

## Raíces clásicas y crisis del Derecho natural en el Derecho canónico en el Renacimiento y en la Modernidad

María J. Roca Fernández<sup>1</sup>

Recibido: 20/07/2016 / Aceptado: 26/09/2016

**Resumen.** Se presenta el cambio al derecho natural racional constituido por los juristas que siguieron los postulados de Lutero con respecto a la tradición de la ratio en el Derecho canónico clásico, y se reflexiona sobre qué puede aportar hoy el Derecho canónico en un contexto cultural en el que con frecuencia se rinde culto al primado de la subjetividad.

**Palabras clave:** Derecho canónico; *Ratio naturalis*; Reforma Protestante; Derecho natural racional.

### [en] Classical Roots and crisis of Natural law inside of the Canon law in Renaissance and in Modernity

**Abstract.** change the rational natural law constituted by the jurists that followed the tenets of Luther with respect to the tradition of the ratio in the classical canon law is presented, and reflects on what can bring today canon law in a cultural context in with often worships the primacy of subjectivity.

**Keywords:** Canon Law; *Ratio Naturalis*; Protestant Reform; Rational Natural Law.

**Résumé.** L'évolution vers le droit naturel rationnel faite par les juristes qui ont suivi les principes de Luther est présenté dans cet article, concernant la tradition de la ratio dans le droit canon classique. On réfléchit sur ce qui le droit canon peut contribuer aujourd'hui dans un contexte culturel qui vénère souvent la primauté de la subjectivité.

**Mots clé :** droit canon; *Ratio Naturalis*; Réforme protestante; droit naturel rationnel.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. La tradición del Derecho natural en el Derecho canónico clásico. 2.1. *Ratio* y ley natural. 2.2. Ratio y persona humana. 2.3. Síntesis. 3. El Derecho natural en los juristas de la Reforma del siglo XVI. 3.1. Lutero: la negación del *Ius divinum* en el Derecho canónico. 3.2. Juristas reformados y Derecho natural racional. 3.3. Síntesis. 4. Consideraciones conclusivas.

**Cómo citar:** M.J. Roca Fernández (2017). «Raíces clásicas y crisis del Derecho natural en el Derecho canónico en el Renacimiento y en la Modernidad», *Cuadernos de Historia del Derecho*, XXIV, 2017, 35-52.

<sup>1</sup> Catedrática de Derecho eclesiástico del Estado  
Departamento de Derecho eclesiástico del Estado  
Facultad de Derecho. Universidad Complutense de Madrid  
[mjroca@der.ucm.es](mailto:mjroca@der.ucm.es)

## 1. Introducción

La reflexión sobre el Derecho natural en el Derecho canónico, ya sea en perspectiva de pasado, de presente o de futuro, parte de la base de que el ordenamiento canónico está abierto al Derecho natural. Algunas tendencias que se observan hoy en el Derecho secular, —como el llamado diálogo entre tribunales, es decir, la cita por parte de altos tribunales de jurisprudencia extranjera, que obviamente no pertenece al mismo ámbito jurisdiccional—, ponen de manifiesto la universalidad de los derechos humanos<sup>2</sup>. Y, en último término, su fundamentación en la naturaleza humana<sup>3</sup>. Llámese como se llame a este fenómeno (*cross fertilization*), a mi juicio, constituye una prueba indirecta de la fundamentación última del Derecho positivo en el natural. Además de esta tendencia que se observa en la práctica del Derecho, en el plano teórico conviene tener presente que la concepción iusnaturalista del Derecho ha salido del reducto en el que se encontraba gracias a autores como Finnis o George<sup>4</sup>, que han integrado la visión iusnaturalista dentro del debate actual de la filosofía del Derecho<sup>5</sup>. Es decir, la apertura al Derecho natural, dentro del Derecho secular, quizá sin llegar a experimentar —al menos en Europa— el auge que tuvo en la época de la segunda postguerra mundial<sup>6</sup>, no parece estar en su peor momento.

¿Qué puede aportar el Derecho canónico a través de su apertura al Derecho natural al conjunto de la experiencia jurídica, y concretamente a la ciencia jurídica secular que, sin declararse expresamente en muchos casos hoy abierta al Derecho natural, sin embargo da muestras de la aceptación de unos principios y/o derechos universales cuya eficacia jurídica no se ajusta siempre a las reglas clásicas del positivismo jurídico de la jerarquía normativa, de la soberanía, etc.?

El Derecho natural no es una aportación del Derecho canónico o de la cultura de inspiración cristiana al ámbito jurídico. Como es bien conocido, el Derecho natural está muy enraizado en la cultura griega y en los juristas romanos<sup>7</sup>, y en toda refe-

<sup>2</sup> Sobre esto, Vid.: María J. Roca, «Diversidad cultural y universalidad de los derechos: retos para la fundamentación del derecho», *Anuario iberoamericano de justicia constitucional*, n. 9, 2005, pp. 357 y ss.

<sup>3</sup> Benedicto XVI, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas*, Nueva York, 18 de abril de 2008, llamó la atención sobre este aspecto, recordando que «los derechos humanos han de ser respetados como expresión de justicia, y no simplemente porque pueden hacerse respetar mediante la voluntad de los legisladores».

<sup>4</sup> Robert P. George, «Natural law», *Harvard Journal of Law & Public Policy*, v. 31, n. 1, Winter 2008, pp. 171 y ss. Nathanael Blake, «Natural Law and History: Challenging the Legalism of John Finnis», *Humanitas*, July 2011, Vol. 24 Issue 1/2, pp. 101 y ss.

<sup>5</sup> Francesco Viola, *Una nuova teoria della legge naturale*, en [https://www.academia.edu/3044077/Una\\_nuova\\_teoría\\_della\\_legge\\_naturale](https://www.academia.edu/3044077/Una_nuova_teoría_della_legge_naturale) [Consulta 7-VII-2016].

<sup>6</sup> Athur Kaufmann, «Durch Naturrecht und Rechtspositivismus zur juristischen Hermeneutik», *Juristen Zeitung*, 30, 1975, pp. 337 y ss. Herbert Schambeck, «El Derecho natural en la era de la responsabilidad», *Persona y Derecho*, 62, 2010, pp. 153-179.

<sup>7</sup> Desde el punto de vista filosófico, vid.: Jorge M. Ayala Martínez, «El Derecho natural antiguo y medieval», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 2003, pp. 377 y ss. Desde la perspectiva jurídica, Javier Hervada Xiberta, *Vetera et Nova Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-2004)*, 2ª ed., Pamplona, 2005, p. 611, ha resaltado el siguiente pasaje de las Instituciones de Gayo (I, 1): «Todos los pueblos que se gobiernan por leyes y costumbres, usan en parte su derecho peculiar, en parte el común de todos los hombres; pues el derecho que cada pueblo estableció para sí, es propio de la ciudad y se llama derecho civil, como derecho propio que es de la misma ciudad; en cambio, el que la razón natural establece entre todos los hombres, es observado por todos los pueblos y se denomina derecho de gentes, como derecho que usan todos los pueblos. Así, pues, el pueblo romano usa en parte de su propio derecho, y en parte del común de todos los hombres». Gayo es inequívoco, el derecho natural —el que establece la razón natural entre todos los hombres—, que él llama derecho de gentes, es un derecho que se usa, un derecho vivo, que se aplica en la vida y en el foro. Obsérvese también que se habla de

rencia a su estudio en la cultura occidental resulta obligado citar al Estoicismo<sup>8</sup>, a Aristóteles<sup>9</sup> y a Cicerón<sup>10</sup>. Estos datos históricos ponen de manifiesto que el Derecho natural no es un «prejuicio ideológico» del que participan los católicos<sup>11</sup>. Sin embargo, el Derecho canónico siempre ha sido especialmente favorable al Derecho natural<sup>12</sup>; también cuando el positivismo hacía furor en la filosofía jurídica. La ciencia canónica no ha llegado a ser nunca puramente positivista. La aceptación del Derecho natural ha constituido una constante, sin decaimientos y sin discusiones<sup>13</sup>, o al menos, con pocas discusiones<sup>14</sup>. Es cierto que el Derecho canónico es *per se* incompatible con el positivismo jurídico extremo<sup>15</sup>, si se entiende por tal la comprensión de la naturaleza de un modo exclusivamente funcional<sup>16</sup>. Ahora bien, el Derecho canónico

---

parte —partim— del derecho total vigente. El derecho natural es una parte del derecho vigente». Vid. también Fermín Camacho Evangelista, «Ius naturale en las fuentes jurídicas romanas», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 2, fasc. 1, 1962, pp. 35 y ss. Faustino Martínez Martínez, *Sobre la noción de Derecho natural en Griego*, en *Foro. Nueva época*, núm. 00/2004, pp. 256-258.

