

## EL DERECHO CANONICO EN FRANCISCO SUAREZ

Esta comunicación tiene por objeto introducir al lector en las coordenadas dentro de las cuales se encuadra el tratamiento que Suárez dedica al derecho canónico en su *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, editado por primera vez en Coimbra, el año 1612. No se trata, pues, de resumir aquí lo que Suárez dice sobre cada tema jurídico-canónico, sino de evaluar el pensamiento suareciano sobre la justificación y lugar que ocupa el fenómeno jurídico en la Iglesia.

Apenas hay manual de derecho canónico que no invoque a Suárez a propósito de ciertos temas concretos, v.gr. la noción de ley, los actos internos como posible objeto de la ley canónica, etc. Pero es muy escasa la bibliografía sobre el tema que aquí nos proponemos desarrollar<sup>1</sup>. Algunos trabajos cuyo título parece referirse a esta temática, no se ocupan de ella en realidad<sup>2</sup>. Tampoco nos interesa aquí mayormente la bibliografía relativamente numerosa sobre tal o cual tema total o parcialmente canónico según la mente de Suárez<sup>3</sup>.

Suárez trata el tema del derecho canónico fundamental principalmente en el libro cuarto *De legibus*. Pero interesa mucho no desligar la lectura de este libro de los restantes del mencionado tratado sobre las leyes, ya que el libro IV está sustancialmente dedicado a los temas canónicos que no habían encontrado sitio en el resto de la obra. Desde el libro cuarto remite frecuentemente a los otros libros del *Tract. de legibus* e incluso a otras obras suyas que luego especificaremos. Incluso hay temas de derecho canónico fundamental que no llega a desarrollar en este libro cuarto, remitiendo para ellos al estudio que del mismo tema realiza al hablar del derecho en general.

La circunstancia que me indujo a ocuparme de esta temática va unida a la preparación de la edición crítica del libro cuarto, dentro de los programas de la *Escuela Española de la Paz*<sup>4</sup>, en cuya serie

1 Para ciertos aspectos de este tema interesa, como luego se verá, R. Bidagor, 'De nexu inter theologiam et ius canonicum ad mentem Francisci Suárez', *Gregorianum* 28 (1947) 455-73.

2 Así F. Gómez Campillo, 'El Padre Suárez y la ciencia canónica', *Commemoración del tercer centenario del Eximio Doctor español Francisco Suárez (1617-1917)* (Barcelona 1923) 199-274.

3 Ver la que trae J. Iturrioz, 'Bibliografía suareciana', *Pensamiento* 4 (1948) 631 del número extraordinario dedicado a Suárez. Desde entonces han aparecido nuevos títulos, algunos de los cuales pueden verse citados en C. Larrainzar, *Una introducción a Francisco Suárez* (Pamplona 1977).

4 Dicha edición crítica corre a cargo de Francisco Cantelar Rodríguez (Zamora), Félix Rodríguez (Burgos), Luis Baciero (Salamanca), con la colaboración de Luciano

*Corpus Hispanorum de Pace* se publicó ya la edición crítica de los tres primeros libros de los diez que integran el *Tract. de legibus ac Deo legislatore* de Suárez<sup>5</sup>.

Suárez entró en contacto con el mundo del derecho canónico, aunque con muy desigual interés y empeño, en tres ocasiones fundamentalmente. Por los años 1561-63, como estudiante de cánones en Salamanca, tuvo un primer contacto con la realidad jurídicocanónica. Es de presumir que el problema concreto de la justificación y delimitación del derecho canónico en la Iglesia no le preocupara entonces de modo específico. Como profesor en Roma, durante los años 1581-85, comentó las diferentes partes de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino. Pero no hay pruebas decisivas de que su comentario se extendiera de hecho a las cuestiones 90-108 *De legibus*, que se encuentran en la *Prima secundae* de Santo Tomás. Sí comentó, en cambio, hacia el final de su 'soggiorno romano' las cuestiones *de iustitia et iure* (*Secunda Secundae* q. 57-584<sup>6</sup>). Pero el tema que aquí nos interesa no aflora propiamente en el comentario romano de Suárez a las cuestiones *de iustitia et iure*. El tema del actual libro IV aparece de forma nuclear en el MS de 1602 (disp. 8-9 y ss.), siguiendo de cerca las posiciones de Azpilcueta. Entretanto aparecen los tratados suarecianos *De censuris* (1603) y *De immunitate* (1606), que desarrollan más algunos aspectos de esta temática. En el MS de 1607 se registra un mayor desarrollo y matización de la argumentación y de las tesis. Suárez procede a la redacción definitiva en 1609-10. A finales de 1610 va el original a la imprenta, que aparece editado en 1612. Tampoco se puede prescindir, para el estudio de este libro IV, de los lugares paralelos de otras obras suarecianas, que aparecen acotados en el aparato de fuentes de nuestra edición. Reemergen asimismo algunos conceptos en la *Defensio fidei* de 1613.

