ambas dimensiones, la Iglesia podrá cooperar con aquel conocimiento más preciso sobre el alcance del derecho divino natural evitando confundirlo con formas humanas de formalizarlo.<sup>73</sup>

Pero el ejemplo fundamental y paradigmático donde puede verificarse la vigencia del derecho natural y su relación con el derecho divino positivo se encuentra en la doctrina sobre la persona *in iure canonico* en relación a los no bautizados. En efecto, Lombardía situaba así esta cuestión: «el problema de si los no bautizados son personas para el ordenamiento de la Iglesia, solo puede resolverse partiendo de este planteamiento: ¿tiene alguna relevancia jurídica en el ordenamiento canónico la personalidad natural

<sup>70</sup> Dalla Torre afirma que «i diritti umani hanno vigenza anche nell'ordinamento canonico» (G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 2018<sup>5</sup>, p. 58); cf. J. HERVADA, *La 'lex naturae' y la 'lex gratiae'*, cit., p. 724.

<sup>71</sup> He hecho una propuesta al respecto en *Fundamentación de la disolución de los matrimonios in favorem fidei*, «Ephemerides Iuris Canonici» 61 (2021), pp. 235-263.

<sup>72</sup> Cf. J. CANOSA, *La eficacia del derecho divino en la justicia administrativa en la Iglesia*, «Ius canonicum» 49 (2009), p. 564.

<sup>73</sup> J. I. ARRIETA, *Ius divinum e ruolo de la canonistica*, in *Ius divinum*, a cura di J. I. Arrieta, Venezia, Marcianum, 2003, p. 1403.

del hombre no bautizado, en orden al fin de la salvación de las almas?».<sup>74</sup> Persona y fin último. La vigencia del derecho natural es aceptada cuando se reconoce la personalidad jurídica en el ordenamiento canónico a una persona no bautizada; y la unidad, novedad y continuidad entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo aparece cuando se sostiene que el bautismo no otorga una personalidad jurídica, sino un crecimiento de la que tenía, que conlleva nuevos derechos y deberes, pero del que es sujeto y titular la misma persona, ahora transformada.<sup>75</sup> Además, el único fin último de la persona – el sobrenatural –, que empieza a anticiparse históricamente en la Iglesia, determina una cierta relación de toda persona con la Iglesia.<sup>76</sup> Porque el fin está presente de algún modo en el ser, determinándolo y dándole una tendencia decisiva y constitutiva,<sup>77</sup> puede sostenerse que el único fin último forma parte esencial de cada persona creada como búsqueda y apertura hacia él. Esta realidad suministra al derecho natural el carácter abierto mencionado anteriormente, la vigencia perenne y su perfección – no eliminación ni degradación – al contacto con el derecho divino positivo.<sup>78</sup>

La comprensión de la economía de la salvación iniciada en la creación como un único plan que ha tenido diversos momentos de realización,<sup>79</sup> exige que esa unidad y continuidad en la acción de Dios sean mantenidas en las relaciones entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo en el orden justo eclesial. Pienso que la atención al derecho divino natural resulta ineludible y podría contribuir sobremanera a seguir perfeccionando el derecho canónico, de entrada, porque proporciona un mayor conocimiento, precisión, garantía y desarrollo del derecho divino positivo. Ante la experiencia de una pastoral que por denigrar el derecho canónico (piénsese en los ámbitos matrimonial y penal) ha engendrado más injusticia que la que trataba de evitar, el derecho divino natural resulta especialmente adecuado – aunque la tarea es ardua – para mostrar la auténtica humanidad del derecho canónico

<sup>74</sup> Cf. P. LOMBARDÍA, *Derecho divino y persona física en el ordenamiento canónico*, in IDEM, *Escritos de Derecho canónico*, I, Pamplona, Eunsa, 1973, p. 246. <sup>75</sup> Cf. *Ibidem*, p. 252.

<sup>76</sup> Cf. *Ibidem*, p. 247; cf. J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, Pamplona, Eunsa, 2001<sup>2</sup>, pp. 144-146.

<sup>77</sup> Cf. IDEM, *El Derecho como orden humano*, cit., p. 421.

<sup>78</sup> Así expone Ladaria la realidad que determina la perspectiva de justicia del derecho canónico: «La mayor proximidad a Dios, la mayor presencia de la gracia, no implica anulación de la criatura y de la ‘naturaleza’, sino por el contrario su máximo desarrollo y su máxima posibilidad de crecimiento» (L. LADARIA, *Ius divinum naturale...*, cit., p. 138). De aquí depende, a mi juicio, el realismo en las relaciones entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo.

