

«LOS ECLESIASTICISTAS ANTE UN ESPECTADOR» DE JAVIER HERVADA

Jorge Saldaña

Hervada, Javier, *Los eclesiasticistas ante un espectador*. Ed. Eunsa, Pamplona, 1993, 259 pp.

El profesor Javier Hervada nos presenta su último trabajo que entra a formar parte de su prolífica carrera publicista en temas de su especialidad: Filosofía del derecho y Derecho eclesiástico del Estado.

Los eclesiasticistas ante un espectador, título de este último trabajo, recoge las reflexiones que, en forma de diálogo, expone el autor y que no tienen—en sus propias palabras—más pretensiones que dejar constancia de pensamientos y reflexiones personales ante el panorama actual del derecho eclesiástico (p. 22)

Aunque el estilo en que está escrito pueda resultar extraño, no es novedoso. Ya hay otros trabajos en su haber literario que mantienen este mismo estilo, por ejemplo, *Tempus Oti*¹ el cual, en líneas parecidas al libro que comentaremos, estudia temas de la ciencia eclesiástica relevantes para esta disciplina.

A lado de su interlocutor «Nomos» (personaje imaginario), el autor nos va mostrando a lo largo del libro, los principales problemas a los que se enfrenta hoy en día el derecho eclesiástico, teniendo como tema central de su análisis la libertad religiosa y las distintas repercusiones que este derecho tiene en la referida ciencia.

¹ Hervada, J., *Tempus Oti, fragmentos sobre los orígenes y el uso primitivo de los términos praelatus y praelatvra*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1992.

En una visión general de la situación actual del derecho eclesiástico español (éste es el contenido del primer capítulo), los principales problemas que observa el autor son básicamente tres.

Primero. La deficiente comprensión del hecho religioso, que desemboca en la poca profundidad de los estudios de derecho eclesiástico.

Segundo. La falta de precisión a la hora de entender lo que significa la religión y la relación de ésta con el hecho político —con la existencia y características de la sociedad civil—, y la relación entre política y religión.

Tercero. Y, quizá sea lo más grave, la pérdida de identidad intelectual de algunos eclesiasticistas que lleva a la transformación de la disciplina en otra distinta; en un apartado que ahora se conoce como «derechos humanos».

En el segundo capítulo, aborda uno de los temas de más enjundia tanto para el derecho eclesiástico como para la filosofía del derecho; nada menos que la idea de libertad como motor de la historia. La libertad —responde el autor a la pregunta formulada por Nomos sobre si ésta es la máxima aspiración del hombre como para ser calificada de motor de la historia—, no pertenece al orden de las *inclinaciones naturales*, porque éstas son tendencias u ordenaciones del ser del hombre hacia los fines naturales (p. 25). Lo que el autor pretende decir con la anterior afirmación, es que la libertad no está en el orden de los fines del hombre, es decir, de algo que por naturaleza aún no es y debe alcanzarse, sino que la libertad está en el orden del estatuto natural del hombre. La libertad no es algo a lo que el hombre aspire, sino que por naturaleza ya tiene y posee en el orden del ser, bien como dimensión ontológica, bien como derecho natural. Ésta es, quizá, la verdadera calificación con que Hervada pretende denominar a la libertad. Para él, la libertad es un derecho natural; llamar a la libertad derecho natural es afirmar que ésta pertenece al hombre y que

es poseída por él, en virtud de su propia naturaleza. Al ser un derecho natural no se adquiere, se posee por naturaleza; no se conquista, se tiene (p. 32). Ahora bien, la libertad se caracteriza por su orientación a la bondad, es decir, que se encuentra orientada siempre al bien como finalidad última de la vida humana.

Volviendo a la cuestión inicial acerca del motor de la historia, el autor nos dice que éstos son las *inclinaciones naturales* o tendencias a los fines naturales del hombre, inclinaciones como expresión de la finalidad natural del hombre (p. 35). Pero, ¿qué son estas inclinaciones naturales del hombre de las que nos habla el autor?