En el ya tantas veces mencionado libro cuarto *De legibus*, Suárez adopta el siguiente esquema:

1. Existencia de una potestad espiritual en la Iglesia, capaz de dar verdaderas leyes (c. 1), y si esta potestad se dio ya previamente en el Antiguo Testamento o sólo en la ley de gracia o Evangelio (c. 2).

Pereña, Vidal Abril y Carlos Baciero, y bajo la coordinación del infrascrito. El presente trabajo refleja en algunos aspectos el fruto de nuestra labor conjunta.

5 Estos tres primeros libros del *Tract. de legibus* dieron lugar en nuestra edición crítica a seis volúmenes que se editaron en 1971, 1972, 1973, 1974, 1975 y 1977 y que corresponden a los tomos 11-17 (el 16 y 17 dan lugar a un solo tomo) del *Corpus Hispanorum de Pace* (CHP en adelante).

6 F. Rodríguez, 'La docencia romana de Suárez (1580-85)', en este mismo Simposio. El comentario de Suárez a la q. 90 *De legibus* editado en el vol. 1 de la edición crítica del *Corpus Hispanorum de Pace* (pp. 184-204) tampoco llega a ocuparse del derecho canónico y menos todavía de sus fundamentos y delimitaciones en la Iglesia.

7 Para las ediciones y manuscritos del *Tractatus de legibus* suareciano, ver la Introducción al tomo I de la edición citada en la nota anterior, que contiene un estudio de L. Pereña titulado 'Génesis del Tratado de las leyes', pp. xviii-xxxviii. Agradezco vivamente al Dr. Pereña algunas observaciones y sugerencias sobre el tema de la tradición manuscrita del libro IV, problema que él mismo desarrollará más ampliamente en los prolegómenos de nuestra edición.

2. Sujeto activo de esta potestad, o sea persona u organismos que tienen o pueden ejercer este poder en la iglesia (c. 3-6).
3. Extensión de esta potestad:
  - a) Con respecto al legislador carente de buenas costumbres o que se desvió de la fe verdadera (c. 7).
  - b) Con respecto al derecho secular (c. 8-11).
  - c) Con relación a la capacidad para legislar sobre los actos internos (c. 12-13).
4. Forma de las leyes canónicas, c. 14.
5. Promulgación de la ley canónica, c. 15-16.
6. Obligatoriedad, c. 17-20.

Para otros temas posibles e incluso presumibles en un tratado como el presente, tales como podrían ser la interpretación, cesación, etc. de la ley, se remite al análisis de estas cuestiones hecho en los restantes libros *De legibus*, a los cuales se reenvía muchas veces desde este libro cuarto.

Aunque no todos los apartados del esquema que acabamos de dar tienen la misma importancia o interés, fácilmente se percatará el lector de que aquí se contiene un verdadero tratado de derecho canónico fundamental, como hoy día se denomina a veces en los programas de las facultades de derecho canónico. No pretendemos, como es obvio, que se dé ni se da de hecho una identidad de contenidos y enfoques entre el tratado que Suárez escribió y el que hoy día estudian en las facultades los futuros canonistas.

