REDC 71 (2014) 93-118

LA MENCIÓN DE CICERÓN ENTRE LAS «AUCTORITATES» CANÓNICAS

Resumen

¿En qué medida Cicerón es «fuente» en la forja de la cultura occidental? ¿Sus obras han de incluirse entre las *auctoritate*s de la tradición canónica? ¿Puede probarse alguna influencia directa que provenga de la «autoridad» de su nombre? ¿Cuándo? ¿Por qué caminos? ¿De qué manera? Éstas son las cuestiones que se intenta aclarar considerando las fuentes básicas de la tradición canónica con método histórico. El estudio concluye distinguiendo diversos «renacimientos» del retórico romano o de sus obras durante los últimos XX siglos de tradición cristiana.

Palabras claves: Cicerón. Agustín de Hipona. Autoridades medievales isidorianas. Decreto de Graciano. Decretistas pioneros. Tratados *De legibus*. Derecho natural. Racionalidad de la moralidad. Discurso de Benedicto XVI en Ratisbona.

Abstract

To what extent Cicero is «source» in the forging of the Western culture? Should his works be included among the *auctoritates* of the canonical tradition? It's possible to prove any direct influence that comes from the «authority» of his name? When? What were the ways? How? These are the questions that the paper attempts to clarify, considering the basic sources of the canonical tradition. The study concludes by distinguishing various «revivals» of Roman rhetoric or of his works over the last XX centuries of Christian tradition.

Keywords: Cicero. Augustine of Hippo. Isidorian medieval authorities. Gratian. Pioneers decretists. Treaties *De legibus*. Natural law. Moral's rationality. Speech of Benedict XVI (2006 Regensburg).

Universidad Pontificia de Salamanca

1. Con gusto me uno a la iniciativa editorial promovida en la Universidad Hispalense* sobre el gran personaje de la antigüedad clásica Marco Tulio Cicerón, bien que con una aportación modestísima, pues sólo pretende ayudar al rigor de nuestras afirmaciones históricas sobre el individuo desde una perspectiva sectorial. ¿Qué *auctoritas* posee Cicerón o sus obras en la tradición canónica? O, con otras palabras, ¿cómo se detecta esa *auctoritas* en la tradición cristiana? ¿Puede probarse alguna influencia que provenga de la «autoridad» de su nombre? ¿Cuándo? ¿Por qué caminos? ¿De qué manera? Anticipo que no es mi intención vaciar de contenido el mítico prestigio de este autor en el sucederse de los siglos de nuestra civilización, sino sencillamente contrastar ese tópico en la intimidad del alma de nuestra *cultura occidental*[1], que históricamente brota de la antropología y los valores morales aportados sobre todo por la experiencia secular del cristianismo. De ahí proviene el interés en acercarse a este tema desde la perspectiva *canónica*.

Curiosamente el nombre de Marco Tulio Cicerón arrastra los mismos prestigios que le son discutidos al personaje histórico. Hace años Álvaro d'Ors le reconocía sólo la condición de haber sido un brillante abogado, pero enamorado de la literatura: «Es verdad que él tampoco fue un gran político, al menos en comparación con César y otros grandes 'energúmenos' que actúan como protagonistas de las guerras civiles de su tiempo; es verdad que tampoco fue un jurista, sino simplemente un *orator* con cierta cultura jurídica; también verdad que tampoco es, en rigor, una mente filosófica; pero con no ser ninguna de estas tres cosas, aquel brillante abogado ha influido como pocos en nuestra filosofía política y jurídica»[2]. ¿Realmente es así? ¿Ha existido en verdad una *traditio Ciceronis* viva configurando aspectos de nuestra cultura «cristiana» occidental?

* Agradezco al equipo de dirección de la *REDC* su invitación a colaborar en este número editado como homenaje *in memoriam* al egregio Prof. Antonio García y García, y no deseo faltar a esta cita editorial. Este estudio fue redactado en el año 2006, inicialmente para su inclusión en el volumen de A. CASTRO SÁENZ - F. LLANO ALONSO (ed.), *Cicerón. El hombre y los siglos*, preparado en la Universidad Hispalense con ocasión del último centenario del retórico romano; su incierta edición acumula un notable retraso, como hoy resulta obvio, y esta impresión en la *REDC* es la primera en que materialmente se publica este trabajo. La revista *Annaeus* 6 (2009) lo incluirá en ese concreto número, cuya edición sigue retrasada también, junto a las colaboraciones canónicas que ahí se presentarán como homenaje al Cardenal Alfonso Mª Stickler.

1 Para una delimitación abierta de esta noción, cf. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental* (Madrid 1994), en especial pp. 11-16. La reflexión resulta más amplia que el debate sobre la noción de *cultura europea*, pues no puede ignorarse este hecho: «El Cristianismo —en definitiva, es él el que ha constituido la Europa occidental— ha aportado en primera línea más que ideas concretas; para los efectos filosóficos, una nueva idea del mundo y del hombre» (p. 15).

2 M. T. CICERÓN, *Las leyes. Traducción, introducción y notas por Alvaro d'Ors* (Madrid 1953) p. 7. Sobre la bibliografía d'orsiana, vid. R. DOMINGO, *Álvaro d'Ors. Una aproximación a su obra* (Pamplona 2005).

Universidad Pontificia de Salamanca

Desde luego Álvaro d'Ors no asume las descalificaciones del personaje que hizo Theodor Mommsen. Y, no obstante, es un hecho que la bibliografía especializada resulta polémica y contradictoria cuando intenta acercarse al personaje en distancias cortas. Quizás por eso dos recientes producciones de la televisión británica y norteamericana sobre la época[3], sin duda valiosas, nos han ofrecido versiones del individuo completamente diferentes, y aun contrapuestas: si para unos Cicerón es un oportunista timorato, cuya hábil palabra no tiene mayor peso que el de su interés personal, para otros aparece como el hombre capaz de arriesgar su persona y hacienda en favor de una causa noble, como podía ser la pretensión del joven Octavio. Y así, para los jóvenes «bárbaros» de nuestro tiempo, el estudio de *ese hombre* puede tornarse casi tan «fantástico» o mítico como Harry Potter.

De hecho, por ejemplo, no es infrecuente que al retórico romano se le haya adjudicado una producción literaria que a veces dista mucho de adecuarse a la realidad de la historia. Basta pensar en la *Rethorica ad Herennium*, difundida desde los albores del «renacimiento» medieval en las enseñanzas escolares de la retórica o del *ars dictaminis*[4], y comprobar así que *Cicerón* es un *quid nominis* que no puede identificarse con su *quid rei* histórico. ¿Qué puede decirse entonces, con algún rigor, sobre la presencia del autor —sus ideas o sus obras— en la tradición de los cánones cristianos? ¿Qué de su «influencia» en la cultura y civilización cristianas?

2. Una primera piedra miliar para nuestras valoraciones, de basamento seguro en el decurso de los siglos de tradición canónica, la encontramos en la conocida obra que suele denominarse *Decretum Gratiani*, esa «compilación»

3 Cf. la serie *Rome* producida por la cadena BBC, cuyo guión firma Bruno Heller y en cuya presentación oficial éste declaró: «fue importante para nosotros reflejar los hechos reales, pero más importante fue captar el espíritu de la época, para aportar mucha precisión sobre este momento histórico particular»; vid. información en la dirección *www.bbc.co.uk* o también *www.hbo.com* de la red. Por otra parte, la serie *Empire* producida por la cadena ABC norteamericana es un relato novelado donde se inserta un «Cicerón» muy diferente al «descrito» en la otra serie; vid. información en las direcciones *www.unrv.com* o bien *www.abc.com* de la red.

4 Cf. J. VERGER, *La Renaissance du XIIè siècle* (Paris 1999). Y vid. también M. T. CICERÓN, *Retórica a Herennio. Traducción, introducción y notas de Juan Francisco Alcina* (Barcelona 1991), donde se nos dice: «Justamente al siglo IV se remonta el original de uno de nuestros manuscritos incompletos (…) En esa época se copia buena parte de lo poco que de los antiguos rollos de papiro pasará a los códices y se conservará en la Edad Media. Entonces o poco tiempo antes se copió de los seis rollos que la debían contener en un códice dividido equivocadamente en seis libros y se atribuyó afortunadamente a Cicerón por lo menos desde San Jerónimo. La conocen bien varios gramáticos de los siglos V y VI (Prisciano y Rufino). De todas formas no llegó a estar excesivamente difundida en las bibliotecas del alto medievo. No parecen conocerla ni San Isidoro, ni Beda ni Alcuino» (pp. 45-46). Sobre el papel de la enseñanza retórica en el progreso de la canonística cf. E. OTT, 'Die *rethorica ecclesiastica*. Ein Beitrag zur canonistischen Literaturgeschichte des 12. Jahrhunderts', *SSB Ak. Wien, Phil.-hist. Kl.* 125.8 (1892) 1-118 y, más reciente, P. LANDAU, 'Die *Rethorica ecclesiastica*-Deutschlands erstes juristisches Lehrbuch im Mittelalter' en F. THEISEN - W. E. VOSS (ed.), *Summe-Glosse-Kommentar. Juristisches und Rhetorisches in Kanonistik und Legistik* (Osnabrück 2000) pp. 125-39.

Universidad Pontificia de Salamanca

de los *antiqua decreta* —del primer milenio cristiano— que abre el magno *Corpus Iuris Canonici* del siglo XVI[5]. Al decir de John T. Noonan, la obra de Graciano es *one of the most influential law book of all time*[6]. Y, en efecto, el derecho canónico del segundo milenio ha mirado al primero más antiguo, casi siempre, sólo a través de Graciano, como si su obra fuera la expresión de la tradición más genuina. Tiene pleno sentido entonces preguntar por la presencia de Cicerón en esa tan importante compilación *canónica* de sus *auctoritates* antiguas.