Si pretendiéramos dar una respuesta a la pregunta anterior, tendríamos que remitirnos a otro de sus libros ya clásicos en la cultura jurídica española: *Introducción crítica al derecho natural* que, refiriéndose a la ley natural, la describe como el conjunto de leyes racionales que expresan el orden de las tendencias o inclinaciones naturales a los fines propios del ser humano, aquel orden que es propio del hombre ². En estas inclinaciones, que posee el hombre por naturaleza, se encuentran tanto aquellas inclinaciones ordenadas como desordenadas, aunque aclara que éstas últimas sólo pueden ser las tendencias originalmente buenas desviadas y no tendencias diferentes sumadas a las ordenadas (p. 40).

El anterior razonamiento le sirve al autor para justificar su posición respecto a la libertad, resumida esta última en tres puntos claves.

Primero. La libertad es libertad para el bien y, por lo tanto, todo derecho de libertad lo es para el bien (negando con este razonamiento la libertad para el mal).

Segundo. La libertad posee un sentido, una finalidad, este fin es la realización de la persona humana en el cumplimiento de sus fines naturales.

² Hervada, J., *Introducción crítica al derecho natural*, 7ª. Ed., Eunsa, Pamplona, 1993, p.145.

Tercero. La libertad no es un absoluto sin sentido, por el contrario, es algo limitado por la propia dignidad de la persona (p. 42).

Sobre este último concepto discurre toda su posterior argumentación a lo largo del capítulo, llegando a definir en breves palabras la dignidad humana como una eminencia de ser que comporta un deber ser (p. 48). Para explicar con más detalle dicha definición recurre a uno de los principios que en otras obras ya ha desarrollado, el de participación en el ser, del cual la persona participa diferenciándose de otros seres por su individuación e incomunicabilidad que lo hace superior y diferente a los demás seres del universo. Este *quantum* reside en la simplicidad y subsistencia trascendentes del espíritu, con las dos potencias inmateriales: intelecto y voluntad. En esta última potencia (voluntad) se encuentra la libertad del hombre (p.51). Finalmente, para comprender en toda su dimensión y en palabras sencillas el concepto de dignidad de la persona, tendríamos que entender que ésta no expresa una entidad neutra, una eminencia de ser sumida en la neutralidad o la indiferencia sino una eminencia de ser buena, que constituyen un bien, un valor objetivo y veraz (p. 54).

El tercero de los capítulos del libro que venimos reseñando, hace referencia a otro de los asuntos capitales para el derecho eclesiástico, el relativo a la noción misma de la disciplina. Hoy es muy común encontrar trabajos, sean estos artículos o libros, que aparecen bajo el título de derecho eclesiástico y, hablando con propiedad, no se refieren a tal materia o digamos que no abordan en modo especial al objeto de este derecho sino que tocan puntos distintos de él. Entre las muy variadas formas de llamar a esta disciplina se encuentran por ejemplo, «derecho de la libertad de conciencia», «derecho de la tolerancia» o «derecho del pluralismo», denominaciones todas ellas que reflejan la ambigüedad que existe en el campo del derecho eclesiástico. Este último tiene por objeto la relevancia civil del factor religioso presente en la sociedad, o como el propio autor señala, el objeto de éste no es sino la posición del ciudadano y de las comunidades en el Estado ante el fenómeno religioso (p. 70).

Una de las ideas que más se ha puesto de moda, y con la que comúnmente se confunde el derecho eclesiástico, es la de derechos humanos. Los libros que ahora se publican de derecho eclesiástico ya no son de tal materia, sino son de una parte de esta otra nueva disciplina corriendo el riesgo, los autores de tales textos, de convertirse en especialistas de los derechos humanos más nucleares y representativos del Estado liberal: la libertad de conciencia, de pensamiento y religioso, pero alejándose del objeto propio de la ciencia del derecho eclesiástico.