No vamos a resumir ni comentar aquí el desarrollo de todas y cada una de las partes del tratado suareciano de derecho canónico fundamental. Ocasión tendremos para hacerlo en la introducción a la edición crítica, que se encuentra actualmente en su etapa final de elaboración. Pero sí aludiremos aquí al capítulo primero, en el que se plantea la más radical de las cuestiones de un derecho canónico fundamental, que es la de su existencia misma: 'An sit in ecclesia spiritualis potestas ad leges canonicas ferendas'. Es ésta una cuestión siempre antigua y siempre nueva, que cada generación cristiana ha venido a plantearse en contextos y con matices bastante diferentes. A cualquier lector, medianamente informado, le traerá sin duda resonancias de antiguas teorías gnósticas, montanistas, novacianas, donatistas, etc. Le recordará asimismo formulaciones medievales atribuidas a cátaros, waldenses, begardos, fraticelli, Joaquín de Fiore, Marsilio de Padua, Ockham. Le evocará, en tiempos más cercanos a Suárez, los puntos de vista espiritualistas de los protestantes, que de alguna forma reemergen en las teorías de Rudolf Sohm reactualizadas en nuestros días.

De hecho, Suárez comienza recordando las teorías de algunos de estos autores, a saber las de aquellos de los que la historiografía de su tiempo tenía clara constancia, tales como Marsilio de Padua, los waldenses, Pobres de Lyon, Wicleff, Hus, Lutero, Melancton, Calvino, Juan Westfalus y algún otro. Suárez tiene en su mente, al escribir,

sobre todo a los protestantes. Curiosamente, Suárez como tantos otros españoles de su tiempo, aluden a los reformistas en términos bastante genéricos y con una información de segunda mano, lo que hay que achacar a la falta de libertad de circulación de los libros protestantes por la Península Ibérica y otros dominios españoles de la época. De hecho en la biblioteca del Padre Suárez no hay una representación de esta literatura en relación directamente proporcional con la importancia que el tema tenía objetivamente considerado y en la estimación del mismo Suárez<sup>8</sup>.

Suárez expone las razones de estos autores, sobre todo aquellos textos bíblicos que hablan de la libertad cristiana en el sentido de que unos hombres no deben estar sujetos a otros. Frente a la interpretación protestante de estos textos, en la que subyace su rechazo no sólo del derecho canónico y romano, sino también del derecho natural, para quedarse con el sólo derecho divino, Suárez invoca otros pasajes de la Biblia, en donde detecta una peculiar potestad para regir y gobernar la Iglesia. Insiste seguidamente en los testimonios bíblicos del uso de esa potestad, completando este aspecto con otros textos tomados de la tradición de la Iglesia. Trata después de demostrar que esta potestad en la Iglesia es verdaderamente legislativa, a la vez que espiritual, tanto por sus fines, como por sus orígenes, por su objeto y por los medios que emplea. Concluye finalmente respondiendo a las objeciones aludidas al principio de este primer capítulo que acabamos de resumir a grandes rasgos.

Aunque Suárez titula este cuarto libro *De lege positiva canonica*, lo que Suárez realiza aquí no es un comentario a lo que nosotros entendemos hoy por ley positiva canónica, sino que es una consideración teológica sobre la realidad de la norma jurídica en la Iglesia. Suárez no relaciona aquí el derecho canónico solamente con la teología en general, sino que le busca un puesto dentro de la eclesiología. No estamos por consiguiente ante el comentario de un canonista a la ley positiva canónica, sino ante el análisis teológico de la realidad jurídico-canónica dentro de la Iglesia. Suárez reivindica para el derecho canónico un origen divino, no en el sentido de que cada una de sus normas lo sea, sino que lo es su existencia en la Iglesia, con todas las consecuencias que esto lleva consigo.

¿En qué difiere esta consideración teológica del derecho canónico de la que Suárez dedica al fenómeno jurídico en general en los restantes libros *De legibus*?... Sin entrar ahora en una exposición extensa de este tema, que ya ha sido hecha<sup>9</sup>, me limitaré a recordar un bien conocido texto de Suárez en el prólogo al *Tract. de legibus*, que dice literalmente: 'Communis theologorum consensus est legem, tam secun-

<sup>8</sup> Ver la lista de libros que integraban la biblioteca de Suárez, publicada en el tomo I *De legibus* (CHP XI, pp. 167-83), donde no hay un solo libro protestante, registrándose tan sólo algunas obras de autores católicos sobre temas protestantes, tales como Belarmino, Valencia, Turriano, Canisio y Baronio.