Fácil es preguntar. Y, a pesar de que el *Decretum* gracianeo reúne casi 4.000 textos antiguos, no es difícil responder. En ninguna de estas *auctoritates* se encuentra una *inscriptio* ciceroniana. O, de otro modo, el personaje Cicerón no aparece entre las *auctoritates* canónicas —autores y textos que merecen «autoridad»— del primer milenio cristiano. El hecho es lógico si se entiende rectamente la noción de *canon*, su etimología griega y su uso histórico contextual, ya que desde sus orígenes se define en dialéctica con el *nomos* civil. Y así carece de todo sentido que un autor pagano aparezca entre las autoridades específicamente «canónicas» o cristianas.

¿Significa esto que el prestigio de Cicerón queda circunscrito al mundo de su cultura pagana y, ampliando algo más, tal vez al período de siglos en que la fe cristiana pugna con el paganismo hasta que progresivamente logra configurar una «nueva cultura» o nuevas instituciones? No parece. Pero, es obvio, la descripción rigurosa del *cómo* de esa posible influencia histórica resulta en extremo compleja, porque reclama dejar a un lado la retórica fácil de los anacronismos superficiales y afrontar exhaustivamente la crítica textual sobre la tradición manuscrita de la obra ciceroniana: es decir, sincrónicamente pero, sobre todo, en perspectiva diacrónica. Y esto ni es fácil, ni tampoco hay tantos datos seguros como para que el discurso pueda resultar justificado, fiable o simplemente plausible.

Los presupuestos lachmanianos de método, que en parte condicionan toda la filología contemporánea, tampoco valen como excusa para obviar

5 La edición oficial del *Corpus Iuris Canonici*, conocida como *editio romana*, ha de llevar la data de *Roma 1580-1582*. A pesar de una primera aprobación de Gregorio XIII mediante el breve *Cum pro munere pastorali* de 1-julio-1580, la edición singular del *Decretum Gratiani* hubo de reformarse pronto, por los muchos errores de esa primera edición de 1580, y hubo de prepararse una nueva publicación, que también recibió aprobación oficial mediante el breve *Emendationem decretorum* de 2-junio-1582. Para citar esta edición del *Corpus Iuris* canónico uso habitualmente la sigla *edR*.

6 J. T. NOONAN, 'Gratian slept here: The changing identity of the Father of the systematic study of Canon Law', *Traditio* 35 (1979) 145-72, donde dice: «is one of the most influential law book of all time — a teacher's case book which became, for over 700 years, the law of the Catholic Church; a book which is at the roots of Western legal thought, ecclesiastical and lay; a vast storehouse of prior legislation and judgments, a set of masterful hypotheticals, and a rich commentary distinguished by its shrewdness and wisdom. In any time, in any land, its author would be honored for his achievement and sought after for his skill» (p. 145).

Universidad Pontificia de Salamanca

el interés por la verdad histórica. Con todo, el Decreto de Graciano ofrece un rastro para afirmar la pervivencia de la *auctoritas* del viejo Cicerón en el «nuevo mundo» cristiano. En efecto, Cicerón es nombrado expresamente por Graciano en una única ocasión a lo largo de toda su obra: a través de la autoridad *Legimus* (D.37 c.7), cuya *inscriptio* la atribuye al maestro carolingio Rábano Mauro (776-856)[7]. Por tanto, la mención de Cicerón aparece en un contexto que resulta por demás significativo.

3. La D.37 del Decreto de Graciano o *Concordia discordantium canonum*[8] discute si conviene o no que los *clerici* estudien (*lean*) la literatura profana (las *seculares litterae*) y, en ese bloque, también las obras de autores paganos: un viejo tema que entronca con las primeras reflexiones de los Santos Padres, cuyas secuelas llegan hasta bien entrados los siglos del Renacimiento moderno.

En la redacción más difundida de D.37, según Luis P. Tarín, «la falta de coherencia interna y la escasa conexión entre los elementos del razonamiento, tal como aparecen en la *Editio Romana* (*edR*) y en la edición de Emil Friedberg (*edF*), cuestionan la calidad del texto que ha llegado hasta nosotros y reclaman un estudio del proceso de composición en el que se justifiquen sus patentes discontinuidades»[9]. No es cosa de examinar aquí la *distinctio* gra-

7 Cf. T. REUTER - G. SILAGI, *Wortkonkordanz zum «Decretum Gratiani». Teil 1 A-C* en *Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel* 10.1 (München 1990), cuya p. 633 sólo registra estas correspondencias de la voz *Cicero: D.37.7 (T) 137.10* y *D.37.7 (R) 137.6*. O sea, sólo en D.37 c.7 según la numeración de la edición de E. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici. Editio lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg. Pars Prior. Decretum Magistri Gratiani* (Leipzig 1879 = Leipzig 1928 = Graz 1959). Las colecciones de decretales del *ius novum* se publicaron después en un segundo tomo (Leipzig 1881). Para citar esta edición «crítica» del *Corpus Iuris* canónico suelo usar la sigla *edF*.

8 Sobre el título propio de la obra continúa siendo útil el trabajo de P. PINEDO, 'En torno al título del Decreto de Graciano *Decretum seu Concordia discordantium canonum*', *Anuario de Historia del Derecho español* 25 (1955) 845-67. Sobre el sentido de la obra gracianea, vid. los valiosos comentarios de S. KUTTNER, 'Graziano: l'uomo e l'opera', *Studia Gratiana* 1 (1953) 17-29 (= *Gratien and the Schools of Law 1140-1234* [London 1983] No. II), y el resumen de P. LANDAU, 'Gratian (von Bologna)', *Theologische Realenzyklopädie* 14 (1985) 124-30, además de E. DE LEÓN, 'Graciano' en R. DOMINGO (ed.), *Juristas universales. Volumen I. Juristas antiguos* (Madrid 2004) pp. 314-18.

9 L. P. TARÍN, '*An secularibus litteris oporteat eos esse eruditos?* El texto de D.37 en las etapas antiguas del Decreto de Graciano' en E. DE LEÓN (ed.), *La cultura giuridico-canonica medioevale. Premesse per un dialogo ecumenico* (Milano 2003) pp. 469-511, y el texto citado en pp. 469-70. En los apéndices de este estudio se ofrecen varias ediciones críticas de D.37, que en su día revisé personalmente, por expreso deseo del autor. De esas ediciones cito más adelante las versiones de D.37 c.7, asumiendo el trabajo de Luis P. Tarín, pero habiendo usado también directamente los manuscritos: *Sg* (fol.11b), *Fd* (fols.3rb-va y 109rb-vb), *Aa* (fols.43r-44r y 212v-213v), *Bc* (fols.49vb-50va) *P* (fols.36va-37vb); para las equivalencias de estas siglas y, en general, de las usadas para designar otros manuscritos antiguos del *Decretum Gratiani*, cf. mi estudio citado abajo en nota 27. El tema de la D.37 fue luego estudiado más ampliamente en la tesis doctoral defendida —en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid— por L. P. TARÍN, *Graciano de Bolonia y la literatura latina. La Distinción treinta y siete del Decreto* (Universidad Complutense 2003).

Universidad Pontificia de Salamanca

cianea en sí misma, ni de discutir su tema. Ahora nos basta con presentar D.37 c.7 en sus mejores versiones críticas: de un lado, la redacción del manuscrito *Sg* y, de otro, la edición crítica elaborada a partir de los códices más antiguos del *Decretum* gracianeo: *Fd* (*Aa Bc P*), que fácilmente pueden compararse con las redacciones de la difundida edición de Friedberg o también de la *editio romana* del siglo XVI[10]. Para nuestro tema, la textualidad de las distintas redacciones no presenta cambios sustanciales.

a) En los *Exserpta* del manuscrito suizo *Sg* se lee:

Item	*Además*
RABANVS DE PRESSVRIS ECCLESIASTICIS	RÁBANO SOBRE LAS CONGOJAS ECLESIALES
Legimus inquit de beato Ieronimo quoniam cum legeret librum Ciceronis ab angelo correptus est, eo quod uir christianus paganorum figmentis intenderet.	Leemos, dijo, sobre San Jerónimo, que éste fue reprendido por un ángel por estar leyendo un libro de Cicerón pues, siendo cristiano, se interesaba por las fabulaciones de los paganos.

b) La redacción según los manuscritos *Fd* (*Aa Bc P*) sería:

Item Rabanus de pressuris ecclesiasticis	*Además Rábano sobre las congojas eclesiales*
BEATVS IERONIMVS AB ANGELO VERBERATVR QVIA CICERONIS LIBRVM (LIBROS *Aa*) LEGEBAT	SAN JERÓNIMO ES REPRENDIDO POR UN ÁNGEL PORQUE LEÍA UN LIBRO DE CICERÓN
Legimus de beato Ieronimo quoniam, cum librum legeret[1] Ciceronis, ab angelo correptus est[2], eo quod uir Christianus paganorum figmentis intenderet.	Leemos sobre San Jerónimo que, cuando leía un libro de Cicerón, fue amonestado por un ángel por eso de que, siendo él un hombre cristiano, se interesaba por las fabulaciones de los paganos.

