

# LA SUPERIORIDAD DEL DERECHO DIVINO EN EL PENSAMIENTO PREGRACIANO: UNA VISIÓN DE LAS COLECCIONES CANÓNICAS MEDIEVALES

FAUSTINO MARTÍNEZ MARTÍNEZ

---

## SUMARIO

---

**I** • INTRODUCCIÓN. **II** • ORIGEN Y DESTINO DE UNA IDEA DE SUPREMACÍA. **III** • LÍNEAS MAESTRAS DE UN CONFLICTO POLÍTICO. **IV** • BURCARDO DE WORMS O EL LOCALISMO UNIVERSALISTA. **V** • ANSELMO DE LUCCA O EL SERVICIO A LA CAUSA GREGORIANA. **VI** • IVO DE CHARTRES O LA REVOLUCIÓN DEL MÉTODO.

---

### I. INTRODUCCIÓN

Como todo orden jurídico, el Derecho canónico nace vinculado a una determinada comunidad política, en este caso, la Iglesia. El aforismo latino que predica la existencia del Derecho donde hay sociedad (el ya clásico *ubi societas, ibi ius*), no es excepcionado aquí. Se admite también la inversión del mismo: la existencia de una sociedad presupone, conlleva, implica, la existencia inexcusable del Derecho. Sociedad y Derecho conducen, en definitiva, a la creación de un todo organizado sobre la base de una estructura jerárquica, de un aparato de gobierno que sirva de salvaguarda para la correcta y efectiva aplicación del orden jurídico subyacente. El Derecho precisa de medios y sin ellos queda simplemente relegado a la condición singular de declaración de intenciones. La Iglesia, pues, se inserta como forma específica de agrupamiento, sostenida por vínculos religiosos en el seno de la mayor estructura de poder existente en la Antigüedad: el Imperio romano. La confluencia de los dos poderes no se hace sin dramatismos y traumas. A la época de las persecuciones, le sigue otro momento de estabilidad, de reconocimiento

de la licitud del culto cristiano que va en ascenso hasta alcanzar la oficialidad en tiempos de Teodosio el Grande con el edicto de Tesalónica. Estamos ya en los ocasos del siglo IV. El progreso y ascenso han sido verdaderamente espectaculares. Desde una perspectiva cristiana, se puede afirmar que hay un poder eclesiástico desde el preciso instante en que la Iglesia fue fundada por Cristo, desde su momento originario, por tanto. En el *Nuevo Testamento* son variadas las manifestaciones de Jesús en el sentido inequívoco de manifestar su deseo de construir su Iglesia con plena entidad jurídica. Esa Iglesia aparece como la *societas perfecta*, sociedad dotada de una perfección reflejo de la proyección divina que se da en su seno, sociedad que tiene entre sus componentes característicos la soberanía (con perdón de la expresión) originaria, al nacer, desarrollarse y consolidarse como institución independiente, con sus propios poderes para la constitución y determinación de sus actividades y de sus fines. Esta sensación tangible y esta realidad independiente proceden de unos mismos orígenes: el cristianismo fue en sus albores una religión crítica, contraria a la estabilidad y orden romanos, si bien durante los dos primeros siglos la Iglesia no fue contemplada como una auténtica entidad jurídica, como un poder equiparable al del Imperio, más o menos peligroso para su integridad. La autoafirmación conduce al reconocimiento. Las persecuciones iniciadas desde la época de Nerón no iban dirigidas contra la Iglesia, sino contra particulares, cristianos que adoptaban una serie de conductas contrarias al orden público imperial. Desde una perspectiva romana, pues, las relaciones entre ambos poderes han de datarse con posterioridad al siglo I, en el momento en que los emperadores comenzaron a considerar a la Iglesia como un posible sujeto de facultades y de potestades jurídicas. Será con Constantino cuando esta posibilidad adquiriera firmeza, consistencia y, sobre todo, persistencia, pero no es menos cierto que algunos emperadores anteriores generan toda una actividad normativa en la que implícitamente está reconocida la existencia de una potestad diferente de la imperial, con su propia jerarquía y organización, su patrimonio, su ideario. La distinción va tomando forma y posición. El ascenso progresivo de la Iglesia llegará al punto de erigirse en uno de los pilares del Imperio ya en fase de aguda y profunda decadencia. El siglo IV marcará el inicio de ese período de preponderancia. Las relaciones entre ambas entidades llegan a su máxima expresión y a su máxima complejidad. La sociedad se vuelca con la nue-

va religión<sup>1</sup>. Lo jurídico no queda excluido de esta dinámica, sino que se inserta perfecta y plenamente en la misma. Comienza, pues, la trasposición de esquemas jurídicos entre ambos poderes, entre ambos ordenamientos.

El proceso es singular, bidireccional, de intercambio. A la par que la Iglesia recoge instituciones, principios, conceptos y categorías procedentes del Derecho romano y los pasa por el tamiz de su propia dogmática e ideología, es decir, los cristianiza para la generación de un orden jurídico propio, se va produciendo un fenómeno recíproco de incidencia del pensamiento cristiano en la legislación romana, hasta el punto de poder afirmar la existencia de un auténtico «Derecho Romano Cristiano» como propuso en su día Biondo Biondi. El Derecho romano se cristianiza dentro de su propio cuerpo, dentro de sí mismo, por la incidencia de un elemento exterior que acaba por convertirse en parte integrante del mismo, en uno de sus pilares. Como átomos externos, los principios cristianos golpean el orden romano hasta pasar a formar parte de su esencia<sup>2</sup>. No es la única influencia, no obstante. Proceso recíproco, como ya decíamos: salen principios romanos para convertirse en bases de otro ordenamiento, en este caso el canónico. La Iglesia bebe y vive de la ley romana dirá un conocido aforismo; ingresan principios ajenos a la romanidad para alterar su propio esquema y orden jurídicos. Son los dos parámetros bajo los que se desarrolla esa convivencia. La evolución de este doble intercambio fue lenta y pausada, con mutuas ingerencias y rechazos varios. No debemos olvidar el pensamiento de San Pablo, esencialmente antilegalista, en el sentido de contrario a las leyes seculares, quien es el que introduce en la doctrina de la Iglesia la visión del dualismo de poderes. Un dualismo que San Pablo halla en las conductas y comportamientos desarrollados por Jesucristo, como sucede implícitamente en las tentaciones del desierto (*Mateo* 4,8; *Lucas* 4,5), con la vinculación al mundo de Satán de todo cuanto supone afán de gloria y de poder, o en el más conocido pasaje de los denarios (*Ma-*

1. Vid. J. GAUDEMET, «Société religieuse et Monde laïc au Bas Empire», en *Iura. Rivista Internazionale di Diritto Romano e Antico*, X. Parte Prima (1959), pp. 86-102.

2. Vid. B. BIONDO, «Il diritto romano cristiano», en *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano e di Storia del Diritto*. Giuffrè, Milán 1951, Tomo II, pp. 251-260; y, sobre todo, *Il diritto romano cristiano*. Giuffrè, Milán 1952, Tomo I, *Orientamento religioso della legislazione, passim*.

teo 22,21-22), donde formalmente se fija la separación entre los poderes espiritual y temporal. San Pablo desarrollará esta separación en sus epístolas. Todo poder viene de Dios, se expresa en *Romanos* 13,1-7, lo que implica el origen divino de aquél, pero no su naturaleza, es decir, el poder tiene procedencia divina, pero no es necesariamente divino, conforme a *Juan* 19,11, que fija una importante limitación al respecto. Al proceder todo poder de Dios, al legitimar así cualquier suerte de poder, nace una idea capital: es necesaria la sumisión a la Iglesia de todo tipo de potestad. Asimismo quienes ejerzan aquellos han de ser considerados como ministros de Dios, como representantes de Dios. Sin embargo, San Pablo no distingue entre poder temporal y poder espiritual. Ya que todo poder emana de la divinidad, todo mandatario ha de considerarse como delegado de esa divinidad, aunque se fija el preciso límite de obedecer a Dios antes que a los hombres (*Hechos de los Apóstoles* 5,29). Pero en esa defensa no cabe el empleo de la resistencia, por lo que se admite el martirio como un hecho consecuencial lógico. La Iglesia no resiste al poder temporal: lo admite siempre y cuando aquél le permita el respeto a Dios y a su legislación e ideología. Esto favorece obviamente la colaboración entre ambos poderes, cuyas fronteras son sumamente sutiles. Esa pensamiento pauliano fue regla general durante los primeros cuatro siglos de nuestra era, con la sola excepción de un pasaje de San Juan Crisóstomo en sus homilías. La apoteosis del cristianismo conllevará un cambio en las relaciones, con posiciones divergentes: la separación que postulan Hipólito o Tertuliano; la unificación, defendida por Orígenes; y la consagración de la dualidad de poderes, apoyada en San Pablo, y llevada a su máxima expresión por San Agustín y por el papa Gelasio, postura que sirve para explicar las turbulentas relaciones medievales entre ambos poderes<sup>3</sup>.

La Iglesia ha construido su orden jurídico, un orden jurídico que se apoya en el Derecho romano y al que va a prestar su apoyo decidido en los más oscuros siglos medievales a los efectos de garantizar su pervivencia. Esto es así porque el ordenamiento canónico reconoce su insuficiencia, su carácter incompleto y no cerrado, esencialmente abierto a

3. Vid. J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain (IV-V siècles)*, Sirey, París 1958, pp. 497 ss.; y H. KELSEN, «La idea de Justicia en las Sagradas Escrituras», en *Ensayos sobre Jurisprudencia y Teología*, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, Distribuciones Fontamara, México 2003, pp. 109-180.

nuevas influencias<sup>4</sup>. De aquí se pasa a un proceso de emancipación paulatina, pero sin desdeñar las bases primigenias. Por ello, se acude al ordenamiento más perfecto técnicamente, al más pleno, cerrado, completo y sin fisuras. Las razones son claras: el binomio *lex canonica-lex mundana* tiene su sustento en la efímera, pero deseada, unidad política fraguada en el Sacro Imperio Romano Germánico, cuya denominación indica la fusión de los tres elementos claves que definen la civilización medieval, una gran sociedad que presenta, intensamente unidos, un elemento temporal y espiritual que deben apoyarse, al mismo tiempo que constituía una necesidad práctica para la Iglesia dado que esa *lex romana* era la empleada en los negocios temporales. La cristianización aporta a la cultura altomedieval dosis altas de moralización y de civilización. En este sentido, se van introduciendo en el ámbito jurídico toda una serie de normas y principios tomados del Derecho Natural como *lex evangelica*. La sociedad en su conjunto, esa *Respublica Christiana* conformada como *Corpus Mysticum Christi*, e integrada por dos grandes colectividades fundidas (el sacerdocio y el laicado) aparece encuadrada entre dos grandes esquemas normativos: la ley mundana y la ley evangélica o divina, las dos leyes o *utraque lex*, las cuales conforman el nervio central del Derecho en los siglos centrales del Medievo. La procedencia de cada una de ellas es también peculiar. La segunda arranca de los preceptos del Decálogo y otros principios del Derecho Natural, para acabar desembocando en la *aequitas populi christiani* o *christianitatis rectitudo*, norma superior que orienta todo sistema jurídico a ella subordinado (entre ellos, la propia ley mundana, a la cual suple, corrige y modera según los casos), constituyendo un auténtico orden que no es otra cosa más que el Derecho Natural perfeccionado por la ley de la gracia divina. La ley mundana se identifica prácticamente con los residuos del Derecho romano, en su versión teodosiana o justiniana, que se conservan dispersos en manuscritos y en diferentes textos epitomados. Sigue habiendo conciencia de superioridad de este Derecho, de su papel capital en la formación de cualquier jurista

4. Pérez-Prendes se ha referido en este sentido a cuatro grandes etapas dentro de la evolución histórica del Derecho canónico: unos orígenes que diseñan un Derecho canónico *coloris romani*, que se prolonga hasta el siglo VII; un Derecho canónico *coloris germanici* de los siglos VII al XII; un tercer Derecho canónico subsumido en el Derecho Común y reelaborado en el Concilio de Trento; y finalmente un Derecho canónico codificado que encaja con las nuevas ideas de los siglos XIX y XX. Cfr. J. M. PÉREZ-PRENDES, «Sobre un plan de exposición de la Historia del Derecho español», en *Anales de la Universidad de La Laguna*, VII (1970), p. 20.

práctico. Es conocido un pasaje de los Capitulares de Benedicto Levita, en la primera mitad del siglo IX, en que habla expresamente de aquélla como «omnium humanarum mater legum», madre de las leyes de todos los hombres<sup>5</sup>. La Edad Media, no debe olvidarse, es el resultado de la conjunción de tres civilizaciones, ninguna de las cuales puede ser considerada como triunfante. La amalgama es la constante: la romana; la germánica, a través de los diferentes pueblos que se agrupan bajo esa denominación; y la cristiana, fundida con las dos anteriores y en proceso de continua expansión. De esta forma, se da una atenuada pervivencia del Derecho romano en los primeros siglos medievales anteriores a la construcción del Derecho Común, gracias al empleo de fuentes heterogéneas, diversas, variadas<sup>6</sup>. Predominan el *Código Teodosiano*, transmitido a partir de la selección visigoda de tiempos de Alarico II, algunas partes de la compilación justiniana (no el *Digesto* por su excesiva carga intelectual, por su complejidad y por su carácter dogmático, teórico, no vinculado a la práctica, que era lo que se exigía de un libro jurídico en aquel entonces), unido todo ello a legislación de procedencia carolingia, lombarda y evidentemente eclesiástica<sup>7</sup>. Las colecciones canónicas se con-

5. El texto recogido en *Capitularium Karoli M. et Ludovico Pii collectiones. Additio IV, CLX*, en *Corpus Iuris Germanici Antiqui. Tomo II. Capitularia Regum Francorum usque ad Ludovicum Pium continens*. Edición de F. Walter. Impensis G. Reimeri, Berlín 1824, p. 858: «Haec porro indicia et evidentes, vindictae declarant quam detestabile et execrabile apud diuinam maiestatem hoc vitium extet. Scimus enim quoniam talium criminum patratore Lex Romana, quae est omnium humanarum mater Legum, igne cremari iubet».

6. Esa asimilación del Derecho romano, sin embargo, no implica la conservación de una pureza intacta. Ha destacado Bruno Paradisi que la concreción, cualidad propia del mundo romano, se pierde, debido a la incapacidad del pensamiento altomedieval para trascender la materialidad del caso con el fin de dominarlo conceptualmente. Esto es herencia germánica, cuya legislación casuística no implicaba una capacidad de definir los caracteres jurídicos de las relaciones mediante un perfecto equilibrio de los intereses en contraste. Pero, al mismo tiempo, el cristianismo introduce una abstracción de signo filosófico y teológico, que penetró y vivificó el mundo jurídico. Sus ideas trascendentes acerca de la justicia, de la equidad, de Dios como fuente suprema de la justicia y de su actuación por medio del Derecho, que habían sido en el Bajo Imperio palabras vacías y retóricas, asumen ahora un protagonismo radical que las convierten en las claves de bóveda del nuevo edificio jurídico. Cfr. B. PARADISI, «Il diritto e lo spirito nel Medio Evo», en *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, a cura di Vittore Branca. Sansoni, Nápoles 1973, p. 363.

7. Vid. en la edición de Friedberg que manejamos del *Decretum Magistri Gratiani*, en *Corpus Iuris Canonici. Pars Prior. Decretum Magistri Gratiani. Editio Lipsiensi Secunda post Aemilii Ludouici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognouit et annotatione critica instruxit Aemilius Friedberg*. Edición anastática. Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz 1955, el elenco de fuentes que empleó Graciano en la confección de su obra, pp. XIX-XLII, muestra clara de esa herencia heterogénea en la que se movía la Iglesia.

vierten en un vivero de Derecho romano, aunque con matices en el reconocimiento de su papel como fuente del ordenamiento y del recurso práctico al mismo, asumiendo de modo implícito su sistematización: evidentemente, aquello que se recibe es lo que guarda consonancia y respeto a los principios cristianos, aunque en caso de que no sea así, se procede a la búsqueda de su espíritu equitativo, se le insufla nueva vida. La suerte se ha invertido. El Derecho romano vive o sobrevive ahora gracias a la ley canónica<sup>8</sup>. Aunque el paso a esta nueva realidad, ese tránsito de