<sup>9</sup> Ver por ejemplo R. G. Villoslada, 'La teología norma del derecho', *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria* 6 (1943-45) 191-233; R. Bidagor, 'De nexu inter theologiam et ius canonicum ad mentem Francisci Suárez', *Gregorianum* 28 (1947) 455-73; C. Larrainzar, *Una introducción a Francisco Suárez* (Pamplona 1977) 127-76.

dum communem rationem suam quam prout ad omnes species suas descendit, ad sacrae doctrinae considerationem spectare' <sup>10</sup>. O sea que los teólogos están comúnmente de acuerdo en que la ley, tanto en general como cada una de sus especies, caen dentro de la consideración teológica. El aspecto especial bajo el que la teología se ocupa del derecho consiste, según Suárez, en que todo ordenamiento humano no es o no debe ser más que un reflejo de la justicia divina. Al formular estas consideraciones, Suárez tiene frente a sí a Gabriel Vázquez, quien se afanaba por situar el orden jurídico-moral en el campo de la filosofía. Frente a él, Suárez intenta situar esta temática dentro de la órbita de la consideración teológica, en el sentido indicado.

Pero al derecho canónico le afecta no sólo esta consideración teológica común a todo el fenómeno jurídico, sino también por tratarse de un derecho sagrado en el sentido que fue previsto por Cristo en su Iglesia, reflejándose este carácter sacral en su objeto, en sus fines y en sus medios.

Según Suárez, el derecho canónico tiene un doble objetivo. Su primera meta consiste 'in toto ecclesiastico statu debitum ordinem politicum constituere, pacem et iustitiam custodire et omnia quae ad forum externum ecclesiasticum spectant recta ratione moderari' <sup>11</sup>, o sea el establecimiento en todo el cuerpo eclesial del debido orden de convivencia, la salvaguarda de la paz y la justicia y el ordenamiento, con recto criterio, de todo cuanto atañe al fuero externo de la Iglesia. La segunda meta, según Suárez <sup>12</sup>, consiste en 'omnia quae ad divinum cultum et salutem animarum ac puritatem fidei et morum spectant recte et prudenter ordinare', o sea en ordenar con rectitud y prudencia todo lo que se refiere al culto divino, a la salvación de las almas y a la integridad de la fe y de las costumbres.

Aparentemente, el primer objetivo del derecho canónico coincide con el de todo ordenamiento humano. Pero sólo aparentemente, porque Suárez sitúa el derecho canónico en relación con el orden sobrenatural: 'Leges canonicae ad supernaturalem ordinem spectant, tum quia a potestate Petro data ad pascendum Christi gregem derivantur, tum etiam quia ex principiis divini iuris originem ducunt, illudque quoad fieri potest et expedit, imitantur. Propter quod dixit Innocentius III ... canonicas sanctiones ex auctoritatibus Veteris et Novi Testamenti processisse' <sup>13</sup>, o sea que las leyes canónicas se refieren al orden sobrenatural, primero porque tienen su origen en la potestad dada a Pedro para apacentar el rebaño de Cristo; y segundo, porque se fundamentan en los principios del derecho divino y lo imitan en la medida de lo posible y conveniente. Por eso afirmó Inocencio III que las sanciones canónicas nacieron del Antiguo y Nuevo Testamento. Según esto, la reflexión teológica sobre el derecho en general es diferente de la que se refiere al derecho canónico, en la misma medida en que defieren entre sí la consideración teológica de contenidos de orden natural y de orden sobrenatural. Este punto de vista descarta cualquier intento de considerar el

10 *Tractatus de legibus prólogo* (CHP XI, p. 8).

11 *Ibid.*, p. 6.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

derecho canónico como de idéntica naturaleza que el de cualquier estado o sociedad soberana secular o temporal.

Es obvio que por la segunda meta del derecho canónico propuesta en el texto suareciano que acabamos de copiar, las normas canónicas no sólo están en conexión con el orden sobrenatural, sino que tienen en sí mismas un carácter sacral al referirse a la fe, al culto, a las costumbres, y todo ello en orden a la salvación de las almas.