[1] legere *Fd* ^{ac} [2]est *om. Fd* ^{ac} *Bc P*, trans. *Aa* ^{pc}

10 Cf. *edF* I.137 ó también *edR* I.182 (*ad exemplar romanum* Lyon 1618). Una única glosa del siglo XVI acompaña al texto romano, añadiendo las concordancias con las obras de Ivo de Chartres e identificando la fuente material de este modo: «Ex Hier(onimo) ad Eustoch(ium) de custodia virg(inum). Iuo p. 4 c.164, Pan(ormia) l.2 c.132». Cf. una versión de esa *Epistola Hieronymi ad Eustochium*, por ejemplo, en el códice misceláneo del siglo XII de Admont, *Stiftsbibliothek* 264 fols.112v-114v.

Universidad Pontificia de Salamanca

Así pues, aquí el maestro Rábano Mauro parece hacerse eco de un antiguo relato: cómo San Jerónimo fue amonestado sobrenaturalmente (*ab angelo correptus*) por *leer* las obras de Cicerón. Pero esa literalidad tiene un contexto más complejo que lo sugerido por una simple traducción literal o una exégesis sincrónica de la autoridad *Legimus*. En el contexto dialéctico de la *Concordia* gracianea, la *auctoritas* de Rábano Mauro viene usada para apuntalar una respuesta negativa al tema de D.37, pero en esa distinción no puede olvidarse el fondo de su reflexión: D.37 indaga sobre todo los caminos más adecuados de ilustración en la sabiduría de los Libros Sagrados. Y así el juicio «peyorativo» sobre las *saeculares litterae* tiene cierta lógica, que no significa desprecio de ellas: poco puede esperarse de los autores paganos para la comprensión de una verdad misteriosa que ellos ignoraron y cuyo núcleo desborda la capacidad humana de intelección o de comprensión.

En suma, por principio D.37 c.7 no supone ninguna negación de autoridad al autor pagano en su propio contexto, aunque sí cuestiona a priori su utilidad para la comprensión de la fe cristiana. Y, con todo, la interpretación de esta *auctoritas* desde los albores de la ciencia decretista muestra que, de un modo directo o indirecto, se acaba haciendo una apología de Cicerón y su obra. Veamos algunos ejemplos.

4. La suma *Quoniam in omnibus* (ca. 1148) de Paucapalea comienza por poner el acento en las motivaciones de quienes se interesan por la literatura pagana y así *ad eruditionem legunt*. Nada obsta a un uso tal de esos escritos, pues *legimus ut devitemus et improbemus, legimus ne ignoremus*[11]. La prudencia y el sentido común parecen presidir estas reflexiones. Avanzado un poco más el siglo XII, la *Summa* del maestro Rufino de Bolonia (ca. 1164) hace un amplio comentario a D.37 con algunas matizaciones que tendrán fortuna y permiten abrirse sin reparos al uso canónico de la literatura profana: «Scripturarum alie sunt sacre, alie sacrilege, alie ethnice: sacre catholicorum, sacrilege hereticorum, ethnice gentilium et paganorum. Item ethnica scriptura alia utilis, alia inutilis, alia nefanda: utilis in trivio, inutilis nobis in quadrivio,

11 J. F. VON SCHULTE, *Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani* (Giessen 1890 = Aalen 1965) p. 30. Pero esta edición no usó algunos manuscritos que hoy conocemos: Berlin, *Staatsbibliothek* lat. f. 462, fols.91-130; Cambridge, *University Library*, Addit. 3321.2, fols.1-14; Chartres, *Bibliothèque Municipale*, 169, fols.69v-75; Grenoble, *Bibliothèque Municipale*, 627; London, *Brithis Library*, Royal 11 B. II, fols.1-46; Paris, *Bibliothèque de l'Arsenal*, 93, fosl.161-202; Worcester, *Cathedral Library*, Q.70, fols.97-173. Cf. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, 'Paucapalea (s. XII)' en R. DOMINGO (ed.), *Juristas universales. Volumen I. Juristas antiguos* (Madrid 2004) pp. 319-323.

Universidad Pontificia de Salamanca

nefanda sicut nigromantia et huic similes»[12]. Ya en la *Summa Coloniensis seu «Elegantius in iure diuino»* (ca. 1169) se remedan estas distinciones[13].

Por esas fechas, o no mucho después, Esteban de Tournai comenta D.37 c.7 resumiendo lo que parece ser una opinión general consolidada: «*Legimus*: non quod libri Ciceronis legendi pleni non sint morali scientia et quod legi non debeant, sed quia Hieronymus in scripturis sanctis ecclesiae utilius prodesse posset, a quibus impediebatur propter lectiones Ciceronis»[14]. En igual sentido, casi con las mismas palabras, Juan de Faenza (*Faventinus*) dice en su *Summa* posterior (ca. 1171): «*Legimus*: non quod libri Ciceronis non sint pleni moralitate, et quod legi non debeant ad eruditionem, sed quod Ieronimus in scriptis suis ecclesiae prodesse posset, a quibus impediebatur propter lectiones Ciceronis»[15]. Y, en el culmen de estos desarrollos, nos encontraremos con las amplias reflexiones de la *Summa Huguccionis* (ca. 1189).

Hugo de Pisa (*Huguccius)*, arzobispo de Ferrara, comenta D.37 c.7 de este modo: «*Legimus* usque *eo quod intenderet*: delectationem notat uel ideo est correptus, non quod illi libri son sint legendi ad eruditionem, cum sint pleni moralitate, sed quia cum esset ibi instructus nulla necessitate legebat ibi, cum magis posset proficere in sacra scriptura a qua impediebatur propter illos

12 H. SINGER, *Rufinus von Bologna (Magister Rufinus). Summa Decretorum* (Paderborn 1902 = Aalen 1963) p. 89. Pero esta edición, preparada con ocho manuscritos, no tuvo en cuenta algunos otros que hoy conocemos: Bernkastel-Kues, *Sankt-Nikolaus-Hospital: Cusanus-Stiftsbibliothek* 269; Cambridge, *Caius College* 201, fol.187-202v y fol.203-242, 244-57; Hereford, *Cathedral Library*, O.VI.14; Leipzig, *Universitätsbibliothek*, Rep. I.4.47, fol. 41r-56v; London, *Brithis Library*, Royal 10 B.XVII y Add. 18460; Lucerne, *Zentralbibliothek* P. MS 21; Monza, *Capítulo Catedral* I.18/156 y I.19/161, fol.31-110; Oxford, *St. John's College* 235; Reims, *Bibliothèque Municipale* 683; Vaticano, *Biblioteca Apostolica lat.* 2585, *lat.* 2586 y *Barberini lat.* 1413, fol.1-106vb. La edición de J. VON SCHULTE, *Die Summa magistri Rufini zum Decretum Gratiani* (Giessen 1892) no corresponde a la obra de Rufino, como pretende su autor. Cf. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, 'Rufino (de Bolonia) (Rufinus † ante 1192)' en R. DOMINGO (ed.), *Juristas universales. Volumen I. Juristas antiguos* (Madrid 2004) pp. 343-46.

13 Cf. Parte II cpp. 40-44 sobre todo, en G. FRANSEN - S. KUTTNER, *Summa «Elegantius in iure diuino» seu Coloniensis I* en *Monumenta Iuris Canonici A: Corpus Glossatorum* I-1 (New York 1969). Es una de las pocas ediciones críticas (en varios tomos) de la primera producción decretistas concluida y editada bajo el patrocinio del hoy *«Stephan Kuttner» Institute of Medieval Canon Law*.

14 J. F. VON SCHULTE, *Stephan von Dornick (Étienne de Tournai, Stephanus Tornacensis). Die Summa über das Decretum Gratiani* (Giessen 1891 = Aalen 1965) p. 56. Esta edición omite las partes tomadas de Paucapalea, Rolando y Rufino, de las que depende muy directamente. Cf. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, 'Esteban de Tournai (Étienne de Tournai; Stephanus Tornacensis) (1135-1203)' en R. DOMINGO (ed.), *Juristas universales. Volumen I. Juristas antiguos* (Madrid 2004) pp. 359-63. Una nueva edición crítica de sólo el *Prólogo* se ofrece en H. KALB, *Studien zur Summa Stephans von Tournai* (Innsbruck 1983) pp. 113-20.

15 Esta suma sigue todavía inédita. Luis P. Tarín ofrece transcripción de los comentarios a D.37 a partir del manuscrito *Vat. lat. Borghese* 71 (fols.21rb-22vb) en la tesis doctoral arriba mencionada (vid. nota 9): de aquí tomo la cita. Sobre los manuscritos de esta suma hasta hoy conservados, vid. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, 'Juan de Faenza (Giovanni di Faenza; Johannes Faventinus)' en R. DOMINGO (ed.), *Juristas universales. Volumen I. Juristas antiguos* (Madrid 2004), pp. 340-43.

Universidad Pontificia de Salamanca

libros»[16]. De ahí que la *Glossa Ordinaria* al *Decretum* (ca. 1217) se centre en idénticos juicios y, en este punto, resulte enormemente sobria: sólo presenta una única *glossa* a la expresión *libros* de D.37 c.7. Según la redacción publicada en la *Editio romana* del *Corpus* canónico, dice en efecto: «*libros*: quia legit eos causa delectationis, non causa eruditionis, ut *de conse.* distin. 5 c. *non mediocriter* [= *de cons.* D.5 c.24]». Por tanto, la reconducción de la ilicitud a las motivaciones subjetivas del lector significa, positivamente, una apertura objetiva a los textos en el marco de la discusión racional escolástica.

Así pues, San Jerónimo fue corregido por su *delectación* en la literatura profana cuando realmente no necesitaba leer aquellos libros y una tal ocupación le distraía de su atención a la Sagrada Escritura. Y, por tanto, la amonestación no trae causa en ninguna prohibición de leer los libros de Cicerón. Al contrario, *prima facie* «esos libros» aparecen *pleni moralitate*. Ésta fue la opinión de los primeros canonistas.