- <sup>8</sup> Sobre el encuentro de los pensadores romanos con el conocimiento del derecho natural del estoicismo, Cf. Wolfgang Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg, 2010, pp. 11ss; 31-61. Ernst Troeltsch, «Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht», *Historische Zeitschrift*, v. 106, n. 2, 1911, pp. 237 y ss.
- <sup>9</sup> Ética a Nicómaco, lib. V, c. 7, 1134 b, «En el derecho político —esto es, en el derecho vigente de una sociedad perfecta o pólis— una parte es natural y la otra legal. Es natural lo que, en todas partes, tiene la misma fuerza y no depende de las diversas opiniones de los hombres; es legal todo lo que, en principio, puede ser indiferentemente de tal modo o del modo contrario, pero que cesa de ser indiferente desde que la ley lo ha resuelto», cita tomada de Javier Hervada Xiberta, *Vetera et Nova...*, p. 611.
- <sup>10</sup> Cicerón, *De legibus* 1.18, «...lex est ratio summa, insita in natura quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est», cita tomada de Javier Otaduy, «La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico», *Ius Canonicum*, n. 97, 2009, p. 152. Klaus Martin Girardet, *Naturrecht und Naturgesetz: Eine gerade Linie von Cicero zu Augustinus?*, *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 138, n. 3-4, 1995, pp. 266 y ss., sostiene que la concepción agustiniana de la ley natural tiene su origen exclusivamente en Cicerón, no en los estoicos, aunque a San Agustín le llegara el conocimiento de Cicerón no de modo directo sino a través de Filón y Antiochos.
- <sup>11</sup> Aunque esta idea esté más o menos extendida (Benedicto XVI, *Discurso ante el Parlamento Federal Alemán*, Berlín, 22 de septiembre de 2011, «La idea del derecho natural se considera hoy una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que casi nos avergüenza hasta la sola mención del término»), «al Derecho canónico le queda una gran responsabilidad y un gran protagonismo en la conservación de estos fundamentos (la razón). Pero no se le puede atribuir protagonismo alguno en la formulación originaria de estos fundamentos» (Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, p. 150).
- <sup>12</sup> Javier Hervada Xiberta, *Vetera et Nova...*, p. 630.
- <sup>13</sup> Javier Hervada Xiberta, *Vetera et Nova...*, p. 606.
- <sup>14</sup> Como excepciones, hay que señalar en la doctrina italiana a quienes sostenían que el Derecho natural requería de la *canonizatio* para su vigencia en el ordenamiento canónico, y en la doctrina alemana a Heinrich Singer, «Das Naturrecht im Codex juris canonici», *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 16, 1922-3, pp. 206-215, sostiene una opinión contraria, que es ciertamente minoritaria en la doctrina canónica. El Derecho natural a su juicio sería solo el fundamento religioso del único Derecho, que es el derecho positivo. El Derecho divino o el divino natural, son derecho sólo en la medida en están positivados. Ninguna de estas dos corrientes ha sido duradera, ni ha tenido verdadera relevancia en la ciencia canónica.
- <sup>15</sup> Stephan Kuttner, «Natural Law and Canon Law», *University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings*, 3, 1949-1950, p. 97.
- <sup>16</sup> Benedicto XVI, *Discurso ante el Parlamento Federal Alemán...*, «Una concepción positivista de la naturaleza, que comprende la naturaleza de manera puramente funcional, como las ciencias naturales la entienden, no puede crear ningún puente hacia el ethos y el derecho, sino dar nuevamente sólo respuestas funcionales. Pero lo mismo vale también para la razón en una visión positivista, que muchos consideran como la única visión científica. En ella, aquello que no es verificable o falsable no entra en el ámbito de la razón en sentido estricto. Por eso, el ethos y la religión han de ser relegadas al ámbito de lo subjetivo y caen fuera del ámbito de la razón en el sentido

no ha permanecido al margen de los avances técnicos que el positivismo jurídico ha aportado al Derecho<sup>17</sup>, como lo muestra la existencia de tres codificaciones (el código Pio-benedictino de 1917, el vigente Código para la Iglesia latina de 1983 y el Código de cánones para las Iglesias Orientales de 1990) en el seno de la Iglesia católica<sup>18</sup>, ni probablemente conviene que lo esté. Ya que, en palabras de Benedicto XVI, «el concepto positivista de naturaleza y razón, la visión positivista del mundo es en su conjunto una parte grandiosa del conocimiento humano y de la capacidad humana, a la cual en modo alguno debemos renunciar en ningún caso»<sup>19</sup>.

Tampoco el Derecho secular ha sido ajeno a las raíces de base natural de algunas instituciones, singularmente la proclamación de los Derechos humanos a partir de la segunda mitad del siglo XX. Ciertamente, en la bibliografía del entorno eclesiástico hay voces críticas que piden que se erradique la influencia en el ámbito canónico de las técnicas propias del Derecho secular<sup>20</sup>, por entender que es necesaria una *Entweltlichung* (desmundanización) del Derecho canónico. Asimismo, si la universalización de los derechos humanos constituye un indicio de su base natural, también ha de reconocerse que la evolución de los llamados nuevos derechos<sup>21</sup>, en algunos aspectos (evolución de los llamados derechos reproductivos, matrimonio entre personas del mismo sexo) no es considerada conforme a la naturaleza de modo indiscutido.

Pues bien, en este contexto de anhelo de un reconocimiento de los derechos de toda persona, y simultáneamente de falta unanimidad entorno a aspectos esenciales de la persona, resulta innegable la necesidad de encontrar un lenguaje común de diálogo en esta sociedad pluralista acerca de las cuestiones esenciales del Derecho<sup>22</sup>. El Derecho natural puede ser ese lenguaje común<sup>23</sup>, en la medida en que el iusnaturalismo fundamenta el Derecho en una verdad ontológica permanente<sup>24</sup>.

Se aprecia en el ámbito americano un resurgir del iusnaturalismo<sup>25</sup> en el Derecho secular, que aborda las cuestiones hoy centrales en el Derecho como son las derivadas de la Bioética, y que se construye desde la razón práctica (no desde un racional-

---

estricto de la palabra. Donde rige el dominio exclusivo de la razón positivista —y este es en gran parte el caso de nuestra conciencia pública— las fuentes clásicas de conocimiento del ethos y del derecho quedan fuera de juego».

<sup>17</sup> El movimiento codificador puede considerarse, por una parte el resultado del iusnaturalismo racionalista (Javier Hervada Xiberta, *Vetera et Nova...*, p. 613), y por otra el primer paso hacia el iuspositivismo.

<sup>18</sup> Cfr.: Nicolás Álvarez de las Asturias, «Derecho canónico y codificación: Alcance y límites de la asunción de una técnica», *Ius Canonicum*, 51, 2011, pp. 105-136.

<sup>19</sup> Benedicto XVI, Discurso ante el Parlamento Federal Alemán, Berlín, 22 de septiembre de 2011.

<sup>20</sup> Antonio María Rouco Varela, *Ecclesia et Ius. Escritos de Derecho canónico*, Madrid, 2014, p. 27.

<sup>21</sup> Sobre esta temática, cfr.: Cristina Hermida del Llano, (coord.), *Nuevos derechos y nuevas libertades en Europa*, Madrid, 2015.

<sup>22</sup> La Comisión Teológica Internacional, en 2009, propuso el análisis de la relación de la ley natural con la fundamentación y el buen orden de la sociedad civil, como un intento de perfilar, en base a la ley natural, una ética de alcance universal, en el Documento: «En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural». Vid.: Benedicto XVI, «Probleme und Perspektiven des Naturrechts», *L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache*, 23-2-2007, n. 8, p. 9.

<sup>23</sup> Javier Hervada Xiberta, *Vetera et Nova...*, p. 629.

<sup>24</sup> A. Ollero, *Historicidad radical del Derecho Positivo*, p. 181, accesible en [http://www.tribunalconstitucional.es/es/tribunal/documentos\\_magistrados/OlleroTassara/Articulos/45-POSITIV-HISTORIC.pdf](http://www.tribunalconstitucional.es/es/tribunal/documentos_magistrados/OlleroTassara/Articulos/45-POSITIV-HISTORIC.pdf) [16.07.2016]. Vid. también Idem, «Positividad jurídica e historicidad del Derecho», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 2, 1985, pp. 285 y ss.

<sup>25</sup> A. López Martínez, *El debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural*, Roma, 2006. Nathanael Blake, *Natural Law and History: Challenging the Legalism of John Finnis* en, Volume XXIV, nºs. 1 and 2, 2011, pp. 100-132.

lismo abstracto). Quizá esta nueva orientación americana permita superar las diferencias fundamentales entre el iusnaturalismo clásico y el iusnaturalismo moderno<sup>26</sup>. En todo caso, esta corriente americana parece acercar el pensamiento iusnaturalista de los cultivadores del Derecho secular al de los cultivadores del Derecho canónico.

Nos encontramos, pues, en un contexto en el que tanto en la doctrina de los cultivadores del Derecho canónico como del Derecho secular, hay tendencias contradictorias entre sí. ¿Qué puede aportar el Derecho canónico, precisamente a través de su fiel apertura a lo largo de los siglos al Derecho natural y de las propias tendencias contradictorias que se encuentran en su seno, a la cultura jurídica en un momento como el presente? A mi modo de ver, en primer término, su dilatada experiencia histórica, le permite servir como testimonio de que apartarse de la razón, o reducir ésta a la sola razón abstracta o teórica (excluyendo la razón práctica) no da buenos resultados, porque termina conduciendo en último extremo a la negación del Derecho natural. Además, como se expondrá en el apartado 4, puede contribuir de modo positivo en otros aspectos del debate actual.