<sup>79</sup> Cf. *Dei Verbum*, 3. Así lo expone Ladaria: «La creación es ya el comienzo de la *historia salutis*, porque está orientada hacia Cristo» (L. LADARIA, *Ius divinum naturale*, cit., p. 135).

y corregir así el antijuridicismo eclesial<sup>80</sup> en favor de la misión de la Iglesia: es evidente que prescindir del derecho canónico por razones pastorales ha llevado a una quiebra de la misma pastoral en los ámbitos citados y respecto a personas concretas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BAURA, E., *Il rapporto tra diritto e norma. Considerazioni alla luce delle proposte di Michel Villey, Sergio Cotta e Javier Hervada*, «Ius Ecclesiae» 31 (2019), pp. 17-40.
- BERLINGÒ, S., *Diritto divino e diritto umano nella Chiesa*, «Il diritto ecclesiastico» 106 (1995), pp. 35-65.
- CORECCO, E., *Ius et communio*, I, II, Lugano, Piemme, 1997.
- CORECCO, E., L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1995.
- DALLA TORRE, G., *Lezioni di diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 2018.
- DEL POZZO, M., *Lo statuto giuridico fondamentale del fedele*, Roma, EDUSC, 2018.
- DE LUBAC, H., *Augustinismo y teología moderna*, en *El Misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Encuentro, 1991.
- ERRÁZURIZ M., C. J., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. I. Introduzione. I soggetti ecclesiali di Diritto*, Milano, Giuffrè, 2009.
- ERRÁZURIZ M., C. J., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 2020<sup>2</sup>.
- FANTAPPIÈ, C., *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, Marcianum Press, 2019.
- FELICIANI, G., *Scuola canonistica italiana. Dal dogmatismo giuridico al post-concilio*, in *Scienza giuridica e diritto canonico*, a cura di Rinaldo Bertolino, Torino, Giappichelli, 1991.
- GHERRI, P., *Introduzione critica alla teologia del diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 2019.
- GHIRLANDA, G., *Introducción al derecho eclesial*, Estella (Navarra), Verbo divino, 2011.
- GÓMEZ-IGLESIAS C., V., *De la centralidad de la ley al primado de la persona en el Derecho de la Iglesia. Historia y perspectivas canónicas en el centenario del Código de 1917*, «Ius Canonicum» 57 (2017), pp. 495-568.
- HERVADA, J., *Síntesis de historia de la ciencia del Derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 2006.
- HERVADA, J., *Las raíces sacramentales del Derecho Canónico*, in IDEM, *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-2004)*, Pamplona, Eunsa, 2005<sup>2</sup>.
- HERVADA, J., *La 'lex naturae' y la 'lex gratiae' en el fundamento del ordenamiento jurídico de la Iglesia*, in IDEM, *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines*, Pamplona, Eunsa, 2005<sup>2</sup>.
- HERVADA, J., *El derecho natural en el ordenamiento canónico*, in IDEM, *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-2004)*, Pamplona, Eunsa, 2005<sup>2</sup>.
- HERVADA, J., *El Derecho como orden humano*, «Ius Canonicum» 5 (1965), pp. 401-454.

<sup>80</sup> Cf. E. CORECCO, L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1995, p. 2; cf. C. J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 2020<sup>2</sup>, pp. 16-17.

- LADARIA, L., *Ius divinum naturale. La noción de naturaleza desde el punto de vista de la antropología teológica*, in *Il Ius divinum nella Vita della Chiesa*, a cura de J. I. Arrieta, Venecia, Marcianum, 2010, pp. 115-142.
- LO CASTRO, G., *El mistero del derecho. I. Del diritto e della sua conoscenza*, Torino, Giappichelli, 1997.
- LOMBARDÍA, P., *Lecciones de Derecho canónico. Introducción. Parte general. Parte constitucional*, Madrid, Tecnos, 1991.
- MÖRSDOF, K., *Fondamenti del diritto canonico*, Venezia, Marcianum, 2008.
- OTADUY, J., *La ratio en las fuentes normativas del Derecho canónico*, «Ius Canonicum» 49 (2009), pp. 149-194.
- POLO, L., *Antropología trascendental*, I, Pamplona, Eunsa, <sup>2</sup>2003.
- POPOVIC, P., *Algunas pistas para una mayor unidad en la concepción de la esencia del derecho en la Iglesia*, *Ius Canonicum* 60 (2020) 647-693.
- RADAELLI, C. R. M., *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano, Glossa, 1991.
- SOHM, R., *Kirchenrecht*, I, Berlin, Verlag von Duncker & Humblot, 1923.
- SUÁREZ, F., *Tratado de la leyes y de Dios legislador*, Libro I, II.
- VILADRICH, P.-J., *El ius divinum como criterio de autenticidad en el Derecho de la Iglesia*, «Ius Canonicum» 16 (1976), pp. 91-144.
- ZANNONI, G., *Il diritto canonico nell'ontologia della fede. Il fatto giuridico evento dell'uomo*, Venetiis, Marcianum, 2011.