Se comprende entonces que estas reflexiones pioneras señalaran el comienzo de una «recuperación» del personaje pagano, y sus obras, en la nueva cultura cristiana de la *Schola* universitaria, según el progreso de las Humanidades lo fue permitiendo gradualmente, con independencia de su rigor crítico. El resultado final será el engrandecimiento del personaje en los siglos futuros. Pero esto no significa que haya existido una *traditio Ciceronis* literaria, viva, con «autoridad canónica» hasta ese momento: es decir, una *autoridad* de la fuente, por clásica o por antigua, que mereció ser transmitida como tal en la cultura cristiana. Cicerón se abre paso en el segundo milenio cristiano por la racionalidad de su pensamiento, no por otros caminos: no por inercias de la historia, ni menos aún por la «autoridad» de los cánones.

A veces se ha insistido en que fue una fuente de inspiración continua de los *legistas* pioneros, pero esto se dice en una bibliografía que tiende a contraponer las aportaciones de éstos con el trabajo de los *canonistas*. Es momento ya de criticar, y corregir, ese tipo de enfoques «históricos», cargados de anacronismos, pues la investigación más reciente está demostrando la unidad indistinta de inspiración y de métodos entre los pioneros de aquellos inicios: teólogos, legistas, canonistas, los *magistri in sacra pagina* o los *magistri in artibus*. Este juicio vale tanto para el mítico Irnerio, sobre quien se han publicado estudios valiosísimos en estos últimos años[17], como también para

16 El texto citado sigue la redacción del manuscrito de München, *Bayerische Staatsbibliothek* lat. 10.247, fols.40vb-42ra para el conjunto de D.37; sigo la transcripción de Luis Pablo Tarín (vid. arriba nota 9). Existe ya un borrador de edición de esta *Summa*, ultimado por el Cardenal A. Mª STICKLER, actualmente en manos del Prof. PETER LANDAU para su revisión, a quien ayuda también el Prof. ORAZIO CONDORELLI. La introducción de esa edición considera este códice monacense como instrumento válido para la fijación del texto crítico.

17 Cf. la investigación de G. MAZZANTI, 'Irnerio: Contributo a una Biografia', *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 11 (2000) 117-82. Vid además E. SPAGNESI, 'Irnerio teologo, una riscoperta

Universidad Pontificia de Salamanca

el desconocido *magister Gratianus*[18] y, de igual modo, para las aportaciones de los famosos *quattuor doctores* de Bolonia[19]. Por eso, antes de proseguir por este decurso de los siglos, conviene añadir algunos datos más, mirando todavía hacia atrás y considerando las fuentes del *Decretum Gratiani*.

5. La *auctoritas* D.37 c.7 aparecía también en la *Collectio in decem Partes* (2.52.2.3) del año 1123. Sin embargo Graciano tomó ese texto, casi con toda seguridad, de una versión de la *Panormia* de Ivo de Chartres (2.132): aparecía también en el *Decretum* (4.164) de Ivo, pero no en su *Tripartita*. Aquí la *Panormia* (año 1095) es, pues, la *fuente formal* más probable de Graciano. Desde luego, la autoridad *Legimus* no aparece en los manuscritos del *Polycarpus* de Gregorio de San Grisógono (año 1104), ni en ninguno de los tres manuscritos de la *Collectrio trium Librorum* (año 1112), y así estas colecciones se descartan como posibles modelos formales[20]. Estos datos nos resumen el panorama «canónico» de comienzos del siglo XII, a grandes rasgos.

Pero, dejando a un lado el trabajo de Graciano, la fuente *material* de D.37 c.7 en sí misma parece ser una obra del siglo IX, que nos reenvía entonces al impulso cultural del renacer carolingio. Y ahí, sí, el nombre de Cicerón y algunas de sus obras están presentes con alguna autoridad reconocida: tal vez pervive aún el eco del respeto hacia una cultura clásica, tan desconocida

---

necessaria', *Studi medievali* 42 (2001) 325-79. Cf. además los análisis sobre la identificación de las glosas irnerianas, tan certeros como plausibles, de A. PADOVANI, 'Il titulo *De Summa Trinitate et fide catholica* (C.1.1) nell'esegesi dei glossatori fino ad Azzone. Con tre interludî su Irnerio' en M. ASCHERI - G. COLLI (ed.), *Manoscritti, editoria e biblioteche dal medioevo all'età contemporanea. Studi offerti a Domenico Maffei per il suo ottantesimo compleanno* (Roma 2006) pp. 1075-1123, en especial pp. 1087-1109.

18 Cf. las nuevas aportaciones biográficas de E. DE LEÓN, 'La biografia di Graziano' en E. DE LEÓN (ed.), *La cultura giuridico-canonica medioevale. Premesse per un dialogo ecumenico* (Milano 2003) pp. 89-107 y de G. MAZZANTI, 'Graziano e Rolando Bandinelli' en *Studi di storia del diritto. II* (Milano 1999) pp. 79-103. La «pista francesa» sobre *Gratianus* me permite insistir en las valoraciones sobre el momento histórico que he propuesto en C. LARRAINZAR, 'Las raíces canónicas de la cultura jurídica occidental', *Annaeus* 1 (2004) 207-224.

19 Cf. los estudios de A. PADOVANI, *Perché chiedi il mio nome? Dio, Natura e Diritto nel secolo XII* (Torino 1997), CH. MEYER, *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters* (Leuven 2000) y E. SPAGNESI, 'Graziano nella Cronaca Urspergense' en E. DE LEÓN (ed.), *La cultura giuridico-canonica medioevale. Premesse per un dialogo ecumenico* (Milano 2003) pp. 419-36. El valioso libro de H. LANGE, *Römisches Recht im Mittelalter. Band I. Die Glossatoren* (München 1997) no ha incorporado todavía esta perspectiva.

20 El estudio sobre las *fuentes formales* gracianeas (las *unmittelbare Quellen*) fue planteado e iniciado por P. LANDAU en 'Neue Forschungen zur vorgratianischen Kanonessammlungen und den Quellen des gratianischen Dekrets', *Ius Commune* 11 (1984) 1-29, y luego fue proseguido de modo perseverante en múltiples trabajos. Para una valoración actual del tema cf. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, 'La investigación sobre las fuentes formales de Graciano', *Initium* 7 (2002) 217-40. Para el cotejo de autoridades sobre más de 100.000 textos de la tradición canónica antigua, cf. L. FOWLER-MAGERL, *«Clavis Canonum». Selected Canon Law Collections before 1140. Access with data processing* en *Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel* 21 (Hannover 2005). Y sobre la tradición manuscrita de las distintas colecciones, vid. L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140): A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature* (Washington D.C. 1999).

Universidad Pontificia de Salamanca

entonces como admirada o, más probable, «mitificada» en el ideal de la *restauratio Imperii*. Sin embargo, ¿el «Cicerón» de los manuscritos carolingios es el Cicerón de los tiempos antiguos o tal vez es ya una «recreación» *ad hoc* en la estela de los ideales del momento histórico? ¿Qué fiabilidad histórica merece esa tradición manuscrita? Pienso que esta perspectiva crítica no debería faltar nunca, cuando se trabaja sobre códices ciceronianos.

Ciertamente, queda lejos de mi ánimo sembrar ahora una censura de sospecha sobre el valor de las ediciones críticas que se apoyan en una «tradición textual» demasiado reciente para un autor tan antiguo. Me conformo con subrayar que la existencia de los códices es de por sí una prueba de que, al menos en los tiempos carolingios, pervive la memoria del *orator* romano envuelta en un halo acrítico de *auctoritas* moral. ¿Por la fuerza de su pensamiento? ¿Por una efectiva influencia en el decurso de los siglos más inmediatos? ¿Por haber sido una fuente ocasional de inspiración para algunos Santos Padres como San Agustín, por ejemplo? De nada serviría una respuesta general sin apoyo en fuentes. Pero cierto es que esto último sí es un hecho textualmente verificable en puntos muy determinados[21].

La relación entre los escritos del Obispo de Hipona y la literatura ciceroniana es un tópico de la bibliografía agustiniana, cuyos detalles exceden el objeto de este estudio. Pero basta esta sola referencia para poner de relieve que, por lo general, Cicerón accede a los siglos posteriores de la *nueva cultura* cristiana, *canónica*, en la medida que se disfraza con vestes ajenas: esto es, bajo la autoridad de *auctoritates* «canónicas», mucho más que por su propia fuerza intelectual. Y, con todo, su «presencia» en los escritos de Agustín no es la mejor pauta para detectar los caminos de esa influencia, pues el Obispo africano nunca resulta ser un mero «transmisor» de ideas o de doctrinas ajenas: con frecuencia su genio personal supera o transforma los textos de su inspiración, cuando no sucede que los corrige abiertamente[22].

Cabe preguntar entonces si en el *Decretum Gratiani* del siglo XII puede detectarse alguna *traditio* específica de escritos ciceronianos. Y la respuesta podría ser afirmativa *secundum quid*. En efecto, a primera vista podría afirmarse que el «Cicerón» recibido por la tradición canónica es sobre todo un *Cicerón isidoriano*: esto es, una textualidad (doctrinas o ideas) parcialmente recogida —y así transmitida— en las obras de Isidoro de Sevilla († 636). Y éste

21 Cf. por ejemplo la extensa obra de M. TESTARD, *Saint Agustin et Cicéron, (Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Agustin)* (Paris 1958) o estudios más recientes como los de O. VELÁSQUEZ, 'Cicerón en el *De Civitate Dei* de San Agustín. Las complejidades de un diálogo', *Anuario Filosófico* 34-2 (2001) 527-38 o bien de Mª C. DOLBY MÚGICA, 'La influencia del diálogo *Hortensius* de Cicerón en San Agustín', *Anuario Filosófico* 34-2 (2001) 555-64.