8. Acerca del Derecho altomedieval, previo a la formación del Derecho Común, constituyen punto de partida inexcusable los dos clásicos de F. C. VON SAVIGNY, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*. Edición fotomecánica. Hermann Gentner Verlag Bad Homburg, Wiesbaden 1961. Tomos I, II y III, en especial, tomo II, pp. 274-318; y M. CONRAT, *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts im frühen Mittelalter*. Edición anastática. Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1963, pp. 205 ss. y pp. 363 ss. Visión general sobre el período de lucha agónica por la supervivencia del Derecho romano, vid. H. FITTING, «Zur Geschichte der Rechtswissenschaft im Mittelalter», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, VI (1885), pp. 94-186; P. VACCARI, «Nota sul diritto canonico nei suoi rapporti col diritto civile nei secoli XII-XIV», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, XXVII (1938), pp. 348-363; F. CALASSO, «Il concetto di Diritto Comune», en *Introduzione al Diritto Comune*, Giuffrè, Milán 1951, pp. 33-76, en especial, pp. 44-46 y pp. 58-59; «Il Diritto Comune como fatto spirituale», *ibidem*, pp. 139-180; y *Medio Evo del Diritto. I. Le fonti*. Giuffrè, Milán 1954, pp. 161-179, pp. 215-234 y pp. 316-324; C. G. MOR, «Le droit romain dans les collections canoniques des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles», en *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, IV Série, 6 (1927), pp. 512-524; del mismo, «Diritto romano e diritto canonico», en *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII al XI secolo*. Settimane di Studio del Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1975, Tomo II, pp. 705-722; «La recezione del diritto romano nelle collezioni canoniche dei sec. IX-XI in Italia e oltr'Alpe», en *Scritti di storia giuridica altomedievale*. Pacini Editore, Pisa 1977, pp. 289-309; y «Diritto romano e diritto canonico nell'età pregraciana», en *ibidem*, pp. 345-363; J. GAUDEMET, «Le droit romain dans la pratique et chez les docteurs aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles», en *Cahiers de Civilisation Médiévale*, VIII (1965), pp. 365-380; y «L'apport du droit romain aux institutions ecclésiastiques (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.)», en *Chiesa, Diritto e Ordinamento della Societas Christiana nei secoli XI e XII. Atti della IX Settimana Internazionale di Studio*. Università del Sacro Cuore, Milán 1986, pp. 174-198; H. ZIMMERMANN, «Römische und kanonische Rechtskenntnis und Rechtsschulung im früheren Mittelalter», en *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1972, Tomo II, pp. 767-794; A. GOURON, «La science juridique française aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles: diffusion du droit de Justinien et influences canoniques jusqu'à Gratien», en *Ius Romanum Medii Aevi. Pars I, 4, d y e*, Giuffrè, Milán 1978; G. VISMARA, «Le fonti del diritto romano nell'Alto Medioevo secondo la più recente storiografia (1955-1980)», en *Scritti di Storia Giuridica*. Giuffrè, Milán 1987, Tomo I, pp. 515-546; B. PARADISI, «Diritto canonico e tendenze di scuola nei glossatori da Imerio ad Accursio», en *Studi sul Medioevo giuridico*. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1987, Tomo II, pp. 525-656; «La renaissance du droit romain entre Italie et France», *ibidem*, Tomo II, pp. 983-1.007; C. PETIT y J. VALLEJO, «La categoría giuridica nella cultura europea del Medioevo», en *Storia d'Europa. Volume Terzo. Il Medioevo. Secoli V-XV. A cura di Gherardo Ortelli*, Giulio Einaudi Editore, Turín 1994, pp. 719-760; E. CORTESE, *El diritto nella storia me-*

un sistema a otro, subsumido en su seno, no ha sido gratuito: además de los motivos técnico-jurídicos ya aducidos, la Iglesia acepta el Derecho romano porque en el fondo de sus consideraciones se trata de respaldar o de refrendar un poder de perfiles absolutos<sup>9</sup>. Pero no se evita traslucir una admiración hacia ese monumento jurídico del pasado, como hace el papa Juan VIII en una epístola recogida por Graciano en su *Decretum*, *Secunda Pars*, C. 16, c. 3, c. 17<sup>10</sup>, no obstante los riesgos que esa admiración comportaba, como eran el reconocimiento implícito de cierta superioridad en lo temporal del Imperio o el desviacionismo intelectual que podía implicar el estudio de este orden jurídico laico con el consiguiente alejamiento de las ciencias sagradas. El profesor Carlo Augusto Cannata, estudioso de la Historia de la ciencia jurídica europea, se ha referido a este período, etapa de subsistencia romana bajo ropajes canónicos, etapa de subsistencia en su condición más de Derecho que de auténtica ciencia, de la siguiente manera:

«Por tanto, hay que buscar en otra parte la justificación del constante interés por el Corpus Iuris, que, por lo menos en Italia, se manifestó durante toda la alta Edad Media. Probablemente hay que pensar en la Iglesia romana; seguramente poseía dichos textos y los utilizaba como códigos del derecho vigente, al menos cuanto esto se revelaba conforme a sus intereses. Pero todos estos hechos forman parte de la historia de las normas y no de la ciencia jurídica, pues las fuentes romanas eran utilizadas en aquella época únicamente como leyes y no como libros científicos. Prueba de ello es que el interés por el Corpus Iuris concernía al Código y a las Novelas, a veces a las Instituciones, pero jamás al *Digesto*. No existe ningún rastro de una jurisprudencia científica hasta el si-

*dievale*. I. *L'alto medioevo*, Il Cigno Galileo Galilei Edizioni di Arte e Scienza, Roma 1995, pp. 209-253 y pp. 351-388; y *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Il Cigno Edizioni, Roma 2001, pp. 128-152 y pp. 205-222; A. PADOA-SCHIOPPA, *Il diritto nella storia d'Europa. Il Medioevo*, CEDAM, Padua 1995, *passim*; y «Riflessioni sul modello del diritto canonico medievale», en A. Ennio Cortese, Il Cigno Edizioni, Roma 2001, Tomo III, pp. 21-38; y P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, 8.<sup>a</sup> edición, Editori Laterza, Bari 2001, pp. 109-123 y pp. 203-222.

9. Vid. G. LE BRAS, «Le droit romain au service de la domination pontificale», en *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, IV Série, 27 (1949), pp. 377-398.

10. *Decretum Secunda Pars*, C. 16, q. 3, c. 17: «Nemo de annorum numero resultando sumat fomentum, quia sancta Romana (cui auctore seruimus) ecclesia privilegia, que in firma Petri stabilitatis petra suscepit, nullis temporibus angustantur, nullis regnorum partitionibus preiudicantur. Sed uenerandae Romanae leges, diuinitus per ora principum promulgatae, reum eius prescriptionem non nisi per centum annos admittunt».



glo XI, si se exceptúan, por un lado, las primicias debidas a la escuela de derecho lombardo que se quiere situar en Pavía, y, por otro, el nacimiento de una reflexión sobre el derecho canónico»<sup>11</sup>.

Un orden jurídico tan elemental, rudimentario y primitivo como el altomedieval no podía sostener las construcciones de los grandes juristas clásicos porque le excedían, le superaban. La Iglesia juega su papel de conservación de la cultura clásica también en el campo jurídico. Dulcifica el excesivo rigor intelectual romano y lo convierte en un repertorio de soluciones jurídicas más cotidiano, a las cuales recurrir en cualquier momento para fundamentar posiciones dispares. Potestad frente a autoridad. Consideración jurídico-normativa antes que consideración científica. El apoyo recíproco vuelve a darse antes de que el ciclo se cierre con la conformación del *utrumque ius*, a partir del siglo XII, en que Derecho romano y canónico se funden y confunden para constituir ese Derecho Común que se extiende por toda la Europa continental, a la par que se produce una transformación decisiva de las bases que permiten la aceptación de ese nuevo bloque jurídico. El triunfo del Derecho romano y del Derecho canónico no es fruto de una casualidad o de una moda pasajera, sino resultado de las necesidades de una sociedad en plena transformación, una sociedad que asistía a la afirmación de los poderes reales, la centralización naciente, el progreso de la organización judicial y de la reforma procesal, la consolidación de una monarquía pontificia, el crecimiento de la organización eclesiástica, entre otros muchos factores. Lo romano y lo canónico dan una respuesta cumplida y completa a esas demandas sociales. Y ello porque, como de todos es sabido, la aceptación o rechazo de un sistema jurídico, supone dar un punto de vista o una orientación sobre la sociedad que se quiere, a la que se aspira, que se anhela: la complejidad creciente de esa vida social implica una diversidad de fenómenos y de factores que llevan a modificar los cuadros vagos y las nociones imprecisas por una nueva arquitectura jurídica de carácter sólido, firme, perfectamente asentada tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Paolo Grossi se ha referido a este Derecho altomedieval como un orden intermedio, de compromiso, que nace para paliar dos vacíos provocados por la desaparición de la cultura jurídica

11. Cfr. C. A. CANNATA, *Historia de la ciencia jurídica europea*, Editorial Tecnos, Madrid 1996, p. 128. Como complemento, vid. A. M. HESPANHA, *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*, Editorial Tecnos, Madrid 2002, pp. 73 ss.

y del aparato imperial romano, expresión de una civilización que había tenido en el Derecho su más alta expresión y su razón de ser<sup>12</sup>. Fue precisamente ese Derecho canónico el que contribuyó a que ese vacío fuese parcialmente recubierto de nuevos principios que presentaban rostros antiguos. Este período, por tanto, se enmarca entre las dos vidas del Derecho romano.

## II. ORIGEN Y DESTINO DE UNA IDEA DE SUPREMACÍA

Derecho romano y Derecho canónico coexisten y se imbrican. El primero, decíamos, sobrevive ahora gracias al segundo, pero no es sólo una cuestión de supervivencia, sino también de reconocimiento de una cierta superioridad moral y, por ende, jurídica. Esto se articula desde los primeros textos propiamente jurídicos que nutren el Derecho de la Iglesia. El punto de partida ha de venir dado por la primera gran colección canónica de la Cristiandad, una colección que supera con creces los intentos tímidos que anteriormente se habían desarrollado: la llamada *Hispana*, atribuida a San Isidoro de Sevilla. Los primeros momentos nacientes del Derecho canónico aparecen presididos por la notas de variedad, pluralidad, dependencia del Derecho romano, singularidad provincial debida a la ausencia de un poder centralizado, uniforme e incuestionable, libre de cualquier influencia ajena a lo propiamente eclesiástico<sup>13</sup>. La

12. Cfr. P. GROSSI, «En busca del orden jurídico medieval», en AA.VV., *De la Ilustración al Liberalismo. Symposium en honor al profesor Paolo Grossi*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1995, p. 46.

13. Sobre las primeras fuentes canónicas hasta la caída del Imperio romano, vid. F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, Verlag von Leuschner & Lubensky, Graz 1870, Tomo I, pp. 8 ss.; B. KURTSCHIED y F. A. VILCHES, *Historia Iuris Canonici*, Officium Libri Catholici, Roma 1943, Tomo I, pp. 48-82; W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Verlag Harold, Viena 1953, Tomo I, pp. 98-104; H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. I. Die katholische Kirche*, 3.<sup>a</sup> edición, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1955, pp. 28-29 y pp. 82-88; A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico. I. El Primer Milenio*, Instituto de Historia de la Teología Española, Subsidia, 1, Salamanca 1967, pp. 49 ss.; y R. E. REYNOLDS, voz «Canon Law», en *Dictionary of the Middle Ages*, Charles Scribner's Sons, Nueva York 1986, Tomo VII, pp. 395 ss. Sobre fuentes particulares, no jurídicas formalmente, aunque sí empleadas como tales, vid. Ch. MUNIER, «Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle», en *Revue de Droit Canonique*, IV (1954), pp. 184-192; o sobre el papel decisivo de la Biblia como referencia normativa inexcusable (Vid. C. G. MOR, «La Bibbia e il diritto canonico», en *La Bibbia nell'Alto Medioevo*, Settimane di Studio del Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1963, pp. 163-179), incluso para fundamentar posiciones de predominio político (Vid. W. ULLMANN, «The Bi-

Iglesia no alcanza una bien definida autonomía respecto al poder temporal (más bien, lo contrario) y se procede a insertar en una dinámica de cesaropapismo, de la que tardará en salir. Los emperadores convocan concilios, ratifican con su potestad los cánones conciliares, son garantes de la fe, persiguen herejías y castigan a los herejes para exonerar al brazo espiritual de cualquier contacto con la violencia, con la sangre. El *Código Teodosiano* y el *Código de Justiniano* dedican, respectivamente, sus libros XVI y I, a ratificar la ingerencia del poder temporal en la órbita de la Iglesia, consagrando así el nacimiento de un Derecho eclesiástico, un orden que disciplinaba las relaciones entre ambos poderes, con preponderancia del temporal. La «Querrela de las Investiduras» será un episodio culminante en pleno Medievo de esta ingerencia recíproca. La caída del Imperio romano occidental (en Oriente, el poder absoluto del emperador había dado lugar a un sistema neta y claramente teocrático) supuso la aparición de un período de confusión. La unidad territorial del Imperio había comportado un respaldo a cierta unidad de la propia Iglesia. Desaparecida la primera, las respectivas provincias eclesiásticas pasan a adquirir una relativa autonomía de actuación en el campo normativo y en el organizativo. Esto no será negativo. Al contrario. Las especialidades locales pasan a ser el motor que hará avanzar al Derecho canónico, a renovarlo, a permeabilizarlo, a hacerlo receptivo a las exigencias y a las necesidades que se daban en cada concreto núcleo eclesiástico. El historiador Peter Brown ha hablado de «microcristiandades» para referirse al peso específico que cada una de esas comunidades alcanza dentro de su respectivo ámbito territorial<sup>14</sup>. Así surgen «microderechos canónicos».

ble and the Principles of Government in the Middle Ages», *ibidem*, pp. 181-227), nuevamente con Graciano como punto final de esta evolución. Vid. G. LE BRAS, «Les Escritures dans le Décret de Gratien», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, XXVII (1938), pp. 47-80.

14. Vid. P. BROWN, *El primer milenio de la Cristiandad occidental*, Editorial Crítica, Barcelona 1997, pp. 189-190: «El mundo cristiano se había convertido en un mosaico de microcristiandades adyacentes, pero distintas. Al no hallarse ya inmersas —de manera inconsciente— en una atmósfera ecuménica basada en la regularidad de los contactos interregionales, las diversas regiones fueron replegándose sobre sí mismas. Todas ellas necesitaban creer que poseían, aunque fuera en miniatura, la esencia de toda una cultura cristiana. A menudo, extrañamente mal informadas de todo lo referente a sus vecinos o llenas de una profunda desconfianza hacia ellos, las autoridades de todas esas microcristiandades se aferraron con una lealtad extraordinaria a aquellos rasgos que parecían reflejar en su propio país, como si de un microcosmos se tratara, el macrocosmos imaginario y absoluto de un cristianismo universal».

La ausencia de una centralización facilitó las cosas. Pero faltaba algo para que el sistema fuese realmente operativo: la ingente producción normativa conciliar y papal requería de un esfuerzo de sistematización que permitiese el conocimiento completo y cabal de las principales normas existentes. La cuestión no era sencilla de resolver, habida cuenta de la escasa tradición libresca de los hombres del primer Medievo y del lujo que comportaba la redacción o simple tenencia de un libro. Al propio problema económico se le sumaba un problema cultural y el problema de método. No bastaba simplemente con hacer la correspondiente compilación, sino que había que saber cómo hacerla y con qué materiales jurídicos<sup>15</sup>. Se requería una recopilación, pues, que recogiese el Derecho vigente y auténtico, de procedencias conciliar y pontificia, y permitiese así a todos los operadores jurídicos interesados acceder a los preceptos a los que debían atenerse de un modo sencillo. Hubo varios intentos previos<sup>16</sup>, pero quien realmente creó una obra digna de alabanza con un esfuerzo encomiable fue Isidoro de Sevilla entre los años 633 y 636. Enfrentarse a esta titánica labor exigía un triple faceta: disponer de los textos, nacionales y extranjeros (Isidoro era prelado de Sevilla), tener conocimientos no sólo jurídicos (la formación de Isidoro abarcaba varios campos, como pone de relieve su obra literaria, desde la poesía hasta la Historia), y trabajar con arreglo a un método y una sistemática (que se manifiesta en la propia estructura de la obra: introducción, cánones y decretales pontificias), puesto que, como han puesto de relieve Fontaine y Cassani, el manejo de fuentes dispares, la falta de documentación en ciertos casos o la propia desorganización metodológica obedecen a su subordinación al objetivo primordial de todos los impulsos, esto es, hacer accesible a sus contemporáneos la inapreciable herencia grecorromana.

El acierto y la grandeza de Isidoro consistieron en no ceñirse exclusivamente a la Iglesia hispánica: los cánones recopilados proceden de con-

15. En todo caso, el proceso de redacción de un libro reconduce siempre a la Iglesia, única institución que tenía los medios materiales en todos los sentidos para efectuar tal operación: las bibliotecas, de donde extraer el o los originales, o proceder a la síntesis de materiales varios, y las riquezas, con las que pagar a los amanuenses y todo el conjunto de elementos (pieles, tinta, etc.) que intervenían en el proceso de elaboración bibliográfica, para que el producto final, el libro, se hiciese realidad. Vid. S. DAHL, *Historia del Libro*, Alianza Editorial, Madrid 2003, pp. 44 ss.