En diversos lugares critica Suárez la opinión de Fortunio García de Ercilla<sup>14</sup>, que afirmaba la identidad de finalidades de los dos ordenamientos, civil y canónico. Frente a él y a otras posturas semejantes, Suárez insiste que 'el fin del poder y del derecho civil no es la felicidad eterna y sobrenatural, sino, a lo sumo, la felicidad natural de esta vida, y ésta no completa y perfecta, sino en cuanto puede obtenerse en una comunidad perfecta; pero que ese poder, de suyo y de propia intención, no alcanza a la vida futura que sigue a la muerte ni a su estado. Otra cosa muy distinta hay que pensar del poder legislativo eclesiástico: éste ha sido dado de suyo y primariamente para dirigir a los hombres a la felicidad eterna y sobrenatural de la vida futura, pues éste es el fin último que este poder busca de suyo y primariamente, ya que, así como Cristo Nuestro Señor derramó su sangre por los hombres y por razón de este fin, así por ese mismo fin instituyó la Iglesia, y en orden a ese mismo fin, dio a los hombres poder para gobernarla'<sup>15</sup>.

Ahondando más en la diferencia entre ambos ordenamientos, canónico y civil, afirma Suárez que 'el poder civil reside inmediatamente en la comunidad humana; en cambio este poder reside principalmente en Cristo hombre. De ahí se sigue que, por lo que toca al sujeto próximo, aquél primero reside en el hombre a quien lo confía la comunidad o en sus sucesores, en cambio éste en aquel a quien se le confió Cristo Nuestro Señor o en sus sucesores o por medio de él en otros'<sup>16</sup>. Y como éstos, se podrían seguir rimando textos y textos de Suárez en el mismo sentido.

Pero veamos cómo sale al paso de una posible y obvia objeción: 'Se dirá que muchas veces las leyes canónicas disponen acerca de cosas que son meramente exteriores y naturales, porque también el derecho canónico pretende la paz externa y la conservación de la justicia, según se dice en el proemio de las Decretales, y para este fin castiga y sanciona los vicios. También hay en las leyes canónicas muchas disposiciones que se refieren sólo a la forma de las causas y de los contratos... Luego, aunque el poder eclesiástico, en cuanto que es un poder para enseñar la doctrina de la fe y de los sacramentos, y en cuanto que es un poder para perdonar los pecados, o para administrar los bienes espirituales, es sobrenatural y mira al fin sobrenatural, sin embargo, en cuanto que es legislativo parece ser sustancialmente lo

<sup>14</sup> Así en *De legibus* lib. 3, cap. 11, nn. 1-2 (CHP XV, pp. 144-46); lib. 4, cap. 8, n. 3.

<sup>15</sup> *Ibid.*, lib. 4, cap. 8, n. 2. Como nuestra edición crítica no incluye todavía este libro, tomamos la traducción de la ed. del Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967, II, p. 401.

<sup>16</sup> *Ibid.*, cap. 8, n. 6 (ed. cit., p. 403).

mismo y pertenecer a la misma esfera que el poder civil. Se responde negando la conclusión. En primer lugar, aún en materia de fe y de sacramentos manda muchas cosas sobrenaturales y de una manera sobrenatural, a saber, creer esto o aquello, recibir tales sacramentos de tal manera o en tal tiempo, ofrecer el sacrificio sobrenatural o asistir a él y cosas semejantes: en todo esto actúa en cuanto poder legislativo. En segundo lugar, aun en todo aquello que manda este poder y que se refiere al gobierno eclesiástico, a los procesos, a los contratos, etc., siempre manda de una manera sobrenatural, es decir desde un punto de vista sobrenatural y en orden al fin sobrenatural. En efecto, en toda clase de materias el poder legislativo es el mismo y siempre actúa desde el punto de vista de su objeto... La razón es que, siendo este poder de una categoría superior, alcanza también a las cosas inferiores, en cuanto que de alguna manera sirven a las superiores, o a manera de sujeto, o de instrumento, o de otra manera semejante, y así puede dar leyes acerca de cosas o materias de la esfera inferior, pero siempre bajo el aspecto superior y sobrenatural' <sup>17</sup>.