22 Como muestra vid. los estudios de J. OROZ REJA, 'Una polémica agustiniana contra Cicerón: ¿fatalismo o presciencia divina?', *Augustinus* 26 (1981) 195-220 ó de A. COVARRUBIAS, 'Lenguaje, belleza y verdad en Cicerón y San Agustín: las encrucijadas de la persuasión', *Teología y vida* 43 (2002) 187-95.

Universidad Pontificia de Salamanca

sí, sin duda, es un autor profusamente mencionado en las inscripciones de la *Concordia* gracianea.

6. El Decreto de Graciano divulgado registra un total de 75 menciones expresas de *Ysidorus*, sea en las i*nscriptiones*, en el cuerpo de sus *auctoritates* o en los *dicta* del maestro. Estas menciones forman un conjunto de 62 *auctoritates* distintas[23], aunque cinco textos deben excluirse de tal relación como «apócrifos pseudoisidorianos»: D.25 c.1, D.29 c.1, D.34 c.5 D.40 c.8 y D.63 c.20, según los análisis de Peter Landau[24]. Por tanto, aún restan 57 textos atribuidos a *Ysidorus*, cuyo examen proporciona una visión de conjunto sobre la presencia de Isidoro de Sevilla en el *Decretum Gratiani*[25], aun cuando esta relación todavía no sea completa: Friedberg entiende que otras 20 autoridades más son materialmente isidorianas[26].

No es cosa de entrar en los detalles sobre una «masa» tan amplia de textos: 77 en total. Quizás puede tener mayor interés mirar hacia las primitivas etapas de redacción de la obra, para comprobar cómo se han aportado estas fuentes isidorianas. Y la primera comprobación es que en las etapas

23 Cf. T. REUTER - G. SILAGI, *Wortkonkordanz zum «Decretum Gratiani». Teil 3 H-N* en *Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel* 10.3 (München 1990) pp. 2410-2411. La relación publicada contiene un error: donde dice *D 1.8(I) 147,12* debería decir *D 40.8 147,12*. Y en 13 registros las referencias son sólo menciones del nombre *Ysidorus*, sin una explícita aportación de *auctoritates* concretas. Es así en el cuerpo de algunas autoridades: en D.16 c.4, D.20 c.1, D.50 c.28, C.15 q.7 c.1, C.16 q.3 c.13, C.16 q.7 c.22, C.23 q.4 c.27. Y lo mismo sucede también en algunos *dicta* del maestro: en D.50 d.p.c.28, C.22 q.5 d.p.c.13, C.27 q.2 *pr.*, *de pen* D.3 d.p.c.21, *de pen* D.3 d.p.c.41, C.35 q.5 d.p.c.6.

24 P. LANDAU, 'Apokryphe Isidoriana bei Gratian' en F. J. FELTEN - N. JASPERT (ed.), *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag* (Berlin 1999) 838-44. Aquí matiza la expresión *apócrifos isidorianos* diciendo «Wir können also insofern von Pseudo-Isidoriana sprechen, die allerdings nichts mit Pseudoisidor und seinem goßen Werk gefälschter Dekretalen zu tun haben. Da nichts dafür spricht, daß diese Texte auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen sind, kann nur eine Einzeluntersuschung zu weiteren Erkenntnissen führen» (p. 838-39).

25 Son en concreto: (i) Un total de 26 autoridades en la *prima pars* de la obra: D.1 c.1, D.1 c.2, D.1 c.6, D.3 c.1, D.3 c.3, D.3 c.4, D.4 c.1, D.4 c.2, D.6 c.3, D.7 c.1, D.9 c.2, D.11 c.1, D.15 c.1, D.16 c.1, D.16 c.4, D.21 c.1, D.23 c.3, D.37 c.15, D.50 c.28, D.76 c.10, D.81 c.9, más los cinco *apócrifos pseudoisidorianos* arriba mencionados. (ii) Otras 5 autoridades del tratado *de consecratione* de la *tertia pars*: D.2 c.24 y D.4 c.19, c.23, c.74, c.115. (iii) Otras 31 autoridades más en la *secunda pars* de la obra, de las que sólo una se localiza en el tratado *de penitentia* de C.33 q.3: D.3 c.11; las otras treinta son: C.1 q.1 c.59, C.11 q.3 c.18, c.72, cc.100-101; C.20 q.1 c.4, C.22 q.1 c.13, C.22 q.2 c.16, C.22 q.4 c.5, c.13, c.19; C.22 q.5 c.9, C.23 q.2 c.1, C.23 q.5 c.20, C.24 q.3 c.39, C.26 q.1 c.1, C.27 q.2 c.6, c.48; C.30 q.5 c.7, C.32 q.4 c.15, C.32 q.5 c.8, c.15; C.32 q.7 c.15, C.33 q.2 c.11, c.18; C.35 q.2 c.14, C.35 q.4 c.1, C.35 q.5 c.1, c.6; C.36 q.1 c.1.

26 Según Friedberg, lugares materialmente isidiorianos serían todas las otras autoridades de la *Distinctio prima* y *secunda*, más D.3 c.2 y D.7 c.2. O sea, un total de 20 textos más, que deben añadirse a los 57 arriba mencionados (nota 25). Curiosamente todo este bloque de cánones proceden materialmente de las *Etimologías* de Isidoro y sirven para enunciar definiciones. Como *Fd* no posee estos textos, ya que no se conservan los folios del códice donde presumiblemente deberían aparecer, he verificado su presencia en *Bc*. Y, en efecto, aquí aparecen en estos lugares: (i) fol.17rb: D.1 c.3, D.1 c.4, D.1 c.5, D.1 c.6, D.1 c.7, D.1 c.8; (ii) fol.17rb-18va: D.1 c.9; (iii) fol.17va: D.1 c.10, D.1 c.11, D.1 c.12, D.2 c.1, D.2 c.2, D.2 c.3, D.2 c.4, D.2 c.5; (iv) fol.18vb: D.2 c.6, D.2 c.7, D.2 c.8, D.3 c.2; (v) fol.20rb: D.7 c.2.

Universidad Pontificia de Salamanca

más antiguas de composición de la obra (su *Redaktionsgeschichte*) se reduce enormemente el bloque de esas autoridades. Incluso la comparativa entre las distintas «etapas de redacción», que hoy pueden distinguirse mediante la crítica de los manuscritos conservados[27], aporta algunas luces interesantes. Veamos los datos.

De las 77 *auctoritates* hasta ahora mencionadas (vid. notas 25-26), los *Exserpta* del manuscrito suizo *Sg* presentan sólo un número modesto: 13 textos en total, pero sus fuentes materiales no son un bloque homogéneo. Siendo pocos los textos, encontramos ahí ejemplos de casi todas las fuentes materiales de Isidoro que aparecen luego, en la etapa final del *Decretum* divulgado: las *Etimologías*, los *Libri tres sententiarum*, los *Synonymorum de lamentatione animae peccatricis libri duo*, y el libro *De ecclesiasticis oficiis*, aparte otras atribuciones aisladas. Todas esas fuentes están aquí representadas[28]. Comparemos entonces las menciones de *Sg* con las autoridades isidorianas presentes en la *Concordia* más antigua: la versión de los manuscritos *Aa Bc Fd P* en general.

Tomando como referencia los contenidos del manuscrito *Bc*, para suplir así los defectos del códice *Fd*, la *Concordia* antigua presenta un total de 27 autoridades isidorianas nuevas con expresa mención del nombre de *Ysidorus*, frente a las sólo 13 de *Sg*, omitiendo además C.32 q.5 c.8. Se comprueba entonces que, en su mayor parte, esos textos se ubican en las *distinctiones* de la *prima pars*: 16 autoridades frente a los otros 11 textos que aparecen dispersos en las *Causae* de la *secunda pars*. Pero lo más significativo de estos

27 Este tema ha pasado al primer plano de la investigación desde que en el *X Congreso Internacional de Derecho Canónico Medieval* de Syracuse (New York) de 1996 se aceptaron las conclusiones de Anders Winroth, con explícito respaldo de Rudolf Weigand, sobre la existencia de una redacción más breve que la divulgada en unos pocos manuscritos del *Decretum Gractiani*: vid. los estudios de A. WINROTH, 'The two recensions of Gratian's *Decretum*', *ZRG Kan. Abt.* 83 (1997) 22-31, 'Les deux Gratiens et le Droit Romain. In memoriam Rudolf Weigand', *Revue de Droit Canonique* 48 (1998) 285-99, y su monografía *The making of Gratian's Decretum* (Cambridge 2000). Sobre el estado del tema y el núcleo de los puntos discutidos vid. C. LARRAINZAR, 'La investigación actual sobre el Decreto de Graciano', *ZRG. Kan. Abt.* 90 (2004) 27-59 y también los estudios de J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, *'Gratianus magister* y *Guarnerius teutonicus*. A propósito del *XIth International Congress of Medieval Canon Law* de 2000 en Catania', *Ius Canonicum* 41 (2001) 37-75 y 'La composición del Decreto de Graciano', *Ius Canonicum* 45 (2005) 431-485.