16. Vid. P. FOURNIER y G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, Recueil Sirey, París 1931, Tomo I, pp. 10 ss.

cilios galos, griegos, norteafricanos, italianos, etc. Ello explica el éxito y la difusión de la obra, de la que se hicieron copias en todo el Occidente europeo. Es, con toda seguridad, la colección canónica más relevante de los primeros siglos medievales y hasta los siglos XI y XII, y, por su contenido, merecer ser calificada de universal en el sentido que este término presentaba en aquel tiempo, es decir, europeo-occidental. Es evidente que la erudición isidoriana, reflejada en sus obras más conocidas, sirvió de base para la redacción de su compilación. Hay una estrechísima relación entre su obra jurídica y la restante producción literaria de San Isidoro, sobre todo, las *Etimologías* o las *Sententiae*, si bien se mueven en ámbitos intelectuales diferentes. El componente práctico de la colección canónica no se corresponde para nada con el marcado cariz teórico que presentan sus obras de corte enciclopédico. Se convierte en una suerte de compilación común en la Europa occidental no italiana. Allí es donde, desde el siglo V-VI, se viene usando una colección oficiosa debida al monje Dionisio el Exiguo. Cuando Carlomagno llega a Roma en el año 774 en su definitiva campaña victoriosa contra los lombardos, el papa Adriano I le hace entrega del texto para que fuese observada en los territorios por él gobernados: de ahí su difusión por la Europa central y de ahí su nombre (Colección *Dionisiana* o *Dionisio-Hadriana*). Las fuentes empleadas en ambas compilaciones no son muy diferentes, por lo que no hay riesgos de colisionar con la autoridad romana. Se respira cierta unión en la diversidad por la existencia de problemas comunes en cada una de las células cristianas existentes, de organización práctica, cuestiones jurídicas de lo más dispar<sup>17</sup>. Como ha destacado Carlo Guido Mor, lo único que se echaba en falta en este instante (siglos VII-VIII) era la centralización: las colecciones canónicas se multiplican, pero salvo contadas excepciones (la de San Isidoro, la Irlandesa o *Hibernensis*, la *Dacheriana*), tienen todas ellas una vida restringida a una determinada circunscripción. Frente a un Derecho canónico universal, común a todas las diócesis, que abarcase los cánones occidentales y orientales, provinciales y ecuménicos, nos hallamos ante una masa fluctuante de normas, de ámbito nacional, provincial o diocesano, y con unas compilaciones que vienen a jugar un papel localista análogo, no obstante la difu-

17. Sobre las fuentes en este primer momento medieval, vid. W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, ed. cit., Tomo I, pp. 248-260; A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico*, ed. cit., pp. 168 ss. y pp. 275 ss.; AA.VV., *Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona 1974, Volumen I, pp. 75 ss.; y C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Il Mulino, Bologna, pp. 41 ss.

sión exitosa de algunas de ellas, siempre en el ámbito de la transmisión particularizada de las mismas, sin sanción oficial que las respalde<sup>18</sup>. Sin embargo, debemos hacer una precisión: en todas estas colecciones, que vienen marcadas por una tendencia práctica hacia la búsqueda de la fijación de un Derecho coherente y completo, no están presentes las reflexiones jurídicas de gran calado, de honda profundidad. No sólo porque el ambiente cultural en el que surgen, se caracteriza por un empobrecimiento que se traduce, entre otras cosas, en el hecho de que lo jurídico no se estudie con independencia (sino como parte de la Lógica o de la Dialéctica, sin sustantividad propia, por tanto), sino también en la ausencia de partes generales, llamémoslas así, introductorias, donde se fijan los elementos esenciales de la reflexión jurídica, sus presupuestos lógicos. El texto es texto compilatorio, por ende, auxiliar, secundario, dirigido a la vida práctica del Derecho, no a la dogmática del mismo, no a su construcción intelectual. Parte y admite la existencia ya de un concepto de Derecho sobre el que no se plantea reflexionar, indagar. Podemos afirmar que el compilador está seguro en este aspecto, pero la seguridad de su conocimiento no se la proporciona la propia compilación, sino la obra enciclopédica, de tipo retórico de un Isidoro, cuyas reflexiones sobre el mundo jurídico se proyectan así e inundan toda la Europa medieval, eso sí, en un cuerpo literario que no tiene nada que ver con lo jurídico, sino con el saber del hombre en sus líneas más generales, más universales. Esto supone afirmar, como afirmamos, que la persistencia del concepto, división y clases del Derecho elaborados por San Isidoro permanece a lo largo del Medievo, pero no a través de su obra compiladora, en donde no se halla ninguna disquisición de este signo, sino por medio de su obra más divulgada, más popular, más armonizadora de todos los saberes del ser humano, no solamente del jurídico<sup>19</sup>. Este es el origen, por tanto, de la tradición intelectual o teórica que se respira en los siglos centrales del Medievo.

Nuestro trabajo tiene un concreto punto de llegada, punto de llegada que no es elegido al azar, sino que viene dado por su propia rele-

18. Cfr. C. G. MOR, «La recezione del diritto romano nelle collezioni canoniche dei sec. IX-XI in Italia e oltr'Alpe», en *Scritti di storia giuridica altomedievale*, ed. cit., p. 293.

19. Si bien Gaudemet entiende que el paso de Isidoro a Graciano no se produce mediante la consulta directa de la obra del sevillano. Antes bien, al contrario, el empleo de referencias a las *Etimologías* procede con toda probabilidad de algún manuscrito que extractaba el tratado correspondiente al libro V en relación a las fuentes del Derecho. Cfr. J. GAUDEMET, «L'apport du droit romain aux institutions ecclésiastiques (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.)», cit., p. 192.

vancia histórica. El *Decretum* de Graciano, ese oscuro y laborioso monje boloñés<sup>20</sup>, se ha convertido en el arranque de muchas cosas: de la compilación canónica, impulsada más adelante por los papas, a pesar de su carácter privado, particular; de la separación entre Derecho canónico y Teología, aunque nunca absoluta; de la creación de un modo específico de seleccionar los textos integrados en la compilación, tanto civiles, como religiosos y eclesiásticos, teológicos y jurídicos, y de darles una coherencia por medio de sus propias interpretaciones (*dicta gratiani*), que provoca la conversión de una mole compleja de reglas y tradiciones eclesiásticas en un sistema racional y coherente<sup>21</sup>; por su pervivencia en el tiempo: hasta los albores del siglo XX, concretamente hasta el año 1917, fecha de la publicación del primer Código de Derecho Canónico (el llamado pío-benedictino), Graciano y su obra constituyeron un elemento

20. Vid. S. KUTTNER, «Graziano: l'uomo e l'opera», en *Studia Gratiana*, I (1953), pp. 15-29; la voz «Graciano», en R. DOMINGO (ed.), *Juristas Universales. Volumen I. Juristas antiguos*, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, S. A., Madrid-Barcelona 2004, pp. 314-319; y los completos estudios de S. KUTTNER, *Gratian and the Schools of Law, 1140-1234*, Variorum Reprints, Londres 1983; y A. VETULANI, *Sur Gratien et les Décrétales*, Recueil d'études édité par W. Uruszczak. Variorum. Gower Publishing Company, Aldershot 1990, así como la revisión de Graciano y su obra en los trabajos de varios autores compilados en *Revue de Droit Canonique*, 48, 2 (1998). Sobre la época clásica del Derecho canónico, vid. F. VON SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts. I. Von Gratian bis auf Papst Gregor IX*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1956, pp. 46 ss.; G. LE BRAS, Ch. LEFEBVRE y J. RAMBAUD, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident. VII. L'age classique, 1140-1378*, Sirey, París 1965, *passim*; S. CHODOROW, voz «Canon Law», en *Dictionary of the Middle Ages*, ed. cit., Tomo VII, pp. 413 ss.; J. H. MERRYMAN, *La tradición jurídica romano-canónica*, 2.ª edición corregida, Fondo de Cultura Económica, México 1993, pp. 15 ss.; J. GAUDEMET, *Les sources du droit canonique, VIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Repères canoniques. Sources occidentales*, Éditions du Cerf, París 1993, pp. 20 ss.; H. J. BERMAN, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, Fondo de Cultura Económica, México 1996, pp. 211 ss.; C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Il Mulino, Bolonia 1999, pp. 89 ss.; A. GARCÍA Y GARCÍA, «El Derecho canónico medieval», en *En el entorno del Derecho Común*, Editorial Dykinson, Madrid 1999, pp. 29-60. Como complemento lógico a las fuentes normativas directas, es preciso referirse las fuentes literarias de tipo jurisprudencial estudiadas por P. WEIMAR, «Die legistische Literatur der Glossatorenzeit», en H. COING (dir.), *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich 1973, Tomo I, pp. 129-260; y K. W. NÖRR, «Die kanonistische Literatur», *ibidem*, Tomo I, pp. 365-382.

21. Vid. S. KUTTNER, «Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law», en *Wimmer Lectura. St. Vincent College*, X (1956), pp. 1-16 (= *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, 2.ª edición, Variorum Reprints, Bristol 1992, I). Un armonía que, como señala Kuttner, debía proceder en tres niveles: la de las fuentes del Derecho (las tradiciones escritas); la de las instituciones eclesiásticas y sus variaciones en el tiempo y en el espacio; y la del cuerpo místico o el perfeccionamiento en términos legales de la interpretación de los elementos espirituales y temporales, en art. cit., p. 5.

de referencia para la organización de la Iglesia y para la labor de los canonistas. Tres personajes centrales del pensamiento medieval coinciden a mediados del siglo XII. Graciano, Irnerio, Pedro Lombardo. Con ellos se produce el pleno nacimiento de la ciencia canónica, de la ciencia jurídica civil y de la ciencia teológica. La fecha no es arbitraria: la oscuridad, el recogimiento y el silencio del período románico, que se puede notar claramente en los conjuntos arquitectónicos de ese momento, preparan el camino hacia una época de luminosidad, ascenso hacia Dios (piénsese en la conocida obra de San Buenaventura), de libertad racional dentro de los límites (piénsese en Pedro Abelardo), ahora amplios, de la fe, de pérdida del temor y miedo a la divinidad. Estos optimismos antropológico y teológico moderados cambian la percepción respecto al papel del hombre, sus deseos, sus capacidades. Esa confianza precisamente hace pensar en la posibilidad de concordar los cánones discordantes. No en vano, es este siglo XII el que protagoniza una suerte de «renacimiento» con minúsculas, no comparable al de cuatro centurias después, pero un renacimiento a fin de cuentas, en donde capacidades y posibilidades de los hombres que se creían remotas, perdidas o inexistentes pasan a un primer plano. La revolución intelectual protagonizada por los monjes de San Víctor o de Chartres, o por espíritus libres como el ya citado Pedro Abelardo, provocan una mutación sustancial en la dinámica cultural del momento a la que no podía ser ajeno el mundo jurídico, no obstante la infravaloración tradicional del mismo a lo largo del Medievo que se tradujo en su ausencia de autonomía. En este contexto, de predominio de la visión tradicional de las ciencias y de las artes, el siglo XII marca una inflexión que va a conducir a la revalorización de las dimensiones esenciales del ser humano, con la razón en primer lugar<sup>22</sup>. Como señaló Stephan Kuttner, la obra de Graciano marca el final de un plurisecular camino desarrollado por las colecciones canónicas en un proceso de acumulación de material disperso y diverso, pero es, al mismo tiempo, un tratado me-

22. Es esencial en este sentido R. W. SOUTHERN, *Scholastic humanism and the unification of Europe*, Blackwell, Oxford 1997, *passim*, quien pone de relieve las múltiples conexiones e interrelaciones entre la reforma gregoriana, el movimiento escolástico, el desarrollo medieval de la Retórica, la consolidación de sus principios hermenéuticos, el renacimiento del Derecho romano en Bolonia y el método de la canonística. Por poner dos nombres, Ivo de Chartres y sus tres colecciones canónicas, y Bernoldo de Constanza en su tratado *De excommunicatis vitandis*, juegan un papel decisivo en los inicios de la conformación del método de razonamiento escolástico, el primero desde el campo jurídico, el segundo desde el teológico.



tódico y ordenado que somete todas las autoridades al análisis racional, de modo que marca el comienzo de un nuevo conocimiento científico en las escuelas de Derecho y funda el nuevo modo de razonamiento jurídico que, desde Alejandro III, forjará toda una nueva gama de productos normativos al servicio de unos idearios radicalmente innovadores, conducentes a asegurar el dominio de la Santa Sede<sup>23</sup>.

La visión del Derecho, el concepto, que Graciano maneja no es original. Sabida es la heterogeneidad de fuentes que son empleadas en el *Decretum*: legales y no legales, canónicas y seculares, medievales y antiguas, cánones de concilios locales y ecuménicos, decretales pontificias, estatutos de obispos, fragmentos de los Santos Padres, libros penitenciales y litúrgicos, extractos de crónicas, formularios, textos del Derecho romano vulgar y capitulares de los reyes francos, entre otros muchos, constituyen el abigarrado conjunto de textos, normativos unos, no normativos otros, que maneja Graciano<sup>24</sup>. De ahí su importancia, de ahí la dificultad intrínseca que la obra presentaba, de ahí el mérito del monje boloñés para salir airo-

23. Cfr. S. KUTTNER, «The scientific investigation of Mediaeval Canon Law: the need and the opportunity», en *Speculum*, 24 (1949), p. 495.

24. Junto a los materiales canónicos, evidentemente, destaca la presencia del Derecho romano en vías de resurrección. La incidencia del Derecho romano en esta compilación, influencia procedente asimismo de las colecciones previas ya conocidas (si bien con incorporaciones novedosas que proceden del Código de Justiniano y del *Digesto*, ausentes en las mencionadas colecciones precedentes), ha sido estudiada por J. GAUDEMET, «Das römischen Recht in Gratians Dekret», en *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 12 (1961), pp. 177-191; Ch. MUNIER, «Droit canonique et Droit romain d'après Gratien et les Décrétistes», en *Études d'Histoire du Droit Canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Éditions Sirey, París 1964, pp. 943-954; S. KUTTNER, *Gratian and the Schools of Law, 1140-1234*, ed. cit.; y A. VETULANI, *Sur Gratien et les Décrétales*, ed. cit., para quienes las adiciones de textos romanos son introducidas en la última etapa de redacción del Decreto, en el período consecutivo a la salida del taller de la obra de Graciano. Recientemente, vid. los estudios de C. LARRAINZAR, «La formación del Decreto de Graciano por etapas», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, LXXXVII (2001), pp. 67-83; y J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, «El Derecho Romano nuevo en el Decreto de Graciano», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, LXXXVIII (2002), pp. 1-19. Junto a ellas, en su canto de cisne, las fuentes patristicas siguen teniendo un peso específico que se perderá en momentos sucesivos. Vid. Ch. MUNIER, «A propos des textes patristiques du Décret de Gratien», en *Monumenta Iuris Canonici. Series C. Subsidia. Vol. 4. Third International Congress of Medieval Canon Law*, Ciudad del Vaticano 1971, pp. 43-50; y «L'autorité de l'Eglise dans le système des sources du Droit Medieval», en *Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico*, Publicaciones del Instituto Martín de Azpilcueta, Pamplona 1977, pp. 113-134. Asimismo acontece con los libros sapienciales. Vid. J. GAUDEMET, «Sagesse biblique et droit canonique», en *Lecture Cristiane de Libri Sapientielii. XX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Studia Ephemeridis Augustinianum, 37. Istituto Patristicum Augustinianum, Roma 1992, pp. 127-144.

so del choque o encuentro de todos estos materiales. En este caso que nos ocupa, la idea del Derecho, la herencia de la primera cultura medieval aparece clara a nuestros ojos. El concepto y la clasificación del Derecho que Graciano sostiene proceden de San Isidoro de Sevilla, que, a su vez, toma estas reflexiones del pensamiento gayano (probablemente a través de una obra epitomada que bien pudiera ser el *Epitome Gaii* o el *Liber Gaii*, resumen de sus conocidas *Institutiones*<sup>25</sup>, empleado en la redacción de la *Lex Romana Visigothorum* a comienzos del siglo VI, y que San Isidoro, sin lugar a dudas, conocía<sup>26</sup>). El santo visigodo, sin perjuicio de ciertas infidelidades debidas a reminiscencias literarias o bien a la autoridad de los viejos autores cristianos, toma sus conocimientos jurídicos de los juristas romanos, con preferencia por las obras tardías y sumarias: el Derecho que él conoce es un Derecho clásico modificado por las ideas del Bajo Imperio y el consecuente proceso vulgarizador desde allí detectado. No hay huellas en sus obras del bizantino, del justiniano, probablemente por los motivos políticos que llevan a Isidoro a ser uno de los constructores de la monarquía gó-

25. Citamos por la siguiente edición: GAIUS, *Institutes*. Texte établi et traduit par J. REINACH. Société d'Édition Les Belles Lettres, Paris 1950.

26. Vid. M. GARCÍA-PELAYO, «Los conceptos jurídicos fundamentales en San Isidoro de Sevilla», en *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, Año XVII, n.º 68 (julio-septiembre, 1934), pp. 375-397; J. GAUDEMET, «La doctrine des sources du droit dans le Décret de Gratien», en *Revue de Droit Canonique*, I (1954), pp. 11-24; J. CASSANI, «El método de Isidoro de Sevilla a través de un reciente trabajo de Jacques Fontaine», en *Cuadernos de Historia de España*, XXXIII-XXXIV (1961), pp. 300-313, síntesis de la obra del polígrafo francés *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*; M. CRUZ HERNÁNDEZ, «San Isidoro y el problema de la cultura hispano-visigoda», en *Anuario de Estudios Medievales*, 3 (1966), pp. 413-423; J. DE CHURRUCA, «Presupuestos para el estudio de las fuentes jurídicas de Isidoro de Sevilla», en *AHDE*, XLIII (1973), pp. 429-443; y *Las instituciones de Gayo en San Isidoro de Sevilla*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 1975, *passim*; y R. GIBERT SÁNCHEZ DE LA VEGA, «Antigüedad clásica en la Hispania visigótica», en *La cultura antigua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1975, Tomo II, pp. 603-652. Como complemento las colaboraciones varias recogidas en *Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla publicados con ocasión del XIV centenario de su nacimiento*, Centro de Estudios San Isidoro, León 1961. Sobre la persistencia del Derecho de corte teodosiano en el ámbito franco hasta bien entrada la Edad Media, de donde procede con toda probabilidad ese conocimiento de San Isidoro, vid. A. WRETSCHKO, «De usu Breviarum Alariciani forensi et scholastico per Hispaniam, Galliam, Italiam regionesque vicinas», en *Codex Theodosianus. Pars Prior. Prolegomena*, Edición de Th. Mommsen, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Andernach 2002, pp. CCCVII-CCCLX; J. GAUDEMET, «Survivances romaines dans le droit de la monarchie franque du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle», en *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, XXIII (1955), pp. 149-206; y «Le Bréviaire d'Alaric et les Epitome», en *Ius Romanum Medii Aevi. Pars I, 2, b aa β*, Giuffrè, Milán 1965, pp. 3-57.

tica, monarquía que tenía el imperativo de romper con el pasado, con la vinculación al Imperio<sup>27</sup>. No hay restos romanos, por tanto, en una línea clásica o de clasicismo restaurado, sino que se acoge a aquello que favorece sus propios intereses educativos (la simplificación, ideal para las labores docentes y sintéticas que quiere infundir a su obra). Pero el panorama ha cambiado porque ha cambiado aquél que se enfrenta a los textos. El renacimiento del siglo XII ha provocado la recepción progresiva, sin ambages y sin reparos por parte de la Iglesia del Derecho romano, de modo que las antiguas reglas y principios híbridos, fragmentarios, imperfectos, van a ser reemplazados por un Derecho de corte legal, técnico, sistemático. Este apoyo es decisivo. Graciano es el responsable de este avance científico y su obra dedica las primeras páginas precisamente a la clarificación conceptual de lo jurídico. Sin embargo y a diferencia de lo que sucede con otros canonistas posteriores, Graciano no acude al Derecho romano recién recuperado para fundamentar los primeros conceptos que forman su compilación, lo que sería lógico en el ambiente cultural del momento, extasiado por la obra de Justiniano, sino que recurre a la tradición eclesiástica, si bien con matices, puesto que esa misma tradición eclesiástica depende de la incubación en su momento de ideas y conceptos que se tomaron de los propios juristas romanos en la época epigonal del clasicismo<sup>28</sup>. Graciano aúna tradición e innovación, visión canónica y visión romana, provocando un cierto desconcierto en el lector. A modo de recapitulación y síntesis, Composta ha afirmado que en esta pluralidad de conceptos que se manejan, se pueden reducir a la uniformidad: Graciano está aludiendo exclusivamente a una sola categoría de Derecho Natural, cuyo continente son las Escrituras, la Ley Mosaica y los Evangelios, su código escrito, y su contenido, la esencia del Derecho Natural, que descansa en la naturaleza humana. Ese Derecho Natural tiene como esfera propia de acción las rela-

27. Ruptura estudiada magníficamente por A. OTERO VARELA, «Sobre la plenitudo potestatis y los reinos hispánicos», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXIV (1964), pp. 151-152.