Son tres las facetas que el autor distingue del pretendido tránsito del derecho eclesiástico hacia otras denominaciones.

Primera. Entender el derecho eclesiástico como *legislatio libertatis*.

Segunda. Pasar a sostener que el derecho eclesiástico es el estudio del derecho de la libertad religiosa que es un derecho humano o fundamental.

Tercera. Se trastrueca el concepto del derecho eclesiástico como el estudio de los derechos humanos y libertades fundamentales que se refieren a las convicciones ideológicas (p. 75).

A estas tres causas se debe el cambio del derecho eclesiástico por otra disciplina. El autor analiza cada una de ellas y describe cuáles son los argumentos que en su favor se manejan para producir esta hipotética sustitución, por ejemplo, por lo que respecta a la primera de ellas nos dice que tal como históricamente se presenta, el derecho eclesiástico aparece como *legislatio libertatis* en cuanto, perdida su virulencia antirreligiosa, establece un régimen de libertad para las Iglesias y comunidades religiosas así como para los ciudadanos. Pero la legislación no se limita a desarrollar ese derecho, sino que es un fenómeno más amplio que intenta sobre todo pacificar la cuestión religiosa y dar a las Iglesias y comunidades religiosas un estatuto que permita su normal desenvolvimiento. Para llegar a la segunda fase, donde la *legislatio libertatis* se interpreta como el desarrollo normativo

del derecho de libertad religiosa, han tenido que ocurrir dos hechos históricos importantes: el desarrollo de la teoría de los derechos humanos y la aparición de la *Dignitatis humanae* del **Concilio Vaticano II**. Ambas cosas han llevado a algunos eclesiasticistas a pensar que la pieza clave del derecho eclesiástico es la libertad religiosa. El derecho eclesiástico pasa así a convertirse en una parte de los derechos humanos. La tercera fase es sólo añadir, a la libertad religiosa, la libertad de conciencia y de pensamiento, dadas las conexiones entre las tres libertades (p. 78).

A todo esto, el autor, después de no estar de acuerdo con la evolución anterior por no tener una lógica científica, señala que, detrás de la intención de los eclesiasticistas por construir una disciplina no especificada por el fenómeno religioso, sino por el núcleo central de los derechos humanos, se corre el trágico riesgo de ver desaparecida la disciplina del derecho eclesiástico como materia de estudio de las universidades; aun más, el autor apuesta por prestigiar y promover este derecho a través de elevar la calidad de los trabajos que en esta materia se presenten y de exaltar también la calidad de los cultivadores de la disciplina, entre ellos los profesores encargados de impartirla (p. 82).

Profundizando más en sus argumentos, el autor cree firmemente que el avance de la materia podría ser fomentado por el enfoque práctico que se le debe dar para que los jueces, abogados, registradores o notarios, encuentren soluciones útiles a la problemática que en esta materia se presenta.

Por otra parte, está de acuerdo en que se siga avanzando en el estudio y desarrollo de la ciencia de los derechos humanos, sin que esto signifique que el derecho eclesiástico sea una parte de esta ciencia, con la que no debe confundirse (p. 84).

A continuación, el autor describe con magistral agudeza qué es y en qué consiste el objeto del derecho eclesiástico y señala además en lo que tendrían que centrarse las discusiones y trabajos de esta materia. Lo que hay que resaltar es que el derecho eclesiástico tiene por

objeto la relevancia civil del factor religioso presente en la sociedad civil. En la medida en que la dimensión religiosa de las personas y de las comunidades se exterioriza, puede tener manifestaciones sociales que inciden en el campo de los asuntos temporales propios del Estado. Ahí es donde tiene su campo de acción el derecho eclesiástico (p. 99). En resumen, lo que justifica y especifica el derecho eclesiástico es la relevancia civil del fenómeno religioso, o sea, cuando el hecho religioso exteriorizado conecta con los asuntos temporales e incide en ellos. En este sentido, vuelve a insistir en algo que tiene que quedar claro y que es la clave para entender la posición del autor: el derecho eclesiástico no tiene por función regular el hecho social religioso, sino tan sólo la relevancia civil de este hecho, sea individual o social.