Cabe preguntarse si esta concepción eclesiológica del derecho canónico, que lo inserta en el orden sobrenatural, no lo acerca demasiado a la teología, hasta correr el peligro de confundirlo con ella. Trataríase en este caso de un derecho de talante tan carismático y espiritual que no sería más que un capítulo de la teología. En varios lugares de los escritos de Suárez se deshace este equívoco. Así en el tantas veces citado prólogo al tratado sobre las leyes escribe: 'Los comentaristas del derecho canónico, por exigencia de su propia profesión, estudian e interpretan los sagrados cánones con la mira puesta en una razón y un fin más elevados (que el civilista). La teología, a su vez, se ocupa de todo esto con una visión aún más alta; estudia el propio derecho natural como base del orden sobrenatural, y a través de él alcanza plena firmeza; considera las leyes civiles sólo en orden a juzgar su moralidad y rectitud a la luz de normas de más alto rango o bien para fijar, según los principios de la fe, las obligaciones de conciencia que de ellas dimanar; reconoce, sin embargo, y reclama como cosa propia, los sagrados cánones y los decretos pontificios en cuanto vinculan la conciencia y conducen a la salvación eterna, y por ello busca con la luz divina en todas estas leyes el primer origen y el fin último, es decir, cómo proceden de Dios mismo, porque el poder para otorgarlas o sobrenatural, influyendo y cooperando con ellos en todo momento. radica primariamente en El y de El pasa a los hombres por vía natural Explica finalmente cómo todas las leyes son norma para la conducta humana en orden a la conciencia y, consecuentemente, el grado de que influyen para la vida eterna' <sup>18</sup>.

Resulta claro que Suárez no escribe aquí para los juristas, sino para los teólogos. No escribe como canonista o civilista, sino como teólogo del derecho. Aunque el teólogo debe ocuparse de la obligatoriedad en conciencia de todo tipo de leyes, y a fortiori de las canónicas por la relación especial de estas últimas con el orden sobrenatural, el dere-

<sup>17</sup> *Ibid.*, cap. 8, n. 4 (ed. cit., pp. 402-3).

<sup>18</sup> *Ibid.*, prólogo (CHP XI, pp. 6-7).

cho canónico encuentra su autonomía, frente a la ciencia teológica, en la interpretación de las normas del derecho canónico, interpretación que se beneficia de la técnica jurídica general por un lado y de la teología por otro.

Tal es, a grandes rasgos, el lugar que Suárez asigna al derecho canónico en la Iglesia y tal su delimitación con respecto al derecho secular y a la teología.

Lo primero que llama la atención es su talante integrador y supeador de aporías. En todos los tiempos han sido notorias las afinidades y trasvases de contenidos entre los tres saberes, teológico, canonístico y civilístico. Los tres saberes aparecen en el mundo de la ciencia medieval al filo de mediados del s. XII. Los tres encontraron feliz acogida en el seno de las universidades. Los tres consiguen contemporáneamente grandes logros y progresos. Algunas veces se acercan, incluso demasiado. Recuérdese el caso de las *Summae confessorum* en los límites entre la teología y el derecho canónico<sup>19</sup>, los *Ordines iudiciarii* en la frontera entre ambos derechos<sup>20</sup>, y muchas obras aisladas donde las líneas fronterizas se difuminan en demasía, cuando no hay claras incursiones en campo ajeno.

Pero es justo reconocer que lo mismo que a veces se acercan en demasía, otras se divorcian violentamente lanzándose reproches y anatemas mutuos. Las *Differentiae* entre ambos derechos, canónico y civil, constituyen todo un género literario. Baste recordar el *Tractatus contrarietatum et diversitatum inter ius cononicum et civile* de Belviso (finales del s. XIII), el *Liber contrarietatum et diversitatum inter ius canonicum et civile* (1270-76) de Iacobus de Albertino de Bolonia, las *Quaestiones iuris civilis et canonici* de Dreux de Hautvilliers (segunda mitad del s. XIII), etc.<sup>21</sup>.