28. La continuidad intelectual en la doctrina de las fuentes del Derecho ha sido estudiada por J. GAUDEMET, «La doctrine des sources du droit dans le Décret de Gratien», en *Revue de Droit Canonique*, I (1954), pp. 5-31; «Contribution à l'étude de la loi dans la doctrine canonique du XII<sup>e</sup> siècle», en *Études de Droit Contemporain (Nouvelle Série). Contributions françaises au VII<sup>e</sup> Congrès International de Droit Comparé, Uppsala 1966. Section I B-Droit Canonique*, Travaux et Recherches de l'Institut de Droit Comparé de l'Université de Paris, Cujas, París 1966, pp. 19-35; y «Contribución al estudio de la ley en la doctrina canónica del siglo XII», en *Ius Canonicum*, VII (1967), pp. 41-63.

ciones de equidad y de justicia entre los hombres en cuanto tales, válido y único para todos los lugares, todos los tiempos y todas las gentes<sup>29</sup>. El principio de no contradicción, tan querido y estimado en el ambiente filosófico del momento medieval, es exportado por Graciano al campo del Derecho para referirse no solamente al Derecho canónico, sino también a la misma ley divina. Toda legislación humana es, por tanto, dependiente del Derecho Natural que expresa la voluntad de Dios: así aparece clara y nítidamente en *Decretum* 1, d. 9, c. 11, *dictum post*<sup>30</sup>.

Sean seculares, sean eclesiásticas, toda fuente del Derecho humano que contradiga el Derecho Natural debe ser rechazada: «Constitutiones ergo vel ecclesiasticae vel seculares, si naturali iuri contrariae probantur, penitus sunt excludendae»<sup>31</sup>. En suma, la ecuación Derecho Natural=Voluntad Divina, contenida en la Ley y en los Evangelios, edifica un sistema de referencia común a toda suerte de orden jurídico<sup>32</sup>. Por tanto, Graciano no

29. Cfr. D. COMPOSTA, «El diritto naturale en Graziano», en *Studia Gratiana*, II (1954), p. 172. La formulación graciana presenta dos objeciones que el mismo autor que seguimos trata de salvar: su moralidad (que no juridicidad) y su supranaturalidad (que no naturalidad), es decir, que ese Derecho Natural ni es Derecho, ni es Natural, en art. cit., pp. 173 ss.

30. Sobre el Derecho Natural en el pensamiento desarrollado por Graciano, vid. D. COMPOSTA, «Il diritto naturale in Graziano», en *Studia Gratiana*, II (1954), pp. 151-210; M. VILLEY, «Le droit naturel chez Gratien», en *Studia Gratiana*, III (1955), pp. 85-99; y «Sources et portée du droit naturel chez Gratien», en *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit*, Librairie Dalloz, París 1957, pp. 221-236; C. G. FÜRST, «Zur Rechtslehre Gratians», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, LVII (1971), pp. 276-284; M. SANCHO IZQUIERDO y J. HERVADA, *Compendio de Derecho Natural*, Eunsa, Pamplona 1980, Tomo I, pp. 152-156; y J. HERVADA, «Notas sobre la noción de Derecho Natural en Graciano», en *Escritos de Derecho Natural*, Eunsa, Pamplona 1986, pp. 297-329; e *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, Eunsa, Pamplona 1987, pp. 119-123. Deben mencionarse asimismo los trabajos de A. PADOVANI, *Perchè chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo XII*, Ristampa emendata, G. Giappichelli Editore, Turín 1997, pp. 101 ss.; y R. PIZZORNI, *Il Diritto Naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, 3.<sup>a</sup> edición, Edizioni Studio Domenicano, Bolonia 2000, pp. 279 ss. De todos modos, algún autor defiende la equiparación formal entre la ley mundana y la ley canónica, si bien diferenciadas por razón de la materia que han de regular. Cfr. L. DE LUCA, «Noción de ley en el Decreto de Graciano: ¿legalidad o absolutismo?», en *Ius Canonicum*, VII (1967), pp. 65-91. Síntesis bibliográfica en voz «Droit Naturel», en *Dictionnaire de Droit Canonique*, Librairie Letouzay et Ané, París 1957, Tomo VI, cols. 966-990; y voz «Diritto Naturale», en *Enciclopedia del Diritto*, Giuffrè Editore, Milán 1964, Tomo XII, pp. 647-653.

31. *Decretum* 1, d. 9, c. 11, *dictum post*.

32. Como todo orden jurídico, el abigarrado conjunto de fuentes que se hallan en su interior precisan de una articulación jerárquica. Sicardo de Cremona, alrededor del año 1180, proponía la siguiente jerarquía al respecto: Evangelios, Decálogo y preceptos apostólicos; cánones de los primeros cuatro concilios; cánones de los restantes concilios; decretales papales y Derecho romano; escritos de los Santos Padres; y finalmente *exempla et consuetudines*.

comparte ni por asomo la referencia a una racionalidad del orden jurídico: no hay atisbos racionalistas en su construcción, una construcción que se forja a partir de materiales tradicionales canónicos, dentro de la más estricta ortodoxia intelectual y doctrinal. Derecho Natural, reiteramos las palabras con las que iniciaba Graciano su magna obra, es aquel contenido en la ley mosaica y en los Evangelios. Pero también, y aquí el apoyo es isidoriano, lo que viene afirmado por el instinto natural y no por ninguna otra consideración jurídica. Ambas definiciones se unifican por cuanto que Dios ha dicho de una vez por siempre qué cosa es el Bien desde los inicios de la creación y ha conseguido imprimir dentro de la razón y dentro de los instintos de cada ser humano aquellas leyes que determinan las pautas que han de seguirse para alcanzar el recto fin. A pesar de esas concesiones racionalistas, no se debe olvidar la concluyente afirmación, en este caso del propio Graciano y no de las fuentes por él empleadas, de que en ese Derecho Natural no se ordena otra cosa que lo que Dios quiere que se haga y no se prohíbe otra cosa que lo que Dios quiere que no sea hecho: «Cum ergo in naturali iure nichil aliud precipiatur, quam quod Deus vult fieri, nichilque vetetur, quam quod Deus prohibet fieri», a tenor del *dictum post* que figura en *Decretum* 1, d. 9, c. 11, arriba citado. Agustín de Hipona en estado puro. Un Agustín para quien esa ley eterna (después trasladada por iluminación divina a los hombres) era fruto de la razón o voluntad divinas en tanto en cuanto procedía a ordenar la conservación del orden natural y a prohibir cualquier atentado al mismo. Graciano se aparta del racionalismo *in fieri* que están desarrollando algunos teólogos y filósofos del momento, pero, al mismo tiempo, se separa del pensamiento de aquellos juristas boloñeses ocupados de la obra de Justiniano para quienes el universo era una armonía global fruto de una razón ordenadora, que piensa desde la eternidad las ideas de cada cosa, no de la simple voluntad siquiera fuese ésta divina<sup>33</sup>.

Cfr. Ch. MUNIER, «L'autorité de l'Eglise dans le système des sources du Droit Medieval», cit., p. 133; y R. LOSADA COSME, «La teoría de las fuentes del Derecho eclesiástico en la renascencia jurídica de principios del siglo XII», en *Revista Española de Derecho Canónico*, XV, 44 (1960), pp. 317-370.

33. Lo cual provoca de inmediato, como ha señalado Padovani, una serie de preguntas directamente relacionadas con el asunto capital: ¿Dios sabe lo que quiere? ¿Dios ama las cosas sin conocerlas? ¿Qué lugar ocupa la moral, dado que no se funda en criterios racionales, sino voluntaristas? Al hombre, concluye, solamente le queda adecuarse a la voluntad divina, amarla, pero sin la esperanza de comprenderla en el futuro. Cfr. A. PADOVANI, *Perchè chiedi il mio nome. Dio, natura e diritto nel secolo XII*, ed. cit., p. 104.

Hemos señalado el punto de partida y el punto de llegada, éste último llamado a tener una proyección mayor en el tiempo. Ahora bien, surgen una serie de preguntas a las que vamos a tratar de responder ante esta aparente sencillez que las fuentes nos proporcionan. En primer lugar, la supervivencia de la definición isidoriana en el tiempo exige interrogarnos acerca de si otras colecciones canónicas se apartaron de tal visión y cuál fue la que decidieron seguir en sus conceptos postulados. Cinco siglos constituyen un amplio espectro temporal para considerar que se mantuvo de una forma hegemónica el protagonismo de una definición esencialmente práctica del Derecho como la del sabio visigodo, convertida casi en dogma de fe que se transmitía sin ninguna discusión. Se trata de verificar si hay una ortodoxia intelectual que se extiende a toda la Cristianidad o, por el contrario, si se pueden ver pequeñas creaciones heterodoxas en algunas regiones o territorios. En caso afirmativo, es decir, si algún autor se desvía del pensamiento isidoriano, debemos buscar cuáles son los motivos y cuáles las fuentes en las que se inspira. En caso negativo, se tiene que justificar el porqué de la preponderancia temporal de San Isidoro, que, como ya hemos advertido, puede obedecer más que nada a la subsistencia de sus obras no jurídicas, que se concebían como el mejor compendio para el estudio de la Retórica, sabida la extraordinaria difusión que tuvo el conjunto de trabajos del santo godo a lo largo de Alta Edad Media, no tanto por la genialidad u originalidad que en aquellos se recogía, sino, sobre todo, por la extraordinaria capacidad de sintetizar la cultura grecorromana de una manera clara y accesible conforme a los niveles y parámetros culturales de las centurias a las que nos estamos refiriendo. Esas obras, completas o epitomadas originando auténticos tratados independientes que toman como referencia algunas de las partes de las enciclopedias del saber debidas a la pluma de San Isidoro (como sucede con el libro V de las *Etimologías*, dedicado al Derecho), constituyen no sólo repertorios de conocimiento, de ciencia, de sabiduría, desde una perspectiva teórica. Son también enormes recipientes de saberes prácticos o que pretenden ser vertidos en la propia realidad práctica y así son empleados. Precisamente ese empleo reiterado, siquiera como elemento formativo rudimentario y primitivo, es lo que justifica su éxito, su vigencia en el tiempo, la falta de un criterio cronológico posterior que delimite el final de ese concepto o de esa idea, la ausencia de una edad en tanto que siempre se mantuvo joven y dinámica esa serie de definiciones, con las correspondientes adaptaciones debidas a los cambios de mentalidad.

Una segunda pregunta nace a propósito de Agustín de Hipona y de su protagonismo en el mundo político medieval. Si efectivamente la preponderancia de su pensamiento ha sido tal que se ha acuñado el término «agustinismo político»<sup>34</sup> para aludir a esa conceptualización singular de las relaciones entre poder temporal y poder espiritual, ¿no es factible hablar de un «agustinismo jurídico»<sup>35</sup>, en cuanto a la visión que del fenómeno jurídico presenta este Padre de la Iglesia con su clásica tripartición jerárquica entre Ley Divina, Ley Natural y Ley Humana? ¿Hay huellas de esta concepción en el orden jurídico práctico, no ya en el teórico donde se le reconoce una difusión sin parangón hasta el siglo XIII? ¿Hay trazos de esa tripartición en el Derecho canónico pregraciano o fue solamente una disquisición teórica que halló su cumplido reflejo en el campo teológico-filosófico?

En tercer lugar, no se debe olvidar el carácter esencialmente pragmático que tienen las colecciones canónicas: se trata de compilar la normativa existente para su aplicación. La finalidad es la praxis judicial o extrajudicial, siempre la aplicación del Derecho, por lo que no debemos sorprendernos que las colecciones guarden un claro silencio respecto a este tema y debamos, pues, leer entre líneas, buscar referencias implícitas, casi subterráneas, deducir de ciertas normas algunas consecuencias que

34. Sobre el «agustinismo», vid. H-X. ARQUILLIÈRE, *L'Agustinisme Politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, 2.<sup>a</sup> edición, Librairie Philosophique J. Vrin, París 1955, pp. 142 ss.

35. El término «agustinismo jurídico» es ya empleado por M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne: cours d'histoire de la philosophie du droit*, 4.<sup>a</sup> edición, Eds. Montchrestien, París 1975, p. 98, cuando afirma que las corrientes dominantes del Derecho de la sociedad cristiana en la Alta Edad Media llevan el sello de San Agustín: hay un Derecho Natural que irradia una serie de principios que trascienden a todo poder terrenal, y al mismo tiempo es norma verdadera, vinculante. Antes de todo poder, de toda comunidad, existía ya un Derecho Natural como ley obligatoria. Ninguna norma o acto de los gobernantes puede oponerse a la misma. Se halla por encima del papa, del emperador, del gobernante y del pueblo. En caso contrario, los principios eternos e indestructibles del Derecho Natural provocan de inmediato la nulidad de la norma y la ausencia de fuerza vinculante alguna. Junto al Derecho Natural, implantado por Dios en la razón natural de todos los hombres para alcanzar sus fines terrenales, existe el Derecho Divino, comunicado por Dios de forma sobrenatural para fines ultraterrenos. Finalmente, el Derecho Positivo procedería a modificar, ampliar o restringir en consideración a casos especiales, las reglas del Derecho Natural, pero nunca con la posibilidad o capacidad de anularlas completamente. En palabras de Arquillièrre, ob. cit., p. 54, el agustinismo político es la «tendance à absorber le droit naturel dans la justice surnaturelle, le droit de l'État dans celui de l'Église». Sobre los inicios de la noción de Derecho Positivo, vid. S. KUTTNER, «Sur les origines du terme Droit Positif», en *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, Serie IV, 15 (1936), pp. 728-740 (= *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, ed. cit., III).

nos muestren cuál era la idea del Derecho subyacente, cuál era la función que el mismo cumplía, su jerarquía, su estructura precisa o imprecisa<sup>36</sup>. El Derecho medieval, tanto laico como canónico —caso de que sea posible fijar estrechas fronteras entre ambos— es un Derecho eminentemente práctico, pensado para la solución de conflictos de un modo inmediato, poco amigo de disquisiciones teóricas, de construcciones dogmáticas, de tendencia intelectual. Todo lo contrario: las compilaciones canónicas, hasta los tiempos de Ivo de Chartres, se preocupan por la compilación de normas —cuantas más, mejor—, sin el menor espíritu crítico, con lo cual la suma de antinomias, contradicciones, incoherencias, lugares comunes, falsificaciones y demás están al orden del día. Proliferan de una forma singular, debido al escaso celo crítico que movió a sus autores. Ello explica el aserto inicial y que la concepción del Derecho tenga que ser reconstruida a partir de fragmentos varios y dispersos, esto es, que no exista propiamente una definición del Derecho, sino una deducida implícitamente a partir de la propia compilación de normas que se efectúa. En este sentido y sin que sirva para prejuzgar el resultado final de esta investigación, es preciso destacar la respuesta positiva que puede ser dada a las cuestiones hasta ahora formuladas. Se trata, por lo tanto, de una persistencia claramente intelectual o cultural, no exclusivamente jurídica, que se produce por la vía del conocimiento de aquel o aquellos textos que de una forma más perfecta y plena compendiaron el saber de la Antigüedad en un lenguaje adaptado a la mentalidad, formación y cultura del hombre altomedieval. Persistencia que implica un continuidad, al menos desde el punto de vista de la literalidad de la construcción (otra cosa serían las interpretaciones y los desarrollos), en el sentido de conformación de un mundo jurídico propio que se adapta con prácticamente toda la fidelidad posible al ideario agustinista. En consonancia con esto, es perfectamente posible hablar de un «agustinismo jurídico» en el sentido que ya se ha apuntado.