Finalmente en la última parte del capítulo, define el derecho eclesiástico en sentido normativo como «el conjunto de normas jurídicas de la comunidad política que regulan la relevancia civil del factor religioso». Esta misma disciplina como materia está definida como «una rama de la ciencia jurídica que tiene por objeto el hecho religioso en su relevancia civil» (p. 91).

El capítulo cuarto comienza con una pregunta clave, tanto para la Filosofía del derecho como para la Filosofía en general y que afecta a una y a otra: ¿Qué es el relativismo? A esta pregunta responde trayendo a colación la definición de Dumont:

«El relativismo consiste en pensar que los valores morales, los modos de vida de una sociedad dada en un momento dado son exclusivamente relativos a las circunstancias del período considerado, y que en consecuencia pueden modificarse en todo momento para ir en no importa qué dirección. Lo permanente y lo universal son entonces términos inexistentes, fuera de la realidad. Toda la verdad es cambiante».

En el campo de los derechos humanos, la concepción relativista de las cosas pretende fundamentar estos derechos en una dignidad relativa, lo cual deja sin sustento a dichos derechos haciendo de ellos unas simples estimaciones subjetivas mayoritarias y, por tanto, cambiantes (p. 100).

Al ser interrogado por Nomos sobre el tema del relativismo, el autor señala que no es que exista una forma de hacer filosofía que reciba este nombre, sino que el relativismo en sí se encuentra imbuido en una buena parte del pensamiento actual, haciendo que este pensamiento sea calificado precisamente como relativista. Quizá donde mejor se pueda percibir el tema del relativismo es la filosofía de los valores, considerando, de este modo, la existencia de un relativismo axiológico el cual entiende que todas las apreciaciones morales son sentimientos subjetivos, valoraciones relativas, reduciendo con esto los dictados morales de la razón (ley natural) y de la conciencia a simples sentimientos subjetivos y relativos (p. 102).

Aparte de la anterior anotación, lo más grave de esto es que en el fondo de la cuestión, los autores relativistas separan tajantemente el mundo del ser del mundo del deber ser, rompiendo con esto la tesis de la existencia del derecho natural y negando toda posibilidad de conocimiento meta-empírico y de toda dimensión metafísica de los seres.

La negación del conocimiento metafísico por parte de los autores relativistas lleva, en el campo de la libertad religiosa, a admitir que esta libertad sólo es comprensible y aceptable en una cultura relativista. Los seguidores de tal postura sentencian que de no aceptarse la anterior posición, de lo único que se podría hablar sería de una simple tolerancia. Esto, nos dice el autor, mantiene gran trascendencia porque significa que sólo los promotores de la cultura relativista pueden ser buenos eclesiasticistas y que tanto todo el derecho eclesiástico debe fundarse en el relativismo pretendiendo que los artículos 10 y 14 (relativos a la dignidad e igualdad de las personas) de la Constitución española se interpreten también desde una perspectiva relativista (p. 123).

Con el pronunciamiento anterior, lo que se hace es poner en tela de juicio una opinión que desde la Declaración conciliar *Dignitatis humanae* se tenía ya por superada, y es que a partir de tal Declaración se aceptaba unánimemente la idea de que la tolerancia había quedado

atrás para dar paso a una nueva forma de entender las relaciones Iglesia-Estado: la libertad religiosa. Con la posición relativista, el desarrollo histórico de tal libertad no solamente se detiene sino que retrocede, al considerar que la verdadera libertad religiosa sólo se da en el relativismo y que antes sólo se puede hablar de tolerancia.

Pero la posición relativista va más allá de la crítica directa a la Declaración conciliar de la Iglesia católica; el discurso relativista pretende llevar las anteriores ideas al campo de los derechos humanos, poniendo en duda que los referidos derechos mantengan en su fundamento bienes objetivos, y sí, más bien, negando su fundamentación o aceptando que la misma depende del consentimiento de la mayoría, de los mejores, o de los más sabios (p. 125).