En el presente trabajo exponemos la tradición del Derecho natural en el Derecho canónico clásico (apartado 2), haciendo una breve síntesis de una rica tradición multiseccular, en la que no se daba la distinción entre razón objetiva y subjetiva. Se atiende a la concepción de la *ratio* en la ley natural (apartado 2.1), y en la persona (apartado 2.2). A continuación (apartado 3) se exponen las principales ideas de la reforma propuesta por Lutero que afectaron a esa concepción clásica (apartado 3.1), y cómo fueron desarrolladas por los juristas reformados formulándose el Derecho natural racional (apartado 3.2). Para terminar, se ofrecen unas consideraciones sobre lo que puede aportar la canonística en el momento presente (apartado 4).

## 2. La tradición del Derecho natural en el Derecho canónico clásico

Un estudio a fondo de la tradición del Derecho natural en el ordenamiento canónico excede el alcance y el objetivo de este trabajo. A continuación, se ofrece una síntesis de los rasgos principales que en el Derecho canónico supone esa apertura a la ley natural.

### 2.1. *Ratio* y ley natural

En las fuentes clásicas, el Derecho natural se identifica con la razón<sup>27</sup>. Más aún, el Derecho canónico en su época clásica identifica al Derecho con la razón. Dejando al margen aspectos de relevancia para el Derecho canónico, pero de menor interés

<sup>26</sup> Vid. especialmente, el capítulo 2, pp. 32-57 de Richard Tuck, *Natural Rights Theories. Their origin and development*, Cambridge, 1979, apunta que las diferencias fundamentales estriban en el énfasis que cada una de ellas pone en la noción de ley natural y de derecho subjetivo, respectivamente. Así, mientras las doctrinas iusnaturalistas modernas se desarrollan y articulan fundamentalmente a partir de la noción de derecho como facultad moral (derecho natural), las teorías iusnaturalistas clásicas lo harían a partir de la noción de ley natural.

<sup>27</sup> Peter Leisching, «Prolegomena zum Begriff der ratio in der Kanonistik», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 72, 1986, pp. 329 y ss.

para el diálogo con el Derecho secular<sup>28</sup> relativos al Decreto de Graciano<sup>29</sup>, en esta fuente<sup>30</sup>, se afirma: la universalidad del Derecho natural<sup>31</sup>, es decir su obligatoriedad no se reduce a los judíos o a los cristianos<sup>32</sup>, que su origen antecede a todos los derechos (D.6 c.3)<sup>33</sup>, y que tiene rango superior (D. 8 c.1)<sup>34</sup>; que los hombres se rigen por la costumbre y el Derecho natural (D. 1.a, c. 1)<sup>35</sup>. A su vez, el Derecho natural se contiene en la ley y en el Evangelio (D. 1)<sup>36</sup>, aunque no todo lo contenido en la ley y el Evangelio sea Derecho natural<sup>37</sup>. El Derecho natural es inmutable (D.6 c.3)<sup>38</sup>,

<sup>28</sup> Para conocer qué aspectos se plantea la doctrina canónica al respecto, cfr.: Javier Escrivá Ivars, *Relectura de la obra científica de Hervada, II. Parte. Derecho Natural y Filosofía del Derecho*, Pamplona, 2009, p. 572, «el Decreto de Graciano, tal como lo conocemos (y lo conocieron ya los decretistas) se abre con un conocido dictum del Maestro: ‘El género humano se rige por dos derechos, a saber por el derecho natural y las costumbres. El derecho natural es el contenido en la Ley (mosaica) y en el Evangelio’. El problema planteado es: la última frase ¿es una definición del Derecho natural? Tu haces un amplio estudio, para concluir que ese dictum no contiene una definición del Derecho natural, sino que se trata de algo distinto, de una remisión a las fuentes que para el canonista contienen el derecho natural, esto es, las auctoritates supremas a las que debe acudir, en el contexto de una recopilación de autoridades. Para Graciano la definición estaría más bien en los textos de San Isidoro que recoge a continuación (*instinctus naturae*) siguiendo su técnica habitual. Por otra parte, la concepción graciana del *ius naturale* se complementaría con lo que dice en el *dictum* a. c.1, D.V y en el *dictum post* c.3, D.VI. Esta interpretación la refuerzas con lo que escriben dos discípulos directos de Graciano, Paucapalea y Rolando Bandinelli».

<sup>29</sup> Para la consulta de esta fuente, sigue siendo edición de referencia la de Emil Friedberg, *Corpus Iuris Canonici. Pars prior. Decretum magistri Gratiani*, Leipzig, 1879.

<sup>30</sup> De los numerosos estudios acerca del Derecho natural en el Decreto de Graciano, remitimos al lector a los de Javier Hervada Xiberta, *Notas sobre la noción de Derecho Natural en Graciano*, en *Filosofía y Derecho. Estudios en honor del Prof. José Cortés Grau*, Valencia, 1977, v. 1, pp. 425-447, Incluido en el libro *Escritos de Derecho Natural*, 1986. Luciano Barcia Martín, *El Derecho natural en el Decreto de Graciano. Anuario de Filosofía del Derecho*, 1984, pp. 265-284, y el ya citado de Faustino Martínez Martínez, *Sobre la noción de Derecho natural en Graciano...* De la bibliografía no española, merecen destacarse: Michael Villey, «Le droit naturel chez Gratien», *Studia Gratiana*, III, 1955, pp. 83-99, y el estudio desde el punto de vista luterano de Johannes Heckel, *Das Decretum Gratiani und das deutsche evangelische Kirchenrecht*, Bonn, 1955.

<sup>31</sup> Stephan Kuttner, *Natural Law and Canon Law...*, p. 103.

<sup>32</sup> Norbert Brieskorn, «Wofür benötigen wir überhaupt ein Naturrecht? Sinn und Notwendigkeit des Naturrechts aus philosophischer und theologischer Sicht», en Konrad-Adenauer-Stiftung e. V. (Hrsg.), „*Vom Rechte, das mit uns geboren ist*“. *Aktuelle Probleme des Naturrechts*, Freiburg, 2007, p. 104.

<sup>33</sup> Norbert Brieskorn, *Wofür benötigen wir überhaupt ein Naturrecht?...*, p. 104.

<sup>34</sup> Norbert Brieskorn, *Wofür benötigen wir überhaupt ein Naturrecht?...*, p. 104.

<sup>35</sup> Luciano Barcia Martín, *El Derecho natural en el Decreto de Graciano...*, pp. 270-271, «el primero y más conocido de los textos está contenido en la Parte 1.11, Distinción 1.a, C. 1. ‘Dictum: El género humano se rige por dos cosas, es decir por el Derecho natural y por las costumbres. Derecho natural es, el cual, lo cual (-- cosa que, y ello) está contenido en la ley y en el evangelio, aquello por lo cual cada uno está mandado hacer a otro, lo que quiere que se haga a él, y está impedido de hacer a otro, lo que no quiere que se haga a él. Por eso Cristo en el evangelio (dice): Todo lo que queréis que os hagan los hombres, hacedlo también vosotros a ellos. Porque ésta es la ley y los profetas».

<sup>36</sup> «*Ius naturale est quod in lege et evangelio continetur*» (D. 1). Cfr.: Wilhelm Korff, «Natur/Naturrecht», en Peter Eicher, (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, v. 3, München, 1991, pp. 444-445.

<sup>37</sup> Luciano Barcia Martín, *El Derecho natural en el Decreto de Graciano...*, p. 268, «‘non omnia quae in Lege et Evangelio continentur, sint de lege naturae, cum multa tradantur ibi supra naturam: sed quia ea quae sunt de lege naturae, plenarie ibi traduntur’ (no todo lo que está contenido en la ley y el evangelio es de ley natural, al existir en dichos lugares muchas cosas que son superiores a la naturaleza: sino porque todo lo que es de ley natural, está contenido plenamente en ellos)».

<sup>38</sup> Luciano Barcia Martín, *El Derecho natural en el Decreto de Graciano...*, p. 270, citando a Maldonado, «*Naturale ius ab exordio rationalis creaturae. Nec variatur tempore, sed immutabile permanet*», entendiendo dichas palabras en el sentido de que ‘la justicia, la justicia de Dios’ (quod vult Deus ipsa iustitia est, según fórmula de San Agustín) debía ser el verdadero fundamento del Derecho y la ley ya no bastaba con que fuese sólo la

lo que no quiere decir que sea ahistórico. No cabe la dispensa del Derecho natural (D.13 prc.)<sup>39</sup>.

El Derecho consuetudinario es expresión del Derecho natural, y a la vez, el Derecho natural debe «corregir» las expresiones de Derecho consuetudinario que se opongan a la razón<sup>40</sup>. Las características que acabamos de exponer, con excepción de la referencia al Evangelio, puede decirse que son comunes sustancialmente con las características del pensamiento iusnaturalista clásico, anterior al iusnaturalismo racionalista. Conviene, no obstante destacar como la nota más relevante de la canonística clásica<sup>41</sup>, la identidad entre *ratio* y norma<sup>42</sup>. Para Baldo, la *ratio* es el potencial intrínseco de la ley. Tanto la ley como la costumbre son «accidentes formales» de la *ratio*<sup>43</sup>.

La razón, en el Derecho canónico clásico, tiene siempre valor normativo<sup>44</sup>. En el ser del hombre y del mundo que le rodea hay una dimensión jurídica (o dicho de otro modo, una exigencia de justicia), que el hombre debe descubrir y de respetar<sup>45</sup>. La razón o *ratio* es considerada Derecho natural o de gentes. Para referirse al Derecho divino<sup>46</sup> revelado, las fuentes clásicas emplean el término *veritas*. La *ratio* hace referencia al ámbito suprapositivo, pero no necesariamente divino revelado.