### III. LÍNEAS MAESTRAS DE UN CONFLICTO POLÍTICO

Comencemos, pues, siguiendo la senda de las diferentes colecciones canónicas pregracianeanas con una última indicación: hemos seleccionado

36. Vid. Ch. M. RADDING, *The Origins of Medieval Jurisprudence. Pavia and Bologna, 850-1150*, Yale University Press, New Haven-Londres 1988, pp. 17 ss.



aquellas colecciones más significativas. No están todas las que son, pero se ha intentado que las que están sean las relevantes desde el punto de vista histórico y de la propia evolución jurídica canónica, es decir, aquellas colecciones que con toda seguridad fueron empleadas por Graciano en la conformación de su magna obra<sup>37</sup>. Debe indicarse además que las mismas guardan entre sí una relación genealógica, en el sentido de que se fueron acumulando progresivamente y se convirtieron en fuentes sucesivas de las colecciones canónicas más completas y perfectas. Por eso, no es de extrañar la aparición de lugares comunes reiterados en las fuentes. Eso demuestra no sólo el recurso fácil al pasado para la elaboración del material jurídico, sino también el valor de la tradición, de lo pretérito que se ve revivificado en cada instante por la aparición de autores posteriores que reivindicaban el valor sustancial de los cánones antiguos o de las epístolas papales procedentes de la época imperial. Nada se pierde, nada se desecha. Todo el material compilado tiene su lugar y tiene su momento. Es cuestión de resucitarlo, de recuperarlo, de adaptarlo a las nuevas exigencias, a los nuevos tiempos. Los canonistas no operan desde una neutralidad ideológica como puede suponerse. No es factible concebir intelectuales no orgánicos, como decía Jacques Le Goff de los pensadores medievales. Todos sirven a su señor que es una manera de servirse a sí mismos. Esos lugares comunes se agrupan en dos grandes principios, defendidos a ultranza en prácticamente todos los textos: la existencia de un orden jurídico divino y otro humano (eclesiástico y civil o secular), y la preponderancia de los dos primeros (el propiamente divino y el ecle-

37. Conforme a la edición de Friedberg manejada, pp. XLII-LXXV, las colecciones canónicas empleadas fueron la *Collectio Anselmo Dedicata* (883-897), la obra de Regino de Prüm, *Libri Duo de Synodalibus Causis et Disciplinis Ecclesiasticis* (c. 906), el *Decretum* de Burcardo de Worms (1012-1023), la colección llamada *Duodecim Partium* (1024), la colección de Anselmo de Lucca (fallecido en el año 1086), la colección del cardenal Deusdedit (1086-1087), las colecciones de Ivo de Chartres, el *Polycarpus* del cardenal Gregorio (1118), y la *Collectio Caesaraugustana*, siendo, sin lugar a dudas, la del obispo de Chartres la que aporta mayor material, incluso secular. Visiones generales sobre las mismas, en B. KURTSCHIED y F. A. VILCHES, *Historia Iuris Canonici*, ed. cit., Tomo I, pp. 146-166; W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, ed. cit., Tomo I, pp. 403-414 y Tomo II, pp. 405-408; y F. VON SCHULTE, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts. I*, ed. cit., pp. 40-46. Los estudios más completos se deben a P. FOURNIER y G. LE BRAS, en su ya clásico y no superado trabajo *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, Recueil Sirey, París 1931, 2 tomos; P. FOURNIER, en sus *Mélanges de Droit Canonique*, Édité par Theo Kölzer, Scientia Verlag, Aalen 1983, 2 tomos; y J. GAUDEMET, «Régards sur l'histoire du droit canonique antérieurement au Décret de Gratien», en *Studia et Documenta Historiae Iuris*, LI (1985), pp. 73-130, a modo de síntesis bibliográfica.

siástico, surgido por inspiración del anterior) sobre el segundo, con el consecuente triunfo de la Iglesia sobre el poder temporal representado por el Imperio, lo cual no debe sorprender si tenemos en cuenta que son eclesiásticos los fautores de esas colecciones. Estos textos son expresión, por tanto, del conflicto político subyacente en la Cristiandad: la lucha entre el poder temporal y el poder espiritual<sup>38</sup>.

El dualismo cristiano, la existencia de dos poderes de ámbitos diferenciados, puesto en peligro desde la época de Constantino cuando Iglesia e Imperio se reconocen mutuamente en términos de licitud jurídica, se restaura con el papa Gelasio, al menos en el plano teórico<sup>39</sup>. Su doctrina dualista será la característica, la singular y la defendida en los planteamientos de la curia romana en las siguientes centurias, aunque se trata de un dualismo desigual. A finales del siglo V, el papa Gelasio expuso su doctrina en una famosa carta dirigida al emperador Anastasio (reproducida en muchas colecciones canónicas), en la cual contenía la no menos célebre afirmación de la existencia de dos potestades<sup>40</sup>. La sociedad humana aparece organizada y dirigida por dos clases de valores que debía ser conservados: los intereses espirituales y la salvación eterna, por un lado, bajo

38. Magnífica síntesis en G. H. SABINE, *Historia de la teoría política*, 3.ª edición corregida y aumentada, Fondo de Cultura Económica, México 2002, pp. 170 ss.

39. Acerca de este período de la Historia de la Iglesia, vid. J. MC MANNERS (ed.), *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York 1990, pp. 196 ss.; P. CHRISTOPHE, *Breve diccionario de la Historia de la Iglesia*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, pp. 48 ss.; M. ASCHERI, *Istituzioni Medievali*, Il Mulino, Bolonia 1994, pp. 35-50 y pp. 187-204; las colaboraciones de Judith HERRIN y Agostino PARAVICINI BAGLIANI sobre instituciones eclesiásticas y Papado, en la *Storia d'Europa. Volumen Terzo. Il Medioevo. Secoli V-XV. A cura de Gherardo Ortalli*, ed. cit., pp. 761 ss.; y P. BROWN, *El primer milenio de la Cristiandad occidental*, ed. cit. Las luchas entre Papado e Imperio son expuestas de un modo didáctico en las colaboraciones de J. M. NIETO SORIA, *El Pontificado Medieval*, Cuadernos de Historia, Arco Libros, S.L., Madrid 1996, especialmente, pp. 9-39; y M. DIAGO HERNANDO, *El Imperio en la Europa medieval*, Cuadernos de Historia, Arco Libros, S.L., Madrid 1996, pp. 25 ss.

40. Por su indudable importancia, reproducimos aquí el texto de la famosa epístola gela-siana: «Dos son ciertamente los poderes, ¡oh emperador augusto!, por los cuales principalmente se rige aquí y ahora el mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad real. En la cuales, tanto más pesada es la carga de los sacerdotes, cuanto también en el divino examen han de dar razón a Dios por los mismo reyes. Conoce en efecto, ¡oh hijo clementísimo!, que aunque presidas al humano género en dignidad, sin embargo, te sometes devoto a los que guían la cosas divinas; y pides las causas de tu salvación a ellos y, tomando los sacramentos celestes y éstos (como compete) distribuyéndolos, reconoces que debes someter-te al orden de la religión más que estar al frente». El texto en A. IGLESIA FERREIRÓS, *La creación del derecho. Antología de textos*, 3.ª edición corregida y aumentada, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, S.A., Madrid 1996, p. 75.

la custodia de la Iglesia; y los intereses seculares o temporales, entre los que destacan el mantenimiento de la paz, del orden y de la justicia, que corresponde al poder secular. Es el papa quien delimita qué asuntos son *res divinae* y cuáles no lo son. El clero y la magistratura civil son los encargados de ejecutar tales fines y entre ambos debe preponderar un espíritu de mutua ayuda, de armonía recíproca y de comprensión. En la línea ambrosiana de defensa de autonomía eclesiástica, Gelasio defiende que el emperador debe subordinar su voluntad al clero y limitarse a aprender en cuestiones de doctrina. La Iglesia debe asimismo tener su propia jurisdicción sobre las mismas materias, pues de otro modo no sería una institución autónoma. En principio, se siguen los postulados agustinistas, la colaboración entre lo espiritual y lo temporal (a diferencia de la práctica oriental, donde emerge la figura del rey sacerdote). Cada poder necesita del otro. Con todo, la carga que tiene que soportar el papado es superior a la de la potestad imperial o real, porque en el Juicio Final deberá dar cuenta a Dios también de la conducta de los emperadores y reyes. No hay un poder superior a otro, sino mayores deberes o responsabilidades en uno. La no ingerencia debe ser el principio de actuación entre ambos. Los primeros siglos medievales no varían este panorama. Gregorio Magno enriquece la visión con la idea de tutela sobre la Iglesia por parte del Imperio para protegerla, velar por ella y propagar la fe. La situación muda con la llegada de Carlomagno. A esa dualidad política le corresponderá desde los primeros momentos una dualidad jurídica, inherente al pensamiento canónico: un Derecho de la divinidad frente a un Derecho de la autoridad política eclesiástica. Un Derecho revelado, más que creado, frente a un Derecho impuesto, más que aprobado. Un Derecho divino positivo frente a un Derecho humano positivo.

La diferencia clara de órdenes da paso a la confusión con el ideal de la *Res Publica Christiana*, concebida como comunión de la fe, en la cual las dimensiones política y religiosa aparecen mezcladas. El bautismo da entrada en la sociedad religiosa, en la que se permanece por medio de la eucaristía y de la que se sale por la excomunión, y, al mismo tiempo, en la sociedad civil. Comunidad política y comunidad religiosa se identifican. Fines del Imperio son los fines religiosos: defensa, propagación de la fe, incluso con las armas frente a la palabra de los sacerdotes. La *Res Publica Christiana* aparece gobernada por dos poderes en dos manos diferentes: el papa, que recibe el poder directamente de Dios; el emperador, cuyo poder

es ministerial, vicario, secundario. La coronación de Carlomagno en la navidad del año 800 por el papa León III es realmente simbólica de ese nuevo estado de cosas, aunque con matizaciones. La iniciativa de la coronación partió del papa, si bien de acuerdo con Carlomagno y la aquiescencia del alto clero romano. El emperador, por su parte, no recibió jurisdicción directa y temporal sobre los otros príncipes, sino una especie de reconocimiento honorífico, meramente formal, basado en la dignidad procedente de su especial unión con la sede apostólica. Se trata de un poder puramente ideal, un soberanía ecuménica exclusivamente nominal. La intención del papa era convertir a Carlomagno en defensor nato de la Iglesia: al ser ésta universal, idéntica proyección debería presentar la actuación de su protector. Como *advocatus Ecclesiae*, le corresponde la defensa del pontífice y de los territorios pertenecientes al patrimonio de San Pedro, cuya constitución y crecimiento el propio Carlomagno había favorecido; facilitar la expansión misionera de la Iglesia; fomentar la paz y la concordia entre los príncipes cristianos como árbitro supremo. Pero como no se fijaron con exactitud los límites de los derechos y los deberes de ambas partes, la coronación fue el inicio de una época de recíprocas interferencias. El propio Carlomagno o su hijo, Ludovico Pío, inician una serie de reformas en la Iglesia, que estimaban como asuntos propios de su incumbencia dirigidos a la protección moral de sus súbditos. Dictan disposiciones de contenido eclesiástico, convocan concilios, apoyan a la Iglesia como protectores directos de la misma. Carlomagno quiso incorporarla dentro del poder temporal para beneficio de la comunidad cristiana general, es decir, la totalidad de la Cristiandad occidental.

A partir del siglo IX, tras la desaparición del Imperio y ciertas situaciones de crisis de la propia Iglesia, se produce el surgimiento de una nueva espiritualidad, en cierta manera debida a la propia libertad eclesiástica y el patrimonio territorial concedidos por Carlomagno. El poder de la Iglesia se va superponiendo al del emperador, al mismo tiempo que el obispo de Roma consolida su superioridad sobre los restantes poderes episcopales. La Iglesia queda sin un protector claro y la curia romana fue el banquete apetecido por las facciones aristocráticas de la ciudad eterna. Juan XII llama en su ayuda al más poderoso monarca de aquel entonces, Otón I, quien restaura en el año 962 el Sacro Imperio Romano Germánico. Las nuevas relaciones se disciplinan en el *Privilegium Othonis*, sobre la base de la *Constitutio Romana*. La Iglesia vuelve a permane-

cer sujeta al poder imperial hasta el punto de que el pueblo romano juró no elegir papa sin haber obtenido el consentimiento imperial. Las *Falsas Decretales*, que aparecen en este momento, compilación de cartas atribuidas a los primeros papas, suponen una reivindicación que trata de invertir la tendencia de los tiempos. En ellas, el compilador, evidentemente un clérigo, reclamaba nuevamente la superioridad de la Iglesia sobre el poder temporal, de la Iglesia romana sobre las restantes Iglesias, el carácter prevalente de la jurisdicción eclesiástica frente a la secular e incluso (como se establecía en el Privilegio del monasterio de San Medardo) el derecho del papa a deponer a los príncipes temporales<sup>41</sup>.

El acceso al pontificado de Hildebrando, con el nombre de Gregorio VII (1073-1085), marca un punto de inflexión para la construcción de una doctrina hierocrática. Su reforma nace como consecuencia de la «Querrela de las Investiduras», enfrentamiento con el emperador Enrique IV, derivado del proceso de expansión natural, a la par que extremo, de la jurisdicción universalmente admitida para la Iglesia en materias morales y religiosas. Partía Gregorio de la idea de que todo gobernante secular era, antes que nada, un cristiano, dependiente de la Iglesia en cuestiones religiosas y morales. El papa llevó a la práctica las veladas amenazas contenidas en las *Falsas Decretales*, la guerra con el Imperio a partir de las propias armas espirituales de las que disponía: la deposición y excomunión de un emperador, la prohibición de las investiduras de los laicos por los obispos, etc. Al excluir del universo cristiano al titular del poder temporal, se rompía todo el conjunto de fidelidades y servicios concertados con los súbditos respectivos. Se quebraba el orden feudal sobre el que sustentaba el Imperio. El papa además era la última instancia judicial a la que acudir: de su sentencia dependía la legitimación del gobernante. El ideario político de Gregorio VII partía de la necesaria liberación del mundo sacerdotal respecto de los vínculos impuestos por la estructura feudal de la sociedad. Ello exigía, como mínimo, dos medidas: la centralización política, depositando el poder supremo de la Iglesia en las manos del papa, sin ningún tipo de reservas, y la centralización jurídica en su aspecto normativo y judicial, derivada de lo anterior. Por medio de la primera, se aseguraba el control de toda la Iglesia en sus diferentes ni-

41. Sobre la forja progresiva del poder pontifical, vid. W. ULLMANN, *The growth of papal government in the Middle Ages: a study in the ideological relation of clerical to lay power*, 2.<sup>a</sup> edición, Merthuen, Londres 1965.

veles; mediante lo segundo, se procedía a la construcción de un aparato específico que propugnase la unificación jurídica de toda Europa bajo el manto cristiano de un Derecho que era configurado a la medida del pontificado, en el sentido de que era éste quién generaba el nuevo Derecho y determinaba la validez o no del Derecho antiguo. La sociedad, ha dicho Ullmann, debía respetar las leyes y los preceptos cristianos, y la función del papado era precisamente la de dar a tales leyes una interpretación y una formulación de carácter coercitivo. Por tal motivo, leyes y sentencias papales estaban revestidas de la santidad que las había sancionado. La sacralidad invadía el terreno de lo político-jurídico<sup>42</sup>.

Lo esbozado por Gregorio VII tendrá su continuación en los dos siglos posteriores, sobre todo con Inocencio III y Bonifacio VIII. Sus argumentos eran de nuevo la consecución de la autonomía de la Iglesia frente al poder temporal, al tiempo que propugnaba una intervención concreta en asuntos temporales. El papa concebía a la Iglesia como una unidad supranacional que vinculaba a todos los cristianos, como organización eclesiástica y como organización temporal. Esa superioridad espiritual no significaba que el poder temporal derivase de la Iglesia. Ni lo expresó así Gelasio, ni tampoco Gregorio VII. Se tratará sobre todo de una polémica surgida a partir del siglo XII, y sobre todo en los siglos XIII y XIV<sup>43</sup>. La reforma gregoriana es el instante de llegada de esta breve exposición histórica, puesto que es bajo su mecenazgo cuando nace el deseo de compilar, por iniciativa oficial, el Derecho canónico. Constituye, pues, un auténtico partaguas entre dos períodos eclesiásticos. Con Ivo y con Algero de Lieja, a los que nos referiremos más adelante, se manifiesta una nueva modalidad de recopilar las normas canónicas, caracteriza-

42. Vid. W. ULLMANN, *Il Papato nel Medioevo*, Editori Laterza, Bari 1999, pp. 145-173.

43. Vid. sobre el pensamiento político medieval, además de la obra de Sabine ya citada, D. MERTENS, *Il pensiero politico medievale*, Il Mulino Universale Paperbacks, Bolonia 1999, pp. 33 ss.; y G. TABACCO, *Le ideologie politiche del medioevo*, Piccola Biblioteca Einaudi, Turín 2000, pp. 13 ss., al margen de los clásicos de A. J. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6.<sup>a</sup> edición, William Blackwood and Sons, Londres 1970, 6 volúmenes; E. H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza Universidad, Madrid 1985, pp. 53 ss.; W. ULLMANN, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza Universidad, Madrid 1985; e *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, 4.<sup>a</sup> edición, Editorial Ariel, Barcelona 1999; O. VON GIERKE, *Teorías políticas de la Edad Media (Edición de F. W. Maitland)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1995. Con material de los anteriores, construye M. GARCÍA-PELAYO, «El Reino de Dios, arquetipo político. Estudios sobre las fases políticas de la Alta Edad Media», en *Los Mitos Políticos*, Alianza Universidad, Madrid 1981, pp. 153-351.

da por el deseo de preservar la tradición de la Iglesia en todo momento, superando las aporías o contradicciones por medio de una obra de conciliación, de *consonantia canonum*, basada en el instrumento lógico-jurídico de la *distinctio*, es decir, diferenciando lugares y tiempos, reglas y excepciones, géneros y especies, pautas del razonar jurídico que han llegado hasta nuestros días y que constituían la única manera de salir con éxito de toda la maraña boscosa que conformaban las fuentes canónicas<sup>44</sup>.

#### IV. BURCARDO DE WORMS O EL LOCALISMO UNIVERSALISTA

Tras exitosos precedentes<sup>45</sup>, entre los años 1008-1012, se forma una nueva colección debida a la iniciativa del obispo de Worms, Burcardo, que deviene el texto más utilizado en la Iglesia católica hasta la reforma de Gregorio VII<sup>46</sup>. Burcardo, de origen noble (pertenece a la

44. No obstante la pluralidad y el localismo jurídicos que caracterizan la temprana Edad Media, el Derecho canónico juega un papel que García-Pelayo calificó de momento de universalidad en esa tensión continua que se suscita, en «La idea medieval del derecho», en *Del mito y de la razón en la Historia del pensamiento político*. Selecta de la Revista de Occidente, Madrid 1968, pp. 77-78.