Creo que podemos señalar, como también lo hace el autor, que la posición relativista es radicalmente falsa y rechazable desde cualquier punto de vista. Cuando se habla de la libertad religiosa, y en sentido más general de los derechos humanos, se está haciendo referencia a que éstos existen en virtud de la dignidad humana, con independencia de que estén o no reconocidos por el derecho positivo de un Estado. Si no están reconocidos, señala Hervada, no decimos que los derechos humanos no existan para esos ciudadanos, sino que ese Estado es opresor e injusto, que lesiona los derechos humanos que son en definitiva derechos naturales.

Este capítulo cuarto lo termina cuestionando una de las afirmaciones que más se han extendido en la doctrina eclesialista: que el derecho de libertad religiosa es un derecho laico, es decir, que el derecho que venimos anunciando se debe entender únicamente en un ambiente «laicista». En este contexto las declaraciones que sobre este derecho se formulan en un ambiente distinto, como puede ser el confesional de la Iglesia católica a través de su *Dignitatis humanae*, no pueden ser vistas como efectivas de libertad, porque la posición católica parte de la existencia de una religión verdadera y, en tal supuesto, no puede admitirse un genuino derecho a la libertad religiosa sino únicamente una noción de tolerancia.

El error viene de origen. La libertad religiosa, y con ella todos los derechos humanos, no parten de la concepción confesional o de una Declaración, sino de su propia fundamentación, es decir, de la dignidad humana. Son derechos, como el propio autor lo señala, inherentes a la dignidad de la persona humana. Éste es el punto común —o como el prefiere llamar «neutro»— en el que confluyen todos los que postulan los derechos humanos, sean estos iusnaturalistas o no (p. 131).

En definitiva, y a manera de conclusión, el autor termina este capítulo con una idea que es clave para entender no sólo la libertad religiosa, sino en general el tema de la fundamentación de los derechos humanos, nos dice:

«Hoy resulta anacrónico hablar de una concepción laicista y una concepción católica de la libertad religiosa. El laicismo y la Iglesia han llegado a coincidir en lo que llamo concepción neutra de los derechos humanos; en pocas palabras, los derechos humanos son derechos inherentes a la dignidad humana. Esta última idea es lo que les da fundamento».

¡La Iglesia está mal hecha! Ésta es la expresión con la que se inicia el diálogo entre Nomos y sus interlocutores al principio del capítulo quinto. Ante tan contundente expresión, Hervada y otros personajes del diálogo quedan perplejos. Sin embargo, y ante el requerimiento de vuelta a la cordura que Hervada le pide a Nomos, este último admite que tal idea no es propia sino que la ha leído en el libro de un eclesiasticista. La idea general de este autor, agrega Nomos, va encaminada a proponer una reforma dentro de la Iglesia que tenga como característica principal la creación de Iglesias nacionales, en las cuales la autoridad superior u órgano de gobierno en cada una de ellas deba ser la propia Conferencia Episcopal de cada país (p. 142).

Pero la anterior propuesta fue rebatida por los protagonistas con dos argumentos de peso que pocas objeciones podían aceptar. El primero de ellos es de carácter histórico. La historia nos ha enseñado que este tipo de intentos no han sido demasiado fructíferos, y que lo único que han conseguido, ha sido dividir a la propia Iglesia y en el fondo traicionar el esquema fundacional de ella. El segundo de los argumentos,

igual de contundente que el anterior pero quizá más importante, es que la Iglesia católica es una organización distinta de la comunidad política-civil, cuyos lazos de unión no son ni la nacionalidad, ni la raza, ni la cultura, ni la lengua, ni cualquier otra índole terrena o humana. Su vínculo de unión es la *communio*, esto es, unos vínculos religiosos de fe, de sacramentos y de régimen pastoral (p. 146).