Posteriormente, con Suárez<sup>47</sup>, el núcleo del orden jurídico pasó a ser la potestad legislativa, la imperatividad de las leyes y la normatividad del sistema<sup>48</sup>. En el siglo

---

voluntad del príncipe, sino que tenía que ser justa, tal como quedó expresado por San Isidoro de Sevilla. De modo muy distinto del «quod Principi placuit» romano y de la ley germánica entendida como un *pactum*. Esa doctrina de San Isidoro es la que pasó a Graciano y a la canonística. Sobre la inmutabilidad del Derecho natural, vid.: Vittorio Mathieu, *Inmutabilidad del derecho natural y mutabilidad del derecho positivo*, en Vv. Aa., *Ética y teología ante la crisis contemporánea: I Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1980, pp. 269-283.

<sup>39</sup> Sobre el carácter indispensable del derecho natural, véase: Rudolf Weigand, *Zur Lehre von der Dispensmöglichkeit des Gelübdes in den Pönentialsommen*, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 147, 1978, pp. 7 y ss. Idem, *Zur Problematik des Naturrechts: Inhalt, Erkennbarkeit, Veränderlichkeit, Dispensierbarkeit, Persona y Derecho* (Ejemplar dedicado a: Escritos en memoria de Michel Villey, II), 25, 1991, pp. 239 y ss.

<sup>40</sup> Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, pp. 149-194.

<sup>41</sup> Para conocer cómo el Derecho natural entra en el Decreto de Graciano, desde la tradición romanística, a través de Tertuliano, y San Cipriano, y de éstos a San Isidoro de Sevilla, cfr.: Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, pp. 154 y ss.

<sup>42</sup> Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, p. 161.

<sup>43</sup> «Virtus intrinseca legis, et tanquam genus praedicans de suis singulis speciebus» (como el género que se predica de cada una de sus especies), Baldo de Ubaldis, *Comentario a la Authentica post fratres*, en *Cod. 6.58.3, de legitimis heredibus 3*, cita tomada de Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, p. 161.

<sup>44</sup> Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, p. 161, siguiendo a Pierre Michaud-Quantin, «*ratio* tiene siempre valor normativo».

<sup>45</sup> Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, p. 161, siguiendo a Paolo Grossi, el orden jurídico medieval atribuye a las fuentes del derecho, la «lettura delle regole ragionevoli scritte nella natura delle cose».

<sup>46</sup> Sobre el Derecho divino antes del Decreto de Graciano, vid.: Faustino Martínez Martínez, «La superioridad del Derecho divino en el pensamiento pregraciano: una visión de las colecciones canónicas medievales», *Ius canonicum*, 89, 2005, pp. 183-231. Joseph Balon, *La «ratio» fondament et justification du droit avant Gratien*, *Studia Gratiana*, 9, 1966, pp. 11 y ss.

<sup>47</sup> Entre la abundante bibliografía se sugiere, Reiner Specht, «El sentido del llamado voluntarismo de Suárez», *Revista de estudios políticos*, 144, 1965, pp. 143 y ss. Carlos Larráinzar, *Una introducción a Francisco Suárez*, Pamplona, 1977. Michel Villey, *Remarque sur la notion de droit chez Suárez*, *Archives de Philosophie*, 42, 1979, pp. 219 y ss. Pierre-François Moreau, *Loi naturelle et ordre des choses chez Suarez*, *Archives de Philosophie*, 42, 1979, pp. 229 y ss.

<sup>48</sup> Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, p. 178.

XX, la doctrina canonística no ha seguido unánimemente la concepción de la ley como *ratio* y con la misma pujanza que ha tenido durante siglos esa tradición clásica, en la que se afirma a la vez que no se requiere la fe para el conocimiento del Derecho natural (basta con la razón),<sup>49</sup> y que el orden natural creado es un presupuesto necesario y persiste en el marco de la única sociedad (la Iglesia) que es de fundación divina<sup>50</sup>. Se encuentran propuestas de definición de la ley como «ordenación de la fe»<sup>51</sup>, frente a la clásica «ordenación de la razón» tomista.

## 2.2. *Ratio* y persona humana

En los siglos XII y XIII, en la doctrina de los canonistas clásicos, no se distinguía entre la razón práctica (razón subjetiva) y los primeros principios (razón objetiva)<sup>52</sup>. Posteriormente, la *ratio* además de significar la relación equitativa entre el Derecho, la equidad y Dios, pasó a ser la razón concreta de cada ley, la *causa legis* o *ratio legis*<sup>53</sup>. Pero en cualquier caso, el concepto genérico de *ratio* deriva de la noción que se tenga de hombre<sup>54</sup>, y ésta, a su vez, de la noción que se tenga de Dios.

El Derecho es un orden racional tanto para Tomás de Aquino como para Samuel Pufendorf<sup>55</sup>. Sin embargo, la concepción de Derecho natural de uno y otro son distintas, para el primero el fundamento de la *ratio* (y, por tanto, del Derecho) era Dios, para el segundo el fundamento del Derecho era la *ratio* humana: el hombre (*infra*, apartado 3.). Así pues, afirmar que el Derecho natural es la razón, o la apertura a la razón del Derecho positivo, no ofrece necesariamente un criterio de unidad o un criterio objetivo, puesto que depende del concepto de razón que subyace en cada planteamiento. En el siglo XII la *ratio* era la imagen divina del hombre<sup>56</sup>, y, a través del juicio racional, el hombre pensaba que conocía no solo una verdad abstracta o teórica sino también el juicio práctico adaptado a la verdad (o al bien) de cada situación.

El valor de la *ratio canonica* es que está medida por contenidos objetivos no disponibles en sentido absoluto para el legislador. La ley canónica está sujeta a la ley de la creación y de la salvación<sup>57</sup>. El Derecho natural no forma un orden jurídico u ordenamiento separado del Derecho positivo, sino que es verdadero Derecho vigente. La idea de que existen dos sistemas jurídicos, uno natural y otro positivo, dos órdenes jurídicos completos en sí, ambos concurriendo en la regulación de la misma realidad social, no es la concepción clásica<sup>58</sup>, sino la posterior de la Escuela racionalista.

<sup>49</sup> Stephan Kuttner, *Natural Law and Canon Law...*, p. 98.

<sup>50</sup> Stephan Kuttner, *Natural Law and Canon Law...*, p. 116.

<sup>51</sup> Eugenio Corecco, *Ordinatio fidei: Schriften zum kanonischen Recht*, Paderborn, 1994.

<sup>52</sup> Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, p. 163.

<sup>53</sup> Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, p. 167, siguiendo a Calasso, la *causa legis* (o *ratio legis*) no sólo sostenía a la norma en su ser, sino que ofrecía además los datos esenciales para su interpretación.

<sup>54</sup> Windfried Brugger, *Zum Verhältnis von Menschenbild und Menschenrechten*, en Konrad-Adenauer-Stiftung e. V. (Hrsg.), „*Vom Rechte, das mit uns geboren ist*“. *Aktuelle Probleme des Naturrechts*, Freiburg, 2007, pp. 216 y ss.

<sup>55</sup> Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, pp.180-181.

<sup>56</sup> Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, p. 181.

<sup>57</sup> Javier Otaduy, *La ratio en las fuentes normativas del Derecho Canónico...*, pp.182-183.

<sup>58</sup> Javier Hervada Xiberta, *Vetera et Nova...*, pp. 613-614.



La conciencia es la vía a través de la cual se conoce la ley natural<sup>59</sup>. Pero el concepto de conciencia medieval<sup>60</sup>, es el de la razón subjetiva, no el de una instancia absoluta y autónoma, como se entenderá a partir de la Reforma y de la Modernidad. La epiqueya y la *aequitas* son instituciones que operan en el momento de la interpretación del Derecho, sin oponerse a la *ratio*, como una forma de expresión de la misma<sup>61</sup>. En los casos de tolerancia<sup>62</sup>, de equidad, de epiqueya, la razón para adoptar una medida individual, al margen o contraria al tenor literal de la ley, era la propia ley: bien considerando el fundamento de su obligatoriedad, bien atendiendo a los valores de los que la propia ley era portadora. En la tradición escolástica mantenida durante siglos en el Derecho europeo, el fundamento de las excepciones a la ley no es la propia conciencia, y menos aún puede pensarse que el fundamento de la ley sea la conciencia<sup>63</sup>.

### 2.3. Síntesis

En suma, la concepción del Derecho natural a la que el ordenamiento canónico se ha mantenido siempre abierto, es la de su origen clásico, identificado con la *ratio*. En este contexto, el Derecho natural es Derecho vigente, no un deber ser abstracto, al margen del Derecho realmente aplicable.

Hoy los detractores de la fertilización cruzada entre jurisdicciones, argumentan que esta práctica pone en riesgo la soberanía del Estado cuyos altos tribunales acuden a jurisprudencia extranjera. En el fondo, este grito es una llamada de atención acerca de la crisis del sistema de la imperatividad de las leyes y la normatividad del conjunto del sistema tal vez advierten que esa visión está hoy en crisis. Quizá la *cross fertilization* vuelve a poner a la razón como fuente del orden jurídico. De hecho, quienes en la doctrina norteamericana han defendido la *cross fertilization*, han invocado, entre otros argumentos, que desde el origen de la jurisdicción de la Corte Suprema Norteamericana, ésta había invocado al Derecho natural, y al Derecho de las naciones civilizadas, sin merma alguna de la soberanía ni cesión de su jurisdicción<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Josef Seifert (Hrsg.), *Wie erkennt man Naturrecht?*, Heidelberg, 1998.