45. Me refiero, por su indudable perfección y su influencia posterior a las colecciones *Anselmo Dedicata*, a la de Regino de Prüm y a la de Abbon de Fleury, estudiadas por P. FOURNIER y G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, ed. cit., Tomo I, pp. 235-243, pp. 244-268 y pp. 320-330, respectivamente. La obra de Regino de Prüm data de aproximadamente el año 906 y es objeto de una segunda versión conocida como *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana libri duo* con transposiciones e interpolaciones de algún canonista. El texto en J. P. MIGNÉ (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Tomo CXXXIV, cols. 175 ss., que reproduce la edición de Baluze del año 1671, en cuyo prólogo se afirma «Sancta Dei Ecclesia partim jure divino regitur, partim jure apostolico et ecclesiastico». La *Collectio Canonum* de Abbon de Fleury, en J. P. MIGNÉ (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Tomo CXXXIX, cols. 473 ss., aporta un poco más de claridad en este sentido cuando recoge referencias explícitas al papel del monarca (capítulos III y IV, sobre el ministerio y la fidelidad reales), y, sobre todo, cuando reflexiona acerca de la ley y los cánones (capítulo VIII, col. 481) y acerca de la ley y la costumbre (capítulo IX, col. 482: «Sicut rex a regendo dicitur, ita et lex a legendo. Quapropter legum promulgatio rege edictos extenditur, et unusquisque infla sui regni lines imperium Christianum pietate exsequitur [...] quocirca, si bene memini, lex et mos species sunt juris. Nam lex est principum constitutio scripta; mos vero consuetudo vetustote probata, et tamen scripta»).

46. La vida de Burcardo de Worms, en *Dictionnaire de Droit Canonique*, Librairie Letouzay et Ané, París 1937, Tomo II, cols. 1.141-1.157. Sobre su obra, vid. los estudios de P. FOURNIER, *Mélanges de Droit Canonique*, ed. cit., Tomo I, pp. 247 ss.; y P. FOURNIER y G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, ed. cit., Tomo I, pp. 364-421. Amplificación de la obra del obispo alemán es la *Collectio XII Partium*, compuesta entre los años 1020 y 1050, la cual añade poca relevancia al texto originario y tampoco gozó de gran difusión. Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico*, ed. cit., p. 308. En Italia, aparece por las

familia de los condes de Reichenbach-Ziegenhaim), nace entorno al año 985 en la región de Hesse. Formado en diversos monasterios alemanes, destaca la huella que deja en su educación el monasterio de Lobbes, cerca de Cambrais, donde conocerá al monje Alberto, más adelante abad de Glemboux y de Saint-Jacques, y su principal colaborador en la redacción de su obra canónica junto al obispo Gauthier de Spire. Nombrado canciller del arzobispo de Maguncia, es llamado por el emperador Otón III en el año 1000 para ocupar la silla episcopal de Worms, donde permanecerá hasta su muerte acaecida en el año 1025. Personaje singular que supo armonizar los favores imperiales con una importante labor temporal y espiritual, Burcardo reivindica el poder espiritual en una región alemana totalmente domeñada por las ansias de poder omnímodo de los emperadores germánicos y sus aliados laicos. En el orden temporal, Burcardo frenó la expansión de la familia que sojuzgaba, con el apoyo implícito de los emperadores sajones, el obispado de Worms, promulgando un texto conocido como la *Lex familiae Ecclesiae Wormatensis*, donde se regula la organización de un señorío y la condición de sus habitantes, con la recopilación de las costumbres allí existentes. Asimismo se esforzó en limitar las guerras privadas nobiliarias y en mantener la paz pública. Desde el campo espiritual, su labor es digna de encomio: fundó parroquias, reconstruyó iglesias, restableció la disciplina, pero, sobre todo, creó una obra en cierta medida inmortal, al escribir una compilación de cánones por los cuales se regiría la disciplina eclesiástica dividida en veinte libros.

En la obra de Burcardo se comienza a detectar una cierta originalidad, una cierta innovación<sup>47</sup>: el autor confiesa imprimir unidad a su obra, quien actúa dentro de sus específicas competencias diocesanas, de modo que si la colección no saliese de su diócesis, compensaría el esfuerzo al dotar a su iglesia de la colección de que precisaba. Insiste asimismo en el carácter local que pudiera llegar a tener su obra, es decir, aunque nace con ansia de ser ley o disposición genérica y unitaria en la cual se contienen las normas y las reglas destinadas primordialmente a

mismas fechas, la Colección en Cinco Libros. Vid. *Collectio Canonum in V Libros*. Edición de M. FURNASSARI, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, VI, *Typographia Brepols Editores Pontificii*, Turnhout 1970, en especial, Libro I, capítulos CCXXXI ss.

47. La edición consultada es la siguiente: BURCARDO DE WORMS, *Opera Omnia*, en J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Tomo CXL, cols. 537 ss.



los súbditos de la diócesis de Worms. En este prefacio, el autor alude a las fuentes empleadas en la línea ya conocida de mezcolanza entre textos plena y decididamente jurídicos, con escritos patrísticos, evangélicos y bíblicos en general, de los que por medio de interpretación se pueden extraer ciertas reglas jurídicas<sup>48</sup>.

Burcardo, como todo canonista, parte de la diferenciación entre Derecho divino y Derecho humano, siendo superior a todas luces el primero. Varios pasajes así lo confirman. Así, de acuerdo con tres decretales atribuidas al papa Clemente, tomadas de la colección de las *Falsas Decretales*, se admite la superioridad de los obispos sobre todos los príncipes de la tierra (se da por descontada la del papa en cuanto que obispo supremo de la Cristiandad<sup>49</sup>), derivada de su poder espiritual<sup>50</sup>, que implica un deber de obediencia a los mismos<sup>51</sup>. Sin embargo, se reconoce una colaboración intensa a favor de los príncipes seculares: de acuerdo con el papa, los reyes pueden convocar concilios, asistir a los mismos, promulgar los cánones adoptados, juzgar a los clérigos vagabundos y un largo elenco de actividades relacionadas<sup>52</sup>, en las que se produce ese deseo agustinista y gelasiano de forzar a una cooperación necesaria y útil a ambos sujetos implicados. Pero esa cooperación implica unidad de actuación y asimismo unidad de dirección. Ésta se atribuye al poder espiritual. El libro XV del *Decretum* es la clave de bóveda de esta construcción. Los laicos que violen los cánones serán excomulgados y los clérigos, privados de su dignidad<sup>53</sup>: no es posible ir en contra de los mandatos divinos a ninguna autoridad, ni siquiera al emperador. Lo expresan tres preceptos que serán transmitidos a las obras canónicas posteriores. Una decretal del papa Adriano, un canon de concilio de Tiburtia y otra decretal del papa Pio, que son claras y concluyentes al respecto, manifestación no tanto de una preocupación por las fuentes del Derecho, sino por la necesidad de establecer unos criterios fijos y estables que determinen las relaciones entre el Papado y el Imperio:

48. BURCARDO DE WORMS, *Decretum*, ed. cit. Prólogo, dirigido a Brunichon, prepósito de la Iglesia de Worms, cols. 537-540.

49. BURCARDO DE WORMS, *Decretum*, ed. cit., lib. I, cap. 124.

50. BURCARDO DE WORMS, *Decretum*, ed. cit., lib. I, cap. 125.

51. BURCARDO DE WORMS, *Decretum*, ed. cit., lib. I, cap. 126.

52. Vid. P. FOURNIER, «Le Décret de Burchard de Worms. Ses caractères, son influence», en *Mélanges de Droit Canonique*, ed. cit., Tomo I, p. 400.

53. BURCARDO DE WORMS, *Decretum*, ed. cit., lib. XV, caps. 6 y 7.

«Non licet ergo imperatori, vel cuiquam pietatem custodienti, aliquid contra mandata divinitatis praesumere, nec quidquam quo Evangelicis prophetisque seu apostolicis regulis obvietur, agere. Injustum enim iudicium, et diffinitio injusta, regio metu, vel jussu a iudicibus ordinata non valeat: nec quidquam quod contra evangelicam et propheticum, aut apostolicam doctrinam, constitutionemque eorum sive sanctorum Patrum aetum fuerit stabit: et quod ab infidelibus aut haereticis factum fuerit, omnino cassabitur».

«Ut constitutiones contra canones et decreta praesulum Romanorum, vel bonos mores nullius sint momenti».

«Lex imperatorum non est supra legem Dei, sed subtus»<sup>54</sup>.

Toda una construcción que acaba desembocando en la transcripción de las palabras de San Isidoro respecto a los caracteres y perfiles que debe presentar la dignidad real, en donde se condensa nuevamente el pensamiento agustinista. El rey debe obrar rectamente, esto es, poner los medios para que la justicia divina se pueda consolidar en la tierra<sup>55</sup>. Un pasaje isidoriano explica a la perfección la nueva relación a la que aspira Burcardo y que hallará su reflejo con Gregorio VII, al menos desde el prisma teórico:

«Justum est, principem legibus obtemperare suis. Tunc enim jura sua ab omnibus custodienda existimet, quando et ipse illis reverentiam praebet. Principes legibus teneri suis, ne in se posse damnare jura, quae in subditis constituunt. Justa enim vocis eorum auctoritas, si quod populis prohibent, sibi licere potestates subjectae sunt. Et quamvis culmine regni sint praediti, vinculo tamen fidei tenentur astricti, ut fidem Christi suis legibus praedicent, et ipsam fidei praedicationem moribus bonis conservent»<sup>56</sup>.

Así, en esta misma senda, Gregorio VII expresará su deseo de que se proceda a recopilar el Derecho canónico mediante la conformación de un *Liber Canonicus*, como se expone en el famoso *Dictatus Papae* del año

54. BURCARDO DE WORMS, *Decretum*, ed. cit., lib. XV, caps. 8, 9 y 10.

55. BURCARDO DE WORMS, *Decretum*, ed. cit., lib. XV, caps. 38 ss. Tomados de sus *Sententiae*.

56. BURCARDO DE WORMS, *Decretum*, ed. cit., lib. XV, cap. 41.

1075<sup>57</sup>. La insuficiencia de los textos realizados hasta ese preciso instante provocará la aparición de nuevas colecciones que tratan de alcanzar ese modelo ideal que se persigue.

## V. ANSELMO DE LUCCA O EL SERVICIO A LA CAUSA GREGORIANA

La compilación del obispo de la ciudad italiana de Lucca data de mediados del siglo XI, siendo, por tanto, coetánea a la reforma gregoriana, en cuya línea política ha de ser comprendida y estudiada. El autor es Anselmo di Baggio el Joven, sobrino del papa Alejandro II, natural de Milán, monje benedictino, nacido entorno al año 1036. Hombre culto, es obispo de Lucca desde el año 1073, cardenal desde 1079, amigo de Gregorio VII, y, sobre todo, fidelísimo a la Santa Sede. Fallece en el año 1086 y es canonizado al año siguiente por el papa Víctor III<sup>58</sup>. Su labor compiladora deriva fundamentalmente de la *Colección en 74 títulos*, conocida también como *Diversorum sententiae Patrum*, atribuida al monje francés Humberto de Silvacándida<sup>59</sup>, quien junto a Pedro Damiano y al propio Gregorio VII fue uno de los fautores del movimiento reformista que cristaliza en el *Dictatus*, colección aquélla de la

57. Vid. S. KUTTNER, «Liber Canonicus. A note on Dictatus Papae, c. 17», en *Studi Gregoriani*, 2 (1947), pp. 387-401 (= *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, ed. cit., II). El precepto en cuestión («Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius [sc. Romani pontificis] auctoritate») se refiere al poder docente y educador del Papa más que a su capacidad para elaborar leyes, pero otorga al mismo una superioridad ideológica que puede tener su reflejo correspondiente en la aceptación o rechazo de todo el Derecho anterior en cuanto que textos contenidos en libros cuya supervisión corresponde al romano pontífice.

58. Sobre su vida, vid. voz «Anselme de Lucques», en *Dictionnaire de Droit Canonique*, Librairie Letouzey et Ané, París 1935, Tomo I, cols. 567-578. Fuentes, manuscritos e influencia de su obra en P. FOURNIER y G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, ed. cit., Tomo II, pp. 25-37.

59. La *Colección de los 74 Títulos* es estudiada por P. FOURNIER y G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, ed. cit., Tomo II, pp. 14-20. Es publicada por Thaner en su edición de la colección de Anselmo de Lucca, vid. *infra*. La mejor edición es *Diversorum patrum sententiae sive Collectio in LXXIV titulos digesta*. Edición de J. GILCHRIST, Monumenta Iuris Canonici. Series B. Corpus Collectionum, Vol. 1, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ciudad del Vaticano 1973. Destacan en la línea de reflexión que venimos apuntando, el Título 41, capítulos 226-228, para las relaciones entre poderes (con inclusión de la archifamosa epístola del papa Gelasio) y el Título 23, capítulos 178 y 179, que proclaman en ambas sedes la supremacía de las decretales pontificias. Un canonista francés añade una serie de actualizaciones originando la *Colección en 4 Libros*. Vid. J. GILCHRIST, «The Manuscripts of the Canonical Collection in Four Books», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, LXIX (1983), pp. 64-79.

que toma cerca de las dos terceras partes<sup>60</sup>. Un siglo antes, aproximadamente a mediados del X, el cardenal Atton de Vercelli procedía a elaborar su *defloratio canonum*, conjunto de extractos de decretales pontificias y cánones conciliares, en donde podemos leer, en la mejor línea de la tradición gregoriana, «haec vero statuta nulla debent improbitate convelli, nulla novitate mutari, quia alia ratio est saecularium alia divinarum»<sup>61</sup>.

La obra de Anselmo de Lucca se inserta plenamente en la dinámica de cambio instaurada por Gregorio VII<sup>62</sup>. Está datada tradicionalmente alrededor del año 1075, como la obra del cardenal Deusdedit: ambas responden a la preocupación surgida tras el concilio romano de ese año y obedecen al intento de fijar los textos legales canónicos que debían servir de base a la propia obra reformista. Así, se puede ver en ciertos pasajes de la colección en donde se insiste en subrayar la primacía del Romano Pontífice sobre toda la jerarquía eclesiástica y, en especial, sobre el concilio, primacía que se basa en el evangélico «Tu es Petrus», derivado, pues, de la palabra misma de Cristo y sin ninguna posibilidad de contestación terrena o humana<sup>63</sup>. El dominio del romano pontífice se proyecta asimismo más allá de la propia estructura de la Iglesia. Es expresivo este fragmento de una decretal del papa Adriano en que se habla de que «constitutiones contra canones et decreta praesulum Romanorum vel bonos mores nullius sunt momenti», ya utilizada por Burcardo de Worms<sup>64</sup>, o en otro fragmento correspondiente a una decretal del papa Juan, donde aparece claramente marcada la diferencia entre el emperador y los sacerdotes:

60. Vid. P. FOURNIER, «Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII», en *Mélanges de Droit Canonique*, ed. cit., Tomo II, pp. 434-442; y, más en profundidad, «Le premier manuel canonique de la réforme du XI siècle», en ob. cit., Tomo II, pp. 551-633.

61. El texto en J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Tomo CXXIV, capítulos XCVIII y XCIX, col. 48. Sobre esta colección, vid. P. FOURNIER y G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, ed. cit., Tomo II, pp. 20-25.

62. La edición que manejamos es la siguiente: ANSELMO DE LUCCA, *Collectio Canonum una cum Collectione Minore*, Iussu Instituti Savigniani recensuit Fridericus Thaner, Librariae Academiae Wagnerianae, Innsbruck 1906-1915 (en adelante, *Collectio AL*). Se corresponde a una edición en dos fascículos que resultó incompleta: el fascículo segundo solamente recoge parte del libro XII, cap. 15. El grueso de textos consultados se corresponden al fascículo primero.

63. *Collectio AL*, ed. cit., lib. I, cap. 1; lib. I, cap. 10; lib. I, cap. 15; lib. I, cap. 17; lib. I, cap. 23; lib. I, cap. 24.

64. *Collectio AL*, ed. cit., lib. III, cap. 89.

«Si imperator catholicus est, salva pace ipsius dixerimus, filius est non presul ecclesiae; quod ad religionem competit, discere ei convenit non dicere; habet privilegia potestatis suae quae administrandis publicis legibus divinitus consecutus est, et eius beneficiis non ingratus contra dispositionem caelestis ordinis nil usurpet. Ad sacerdotes enim Deus voluit quae ecclesiae sunt disponenda pertinere, non ad saeculi potestates, quae, si fideles sunt, ecclesiae suae et sacerdotibus voluit esse subiectas. Non sibi vendicet alienum ius et ministerium quod alteri deputatum est, ne contra eum tendat abrumpi a quo omnia constituta sunt, et contra illius beneficia pugnare videatur a quo propriam consecutus est potestatem. Non a legibus publicis non a potestatibus saeculi, sed a pontificibus et sacerdotibus omnipotens Deus Christianae religionis clericos et sacerdotes voluit ordinari et discuti recipique de errore remeantes. Imperatores Christiani subdere debent executiones suas ecclesiasticis presulibus, non preferre»<sup>65</sup>.

Se defiende asimismo la primacía sobre el poder temporal, para lo que se recurre a un expediente común en el período medieval: la utilización de la donación de Constantino para justificar esa política. Se trata de una obra compilada con una marcada intencionalidad ideológica, con una orientación clara de servicio a la causa gregoriana, que es tanto como decir, al servicio de la nueva Iglesia. Destaca en este sentido el escaso empleo de las fuentes laicas, sobre todo las justinianas, salvo paradójicamente el conjunto de *Novellae* recopiladas bajo la denominación de *Authenticum*, textos en donde la afirmación del poder imperial es notable, en detrimento claramente del poder eclesiástico.