Por estas dos razones, la Iglesia católica no tiene por qué coincidir con las divisiones territoriales-políticas. La Iglesia católica, y en general el fenómeno religioso de una sociedad no ha de ser, como se ha pretendido ver, parte integrante de la sociedad política o Estado. La Iglesia católica está fuera de la sociedad civil, es independiente y autónoma, con una organización propia y distinta de cualquier comunidad política. Quien no lo entienda así apuesta por la creación de estas Iglesias nacionales y por la separación de una autoridad central, asignando a la Santa Sede el papel de mero coordinador de estas Iglesias y sólo para ciertas actividades. Esto es a todas luces inaceptable; la Iglesia no puede hacerse al gusto de las personas como si se mandara hacer un traje a la medida.

La Iglesia católica está instituida y ha sido fundada por una autoridad superior y como tal constituye una sociedad de hombres, diferente e independiente de la sociedad política. Ante todo, volvemos a repetirlo, la Iglesia es una sociedad independiente y autónoma del resto de los grupos sociales que los hombres puedan inventarse, con un ordenamiento jurídico y una estructura interna que puede ser análoga a la del Estado y con una autoridad suprema (en este caso el Papa) a la que se le debe total obediencia. Sólo así se puede entender la Iglesia y sólo así se proclama y funciona; repitiendo lo que autores clásicos han dicho acerca de ella, la Iglesia es una *societas perfecta* compuesta de personas creyentes en una misma fe y no de ciudadanos integrantes de un cuerpo político.

Se podría decir, como idea central de este capítulo, que la Iglesia es una sociedad independiente, de orden supremo y con un ordenamiento jurídico primario, el Derecho canónico (p. 180).

El penúltimo de los capítulos del libro que venimos comentando es una reflexión personal de la que ya Hervada se había ocupado anteriormente³ y de la que algunos autores en el mundo del derecho eclesiástico han pretendido atribuirse su paternidad. Éste tiene que ver con la distinción que existe entre las libertades de conciencia, pensamiento y religión que generalmente se confunden entre sí. Siendo más precisos, la confusión radica en creer que de la libertad de conciencia se desprende la libertad ideológica (llamada por algunos de pensamiento) y que de esta libertad ideológica se deriva la libertad religiosa. Con esto, la libertad de conciencia es el género, la libertad ideológica es como una especie de la libertad de conciencia y la libertad religiosa es una subespecie de la ideológica (p. 184)

Lo anterior ha llevado erróneamente a algunos autores a decir que el derecho eclesiástico es el derecho de la libertad de conciencia. De esto se deduce que el derecho eclesiástico sólo se ocupa de la libertad religiosa como una libertad derivada y no como una libertad troncal de tal derecho. El autor, no tiene menos que decir ante esto que las personas que piensan así están equivocadas y demuestra por qué sus afirmaciones no son verdad. Para tal efecto, analiza el sentido de cada uno de los términos, viendo en ellos cuales son sinónimos y procediendo, en caso de sinonimia, por reducción a uno de ellos; (p.196). para esto utiliza algo tan simple pero tan práctico como el *Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia*. Después de ir buscando los sinónimos de las expresiones *conciencia*, *religión* y *pensamiento*, deduce que el pensamiento es el sistema de ideas profesado por una persona individual o colectivamente; la religión es la misma relación con Dios y la conciencia es el juicio de moralidad sobre la bondad o maldad de un acto (p. 202), de aquí parte a aceptar la existencia de tres derechos distintos con estatutos jurídicos propios por contener objetos que son distintos entre ellos.

³ Este tema había sido ya objeto de reflexiones personales en un artículo llamado «Libertad de conciencia y error moral sobre una terapéutica», publicado en el no. 11, de *Persona y Derecho*, Pamplona, 1984, pp.13-53.