28 Siguiendo la numeración de *edF*, que no se corresponde con la propia del códice *Sg* (cito sus páginas o folios), son estas autoridades: C.11 q.3 c.100 (fol.100a), C.20 q.1 c.4 (fol.146ab), C.22 q.4 c.5 (fol.153b), C.22 q.4 c.13 (fol.154a), C.23 q.2 c.1 (fol.160a pero sin la mención explícita a *Ysidorus* en la inscripción), C.27 q.2 c.6 (fol.166b), C.27 q.2 c.48 (fol.169b), C.30 q.5 c.7 (fol.175ab), C.32 q.5 c.8 (fol.179a), C.35 q.4 c.1 (fols.189b-190a), C.35 q.5 c.1 (fol.190a), C.35 q.5 c.6 (fol.192a-193a pero sin inscripción *Ysidorus* y formando parte del c.5 atribuido al Papa *Alexander II*), C.36 q.1 c.1 (fol.198b). Por otra parte, las dos primeras autoridades de esta relación son de dudosa procedencia isidoriana y, de hecho, sobre C.20 q.1 c.4 la *editio romana* anota: «Hoc non est inventum in libris B. Isidori, sed Smaragdus in expositione regulae Benedicti, c.59, hoc idem ex ipso Isidoro refert» (edF I.844). Sobre los contenidos del manuscrito suizo, cf. mi estudio C. LARRAINZAR, 'El borrador de la *Concordia* de Graciano: Sankt Gallen, *Stiftsbibliothek* MS 673 (= *Sg*)', *Ius Ecclesiae* 11 (1999) 593-666.

Universidad Pontificia de Salamanca

datos es que casi todas las «nuevas» *auctoritates* proceden materialmente de las *Etimologías.*

Y el número es todavía más elocuente si al conjunto se suman los otros textos materialmente isidorianos, pero sin atribución expresa: son entonces un total de 40 autoridades, de las que 30 aparecen en las primeras distinciones de la obra. He aquí el elenco, con sus equivalencias en las *Etimologías* (= *Etm*) según *edF* y con la mención de sus respectivos temas.

1	D.1 c.1	*Etm* V.2	quot sint diuisiones legum
2	D.1 c.2	*Etm* V.3	quid sit genus iuris et legum
3	D.1 c.3	*Etm* V.3	quot sint genera legis
4	D.1 c.4	*Etm* V.3 *et* II.10	quid sit mos
5	D.1 c.5	*Etm* V.3 *et* II.10	quid sit consuetudo
6	D.1 c.6	*Etm* V.4	que sint species iuris
7	D.1 c.7	*Etm* V.4	quid sit ius naturale
8	D.1 c.8	*Etm* V.5	quid sit ius ciuile
9	D.1 c.9	*Etm* V.6	quid sit ius gentium
10	D.1 c.10	*Etm* V.7	quid sit ius militare
11	D.1 c.11	*Etm* V.8	quid sit ius publicum
12	D.1 c.12	*Etm* V.9	quid sit ius Quiritum
13	D.2 c.1	*Etm* V.10 *et* II.10	quid sit lex
14	D.2 c.2	*Etm* V.11	quid sit plebiscitum
15	D.2 c.3	*Etm* V.12	quid sit senatusconsultum
16	D.2 c.4	*Etm* V.13	quid sit constitutio uel edictum
17	D.2 c.5	*Etm* V.14	quid sint responsa prudentum
18	D.2 c.6	*Etm* V.15	quid sint tribunicie leges uel consulares
19	D.2 c.7	*Etm* V.16	quid sit lex Satura
20	D.2 c.8	*Etm* V.17	quid sint Rodiae leges
21	D.3 c.1	*Etm* VI.16	quid sit canon
22	D.3 c.2	*Etm* VI.16	unde regula dicatur
23	D.3 c.3	*Etm* V.18	quid sit privilegium
24	D.3 c.4	*Etm* V.19	quid sit officium legum
25	D.4 c.1	*Etm* V.20	quare leges sint factae
26	D.4 c.2	*Etm* V.21	qualis debeat esse lex
27	D.7 c.1	*Etm* V.1	de conditoribus legum
28	D.7 c.2	*Etm* V.1	de auctoribus legum XII Tabularum
29	D.15 c.1	*Etm* VI.16	quae sint canones generalium conciliorum
30	D.21 c.1	*Etm* VII.12	de nominibus ecclesiasticorum graduum
31	C.23 q.2 c.1	*Etm* XX	quid sit iustum bellum
32	C.24 q.3 c.39	*Etm* VIII.5	quot sint sectae hereticorum
33	C.26 q.1 c.1	*Etm* VIII.9	quid sint sortilegii
34	C.27 q.2 c.6	*Etm* IX.7	qui sint coniuges
35	C.27 q.2 c.48	*Etm* V.24	quid sit raptus
36	C.32 q.4 c.15	*Etm* IX.5	qui sint liberi
37	C.35 q.4 c.1	*Etm* XI.6	de gradibus consanguinitatis
38	C.35 q.5 c.1	*Etm* XI.6	de gradibus consanguinitatis
39	C.35 q.5 c.6	*Etm* IX.5	de nominibus graduum consanguinitatis
40	C.36 q.1 c.1	*Etm* II.33	quid sit raptus

Universidad Pontificia de Salamanca

Como puede comprobarse, todas estas *auctoritates* son extractos de textos que sirven para «introducir» una reflexión temática, que habitualmente comienza por la definición de su concepto central. La comparación de los *Exserpta* de *Sg* con la *Concordia* de los manuscritos *Aa Bc Fd P* pone de relieve entonces un hecho llamativo. Y es: el reiterado uso de las *Etimologías* —como fuente material— en los incrementos de nuevas autoridades en esta etapa de composición de la obra. Es como si este nuevo aporte se hubiera hecho *in uno actu* y en un concreto momento de revisión del *Ur-Gratian*: probablemente en el momento en que se decidió añadir la «introducción» sobre el derecho y la ley, que es la materia de las primeras *distinctiones* de la obra, y tal vez iniciar también un nuevo «proyecto de división» de toda ella según ese método de las *distinctiones*, aunque al final quedara reducido sólo a la *prima pars*. No es difícil ver aquí la influencia de los estudiosos pioneros del *ius civile*, si esa revisión (actualización o culminación) de la obra gracianea se realizó en efecto en Bolonia[29].

Esta impresión se ve reforzada al considerar los posteriores incrementos isidorianos: esto es, los incrementos de las etapas que transforman la *Concordia* en un *Decretum* extenso —cuando la obra pierde gradualmente sus perfiles doctrinales genuinos, por causa del progreso doctrinal derivado de su uso escolar— y la convierten sobre todo en el «almacén» (compilación) de las *auctoritates* de la tradición antigua. No deja de ser significativo que, en estas etapas finales, las incorporaciones isidorianas sean escasas y, sobre todo, no provengan ya de las *Etimologías* sino de otras obras de San Isidoro. Este hecho puede verificarse examinando los contenidos de la colección de *Adiciones boloñesas* del manuscrito *Fd*, donde aparecen sólo 12 nuevos textos isidorianos y ninguno de ellos proviene de las *Etimologías*[30], como otro tanto

29 He considerado este tema en C. LARRAINZAR, 'La firma boloñesa del Decreto de Graciano', *Initium* 9 (2004) 495-515. Sobre la interacción mutua entre los legistas y canonistas pioneros, vid. el estudio de J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, 'La recepción del derecho romano en el derecho canónico', *Ius Ecclesiae* 14 (2002) 375-414 y, en general, para los textos romanos del *Decretum* cf. sus estudio 'El Derecho romano *nuevo* en el Decreto de Graciano', ZRG *Kan. Abt.* 119 (2002) 1-19, 'La relación del *Liber Divinarum Sententiarum* con la *Concordia discordantium canonum*' en O. CONDORELLI (ed.), *«Panta rei». Studi dedicati a Manlio Bellomo* V (Roma 2004) 435-471 y, todavía en prensa, sus otros trabajos 'Las etapas de incorporación de los textos romanos al Decreto de Graciano', *Proceedings of International Congress of Medieval Canon Law - Catania 2000* (Città del Vaticano) y 'Variantes textuales y variantes doctrinales en C.2 q.8', *Proceedings of International Congress of Medieval Canon Law - Washington 2004* (Città del Vaticano).

30 Cf. sobre el manuscrito *Fd* la presencia de estas autoridades: D.6 c.3 (104vab), D.23 c.3 (107rab), D.76 c.10 (114vb), D.81 c.9 (115va), C.11 q.3 c.18 (134va), C.11 q.3 c.72 (135va adicionado al margen), C.22 q.2 c.16 (145vb), C.22 q.4 c.19 (146ra, pero sólo su comienzo), C.23 q.5 c.20 (148vb), C.32 q.5 c.8 (157vb), C.32 q.7 c.15 (158vab), C.33 q.2 c.18 (159va). Sobre la composición de este códice y sus contenidos, vid. mi estudio C. LARRAINZAR, 'El Decreto de Graciano del códice *Fd* (= Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conventi Soppressi* A.I 402). *In memoriam* Rudolf Weigand', *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 421-89.

Universidad Pontificia de Salamanca

sucede con la posterior adición de las cinco autoridades isidorianas del tratado *de consecratione* (vid. arriba nota 25 ii) o con la *palea* D.9 c.2.

Así pues, estos datos tienen una coherencia intrínseca con el desarrollo doctrinal que suscitan el uso y la difusión de la *Concordia* gracianea. Parece lógico que, en las etapas más tardías de su *Redaktionsgeschichte*, los incrementos de nuevas autoridades no sean tanto textos para la formulación de «nociones elementales», salvo que fuesen «temas» nuevos, como textos doctrinales «complejos» para aclarar o apoyar en algún sentido los razonamientos discutidos.