No alude expresamente al concepto de Derecho como es usual en estas compilaciones que hemos denominado genéricamente como prácticas, pragmáticas. Se trata de un tópico que hay que resaltar. La preocupación teórica está ausente de sus obras. Se parte ya de un Derecho existente, básico, sobre cuyas raíces no es necesario reflexionar. A pesar de esto, hay un sustrato ideológico que subyace. Pero implícitamente, se puede ver la concepción agustiniana referida a la Ley Humana como norma esencialmente mutable y cambiante. Así se ve en un pasaje reco-

65. *Collectio AL*, ed. cit., lib. IV, cap. 12.

pilado correspondiente al arzobispo Benigno que se dirige al obispo Pelagio, a propósito de los cambios que se pueden efectuar en los obispos por causa de necesidad o de simple utilidad:

«Scias, frater dilectissime, aliud esse causam necessitatis et utilitatis et aliud causam praesumptionis ac propriae voluntatis. Non ergo mutat sedem qui non mutat mentem, i. e., qui non causa avaritiae aut dominationis aut propriae voluntatis vel suae electionis migrat de civitate ad civitatem, sed causa necessitatis et utilitatis mutatur. Nam et plurimorum utilitas unius utilitati vel voluntati preferenda est, aliud est enim mutare et aliud mutari, nam aliud est sponte transire et aliud est coacte aut necessitate venire. Unde non isti mutant civitates sed mutantur, quia non sponte sed coacte hoc agunt, non ergo bene intelligunt ecclesiasticas regulas qui hoc negant causa utilitatis aut necessitatis fieri non posse, quotiens communis necessitas aut utilitas persuaserit»<sup>66</sup>.

La colección anselmiana raras veces usa el término «ius» en el sentido objetivo, de ordenamiento jurídico completo; hay casos aislados en los que se hace alusión al Derecho eclesiástico o al Derecho divino, pero son los menos. Lo usual es que se haga un empleo de dicho sustantivo relacionado con verbos, del estilo «habere ius», es decir, en su acepción subjetiva, como potestad o facultad reconocida a un particular, ya sea un obispo, un clérigo, el papa o un fiel<sup>67</sup>. Es preciso añadir que la mayor parte de las referencias emplean el término «lex», sobre todo en el caso de textos procedentes de la tradición romano-bizantina, si bien asimismo predominan otras expresiones típicamente eclesiásticas, como «canon», «statuta», «regula», «decreta», «praecepta», «privilegium», «consuetudines», «usus», entre otras. Así, es expresiva esta decretal del papa Dámaso, quien habla de:

«Omnia decretalia cunctorum predecessorum nostrorum constituta, quae de ecclesiasticis ordinibus et canonum promulgata sunt disciplinis, ita omnibus episcopis ac cunctis generaliter sacerdotibus custodiri debere mandamus, ut si quis in illa commiserit, veniam sibi deinceps noverit denegari»<sup>68</sup>.

66. *Collectio AL*, ed. cit., lib. VI, cap. 94.

67. Así, por ejemplo *Collectio AL*, ed. cit., lib. I, cap. 47; lib. VII, 135; lib. VII, cap. 165; lib. X, cap. 44. A veces, se alude a la pacífica tenencia, como en lib. V, cap. 30.

68. *Collectio AL*, ed. cit., lib. IV, cap. 48.

Lo que sí está presente en todo momento es la distinción entre un orden normativo divino y un orden humano, y, dentro de éste, entre el eclesiástico, predominante, y el meramente secular, proclamando el carácter justo y razonable de todo orden jurídico, sobre todo en el campo del proceso<sup>69</sup>, aludiendo incluso a la «mensuram iuris»<sup>70</sup>. Así son numerosos los ejemplos de textos normativos trasladados en los que se usan las expresiones «est iustum» o «licet», para significar precisamente el entronque de tal o cual actividad con la idea de justicia o de licitud, entendida en el sentido canónico de ordenación por y para la salvación. Las referencias a esta dualidad son constantes a través del empleo de diversos giros lingüísticos que nos hablan de leyes o preceptos eclesiásticos<sup>71</sup>, leyes seculares<sup>72</sup>, leyes divinas, apostólicas, canónicas o patrísticas<sup>73</sup>, leyes cristianas<sup>74</sup>, de la ley de Dios o de la ley del Señor<sup>75</sup>, leyes romanas, humanas y/o mundanas<sup>76</sup>, o simplemente leyes<sup>77</sup>.

Pero el orden jurídico canónico no simplemente está fijado en los términos expuestos. No es rígido, no es exclusivamente el texto que recoge el canon o la decretal el que sirve como elemento decisivo en la práctica jurídica. Operan sobre el mismo los hombres y los principios capitales del Derecho canónico, como la aplicación de la equidad canónica<sup>78</sup>, la intervención del papado para corregir y enmendar el Derecho<sup>79</sup>,

69. *Collectio AL*, ed. cit., lib. II, cap. 31; lib. III, cap. 13; lib. III, cap. 36; lib. III, cap. 41; lib. VI, cap. 154; lib. VI, cap. 172.

70. *Collectio AL*, ed. cit., lib. VI, cap. 92.

71. *Collectio AL*, ed. cit., lib. III, cap. 114; lib. VI, cap. 97; lib. VI, cap. 111; lib. VII, cap. 93; lib. VII, cap. 94; lib. VII, cap. 165; lib. VIII, cap. 1; lib. X, cap. 35.

72. *Collectio AL*, ed. cit., lib. II, cap. 37; lib. III, cap. 1; lib. III, cap. 18; lib. III, cap. 20; lib. III, cap. 46; lib. III, cap. 62; lib. III, cap. 70; lib. III, cap. 80; lib. V, cap. 37; lib. VI, cap. 102.

73. *Collectio AL*, ed. cit., lib. I, cap. 32; lib. I, cap. 62; lib. II, cap. 17; lib. III, cap. 59; lib. IV, cap. 22; lib. V, cap. 37; lib. VI, cap. 18; lib. VI, cap. 119; lib. VI, cap. 150; lib. VI, cap. 162; lib. VI, cap. 186; lib. VI, cap. 190; lib. VII, cap. 100; lib. VIII, cap. 8; lib. IX, cap. 47; lib. X, cap. 3.

74. *Collectio AL*, ed. cit., lib. III, cap. 5; lib. III, cap. 9; lib. III, cap. 10; lib. III, cap. 25.

75. *Collectio AL*, ed. cit., lib. III, cap. 67; lib. VI, cap. 153; lib. VII, cap. 110; lib. VIII, cap. 30; lib. X, cap. 31; lib. X, cap. 41; lib. X, cap. 42.

76. *Collectio AL*, ed. cit., lib. VI, cap. 145; lib. X, cap. 18; lib. X, cap. 19; lib. X, cap. 31.

77. *Collectio AL*, ed. cit., lib. III, cap. 45; lib. VI, cap. 101: «atque primi legis doctores erant»; lib. VII, cap. 172; o bien otras expresiones como lib. VII, cap. 24 o cap. 25.

78. *Collectio AL*, ed. cit., lib. I, cap. 4.

79. *Collectio AL*, ed. cit., lib. I, cap. 14.

la adaptación al tiempo de las normas de acuerdo con la tradición isidoriana<sup>80</sup>, la vigencia universal de este Derecho o su finalidad basililar cual es la defensa de la fe y de la religión<sup>81</sup>, el peso de la tradición<sup>82</sup>, entre otras muchas ideas que se deben apuntar.

## VI. IVO DE CHARTRES O LA REVOLUCIÓN DEL MÉTODO

Sin lugar a dudas, la más importante labor compiladora, previa a Graciano, está constituida por el conjunto de textos debido a Ivo de Chartres, obispo francés que vive entre los años 1040 y 1116<sup>83</sup>. Se le atribuyen tres grandes obras, elaboradas entre 1094 y 1096: la *Tripartita* es una colección cronológica, compuesta a partir de las *Falsas Decretales*, cánones conciliares, textos patrísticos y normas jurídicas tomadas del Derecho romano y franco, que se enmarca dentro del espíritu usual de compilación existente en las colecciones anteriores, esto es, sin ningún elemento verdaderamente innovador en cuanto a la construcción de un nuevo Derecho canónico más coherente, sino con un afán simplemente aglutinador del material jurídico; el *Decretum*, en el que divide la materia canónica en diecisiete libros; y la *Panormia*, en ocho libros, que puede ser considerada como un breviario o extracto del anterior<sup>84</sup>. Decimos que es la más lograda compilación porque, a diferencia de todas las anteriores hasta aquí reseñadas, Ivo no se limita simplemente a la recolección pura y llana de textos. Hay más. Probablemente por el ambiente cultural en el que se forma, el francés, mucho más rico y arriesgado desde el punto de vista intelectual que el de otras regiones de Europa, además de por su formación, Ivo plantea su colosal labor en términos dife-

80. *Collectio AL*, ed. cit., lib. I, cap. 29.

81. *Collectio AL*, ed. cit., lib. I, cap. 16; o en lib. I, cap. 28.

82. *Collectio AL*, ed. cit., lib. I, cap. 41 y 42.

83. Sobre la vida de Ivo de Chartres, vid. voz «Yves de Chartres», en *Dictionnaire de Droit Canonique*, Librairie Letouzey et Ané, París 1965, Tomo VII, cols. 1.641-1.666; y en R. DOMINGO (ed.), *Juristas Universales. Volumen I. Juristas antiguos*, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, S.A., Madrid-Barcelona 2004, pp. 303-309. Sobre su obra, vid. los estudios de P. FOURNIER, en *Mélanges de Droit Canonique*, ed. cit., Tomo I, pp. 449 ss.; y P. FOURNIER y G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, ed. cit., Tomo II, pp. 55 ss.

84. Citamos por la siguiente edición: IVO DE CHARTRES, *Opera Omnia*, en J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Tomo CLXI, *El Decretum*, cols. 47 y ss. *La Panormia*, cols. 1.041 y ss.



rentes que le llevan a la necesaria armonización de todo el material canónico con el que se enfrenta. No se recoge simplemente: se recoge, se depura, se selecciona, se integra. Se combina de modo armónico el Derecho viejo y el nuevo espíritu. La Iglesia ha alcanzado ya cierta madurez política e intelectual, cierta tranquilidad y reposo del espíritu que le lleva a entablar reflexiones que anteriormente parecían vedadas. La búsqueda y el manejo de un concepto de Derecho se hacen más fáciles, se observan como paso previo a la lógica de la recopilación. El Prólogo del *Decretum* es suficientemente claro y expresivo de las intenciones del obispo francés<sup>85</sup>, un auténtico tratado de metodología en el que expone los problemas seculares que han afectado al Derecho canónico, acentuados por el llamamiento de Gregorio VII a un gobierno pontificio centralizado y unificador. Evidentemente, el panorama que el orden jurídico eclesiástico presentaba era totalmente opuesto a los intereses del papado y de los propios canonistas que lo rodeaban: fraccionamiento consuetudinario, arsenal doctrinal e ideológico de procedencia dispar en el tiempo y en el espacio, textos apócrifos y textos auténticos, discordancias, antinomias, etc. Ivo busca, la expresión es de Kuttner, la *consonantia*

85. Ivo de Chartres, *Prologus in Decretum*, ed. cit., col. 47: «Excerptiones ecclesiasticarum regularum partim ex epistolis Romanorum pontificum, partim ex Gestis conciliorum catholicorum episcoporum, partim ex tractatibus orthodoxorum Patrum, partim ex institutionibus catholicorum regum, nonnullo labore in unum corpus adunare curavi: ut qui scripta illa, ex quibus ista excerpta sunt ad manum habere non poterit, hinc saltem accipiat quod ad commodum causae suae valere perspexerit. A fundamento itaque Christianae religionis, id est fide inchoantes, sic ea quae ad sacramenta ecclesiastica, sic ea quae ad instruendos vel corrigendos mores, sic ea quae ad quaeque negotia discutienda vel definienda pertinent, sub generalibus titulis distincta congegimus, ut non sit quaerenti necesse totum volumen evolere, sed tantum titulum generalem suae quaestioni congruentem notare et ei subjecta capitula sine interpolatione transcurrere. In quo prudentem lectorem praemonere congruum duximus ut, si forte quae legerit, non ad plenum intellexerit, vel sibi invicem adversari existimaverit, non statim reprehendat; sed qui secundum rigorem, quid secundum moderationem, quid secundum iudicium, quid secundum misericordiam dicatur, diligenter attendat: quae inter se dissentire non sentiebat, qui dicebat (...) Habet enim omnis ecclesiastica disciplina principaliter hanc intentionem, vel omnem aedificationem adversus scientiam Christi se erigentem destruere: vel aedificationem Dei, fidei veritate, et morum honestate constantem construere; vel eandem si contaminata fuerit, poenitentiae remediis emundare. Hujus aedificationis magistra est charitas, quae saluti proximorum consulens, id praecipit aliis fieri quod sibi quisque vult ad alios impendi. Quicumque ergo ecclesiasticus doctor ecclesiasticas regulas ita interpretatur aut moderatur, ut ad regnum charitatis cuncta quae docuerit vel exposuerit, referat, nec peccat, nec errat (...).» Idéntico parecer se recoge en el *Prologus Panormiae*, ed. cit., cols. 1.041-1.046, que es una simple reproducción del Prólogo al *Decretum*.

*canonum*, la armonía canónica<sup>86</sup>. De aquí parte el esfuerzo de Ivo por fijar una doctrina uniforme, basada en la tradición apostólica<sup>87</sup>, con el rechazo consecuente de las costumbres particulares<sup>88</sup> y la necesaria delimitación de los libros a los que se puede acudir para hallar esa fundamentación, jurídica y teológica<sup>89</sup>. Solamente con estos presupuesto se podrá, en expresión de Ivo, conseguir la unidad: «Hoc attendens diligens lector intelliget unam faciem esse eloquiorum sacrorum, cum distincte considerabit, quid sit admonitio, quid sit praeceptum, quid prohibitio, quid remissio»<sup>90</sup>. Solamente se puede llegar a la uniformidad teniendo como punto de partida la propia finalidad que la Iglesia persigue: el Derecho es así un instrumento para la eternidad, un instrumento que, empleando el símil del propio autor, comporta una relación similar a la del paciente (en este caso, el creyente, el *fideles*) y el médico (la autoridad canónica)<sup>91</sup>.

Ivo parte de la existencia de dos órdenes normativos definidos, uno móvil, otro inmóvil. Nuevamente la dualidad que es consustancial

86. Cfr. P. FOURNIER, «Un tournant de l'histoire du droit canonique, 1060-1140», en *Mélanges de Droit Canonique*, ed. cit., Tomo II, pp. 373; y S. KUTTNER, «Harmony from Dissonance», cit., p. 4. Como ha demostrado el mismo Kuttner, se trata de una tendencia, combinada con la reivindicación de la equidad, constante en el pensamiento del papado, desde Inocencio I y León el Grande hasta Gregorio VII. Vid. S. KUTTNER, «Urban II and the doctrine of interpretation: a turning point?», en *Studia Gratiana*, XV (1972), pp. 55-85 (= *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, ed. cit., IV).

87. IVO DE CHARTRES, *Decretum*, ed. cit., IV, cap. 195: «Multa non inveniuntur in litteris apostolorum, neque in conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur Ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita et commendata credimus».

88. Bajo el principio esencial de que la costumbre no puede ser contraria a la fe católica, de acuerdo con *Decretum*, ed. cit., IV, cap. 66. A modo de ejemplo, IVO DE CHARTRES, *Decretum*, ed. cit., IV, caps. 196, 197, 202, 203, 204, 206, 208, 211 y 213.

89. IVO DE CHARTRES, *Decretum*, ed. cit., IV, caps. 64 y 65, con la relación de los libros canónicos y los libros apócrifos.

90. IVO DE CHARTRES, *Prologus in Decretum*, ed. cit. col. 48 D.

91. IVO DE CHARTRES, *Prologus in Decretum*, ed. cit., col. 48 C.: «Sicut enim ratio corporalis medicinae vel depellere morbos, vel curare vulnera salutem servare, vel augere intendit; nec medicus contrarius sibi videtur esse, cum pro qualitate vel quantitate agritudinis, vel aegrotantis, nunc mordentia, nunc mollentia aegrotanti medicamina apponit; et nunc ferro secat, cui fomento subvenire non poterat, et a conversio ei nunc subvenit fomento, quem ferro secare non audebat; ita spirituales medici, doctores videlicet sanctae Ecclesiae, nec a se, nec inter se dissentiunt, cum illicita prohibent, necessaria jubent, summa suadent, venialia indulgent: cum secundum duritiam cordis delinquentium pro correctione eorum, vel cautela caeterorum severas poenitentiae leges imponunt; vel cum secundum devotionem dolentium et resurgere volentium, considerata fragilitate vasis quod portant indulgentiae malagma superponunt. Nam, qui indulgent, majoribus morbis amovendis provident; et qui illicita prohibent, a morte deterrent: qui vero necessaria jubent, salutem cupiunt conservare; qui autem suadent, salutem student augere».

a la Iglesia: la dimensión inmanente y trascendente. El primero regido por la ley eterna, basado en la necesidad; el segundo, posterior a aquélla y establecido por razón de utilidad, siempre con el máximo respeto a la anterior de la que parte:

«Praeceptiones itaque et prohibitiones, aliae sunt mobiles, aliae immobiles. Praeceptiones immobiles sunt, quas lex aeterna sanxit: quae observatae salutem conferunt; non observatae, eandem auferunt: Qualia sunt: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et proximum tuum sicut teipsum; et honora patrem tuum et matrem tuam (Deut. VI; Levit. XIX; Exod. XX); et si qua sunt his similia. Mobiles ver sunt, quas lex aeterna non sanxit, sed posteriorum diligentia ratione utilitatis invenit non ad salutem principaliter obtinenda, sed ad eam tutius muniendam»<sup>92</sup>.