Este género de las diferencias entre ambos derechos encuentra asimismo un paralelo por lo que respecta a la teología y el derecho canónico. Como tal género literario, no está tan extendido, pero los reproches mutuos no fueron menos violentos<sup>22</sup>.

Para los tiempos de Suárez, se puede decir que era doctrina casi común la que afirmaba una relación estrecha entre el derecho canónico y la teología<sup>23</sup>. Pero tampoco faltaba quien viese en el derecho canónico una especie de casuística rabínica, que venía a ser algo así

19 A. van Hove, *Prolegomena ad Codicem iuris canonici* 2 ed. (Malinas-Roma 1945) 510-17; G. Fransen, 'Derecho canónico y teología', *Revista Española de Derecho Canónico* 20 (1965) 37-46.

20 A. M. Stickler, 'Ordines iudiciarii', *Dictionnaire de Droit Canonique* 6 (Paris 1957) col. 1132-43.

21 A. Bernal Palacios, *La Concordia utriusque de Pascipoverus*. Tesis doctoral, defendida en la Univ. de Salamanca en 1979 (ed. Valencia 1980), donde describe un amplio muestrario de la literatura sobre las diferencias entre ambos derechos.

22 Véase como ejemplo de este género literario J. M.-J. Congar, 'Un témoignage des désaccords entre canonistes et théologiens', *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras* 2 (Paris 1965) 861-84, donde publica y comenta un interesante texto, en 20 puntos, escrito tal vez a principios del s. XIV, bajo el título de 'In istis differunt et discordant canoniste et theologi'.

23 D. Composta, 'Indicazioni e incidenze storiche per una teologia del diritto', *Salesianum* 32 (1970) 239-82.



como un saber de grado menor al servicio de la teología. Según Báñez, apenas quedaba un sitio al sol para los canonistas en la Iglesia: 'Los canonistas sólo deben preocuparse de aprender de memoria, con inteligencia literal, lo que se contiene en los cánones para servicio de los teólogos'<sup>24</sup>. Para Melchor Cano, en cambio, 'Dios derramó su espíritu de verdad no sólo en los teólogos, sino también en los expositores del derecho pontificio'<sup>25</sup>.

Suárez se hace eco y sistematiza el sentir, mayoritario en este caso, de los que reconocían un puesto al derecho canónico en la Iglesia. Esta es su primera novedad y aportación: ofrecer un tratado de derecho canónico fundamental, relativamente extenso y sistemáticamente ordenado. Ningún medieval pensó nunca en escribir un tratado semejante. Esto no quiere decir que casi todos estos temas sean inéditos en tiempos de Suárez. Casi todos habían sido tocados separadamente al comentar las veinte primeras distinciones de la primera parte del Decreto de Graciano o al comentar el título *De constitutionibus* de las colecciones de Decretales, con numerosas salpicaduras ocasionales en otras partes del texto legal. Igual ocurrió con los comentaristas de Pedro Lombardo primero, y de la Summa de Santo Tomás después.

En el s. xvi se efectúa un giro importante en esta materia. La Edad Media se había mantenido generalmente fiel al sistema de comentar el texto legal o en teología el de los dos autores aludidos. Los tratados monográficos extensos sobre un determinado problema son relativamente escasos. Este sistema favoreció el análisis y la exégesis, pero a expensas de la sistematización y de la visión de conjunto. Pero con el s. xvi las cosas cambian. El *Tract. de iustitia et iure* de Domingo de Soto (1553, ed. definitiva en 1556) tiene una grande importancia a este respecto. Los demás comentaristas y tratadistas, tanto canonistas como teólogos, del s. xvi tienen gran interés para comprender el pensamiento suareciano. Influyen más en él que Santo Tomás, con quien tradicionalmente se le compara un poco incongruentemente. Entre los canonistas que preludian, aunque sin igualarle, el tratamiento suareciano del derecho canónico fundamental, cabe citar a autores como Durando de Sancto Porciano, *De legibus* (París 1505) y Fortunio García de Ercilla, *De ultimo fine iuris canonici et civilis* (Venecia 1584)<sup>26</sup>, que Suárez cita frecuentemente tanto para coincidir como para discrepar de sus puntos de vista.