<sup>60</sup> Pierre Michaud-Quantin, *La conscience individuelle et ses droits chez les moralistes de la fin du moyen âge*, en Paul Wilpert (Hrsg.), *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter. Miscellanea Mediaevalia* 5, Berlin, 1968, pp. 42 y ss.

<sup>61</sup> Stephan Kuttner, *Natural Law and Canon Law...*, p. 109.

<sup>62</sup> María J. Roca, «El concepto de tolerancia en el Derecho canónico», *Ius canonicum*, 82, 2001, pp. 455 y ss. Eadem, «Der Toleranzbegriff im kanonischen Recht», *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 90, 2004, pp. 548 y ss.

<sup>63</sup> José Morales, «Una visión cristiana de la conciencia», *Persona y Derecho*, 5, 1978, pp. 539 y ss. Gaetano Lo Castro, «Legge e coscienza», *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 1989, pp. 17 y ss., también recogido en Idem, *Il mistero del Diritto*, Torino, 1997, A. Kaufmann, «Recht und Gewissen: Bemerkungen zum Problem der Rechtsgeltung», *Persona y Derecho*, 24, 1991, pp. 131 y ss.

<sup>64</sup> Daniel Farber, «The Supreme Court, the Law of Nations, and Citations of Foreign Law: The Lessons of History», *California Law Review*, 95, 2007 pp. 1335 y ss.

### 3. El Derecho natural en los juristas de la Reforma del siglo XVI

#### 3.1. Lutero: la negación del *Ius divinum*<sup>65</sup>

Un estudio a fondo de la Reforma protestante, el Derecho natural<sup>66</sup> y el *Ius divinum*<sup>67</sup> requeriría una amplitud con la que no es posible abordarlo aquí, por la cantidad de matices que hay en las propias obras de Lutero, y por la diversidad de interpretaciones que de ellas se han hecho<sup>68</sup>. No obstante, puede retenerse como base sólida que Lutero admite expresamente la existencia del Derecho natural<sup>69</sup> y a la vez que niega la identificación entre la ley natural y el Derecho divino, y también la existencia misma del Derecho divino<sup>70</sup>. El primero de los artículos de Esmalcalda comenzaba declarando que el *Ius divinum* pontificio contaba, según Lutero, entre el Derecho pagano, y, en su verdadero núcleo, apartado como no cristiano<sup>71</sup>. Este apartamiento del *Ius divinum* trajo consigo la necesidad de buscar la fundamentación del Derecho en otra instancia; surgió así el llamado Derecho racional, al atribuirse a la razón humana la categoría de fuente de legitimación del Derecho. Posteriormente, se irían abandonando las fórmulas abstractas del ius-naturalismo racionalista, para dar paso a la «positividad» (el Derecho positivo), llegándose a rechazar «toda instancia de legitimación que trascienda al «Derecho puesto», afirmándose así la soberanía política en un ámbito secularizado»<sup>72</sup>. Lutero reduce la *lex divina* a la vida espiritual, escondida e individual de un cristiano,

<sup>65</sup> Para redartar este apartado, nos hemos basado en un trabajo anterior: María J. Roca, «La influencia de la Reforma protestante en el Derecho», *e-Legal History Review*, 14, 2012, pp. 1-35.

<sup>66</sup> Franz Xaver Arnold, *Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther. Ein Beitrag zum Problem der natürlichen Theologie auf reformatorischer Grundlage*, München, 1937. Hans Liermann, *Zur Geschichte des Naturrechts in der evangelische Kirche. Eine rechts- und geistes- geschichtliche Studie*, en Walter Baumgartner u. a. (Hrsg.) *Festschrift für Alfred Bertholet zum 80 Geburtstag*, Tübingen, 1950, pp. 303 y ss.

<sup>67</sup> La monografía más completa que conocemos es la de Uvo Andreas Wolf, *Ius Divinum. Erwägungen zur Rechtsgeschichte und Rechtsgestaltung*, München, 1970.

<sup>68</sup> Sobre la obra de Lutero no hay acuerdo, Erik Wolf, *Das Problem der Naturechtslehre. Versucht einer Orientierung*, Baden / Karlsruhe, 1955, pp. 50 y ss, pone de manifiesto la falta de coherencia en la doctrina de Lutero acerca del Derecho natural; en cambio, Walther Schönfeld, *Grundlegung der Rechtswissenschaft*, Stuttgart / Köln, 1951, p. 296, sostiene que el rechazo de Lutero al conocimiento natural se refería solo a la Teología. Estudios más recientes (Virpi Mäkinen, (ed.), *Lutheran Reformation and the Law*, Leiden / Boston, 2006) no han resuelto el problema.

<sup>69</sup> En su comentario a los Salmos afirma que ninguna persona es tan mala que no pueda escuchar la voz de la razón (*Weimarer Aufgabe*, III, 94, 17). En su comentario a la Carta a los Romanos anota que la ley natural está grabada en nosotros como un testimonio imborrable de lo bueno y de lo malo. Otras referencias a la ley natural pueden verse en *Weimarer Aufgabe*, XVII, 1, 10 y 18-21, XXX, 1, 178 y ss, XXXIX, 1, 402 y ss. Una exposición sintética de esta doctrina puede verse en Alfred Verdross, *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, trad. Mario de la Cueva, México, 1983, pp. 141-142.

<sup>70</sup> D. Pirson, *Ius Divinum*, pp. 111-113, Idem, *Ius Divinum, evangelisch*, (114-115), en Idem, *Gesammelte Beiträge zum Kirchenrecht und Staatskirchenrecht*, v. 1, Tübingen, 2008, Lutero rechazó de modo expreso la doctrina escolástica sobre un sistema de fuentes en el que el *Ius divinum* ocupaba el rango jurídico superior de un orden jurídico objetivo universal (p. 114).

<sup>71</sup> «Das päpstliche 'Ius divinum' wird con Luther teils dem heidnischen Recht zugezählt, in seiner eigentlichen Mitte aber als unchristlich abgetan». Uvo Andreas Wolf, *Ius Divinum: Erwägungen zur Rechtsgeschichte und Rechtsgestaltung*, p. 95.

<sup>72</sup> Andrés Ollero, *Historicidad radical del Derecho Positivo...*, p. 183, siguiendo a Luhmann.

y el *ius divinum* a la vida espiritual en común de sus discípulos (el *ius divinum* es el *ius* de la *Ecclesia abscondita*)<sup>73</sup>.

A ello debe añadirse que en la concepción luterana es la propia subjetividad la que fundamenta la salvación<sup>74</sup>. El hombre se salva sin necesidad de cumplir ninguna ley. En el orden de la salvación, todo se resuelve al margen del cumplimiento de cualquier ley —incluida la divina—, según la certeza subjetiva que cada uno tenga de haber sido justificado por la mera imputación de los méritos de Cristo<sup>75</sup>. Así, la subjetividad se convierte en el lugar hermenéutico de toda Revelación cristiana<sup>76</sup>. Y más allá del ámbito teológico, este radical subjetivismo está en la base, o al menos potencia, el planteamiento filosófico subyacente a tantas corrientes contemporáneas de pensamiento (*infra*, apartado 4). De hecho, se ha afirmado que «la modernidad es la historia de la radicalización de la subjetividad»<sup>77</sup>. En el pensamiento luterano, la subjetividad es el lugar hermenéutico de la intelección del mundo, como punto de partida para interpretar el ser. Pero si es la subjetividad humana la que crea la verdad, se sigue inevitablemente que también es la subjetividad humana la que crea el bien. Moralidad y legalidad corren el riesgo de confundirse: la legalidad crearía la moralidad<sup>78</sup>.

En la concepción teológica luterana, la razón humana no tiene un papel importante, antes bien al contrario. En la antropología luterana, el hombre se encuentra imposibilitado de conocer el orden de la naturaleza con la razón<sup>79</sup>, por ello sólo encuentra certeza en la Sagrada Escritura. En cierto modo, puede decirse que el Derecho natural luterano es la ley divina revelada, a la que se le añade la coacción, logrando así su efectivo y forzoso cumplimiento. Ciertamente, ya en las primeras generaciones de juristas tanto luteranos como calvinistas, se dio un gran aprecio a la equidad, y a la epiqueya, instituciones que han sido siempre expresión en el ámbito canónico de la apertura al Derecho natural. Sin embargo, en Lutero, se transforman

<sup>73</sup> Johannes Heckel, «Recht und Gesetz, Kirche und Obrigkeit in Luthers Lehre vor dem Themenanschlag vom 1517. Eine juristische Untersuchung», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abteilung*, 57, 1937, pp. 285 y ss. Uvo Andreas Wolf, *Jus Divinum...*, p. 88. Adolfo González Montes, «Coordinadas histórico-dogmáticas de la Eclesiología de Martín Lutero y las líneas estructurales de la Eclesiología católica», *Diálogo Ecuménico*, v. 18, n. 61-62, 1983, pp. 243-260.

<sup>74</sup> Lucas F. Mateo Seco, «Ley y libertad según Lutero (análisis de las consecuencias antinomistas de un planteamiento teológico)», *Persona y Derecho*, 7, 1980, p. 161.