Es el primero un orden estable, estático, inmutable, compuesto de unos pocos preceptos esenciales, como amar a Dios, amar al prójimo, honrar a los progenitores. Es creado por Dios en virtud de esa necesidad a la que aludíamos, indispensable para garantizar la conducta racional del ser humano. El segundo aparece como orden cambiante, dinámico, adaptado a la realidad, complejo de normas acumuladas en el tiempo, cuyo contenido aparece teñido por la nota de elasticidad, consustancial al Derecho canónico, en cuanto que la igualdad del mismo está siempre condicionada o subordinada a la situación espiritual concreta del fiel. Por ese motivo, aparecen aquellos instrumentos dirigidos a flexibilizar la ruda aplicación normativa, a los que Ivo de Chartres alude de forma nítida en dos pasajes de su Prólogo. El Derecho canónico aparece así como un complejo normativo esencialmente dúctil y maleable, un orden que está orientado a la salvación de las almas de sus miembros, que, por esa razón, no puede actuar conforme a un principio de escrupulosa igualdad normativa (en el sentido moderno), sino que tiene que adaptarse a cada caso concreto para buscar aquella solución que parezca más conveniente, desde la aplicación de la norma en sus propios términos, hasta la dispensa o la tolerancia en función de las especiales características que se den en cada supuesto de hecho específico<sup>93</sup>. La equidad, a la que ya hemos aludido, es una especie de manto

92. IVO DE CHARTRES, *Prologus in Decretum*, ed. cit., col. 50 A.

93. Vid. S. KUTTNER, «Urban II and the doctrine of interpretation: a turning point?», cit., pp. 74-76.

siempre protector, que sobrevuela el Derecho canónico sin apresarlos, pero siempre presta a desarrollar sus servicios de modulación, de elasticización o flexibilización de las normas estrictas. Una suerte de comodín al servicio de los hombres que se proyecta sobre las leyes:

«Quod dixisse intelligendum est, non astu mentientis, sed affectu compatientis: cuique ita cupiens subvenire, quemadmodum sibi subveniri voluisset, si ita affectus esset. Multa quoque principes Ecclesiarum pro tenore canonum districtus iudicant, multa pro temporum necessitate tolerant, multa pro personarum utilitate, vel strage populorum vitanda dispensant»<sup>94</sup>.

«Nam quod alicui ob merita indulsit, vel si cui poenam irrogavit, vel si cui sine exemplum subvenit, personam non transgreditur. Possemus de huiusmodi plurimas rationes, plurima exempla colligere, sed prudenti lectori, et ei qui novit de paucis plurima intelligere, debent praedicta sufficere. Quod tamen jam monuimus, iterum monemus, ut si quis quod legerit de sanctionibus sive dispensationibus ecclesiasticis, ad charitatem, quae est plenitudo legis, referat, non errabit, non peccabit; et quando aliqua probabili ratione summo rigore declinabit, charitas excusabit»<sup>95</sup>.

No se trata de una creación original de Ivo, sino de la herencia procedente de siglos y siglos de aplicación modulada o matizada de la norma rigurosa. Algero de Lieja, coetáneo de Ivo, hace referencia asimismo a esta mitigación del rigor en dos pasajes de su *Liber de Misericordia et Iustitia*:

«Praeceptum vero quamvis sit omnibus necessarium, pro variis tamen rationalibus causis, ex auctoritate canonica per saepe est relaxandum, sicut mira pietate ad fratrum salutem sanctis quam pluribus est usurpatum»<sup>96</sup>.

«Iuveniuntur etiam praecepta canonica pro tempore, pro persona, pro variis rerum eventibus, vel partim temperata, vel omnino intermissa»<sup>97</sup>.

94. IVO DE CHARTRES, *Prologus in Decretum*, ed. cit., cols. 51-52 A.

95. IVO DE CHARTRES, *Prologus in Decretum*, ed. cit., col. 58 D.

96. ALGERO DE LIEJA, *Liber de Misericordia et Iustitia*, en J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Tomo CLXXX, col. 861.

97. ALGERO DE LIEJA, *Liber de Misericordia et Iustitia*, ed. cit., cols. 861-862.

Tenemos, pues, en el pensamiento de Ivo, que es el de la Iglesia triunfante, una dualidad normativa que es consustancial al Derecho canónico. Pero, ¿cómo es concebido el Derecho en cuanto que orden normativo? Debemos citar dos pasajes del *Decretum*. En el primero de ellos, con base en San Agustín, Ivo vuelve a recalcar la dualidad existente, con un Derecho divino contenido en las Escrituras y un Derecho humano creado por los reyes, por los príncipes:

«Quo jure defendis villas ecclesiae? Divino, an humano? Respondeant: Divinum jus in Scripturis habemos, humanum in legibus regum. Unde quisque possidet quod possidet? Nonne jure humano? Nam jure divino: Domini est terra, et plenitudo ejus (Psal. XXIII). Pauperes et divites Dominus de uno limo fecit (Gen. II), et pauperes et divites una terra supportat. Jure ergo humano dicitur, haec villa mea es, haec domus mea est, hic servus meus est. Jura ergo humana, jura imperatorum. Quare. Quia ipsa jura humana per imperatores, et reges saeculi Deus distribuit generi humano. Post aliquot versus. Tolle jura imperatorum, et quis audet dicere: Mea est villa illa, meus est iste servus, aut domus haec mea est? Si autem ut teneantur ista ab hominibus regum jura fecerunt, vultis recitemus leges, ut gaudeatis? Ac rursus. Legantur leges, ubi manifeste praeceperunt imperatores, eos qui propter Ecclesiae catholicae communionem usurpant sibi nomen Christianum, nec volunt in pace colere pacis auctorem, ut nihil nomine Ecclesiae audeant possidere. Sed dicitis, quid nobis et imperatori? Sed ut jam dixi de jure humano agitur, et tamen Apostolus voluit serviri legibus, voluit honorari reges, et dixit regem reveremini (I Petr. II). Dicere noli, quid mihi et regi? Quid tibi ergo et possessioni? Per jura regum possidentur possessiones. Dixisti. Quid mihi et regi? Noli dicere possessiones tuas, quia ad ipsa jura renunciasti humana, quibus possessiones possidentur»<sup>98</sup>.

El ejemplo de Derecho humano es la ley, cuyo concepto es tomado de San Isidoro, como no podía ser menos<sup>99</sup>. Pero la característica de ese orden dual es la jerarquía, la supeditación del orden humano al divino como se observa en varios capítulos seleccionados por Ivo. El Derecho positivo es superior al humano y, dentro de éste, el canónico

98. IVO DE CHARTRES, *Decretum*, ed. cit., III, cap. 194.

99. IVO DE CHARTRES, *Decretum*, ed. cit., IV, cap. 168.

merece una más alta consideración que el civil<sup>100</sup>. Incluso el emperador no puede obrar contra esas leyes divinas<sup>101</sup>. Un programa político está claramente fijado en esta línea de pensamiento: la superioridad de la Iglesia sobre el poder terreno, al menos en aquellas materias que afectan directamente al círculo propio del obrar canónico, esto es, las materias típicamente espirituales. Todo ello porque las fuentes que conforman el Derecho canónico no presentan un valor igualitario. Ivo lo expresa en su correspondencia donde fija una jerarquía que parte de los Evangelios, los *Hechos de los Apóstoles* y las Epístolas apostólicas, pasando por las decretales pontificias y las sentencias de los Padres<sup>102</sup>: las opiniones de los Padres de la Iglesia o los textos procedentes del Antiguo Testamento deben ceder ante el Evangelio<sup>103</sup>. Las leyes de los emperadores no pueden prevalecer sobre la ley divina, ni sobre la ley canónica, puesto que la fuerza de aquéllas procede de la autoridad de la Iglesia romana<sup>104</sup>.

Reitera estos principios su obra final. La *Panormia* del mencionado obispo es asimismo tributaria del *Decretum* y opera con los mismos textos. Seleccionemos solamente tres pasajes. Así, reproduce la definición de la ley del santo visigodo<sup>105</sup> y se expresa de un modo claro nuevamente la superioridad del Derecho Natural frente al Derecho humano

100. IVO DE CHARTRES, *Decretum*, ed. cit., IV, caps. 178, 179, 187 y 191, entre otras.

101. IVO DE CHARTRES, *Decretum*, ed. cit., IV, cap. 231: «Non licet imperatori, vel cuiquam pietate custodiendi, aliquid contra mandata divina praesumere, nec quidquid quod evangelicis, prophetis, apostolicisque regulis obviat, agere».

102. Las cartas de Ivo de Chartres se encuentran en *Opera Omnia*, en J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Serie Latina*, Tomo CLXII, Epist. CLXXXIX, *in fine*: «Haec primo ex auctoritate evangelica dehinc ex Actibus apostolorum, tertia ex Epistolis Apostoli, postremo ex decretis Romanorum pontificum, caeterorumque orthodoxorum Patrum sententiis facile probarentur, nisi prolixitas epistolae modum exceder videretur».

103. IVO DE CHARTRES, Epist. CCXXII: «In hac igitur ambiguitate finem ponit auctoritas evangelica, contra quam nec personalis nec epistolaris valere deber sententia».

104. IVO DE CHARTRES, Epist. CCXLII: «Quod etiam legibus saeculi cautum habemus, quas catholici reges composuerunt, et ex auctoritate Romanae Ecclesiae catholicis populis servandas tradiderunt»; y Epist. CCLXXX: «Dicunt enim Instituta legum Novellarum (Justinianus, Novel. 117, Ut liceat matri et aviae, cap. 15), quas commendat et servat Romana Ecclesia (...)».

105. IVO DE CHARTRES, *Panormia*, ed. cit., II, 142: «Erit lex honesta, iusta, possibilis, secundum consuetudinem patrie, loco temporis conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in cautione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta».

positivo, simbolizado en la legislación imperial<sup>106</sup>, e incluso la superioridad del propio Derecho canónico frente a aquél<sup>107</sup>, en una constante típica del pensamiento altomedieval previo a Graciano. No es extraño: la obra de Ivo fue una de las fuentes más usuales y continuamente consultadas por Graciano, por lo que puede establecerse una conexión casi genealógica entre ambas. Graciano bebe de Ivo, como el Derecho canónico tomaba elementos de la ley romana, con lo que la coincidencia de fuentes, orientaciones y significados es perfectamente explicable y comprensible. Se observa claramente, como hemos apuntado, la dualidad, divino-humano, con preponderancia del primer elemento y de su proyección material más tangible, el orden canónico. Con ello culmina ese «agustinismo jurídico» al que venimos haciendo referencia, que se va a proyectar en otros textos canónicos previos al *Decretum* graciano<sup>108</sup>.

106. IVO DE CHARTRES, *Panormia*, ed. cit., II, 139: «Lex imperatorum non est supra legem Dei, sed subtus».

107. IVO DE CHARTRES, *Panormia*, ed. cit., II, 138: «Lege imperatorum non in omnibus ecclesiasticis controversiis utendum est, presertim cum conveniat evangelice ac canonicæ sanctioni aliquotiens obviare»; *Panormia*, ed. cit., II, 140: «Imperiali iudicio non possunt ecclesiastica iura dissolvi. Non quod imperatorum leges quibus sepe ecclesia contra hereticos utitur, sepe contra tyrannos atque contra pravos quosque defenditur, dicamus penitus renuendas, sed eas quas evangelicis et apostolicis atque canonicis decretis quibus postponende sunt nullum posse inferre iudicium asseramus»; y *Panormia*, ed. cit., II, 141: «Non licet imperatori vel cuiquam pietatem custodienti aliquid contra mandata divina presumere, nec quicquam quod evangelicis, propheticis apostolicisque regulis obviat agere».

108. Nos referimos, en primer lugar, a la *Colección Cesaraugustana* (elaborada entre los años 1110 y 1120), en sus libros I y II, y a las dos *Colecciones de Châlons* (circa 1125-1130), que se basan para su tercer libro en los diez primeros títulos de la *Tripartita*. Vid. P. FOURNIER y G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, ed. cit., Tomo II, pp. 269 ss.; y J. GAUDEMET, «La doctrine des sources du droit dans le Décret de Gratien», p. 9. Concretamente, el libro I, dividido en 64 capítulos, de la colección primeramente citada se dedica a exponer una serie de generalidades sobre las fuentes del Derecho y el valor de la costumbre, los cánones apostólicos y conciliares, y las leyes romanas, conforme a ob. cit., Tomo II, p. 271, en el sentido expuesto por Ivo y con idénticas fuentes de referencia. Idéntica dependencia vuelve a aparecer en el *Polycarpus* del cardenal Gregorio, compuesta entre los años 1104 y 1106. Su libro III, después de quince títulos referidos a las iglesias y al patrimonio eclesiástico y tres consagrados al culto, se encuentran un título 19, sobre la celebración de concilios, un título 20, sobre la providencia y la autoridad de las Sagradas Escrituras, un título 21, que versa de nuevo sobre las Escrituras, un título 22, sobre predicación, y un título 23, acerca de la costumbre. A partir del título 24, se abordan los ritos eclesiásticos y la cuestión del ayuno. Los primeros títulos del libro IV afectan directamente a la distinción entre Derecho divino y Derecho humano (1. *de Fide*; 2. *qualiter lex Dei sit legenda*; 3. *quod nichil addendum est divino mandato*; 4. *quod episcopi docere et comprimere illicita debeant et oppresis succurrere*; 5. *quod eos qui presunt canonum ignorantia non excusant*), continuando con los títulos dedicados a los obispos. Cfr. GAUDEMET, J., «La doctrine des sources du droit dans le Décret de Gratien», p. 8; y J. GILCHRIST, «The Polycarpus», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, LXVIII (1982), pp. 441-452.

Las bases estaban sentadas para la renovación que insertaría Tomás de Aquino. Pero eso es el inicio de otra etapa que, por ahora, no nos corresponde estudiar. Pervivencia de un concepto, de una idea, de una formulación que curiosamente no se produce por la vía jurídica estricta, sino por una vía cultural más amplia, no ceñida al formalista mundo del Derecho: el mundo del pensamiento. El Decreto de Graciano asumirá esa formulación clásica que aparece asimismo en la *Summa Coloniensis*, en Simón de Bisiniano, en las *Summae Lipsiensis*, *Oxoniensis* y *De iure canonico tractaturus*<sup>109</sup>, por supuesto, en el pensamiento escolástico y en Tomás de Aquino, e incluso en los juristas y teólogos españoles de los siglos XVI y XVII como reacción a las concepciones de Ulpiano. Los libros tienen su destino, como señalaba el viejo aforismo latino. Pero también las definiciones. Un destino más allá del que las formula en su día y que como costumbre se van perpetuando en el tiempo, empezando por un compilador del saber antiguo, Isidoro de Sevilla, pasando después por los más relevantes compiladores del Derecho canónico que asumen, prácticamente sin ánimo crítico lo que la Antigüedad les brindaba —no tanto en su condición de Derecho vigente, sino como acervo cultural indiscutible, plegado a las necesidades dogmáticas de la Iglesia católica—; esto es lo que hacen Regino, Burcardo, Anselmo de Lucca, Ivo, Deusdedit o Gregorio, para acabar desembocando en el genio de Graciano<sup>110</sup>, que con sus dominios en los terrenos de la Lógica y de la Dialéctica, logra brindar una visión uniforme del Derecho que pasará a la posteridad<sup>111</sup>. Una definición jurídica que ocultaba en su seno

109. De finales de la década de los 80 del siglo XII, estas colecciones de procedencia anglonormanda muestran un largo elenco de significados atribuidos al concepto de Derecho Natural: el concepto de Ulpiano; aquello que es lícito y aprobado, reducido, por tanto, a la decisión del hombre; los mandamientos del Evangelio y de la ley mosaica; el juicio de la razón; la regla áurea; o el amor inspirado por el espíritu divino. Cfr. A. PADOVANI, *Perchè chiedi il mio nome. Dio, natura e diritto nel secolo XII*, ed. cit., pp. 107-109; y R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, ed. cit., pp. 308-316.

110. Tradición y sedimentación históricas que han sido estudiadas por P. LANDAU, «Neue Forschungen zu vorgratianischen Kanonensammlungen und der Quellen des gratianisches Dekrets», en *Ius Commune*, XI (1984), pp. 1-29; y «Quellen und Bedeutung des Gratianischen Dekrets», en *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, LII (1986), pp. 218-235.

111. Vid. R. WEIGAND, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius von Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, Hueber, Munich 1967, *passim*; y F. CARPINTERO, «El derecho natural laico en la Edad Media», en *Persona y Derecho*, 8 (1981), pp. 33-100 (= con algunas variaciones se reproduce en su *Historia del derecho natural. Un ensayo*, UNAM, México 1999, pp. 11-80).



una lucha política en la que la Iglesia empleó todas sus armas, incluidas, como no podía ser de otro modo, las culturales.

#### RESUMEN-ABSTRACT

La articulación del Derecho canónico clásico como un orden jurídico en el que se produce la coexistencia de dos sistemas normativos (uno de origen divino; otro humano) se convierte en un espejo que sirve para dilucidar las relaciones entre aquel orden jurídico y el restante Derecho de raíz secular. Partiendo de lo establecido por San Isidoro de Sevilla en las Etimologías (siglo VII) y concluyendo en el Decretum de Graciano (siglo XII), la evolución histórica del Derecho canónico intermedio nos muestra la existencia de una continuada línea de pensamiento que pone de relieve la supeditación de todo orden jurídico a la Divinidad y, por extensión, la primacía del Derecho de raíz eclesíástica sobre el Derecho de raíz humana. En esta coyuntura, se examinan en el presente trabajo tres aportaciones dentro del camino conducente a la forja de una colección canónica universal: la obra de Burcardo de Worms (comienzos del siglo XI), la de Anselmo de Lucca (segunda mitad del siglo XI), y la de Ivo de Chartres (tránsito del siglo XI al XII), que manifiestan de forma clara, ocultando muchas veces los intereses políticos en juego, la supremacía del orden divino sobre el humano y la consiguiente supeditación del segundo al primero.

The statement of classic Canon Law as a legal ordinance with the coexistence of two legal systems (one of divine origin; the other human) is a mirror which reflects the relationship between the former legal ordinance and other secular laws. Using what Saint Isidore of Seville established in the Etymologies (VII century) as a starting point and finalizing with the Gratian's Decretum (XII century), the historical evolution of intermediate Canon Law shows a unbroken line of thinking that emphasizes the subordination of all legal process to the Divinity, and, by extension, the superiority of ecclesiastical law over that law which is rooted in mankind. At this juncture, in this paper three contributions which lead to the formation of a universal canon compilation are examined: the work of Burcardo de Worms (beginning of XI century), that of Anselmo di Lucca (second half of XI century), and that of Yvo of Chartres (XI to XII centuries), which clearly show, often veiling the political intrigue, the supremacy of divine order over human order and the resultant superiority of the former over the latter.