7. Éste es el panorama isidoriano en el *Decretum Gratiani*. La pregunta ahora es si esta tradición «gracianea-isidoriana», más poderosa por sus temas que por el número de textos, puede remontarse a Cicerón y en dependencia directa de sus obras. Y, si no todas o muchas de esas autoridades, si puede verificarse tal dependencia al menos en la «masa» proveniente de las *Etimologías*. De existir una efectiva *traditio Ciceronis* «canónica», ésta sería en efecto su materia más probable. Sin embargo, me resulta difícil proponer una respuesta general afirmativa y, más aún, sin matizaciones.

Sólo en dos casos la *editio romana* del *Corpus* canónico establece alguna relación de modo explícito: (i) Primero, sobre D.3 c.3, ya que los *Correctores romani* anotaron: «*priuilegium*] Cicero l.3 *De legib(us)* haec habet: *Maiores nostri in privatos homines leges ferri noluerant, id est enim privilegium*. Verum non semper eadem notione hanc vocem usurpari solitam fuisse, Budaeus et alii notarunt» (cf. *edF* I.5). (ii) Segundo, sobre C.23 q.2 c.1, donde se hace esta observación: «*edicto*] In codicibus Isidori etiam manuscriptis legitur: *ex praedicto*. Citat enim Ciceronem ex libris *De Republ(ica)*, qui negat iustum esse bellum, nisi denunciatum, nisi indictum, nisi de repetitis rebus» (cf. *edF* I.894). Sobre las otras autoridades, nada se dice.

Por eso una respuesta general conlleva reconsiderar el asunto, controvertido, de las fuentes de composición de las *Etimologías* isidorianas, y aún su método, además del cotejo posterior con los textos canónicos. El tema no es fácil, pues tampoco las síntesis de Isidoro se reducen a una mera «transmisión de textos», bien que su genialidad no sea comparable con la inspiración agustiniana. Se ha dicho que en los escritos de San Isidoro, en especial en sus *Etimologías*, resuena toda la cultura pagana y, sobre todo, sus poetas y literatos. Al margen de exageraciones, es cierto que se cita a Virgilio con profusión, el autor más mentado: en 266 ocasiones, pero «seguido ya a distancia por Cicerón (57 citas, de las cuales 39 nominales) y por Lucano (45 y 32 respectivamente)»[31]. Este dato es un punto de partida para nuestras valoraciones.

31 M. C. DIAZ Y DIAZ, 'Introducción general' en *San Isidoro de Sevilla. Las Etimologías. Edición bilingüe (Libros I-X). Texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero* (Madrid 1982) pp. 1-257, donde continúa el párrafo citado: «En un grupo homogéneo en cuanto

Universidad Pontificia de Salamanca

Se mencione o no *nominatim* a Cicerón, aproximadamente son 90 los lugares de las *Etimologías* que permiten establecer una conexión directa con los escritos del autor pagano, por la identidad o coincidencia de textualidad: sobre todo con las obras *De divinatione*, *De inventione*, *De natura deorum*, *De oratore*, o con las *Tuscullanae disputationes* y los discursos *In C. Verrem*. Esa convergencia parece menos intensa con otras obras como *De finibus*, *De legibus*, *De republica* o los *Topica*. Puede comprobarse entonces cómo casi ninguno de esos lugares se corresponde con aquellos otros que son la fuente material de las *auctoritates* isidorianas del *Decretum Gratiani*[32]. Y en este aspecto, pues, el trabajo de los *Correctores romani* parece haber sido riguroso, ejecutado con extremada pulcritud.

Por eso resulta difícil afirmar que, desde la perspectiva canónica, exista una *traditio Ciceronis* efectiva, que en verdad haya influido *ratione auctoritatis* desde alguna textualidad. Se confirma así el juicio ya expresado al comentar la exégesis de los decretistas pioneros sobre D.37 c.7: el interés por Cicerón y sus escritos «renace» a mediados del siglo XII en la *Schola* canónica, como tantos otros aspectos culturales, y una vez allanado el camino para su inserción racional (*auctoritate rationis*) en la discusión universitaria escolástica. Probablemente la novedad «más exterior» sea entonces la subjetivación de las ideas en el *orator* pagano, ahora sin ropajes ajenos.

Sin embargo, la presencia posterior de la textualidad ciceroniana en algunos autores no supone —a mi entender— una real «influencia» del pensador pagano. En «ese entonces» histórico, los escritos ciceronianos —en especial cuantos se refieren al derecho y las leyes— están insertos en un horizonte de «precomprensión teológica» que, como humus intelectual inconsciente e inevitable, arrastra el sentido de la *libertas* personal aportado por los textos sagrados del cristianismo. Y esto resulta particularmente claro e intenso en la *traditio* de los cánones.

---

a la frecuencia, sobre 15 como media, podemos relacionar a Plauto, Terencio, Ennio, Lucrecio, Salustio, Horacio, Ovidio y Marcial. Nótese que la serie conviene, en buena parte, con conocidos cánones de autores literarios establecidos para la lectura en las escuelas» (p. 193). El tomo II de esta obra contiene los *Libros XI-XX* (Madrid 1983). Sobre las citas en las *Etimologías* vid. N. MESSINA, 'Le citazione classiche nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia', *Archivos Leoneses* 68 (1980) 205-264.

32 Estos cotejos pueden hacerse mediante el valioso índice de *Loci citati in notis* que acompaña a la edición de las *Etimologías* citada (vid. arriba nota 31): en su tomo II p. 605 registra correlaciones advertidas de la textualidad isidoriana con las obras de Cicerón. Los lugares mencionados en esas notas apenas coinciden con aquellos otros que son fuente material del *Decretum Gratiani*. Por ejemplo: la distinción entre *letra* y *espíritu* de la ley (*Etm* II.5) puede ponerse en conexión con las obras ciceronianas *De lege agraria* II.48, *De inventione* I.55 y *Brutus* I.45, pero la inspiración de D.1 cc.4-5 en *Etm* II se extrae del capítulo 10. Y los ejemplos pueden multiplicarse con los otros libros: por ejemplo, examinando los numerosos pasajes del *Liber V*, o también lo otros más escasos del *Liber VI*. Sólo por excepción se detecta alguna coincidencia: así, por ejemplo, cuando C.26 q.1 c.1 usa *Etm* VIII.9 que, en efecto, permite establecer alguna relación directa con observaciones etimológicas hechas por Cicerón en *De natura deorum* III.29.

Universidad Pontificia de Salamanca

El hecho puede verificarse sin salir de la *Concordia* gracianea. Por todos los textos posibles, baste aludir aquí a la distinción del Papa Urbano II (1088-1099) entre *lex publica* y *lex privata*, formulada de un modo tan genuinamente «canónico» como impensable para la tradición pagana de la Antigüedad. Aparece en C.19 q.2 c.2[33] y, desde luego, ese «sentir vital» sobre la ley empapa todas las nociones fundantes del orden medieval. El texto resulta más elocuente si acudimos a los manuscritos antiguos del *Decretum Gratiani*, donde todavía no aparecen las interpolaciones que luego muestra el Decreto divulgado. Según la redacción de los códices *Aa Fd*, el texto de ese c.2 es mucho más breve y también más claro[34]:

> VRBANVS PAPA ABBATI [1] SANCTI RVFI.
>
> Duae sunt, inquit, leges: una publica, altera priuata. Publica lex est que a sanctis Patribus scriptis est confirmata ut est lex canonum. Lex uero priuata est que instinctu Sancti Spiritus in corde scribitur. Si quis horum qui priuata lege ducitur Spiritu Sancto afflatus, proprium quod sub episcopo retinet dimittere et in monasterio se saluare uoluerit, quando priuata ducitur publica lege non tenetur. Dignior enim est[2] lex priuata quam publica. Quisquis ergo [3] hac lege [4] ducitur, etiam episcopo suo contradicente, erit [5] liber nostra auctoritate.
>
> [1] *add.* IN CAPITVLO *Fd* [2] enim est] *trans. Aa* [3] igitur *edF* [4] hac lege] hoc Spiritu *edF* [5] eat *edF*

Así pues, desde los albores del renacimiento medieval, se reciben textos de Cicerón también en la «canonística», pero con una intensidad que resulta difícil medir. En todo caso, la distancia de ideas con el autor pagano es siempre honda y trasciende la literalidad de su textualidad, ya que su clave de comprensión es habitualmente teológica, no estrictamente racional. Por eso pienso que hay mucho que discutir sobre las presuntas influencias ciceronianas en nuestra cultura, y más en los temas de la política, de las leyes o del

33 Vid. bibliografía sobre esta autoridad en O. CONDORELLI, *Clerici Peregrini. Aspetti giuridici della mobilità clericale nei secoli XII-XIV* (Roma 1995), especialmente pp. 240-42 y sus notas 236-240. Sobre la *traditio* más inmediata del texto, cf. Mansi 20.714, PL 151.535, JL 5760 (4313) y, sobre sus posibles *fuentes formales*, vid. P. LANDAU, 'Die *Duae leges* im kanonischen Recht des 12. Jahrhunderts' en *«Officium» und «Libertas christiana»* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, Jahrgang 1991 Heft 3; München 1991) 55-96 y, más reciente, K. PENNIGTON, 'Gratian, Causa 19, and the birth of canonical jurisprudence' en E. DE LEÓN, (ed.), *La cultura giuridico-canonica medioevale. Premesse per un dialogo ecumenico* (Milano 2003) pp. 211-232.