El derecho de libertad religiosa se distingue porque el bien debido es la religión, es decir, la relación del hombre con Dios o religación de la criatura con quien lo creó; por su parte la libertad de pensamiento tiene por objeto un sistema de ideas, creencias, convicciones y opiniones que profesa la persona. Finalmente la vertiente práctica de las libertades de pensamiento y religiosa parece ser el bien que constituye el derecho de libertad de conciencia (p. 217). Esta última es definida por el autor como el dictamen de la razón práctica sobre la conformidad o disconformidad del acto humano con la regla objetiva de moralidad (p. 221). En este resumen, el objeto propio de la libertad de conciencia ampara la actuación en conciencia: esto es, consiste en la doble libertad de obrar según los dictados de la conciencia y en no verse obligado o compelido a obrar contra ella, observándose que el bien propio de esta libertad no es, como han pretendido algunos eclesiasticistas, igual entre éstos, ni tampoco que se dé esta última libertad se deriven las de religión y de pensamiento, antes bien, la libertad de conciencia es consecuencial a las libertades religiosa y de pensamiento (p. 223).

El último de los capítulos del libro trata básicamente acerca de la igualdad, siendo más específico de la igualdad ante la ley; la cual es, en palabras del propio autor, consustancial a la democracia. Pero haciendo a un lado la relación que pretende establecer entre la igualdad y la democracia, lo que resulta interesante es ver cómo el autor traslada la idea de igualdad al concepto de persona, señalando que ésta se encuentra en el estatuto de las personas pues a todos los hombres se les considera igualmente personas sin que existan clases entre ellas. Esta idea es uno de los temas que a través del libro el autor ha dejado entrever y que ahora trata con mayor atención. Debemos decir, sin embargo, que estas reflexiones han sido uno de los puntos que a lo largo de todo su trabajo intelectual ha defendido: la igualdad de los hombres como algo natural a ellos. Lo natural, nos dice, es igual en todos los hombres porque la naturaleza es universal. No hay distintas naturalezas humanas, no hay más que una naturaleza humana igual en todos: la esencia como principio de operación. Lo natural es lo común, lo igual (p. 232).

Una vez que el autor ha dejado clara la idea anterior pasa a analizar con detalle el tema de la justicia distributiva (que identifica con la igualdad ante la ley), y el de la justicia conmutativa. Explicando con particular atención la primera, y señalando que ésta consiste en el reparto o distribución de una masa común a los diversos destinatarios; en definitiva, el paso de lo común a lo particular (p. 243). La justicia en la distribución reside, pues, en el paso a la esfera particular de lo que pertenece a la esfera colectiva. Se trata de la distribución de bienes y de cargas comunes a los individuos que forman la colectividad ⁴. Para enfatizar aún más este último aspecto acuña una frase que es la más correcta para describir lo que quiere decir: «Trato igual a los iguales y desiguales», sólo que el trato igual a los desiguales quiere decir tratarlos igualmente según la proporción geométrica, que es la igualdad que les corresponde (p. 249).

Si lo anterior lo trasladamos al ámbito de las confesiones religiosas, no se puede aceptar, como lo señala el autor, que se tenga que dar a todas las confesiones religiosas lo mismo, esto rebajaría la posición de la Iglesia católica respecto de otras, asumiendo con ella una situación de desigualdad y por tanto de injusticia.

Como conclusión de esta reseña simplemente diremos que los temas que son tratados de esta obra son los que a nuestro entender deben ser objeto de estudio de la ciencia del derecho eclesiástico, ya que el resto de los libros que sobre esta materia se escriben se circunscriben simplemente al ámbito positivo del derecho eclesiástico, siguiendo alimentando un normativismo jurídico que tanto daño le ha hecho a la ciencia del derecho eclesiástico y en general al resto de disciplinas jurídicas.

En definitiva, este libro es de referencia obligada para todo eclesiasticista si no desea que se cumpla el vaticinio del autor: la desaparición de la disciplina del derecho eclesiástico como materia de estudio de las nuevas universidades.

⁴ Hervada, J., *Introducción crítica...*, *op.cit.*, p. 57.