<sup>75</sup> Lucas F. Mateo Seco, «Ley y libertad según Lutero...», p. 162.

<sup>76</sup> Lucas F. Mateo Seco, «Ley y libertad según Lutero...», p. 162.

<sup>77</sup> Daniel Innerarity Grau, «Modernidad y postmodernidad», *Anuario filosófico*, v. 20, 1987, p. 110, La evolución del principio moderno de la subjetividad encuentra su punto de apogeo en el idealismo (p. 112). Cuando Hegel establece la identidad de lo real y lo racional, de la ontología y la lógica, está formulando la solución más congruente con el espíritu de la modernidad para resolver el problema de la escisión entre mundo y subjetividad. «El pensamiento es actividad subjetiva. Así se inicia la edad de la reflexión subjetiva y se pone al absoluto como sujeto. Con este principio comienza la época moderna» (p. 113). Pero ha sido Nietzsche quien, a mi modo de ver, ha puesto un mayor énfasis en este rasgo de la filosofía moderna, al sostener que el hombre debe vivir oponiéndose al mundo. La voluntad de poder es una tenaz afirmación de sí mismo frente a la naturaleza. Nietzsche agota la posibilidad que había abierto el idealismo al desarrollar el planteamiento crítico: la configuración subjetiva de la objetividad, el poner (*setzen*) del sujeto, hace patente la función normativa de la conciencia sobre la realidad (p. 114). Sobre el pensamiento de Hegel respecto al Derecho natural, cf. Dalmacio Negro Pavón, «El Derecho natural y la política», *Revista de estudios políticos*, n. 194, 1974, pp. 57 y ss., especialmente pp. 101-104 y ss.

<sup>78</sup> Lucas F. Mateo Seco, *Ley y libertad según Lutero...*, p. 162.

<sup>79</sup> Sobre este aspecto, como se ha recogido más atrás (*vid. supra* nota 66), no hay acuerdo entre los intérpretes de su obra.

en la posibilidad que le asiste al gobernante de ir contra sus propias disposiciones. Así pues, la equidad de los juristas luteranos difiere de la concepción aristotélica<sup>80</sup>.

La negación de la juridicidad del Derecho canónico tal vez sea uno de los aspectos de la Reforma más emblemáticos. El reformador Martín Lutero, el 10 de Diciembre de 1520, en Wittenberg, delante de la *Elstertor*, arrojó al fuego junto a la Bula de excomunión *Exurge domine*, las Decretales; con ello se liberó del Derecho canónico<sup>81</sup>. Considerado desde un punto de vista histórico la ruptura de Lutero con el Derecho canónico fue una revolución en el Derecho<sup>82</sup>, se quebró la continuidad con la tradición del Derecho canónico. En los territorios evangélicos, a consecuencia de la Paz de Augsburgo, lo que acabó imperando no fue la concepción del Derecho de Lutero, sino un nuevo Derecho. Según el reformador, la conciencia no debe ser cargada con un orden exterior<sup>83</sup>. Por ello, cuando Felipe de Hessen intentó en el año 1526 hacer un ordenamiento eclesiástico para su iglesia territorial, Lutero se pronunció manifiestamente en contra, y ese ordenamiento nunca llegó a entrar en vigor. Lutero confiaba en la fuerza de la Palabra del Evangelio y de la libertad de la fe para establecerse por sí mismas en la práctica. Cada comunidad debía ordenarse a sí misma.

En lo fundamental hay pues una manifiesta discrepancia entre el programa teológico de Lutero y el desarrollo real del Derecho evangélico<sup>84</sup>. Pero quedó durante largos años la idea de que el verdadero concepto de Iglesia es espiritual e invisible, incompatible con la idea de Derecho a cuya esencia pertenece el ejercicio de la fuerza, según la conocida expresión posterior de Rudolf Sohm<sup>85</sup>.

Sería necesaria la dura experiencia de la Iglesia evangélica durante la época del Régimen nacionalsocialista para que surgieran en el seno de las propias Iglesias evangélicas doctrinas acerca de la justificación del Derecho, y de la compatibilidad entre Iglesia y Derecho. De estas concepciones, merecen destacarse las figuras de Johannes Heckel y Karl Barth. Este último fue el autor de la Declaración de Barmen, (*Theologische Erklärung der Barmer Bekenntnissynode* de 31 de mayo de 1934)<sup>86</sup>, que ha tenido una decisiva influencia en la concepción de las Iglesias como portadoras de un encargo público dentro de la sociedad civil. Sin embargo, ya en el periodo coetáneo e inmediatamente posterior a Lutero los humanistas y juristas que se adhirieron a la Reforma expusieron su doctrina del Derecho natural, desde los nuevos planteamientos reformados.

<sup>80</sup> Christoph Strohm, «Die Voraussetzung reformatorischer Naturrechtslehre in der humanistischen Jurisprudenz», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 86, 2000, p. 409, la idea de la epiqueya y de la equitas se escondía una fuerza explosiva.

<sup>81</sup> Sieghard Mühlmann, «Luther und das Corpus Iuris Canonici bis zum Jahre 1530», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 58, 1972, pp. 234 y ss.

<sup>82</sup> Martin Honecker, *Recht in der Kirche des Evangeliums*, Tübingen, 2008, p. 26.

<sup>83</sup> Martin Honecker, *Recht in der Kirche des Evangeliums...*, p. 26.

<sup>84</sup> Esta es la opinión de Honecker, en cambio, según Heckel, la comprensión de la Iglesia que tenía Lutero incluía desde el principio un entendimiento del Derecho evangélico confesional.

<sup>85</sup> Definición de Derecho de: *Recht ist die selbstherrliche Ordnung einer sittlich notwendigen, überindividuellen äußeren Gemeinschaft: Recht ist sittlich notwendige Gemeinschaftsordnung* (Martin Honecker, *Recht in der Kirche des Evangeliums...*, pp. 19-20). „Nur Zwangsregel ist Recht“ (Martin Honecker, *Recht in der Kirche des Evangeliums...*, p. 20).

<sup>86</sup> Götz Klostermann, *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen - Rechtsgrundlagen im kirchlichen und staatlichen Recht. Eine Untersuchung zum öffentlichen Wirken der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland*, Tübingen, 2000, p. 135. Un estudio del significado político de la Declaración de Barmen puede verse en Daniel Cornu, *Karl Barth et la Politique*, Gêneve, 1968, pp. 31-48.

### 3.2. Juristas reformados y el Derecho natural racional

El Luteranismo se apartó de la constitución jerárquica de la Iglesia y de la pretensión del gobierno superior sobre la propia Iglesia para situarla en una voluntaria relación de complementariedad con el Estado<sup>87</sup>. Así, la Iglesia se podía dedicar sin ningún impedimento a su misión espiritual y el Estado, por ser cristiano, asumiría con gusto el sostenimiento de la Iglesia y la protegería frente a separaciones de la fe o lesiones de las buenas costumbres. Todo ello, voluntariamente y por amor cristiano hacia la Iglesia<sup>88</sup>. Este aspecto es común tanto a la confesión evangélicoluterana como a la calvinista.

En el origen de la Reforma, en el llamado *Altprotestantismus*<sup>89</sup>, se reflexionó también sobre el Derecho natural<sup>90</sup>. Para asegurar la uniformidad y el orden, el Derecho tiene que acentuar con fuerza el poder y la autoridad. Esto sucede en el Derecho natural sobre todo cuando acentúa su relatividad y su carácter condicionado a través del pecado. El pecado requiere represión a través del poder, y por ello necesita el Derecho natural y la divinización externa del poder dominante<sup>91</sup>. La esencia del poder es fuerza. La resistencia contra el poder dominante sería plenamente inconcebible, y por eso no solo no es cristiana, sino que no está permitida por el Derecho natural. El ejercicio del poder, aun con todas sus aristas, es precisamente por eso un oficio cristiano: es el cumplimiento de las exigencias del Derecho natural con el espíritu de fraternidad. Aunque en determinadas circunstancias las conductas exigidas por el Derecho natural y por el amor cristiano resulten contradictorias (p. ej.: el oficio de verdugo).

Esta es la esencia del luteranismo que ha permanecido hasta hoy: una concepción del Derecho natural radical, conservadora, y patriarcal que supone una glorificación del poder<sup>92</sup>, y una indiferencia interior político-social del propio sentido religioso.

<sup>87</sup> El Estado y el Derecho no se rigen por el Evangelio, sino por la razón natural, no son cristianos, y deben someterse a la moral. Las leyes son un mal necesario (notwendiges Übel): Franz Xaver Arnold, *Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther. Ein Beitrag zum Problem der natürlichen Theologie auf reformatorischer Grundlage*, München, 1937 p. 89, „Ein recht gut Urteil, das muß und kann nicht aus Büchern gesprochen werden, sondern aus freiem Sinn daher, als wäre kein Buch. Aber solch frei Urteil gibt die Liebe und natürlich Recht, dass alle Vernunft voll ist“.

<sup>88</sup> Ernst Troelstch, *Gesammelte Schrifte, IV. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Hans Baron (Hrsg.), Tübingen, 1925, reimpression Darmstadt, 1966, p. 162.

<sup>89</sup> Christoph Strohm, «Die Voraussetzung reformatorischer Naturrechtslehre in der humanistischen Jurisprudenz», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 86, 2000, pp. 398 ff. Christoph Strohm, «Recht und Jurisprudenz im reformierten Protestantismus 1550-1650», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 92, 2006, pp. 453-493.