De lo dicho se infiere que otra de las aportaciones de Suárez consistió en el tratamiento de esta temática, sin limitarse exclusivamente ni a los puntos de vista de la civilística o de la canonística ni tampoco a los de los teólogos. Suárez intentó la integración de todos estos puntos de vista en su tratamiento del derecho canónico fundamental, en una medida que tiene sus predecesores, que facilitan pero no igualan el esfuerzo suareciano en tal sentido.

<sup>24</sup> Domingo Báñez, *Decisiones de iustitia et iure* prologus auctoris ca. fin. (ed. Salamanca 1594, p. 3).

<sup>25</sup> Melchor Cano, *De locis theologicis* lib. 8, cap. 7 (*Opera omnia* t. 1, Madrid 1764, p. 522).

<sup>26</sup> *Tractatus Illustrium Iurisconsultorum* t. 1 (Venetiis 1584) fol. 106 ss. En los tomos ya aparecidos de la edición del *Tract. de legibus* de Suárez en el CHP pueden verse citados varias veces estos autores.

La escuela española del Siglo de Oro suele conocerse frecuentemente como *Segunda Escolástica*, catalogando a estos autores como una continuación de los medievales. Otros, por el contrario, insisten en situar a estos pensadores entre los renacentistas. Reconduciendo esta discusión al tema que nos interesa, de los fundamentos del derecho canónico, yo encuentro que Suárez no fue propiamente hablando ni un medieval ni tampoco un renacentista. Sin distorsionar los textos legales o teológicos ni sus comentaristas, Suárez conoce y alega estos textos en función de una problemática que no es propiamente medieval ni renacentista. Utiliza estos textos con una finalidad diferente de la que tuvieron sus autores al redactarlos. Suárez construye su edificio con piedras arrancadas de construcciones medievales y renacentistas, pero su edificación difiere de las del medievo o del renacimiento. El contexto político-religioso de principios del s. xvii así lo exigía. Así, nunca se podrá comparar adecuadamente a Suárez con el Panormitanus o con Antonio Agustín, por citar un autor típicamente medieval y otro renacentista. El punto de vista desde el cual se asoma cada uno de estos autores al mundo de su época es completamente diferente. La Iglesia posterior a la reforma protestante y católica difiere esencialmente de la medieval o de la del renacimiento. Por lo que se refiere a la Europa política del tiempo de Suárez, también difiere esencialmente de la del renacimiento o de la Baja Edad Media. Séame lícito concluir con unas palabras que escribí en otra ocasión, glosando estos temas: 'Estos dos factores (cristiandad medieval y estado renacentista) son antitéticos y en ello radica en gran parte lo paradójico de la constitución de la España moderna. El primero de estos dos factores es subjetivo y se basa en la conciencia religiosa de los reyes, quienes conciben su tarea de gobierno en relación directa con la salvación de las almas de sus súbditos. Por ello, la monarquía española es confesional y católica como pocas. Aquí deja sentir su peso también el antecedente de la reconquista, ocho veces secular, contra los mahometanos, que fue llevada a feliz término en tiempo de los Reyes Católicos. Por este factor, se explica la política de los reyes españoles frente a judíos y moriscos, su actitud con respecto a la evangelización de las tierras recién descubiertas en América y Asia, y su postura, en fin, frente al protestantismo en Europa. No sin razón se ha dicho que el más destacado antagonista de Lutero será Carlos V, y no los papas o la Iglesia de Roma. Pero este factor subjetivo no se da en estado químicamente puro, sino en concomitancia e interdependencia con la otra realidad objetiva del estado renacentista, consistente en su carácter absorbente y autoritario, con todas sus exigencias en tal sentido. Con ello se crea una permanente tensión entre el elemento objetivo del estado y el subjetivo de la conciencia religiosa de los gobernantes<sup>27</sup>. Esta situación, pensada en función del reinado de los Reyes Católicos, se vuelve todavía más compleja para Suárez y los hombres de su tiempo.

ANTONIO GARCIA Y GARCIA

<sup>27</sup> Prólogo a T. de Azcona, *Juan de Castilla, Rector de Salamanca* (Bibliotheca Salmanticensis IX, Textus 2; Salamanca 1975) 7-8.