<sup>90</sup> John T. McNeill, «Natural Law in the Teaching of the Reformers», *The Journal of Religion*, v. 26, n. 3, Jul. 1946, pp. 168 y ss.

<sup>91</sup> Ernst Troelstch, *Gesammelte Schrifte...*, p. 182.

<sup>92</sup> José A. Álvarez Caperochippi, «Lutero y el derecho», *Persona y Derecho*, 13, 1985, p. 44, ha señalado que «la consecuencia política fundamental de la teología protestante es el concepto de soberanía política, como alma orgánica autodeterminativa del poder, la propiedad y el derecho. La soberanía hace nacer una unidad orgánica y universal (el Estado) de la que fluye el derecho como una voluntad que determina esotéricamente el bien y el mal. El iter evolutivo de la organización política desde la reforma es, simplemente, la historia del continuo engrandecimiento del Estado como universal, y la cada vez más profunda y decisiva integración del hombre en el engranaje del Estado. Esta profunda y decisiva integración se produce lentamente por medio de la destrucción de los grupos intermedios y de los derechos particulares en los que el hombre, como singular, encuentra su identidad. El devenir de la idea se nos presenta así como necesario y predestinado, pero a la vez como lento y torturado».

Ciertamente, Melancton (1497-1565)<sup>93</sup> y su escuela intentaron volver a acercarse a la doctrina del Derecho natural católico, pero no consiguieron un resultado duradero. Los teólogos se opusieron apasionadamente y volvieron a fundamentar el origen divino de toda autoridad en Dios desde el pecado original. Para los luteranos, el Derecho natural permaneció encumbrado en el proceso histórico del poder dirigido por la providencia divina, y contra el que no puede haber ningún derecho de resistencia del orden jurídico humano. Solo la obligación de ese poder de mantener a la Iglesia de los creyentes sería derivada todavía del Derecho natural. Lo mismo sucedió más tarde cuando Pufendorf intentó construir, sobre la base del Derecho natural elaborado por Grocio, una nueva justificación del poder.

Una fundamentación filosófica del Derecho natural luterano se dio solo en la época moderna de la restauración con F. J. Stahl (1802-1861)<sup>94</sup>. Sin embargo, la influencia de su doctrina se circunscribió a los círculos del partido conservador. El resto del Luteranismo permaneció en este sentido sin una línea clara de pensamiento desde la ruptura de la doctrina clásica del Derecho natural por el Derecho natural emancipado de la época de la ilustración y de la posterior teoría pura y crítica de la doctrina social y del Estado.

La evolución del Derecho natural en el Calvinismo fue distinta. Ciertamente Calvino, al principio, se basó en todos los presupuestos luteranos y su sentido de la autoridad no era menor que el de Lutero. Precisamente porque quiso hacer de Ginebra una sociedad realmente cristiana, estuvo muy necesitado del Derecho natural<sup>95</sup>. Se apoyó en el desarrollo del Derecho natural absoluto del estado originario, aunque a su juicio el Estado deriva del pecado (y, por tanto, se fundamenta en el Derecho natural derivado). Asimismo, enseñó que el Derecho positivo debe adaptarse al Derecho natural, y equiparó la ley natural con el decálogo.

Los autores reformados ven en estas concepciones una cierta continuidad con la escolástica de los autores católicos. Y, ciertamente, así es, en el caso de la concepción del Derecho Natural de Vázquez de Menchaca<sup>96</sup>. En este autor, juegan un papel fundamental la noción de «estado de naturaleza» en la que los hombres gozaban de una absoluta libertad. Esta etapa de libertad acabó cuando los hombres introdujeron la propiedad privada y el poder político. Ambas son obra de los hombres, y por tanto contrarias a la libertad e igualdad propias del Derecho natural. Así, en el siglo XVI español, la escolástica tardía<sup>97</sup> adopta una dirección del pensamiento jurídico que se aparta de la aristotélica. Esta corriente es el precedente inmediato del iusnaturalismo de Hobbes o de Locke.

<sup>93</sup> Afirmó que la ley natural ha sido conocida por todos los pueblos y en todos los tiempos, está expresada en el Decálogo, y no fue derogada por el Evangelio. Una exposición detallada de su doctrina, puede verse en Clemens Bauer, *Die Naturrechtsvorstellungen des jüngeren Melancthon*, en Vv. Aa., *Festschrift für Gerhard Ritter zu seinem 60. Geburtstag*, Tübingen, 1950, pp. 244-255. Un breve resumen se encuentra en Alfred Verdross, *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas...*, p. 143.

<sup>94</sup> Friedrich Julius Stahl, *Der christliche Staat*, 1ª ed. 1847, 2ª ed. Berlin, 1858.

<sup>95</sup> Ernst Troelstch, *Gesammelte Schrifte...*, p. 162.

<sup>96</sup> Véase, por todos: Francisco Carpintero Benítez, *Del Derecho natural medieval al Derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Salamanca, 1977.

<sup>97</sup> Además de Vázquez de Menchaca, cabe citar a Alonso de Castrillo y a Gregorio López.

En el Calvinismo<sup>98</sup> la Iglesia está separada del Estado por un Derecho bíblico propio<sup>99</sup>, pero al mismo tiempo se relaciona con el Estado, como en el Luteranismo, sobre la base de una concordancia voluntaria y benevolente. El Calvinismo continúa el Derecho natural luterano, pero con una importante modificación: Calvino prohíbe el derecho de resistencia contra el poder legítimo. Esta prohibición se refiere al sujeto individual, no a las autoridades inferiores que, en caso de que las autoridades superiores contradigan el orden natural, deben ocupar su lugar y obligarle a que siga el Derecho divino y el natural. Con ello, Calvino elevó a teoría general del Derecho natural cristiano el argumento empleado por los luteranos con respecto al Derecho imperial con ocasión de la Liga de Esmalcalda. De aquí desarrolló luego el Calvinismo (en las luchas de Francia, Países Bajos y Escocia), el Derecho natural de la soberanía popular, la derivación del poder del pueblo y en interés del pueblo. Por supuesto siempre bajo la condición de que estos intereses fueran ejercidos a través de los representantes del estamento correspondiente y no a través de cualquier individuo particular. Así, su Derecho natural fue un Derecho de control estamental del poder o un constitucionalismo estamentario.

Otra modificación que hizo Calvino en el Derecho natural luterano, y que en este caso supuso también una separación del Derecho natural católico, fue la que introdujo en la teoría económica, en concreto en lo relativo a la usura y al comercio. Calvino consideró ambas cosas acordes con la doctrina cristiana. Y, por tanto, permitidas para un cristiano. Bajo la influencia de los baptistas y otras confesiones cristianas libres, el Derecho natural secundario (*das relative Naturrecht des Sündenstandes*) permaneció en un segundo plano frente al Derecho natural absoluto, y a los principios que se derivaban más directamente de él. El Derecho natural del Calvinismo experimentó su modificación más profunda con la revolución inglesa y en América. De estas experiencias derivó la idea de la igualdad democrática, y la de un concepto de Iglesia como una asociación voluntaria que debía ejercer la tolerancia hacia las demás iglesias, y permanecer plenamente separada del Estado. John Locke introdujo en el ámbito científico el resultado de las doctrinas calvinistas aplicadas al Derecho natural. El Derecho natural de Calvino se apoya en el individualismo religioso y en su sentido religioso común, haciendo sólo la salvedad de la reserva cristiana de la libertad de conciencia para la formación de iglesias libres, así como una estricta disciplina moral sin la cual ninguna libertad es posible<sup>100</sup>.

La necesidad de disciplina y orden es subrayada en el Derecho natural relativo<sup>101</sup> que fundamenta su origen en el pecado y tiene capacidad de penalizar el pecado<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> Para consultar los estudios clásicos sobre la visión del Derecho de Calvino, vid.: Josef Bohatec, *Calvin und das Recht*, Fendingen, 1934. Idem, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Breslau, 1937. Entre los estudios más recientes, cf.: Irena Backus, «Calvin's Concept of Natural and Roman Law», *Calvin Theological Journal*, 38, 2003, pp. 7 y ss. Kalle Elonheimo, *Das Universale Recht bei Johannes Calvin. Mit besonderer Berücksichtigung auf seines Naturrechtsverständnisses*, Abo, 2006.

<sup>99</sup> Ernst Troelstch, *Gesammelte Schrifte...*, p. 163.

<sup>100</sup> Ernst Troelstch, *Gesammelte Schrifte...*, p. 164.

<sup>101</sup> Derecho natural relativo, es el sistema de principios jurídicos adaptados a la naturaleza humana, modificada por la caída. Del pecado original deriva la obligación del trabajo y con ello la institución de la propiedad. La aparición de la pasión sexual después del pecado, exigió las instituciones del matrimonio y la familia. Del crimen de Caín surgió la necesidad del derecho y de la pena.

<sup>102</sup> Ernst Troelstch, *Gesammelte Schrifte...*, p. 181, „Das Naturrecht des Sündenstandes erkennt Staat, Macht, Recht, Todesstrafe, Eigentum, Handel und ähnliches an, aber nur in den Grenzen der vernünftigen Zweckmäßigkeit für einen ruhigen, stillen und gottseligen Lebenswandel”.

El Derecho natural eclesiástico aparece como una «glorificación» de la autoridad, del humilde sometimiento, solo dulcificado por el patriarcalismo de los poderes dominantes en el ámbito del Estado, de la familia, del vasallaje, de la servidumbre. En resumen, aparece como castigo de Dios, como una intervención de Dios en la Historia, y es percibido con frecuencia de modo muy positivista, como una intervención divina arbitraria. Cuando se pone el acento en su racionalidad, el Derecho natural aparece como expresión de la luz divina de la razón y del orden de la creación, como infraestructura racional de la Iglesia y de la moralidad del orden de la gracia. Entonces es contruido exclusivamente a partir de la razón, «incluso si Dios no existiera». Así surge la doctrina racional de Estado, de la sociedad, del Derecho y de la economía, que apoyándose en la antigua filosofía social regula autónomamente el entero ámbito de la vida profana. Esta doctrina racionalista se vuelve a dirigir a la Iglesia en la medida en que el Derecho divino positivo lo justifica y lo hace necesario: el Derecho natural eclesiástico puede proclamar la revolución contra el príncipe impío y, en determinadas circunstancias, incluso el tiranicidio<sup>103</sup>.

### 3.3. Síntesis

La concepción luterana de la Iglesia como una realidad carismática, no trajo consigo una Iglesia solamente espiritual, sino un nuevo Derecho con una fuente material distinta (de los obispos pasó a los señores territoriales<sup>104</sup>). Esa unión de los cristianos sometida solo a la caridad, y guiada por la fe hacia la santidad con anárquico entusiasmo, a la vez que se declara al Derecho como contrario a la caridad, es una comprensión inexacta del Derecho y poco realista. Se desprecia la noción de Derecho, porque éste es concebido como un mandato voluntarista y arbitrario del legislador, que afecta solo al ámbito de las cosas materiales y las relaciones que de ella se derivan y al que se obedece con sometimiento<sup>105</sup>.

La Reforma, al situar a la conciencia como fuente autónoma de moralidad, desplaza la centralidad de la persona en el Derecho, poniendo en su lugar a la subjetividad, desequilibrando así el polo objetivo y el polo subjetivo del Derecho. La negación del Derecho divino abocó al Derecho a la necesidad de buscar nuevas instancias de legitimación, y, con frecuencia, esas nuevas fuentes han supuesto un fortalecimiento del Estado o de las distintas instituciones de poder público (absolutismo e idealismo).

El iusnaturalismo racionalista de los juristas de la Reforma, concibió dos órdenes o sistemas distintos y separados: uno natural y otro positivo. Esta distinción condujo posteriormente a la negación del Derecho natural como Derecho vigente. El Derecho positivo es un sistema jurídico que se caracteriza por disponer de garantías judiciales y de ejecución coactiva, el Derecho natural carece de ambas. La consecuencia es que el Derecho natural no sería propiamente Derecho (Hobbes, Thomasio). El Derecho natural entendido no como verdadero Derecho sino como moral o ética sociales es una derivación de la Escuela racionalista del Derecho Natural<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Ernst Troelstch, *Gesammelte Schrifte...*, p. 178.

<sup>104</sup> María J. Roca, «Origen de la competencia del poder civil sobre las Iglesias en las doctrinas protestantes: Estudio histórico e interés actual», *Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado* iustel.com, 1, 2003 y *Foro. Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, núm. 0, 2004, pp. 111-126.

<sup>105</sup> Stephan Kuttner, *Natural Law and Canon Law...*, p. 88.

<sup>106</sup> Javier Hervada Xiberta, *Vetera et Nova...*, p. 613.



#### 4. Consideraciones conclusivas

Para concluir, se ofrece una respuesta a la pregunta formulada (*supra*, apartado 1) acerca de cómo puede contribuir el Derecho canónico al debate actual sobre el Derecho natural:

1. Contribuir a que no se relegue la racionalidad solo al momento de la aplicación del Derecho. En el momento presente de la experiencia jurídica, el Derecho canónico mediante su apertura al Derecho natural puede ser una llamada de atención sobre el hecho de que la racionalidad no se puede dejar solo al momento de la aplicación del Derecho. Quizá esto pueda contribuir a contrarrestar la visión voluntarista y subjetivista del Derecho que se impuso en la modernidad y que aún sigue presente.
2. Contribuir a que la razón natural (el mundo) no sea considerado como una representación subjetiva, y a que la subjetividad no sea convertida en un derecho absoluto. El Derecho canónico al dialogar con las distintas corrientes de pensamiento actuales, debe tener en cuenta que, desde la reforma protestante «conciencia y mundo» son los dos ejes fundamentales sobre los que gravita el nuevo modo de pensar<sup>107</sup>. Así mismo, ha de considerar que la modernidad añadió a ello que el mundo no es una realidad objetiva, sino «su representación para el sujeto»<sup>108</sup>. Como consecuencia, la tendencia de la razón es no someterse a ningún presupuesto previo (*Voraussetzungslosigkeit*). Pues bien, el Derecho canónico puede sumarse a los intentos de no reducir lo real a una representación subjetiva<sup>109</sup>, de no considerar lo real como algo subjetivamente disponible<sup>110</sup>, ni a la subjetividad como lo único absoluto<sup>111</sup>. Para ello, la tradición canónica afirma que valor de la *ratio canonica* es que está medida por contenidos objetivos no disponibles en sentido absoluto para el legislador, como se ha expuesto (*supra*, apartado 2.2).

Con ello, no se pretende afirmar que la ciencia canónica esté en mejores condiciones para recordar al hombre de nuestro tiempo que «no hay experiencia de sí mismo sin contexto mundano» (Millán Puelles)<sup>112</sup>. Se trata de una contribución más, que por no derivar de la fe —aunque evidentemente esté abierta a la trascendencia<sup>113</sup>—, no reclama para sí misma ningún título de privilegio.

<sup>107</sup> Daniel Innerarity Grau, *Modernidad y postmodernidad...*, p. 107.

<sup>108</sup> Daniel Innerarity Grau, *Modernidad y postmodernidad...*, p. 107, Heidegger representa el cambio de la búsqueda del orden del mundo por la búsqueda de la imagen del mundo, su representación para el sujeto.

<sup>109</sup> Daniel Innerarity Grau, *Modernidad y postmodernidad...*, p. 129, «como ya advirtió Husserl, el núcleo de la crisis de las ciencias europeas lo constituye la renuncia, directa o implícita, al conocimiento de lo real. La verdad es el enlace legítimo de la conciencia y el mundo».

<sup>110</sup> Daniel Innerarity Grau, *Modernidad y postmodernidad...*, p. 120.

<sup>111</sup> Daniel Innerarity Grau, *Modernidad y postmodernidad...*, p. 118.

<sup>112</sup> Daniel Innerarity Grau, *Modernidad y postmodernidad...*, p. 128.

<sup>113</sup> Benedicto XVI, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas...*, «Como sabemos, la fundación de las Naciones Unidas coincidió con la profunda conmoción experimentada por la humanidad cuando se abandonó la referencia al sentido de la trascendencia y de la razón natural y, en consecuencia, se violaron gravemente la libertad y la dignidad del hombre. Cuando eso ocurre, los fundamentos objetivos de los valores que inspiran y gobiernan el orden internacional se ven amenazados, y los principios inderogables e inviolables formulados y consolidados por las Naciones Unidas resultan minados en su base». (...) «Dichos derechos están basados y plasmados en la naturaleza trascendente de la persona, que permite a hombres y mujeres recorrer su camino de fe y su búsqueda de Dios en este mundo. El reconocimiento de esta dimensión debe ser reforzado si queremos fomentar la esperanza de la humanidad en un mundo mejor y crear condi-

Ahora bien, puesto que la apertura a la trascendencia y a la fe es algo esencial al Derecho canónico, para que su aportación pueda ser oída se requiere la apertura de los ciudadanos secularizados. Es decir, que éstos no nieguen a las concepciones religiosas del mundo «la posibilidad de ser verdaderas, ni impedir a sus co-ciudadanos creyentes el derecho de contribuir a la discusión pública en lenguaje religioso. Una cultura liberal política puede esperar de sus ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos de traducir las contribuciones relevantes del lenguaje religioso en un lenguaje accesible y publico»<sup>114</sup>.

3. El Derecho canónico puede contribuir a buscar la necesaria armonía entre razón objetiva y razón subjetiva. Cuando se rompe esta armonía, la conciencia deja de ser la razón abierta al lenguaje del ser<sup>115</sup>, y, en consecuencia, la conciencia ya no es la vía a través de la cual se conoce el Derecho natural. Si se considera que esta armonía presupone que ambas esferas estén fundadas en la razón creadora de Dios<sup>116</sup>, el ordenamiento canónico, por su apertura a la trascendencia, tiene una responsabilidad especial en esta tarea.

---

ciones propicias para la paz, el desarrollo, la cooperación y la garantía de los derechos de las generaciones futuras».

<sup>114</sup> Herbert Schambeck, «El Derecho natural en la era de la responsabilidad», *Persona y Derecho*, 62, 2010, p. 167, haciendo referencia al diálogo entre Habermas y Ratzinger sobre este tema.

<sup>115</sup> Benedicto XVI, *Discurso de ante el Parlamento Federal Alemán*, 22 de septiembre de 2011.

<sup>116</sup> Benedicto XVI, *Discurso ante el Parlamento Federal Alemán*, Berlín, 22 de septiembre de 2011.