34 Vid. *Aa* fol.43r (= Admont, *Stiftsbibliothek* 43), *Fd* fol.56vb (= Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale *Conventi Soppressi* A.I 402), *edF* (= ed. E. Friedberg, Leipzig 1879, cc.839-40). Los manuscritos *Sg Bc P* no contienen esta autoridad de Urbano II. Cf. además los valiosos estudios de T. LENHERR, 'Zur Überlieferung des Kapitels *Duae sunt, inquit, leges* (*Decretum Gratiani* C.19 q.2 c.2)', *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 168 (1999) 359-84 y su complemento 'Die Freiheit zur *vita communis* der Jerusalemer Urgemeinde. Ein anderer Blick auf *Due sunt, inquit, leges* (Dekret Gratians C.19 q.2 c.2)' en *Communio in ecclesiae mysterio: Festschrift Winfried Aymans zum 65. Geburtstag* (St. Otilien 2001) 305-333.

Universidad Pontificia de Salamanca

derecho. No pretendo negar la inspiración que pueda provenir de alguna literalidad ciceroniana, pero afirmo que el pensamiento medieval sobre la ley y el derecho es muy diferente, por la fuerza de los fundamentos cristianos de esa cultura.

Sucede esto con Graciano y también sucede con Tomás de Aquino, un siglo después, cuando su *Summa Theologiae* otorga a la razón plena carta de naturaleza en armonía con la fe (cf. I^{a} q.1) y, por tanto, cuando la reflexión «teológica» ya no reconoce límites a su apertura intelectual. El *Doctor angelicus* no fue un «filósofo del Derecho», en efecto, ni tampoco hizo una «filosofía del derecho» en sentido moderno. Su pensamiento sobre la realidad jurídica —el derecho, en minúscula o mayúscula— debe extraerse de cuanto separadamente expone sobre la *lex* (en la *Prima Secundae*: I^{a}-II^{ae} qq.90-108) y sobre el *ius* como objeto material de la virtud de la *iustitia* (en la *Secunda Secundae*: II^{a}-II^{ae} qq.57-122). Pero, ante todo, su reflexión se asienta sobre un presupuesto: la primacía de la antropología sobre toda norma o, de otro modo, de la libertad personal sobre toda *lex* o *constitutio*, según la nominación romana.

Para Tomás, el *ius* es el objeto de la justicia, según le viene de la vieja tradición romana, pero aquí a través de Isidoro de Sevilla y las colecciones canónicas del primer milenio. Y la *lex* es siempre *aliquis ratio iuris*: o sea, alguna «razón» del derecho en cuanto sirve para medir, pues la ley es «medida que mide» y permite identificar los «derechos» concretos con sus mediciones. Pero la causa formal de la medición no es la existencia de la ley en sí, sino su entitativa racionalidad. De ahí la definición de la *lex* como *ordinatio rationis*. Y por eso no se concibe un *Derecho* (en sentido moderno) que pueda ser irracional, porque siempre sería contrario a la justicia. Así pues, el Aquinate recibe y potencia una sólida tradición canónica que, sobre todo, se apoya en los textos neotestamentarios de la Sagrada Escritura, frente al formalismo rigorista de la *Lex* del Antiguo Testamento, y muy por encima de las herencias paganas.

Esta tradición se caracteriza sobre todo por primar el valor de la conciencia personal y sus derechos frente al poder, la institución o la norma. Y esto es así, también en la sociedad estamental. Nada de esto proviene de Cicerón, aunque haya expresiones en sus escritos que pueden armonizarse con el pensamiento cristiano desde una perspectiva racional. De ahí que no sea una exageración afirmar que el autor pagano «renace» en los ámbitos canónicos de la civilización occidental, con subjetividad propia, desde el «renacimiento» cultural del siglo XII. Después, su «protagonismo» intelectual entre los autores se acrecienta según la *Schola* alcanza un equilibrio metódico y temático entre la fe y la razón.

Universidad Pontificia de Salamanca

8. Si el «tiempo pasado» fue así, como se ha descrito, tiene pleno sentido entonces hablar también de un «segundo renacimiento» de Cicerón y sus escritos en la estela de la recuperación de los «perfiles históricos» del personaje y la relectura de sus obras desde sus íntimos significados contextuales. Pero, está claro, esta nueva aventura intelectual presupone el proceso europeo de secularización, iniciado en el siglo XIV, y la renovación de los métodos científicos: sobre todo, en el campo de la historia, del derecho, y más tarde también por un desarrollo peculiar de la filología.

La pujanza de los clásicos de la Antigüedad durante el siglo XVI es en parte un resultado de la expansión del *mos gallicus* usando el *Corpus Iuris*[35], que en esas fechas es tan *civil* como *canónico*, material y formalmente hablando. De ahí deriva un uso nuevo de los antiguos paganos, al que acompaña una revisión de sus lecturas en las claves de la antigua (inmediata) «precomprensión cristiana». Por tanto, en «este ahora» estamos ante un *uso erudito* de los clásicos: por ejemplo, de Cicerón, pero muy distinto del medieval, porque será crítico y orientado hacia un debate ético, racional o, no pocas veces, «racionalista», en especial cuando se llega a los extremos del *etiamsi daremus Deum non esse*.

No es difícil verificar esta «nueva presencia» de Cicerón en la cultura del Occidente latino, también en la canonística que no deriva hacia el racionalismo. Para su comprobación, nada mejor que una mirada al monumental *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* del *Doctor eximius*, Francisco Suárez (1548-1617), publicado en Coimbra 1612. Esta obra es el punto de llegada donde se recibe y se vierte el pensar de la milenaria tradición cristiana sobre las leyes y el derecho, pero con un enfoque «moderno» (en sentido estricto) que la proyecta hasta nuestros días. Su directa influencia en las soluciones del derecho canónico codificado es un hecho fácilmente detectable en la canonística exegética postcodicial,[36] casi hasta la manifestación de su profunda crisis con ocasión del Concilio Vaticano II.

35 Cf. H. E. TROJE, *Humanistische Jurisprudenz. Studien zur europäischen Rechtswissenschaft unter dem Einfluß des Humanismus* en D. MAFFEI - H. FUHRMANN (ed.), *Bibliotheca Eruditorum. Internationale Bibliothek der Wissenschaften* 6 (Goldbach 1993) y su colaboración 'Die Literatur des gemeinen Rechts unter dem Einfluß des Humanismus' en H. COING, *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte 2. Band. Neuere Zeit (1500-1800). Das Zeitalter des gemeinen Rechts. 1. Teilband: Wissenschaft* (München 1977) pp. 615-795. Vid. además F. CARPINTERO, '*Mos italicus, mos gallicus* y Humanismo racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica', *Ius Commune* 6 (1977) 109-171 y D. MAFFEI, *Gli inizi dell'umanessimo giuridico* (Milano 1964).

36 Cf. F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus* (Coimbra 1612), junto con otras dos ediciones más: (Amberes 1613) y (Lyon 1613), porque las tres fueron corregidas por el autor y deben considerarse entonces como el «original» de la obra autorizado. Las traducciones españolas más difundidas son de J. TORRUBIANO RIPOLL (Barcelona 1918-1921) y, más reciente, de J. R. EGUILOZ MUNIOZGUREN (Madrid 1967-1968). La valiosa edición crítica del *Corpus Hispanorum de Pace* sigue todavía incompleta (vid. abajo nota 37). Para comprobar su presencia en la canonística exe-

Universidad Pontificia de Salamanca

Aquí, sí, el pensamiento de Cicerón se vincula a los temas conceptuales más nucleares, sin rupturas —pero también sin continuidad— con el inmediato pasado. Y su nombre se inscribe en la serie de los grandes prohombres de la «civilización», como Platón, Aristóteles, Agustín, o también Isidoro de Sevilla. Desde el *Prólogo* del tratado suareciano se manifiesta la estima por la «filosofía moral» de los antiguos paganos, sin reservas. Por ejemplo, cuando Suárez dice: «Nam imprimis philosophi morales multa de legibus disputant. Plato enim duodecim libros de legibus scripsit, quos fere Cicero ad tres reduxit. Aristoteles vero licet proprium opus de legibus non relinqueret, in suis moralibus multa sparsim de legibus tradidit, sicut et Seneca, Plutarchus et alii. Verumtamen hi philosophi tantum iurisprudentiae principia videntur tradidisse. Nam fere de solis humanis legibus tractarunt quae ad rempublicam et civitatem in iustitia et pace constituendam convenientes sunt et ad summum de naturali iure, quatenus humana ratione ostendi potest et moralem et honestatem virtutum acquisitarum dirigit, nonnihil attingerunt»[37]. Por eso, una reflexión sobre la intencionalidad formal del tratado suareciano ayudará a comprender mejor el porqué y el cómo de este «nuevo interés».

9. El *Doctor Eximius* escribe en efecto unos 300 años después del Aquinate y en un mundo cultural, intelectual, político y social, muy diferente al medieval del siglo XIII: sigue escribiendo sobre leyes desde una *perspectiva teológica*, pero lo hace desde una *altura histórica*[38], alejada de la medieval, que conlleva una intención sistemática inexistente en Tomás de Aquino. En esas fechas, la secularización europea ha conquistado amplias parcelas de la sociedad y de la cultura, en parte por impulso de la Reforma luterana, y reclama *un nuevo orden mundial* de instituciones.

---

gética postcodicial, cf. por todos, entre otros muchos, los siete volúmenes de F. X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius Canonicum ad Codicis Normam exactum* (Roma 1952).

38 Cf. F. SUÁREZ, *«De legibus I. De natura legis». Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y la colaboración de E. Elorduy, V. Abril, C. Villanueva y P. Suñer* en la serie *Corpus Hispanorum de Pace* XI (Madrid 1971). Hasta ahora se ha completado la edición crítica de los Libros I-IV del tratado suareciano, en varios volúmenes. Siempre que sea posible, en este estudio cito los textos latinos de ese *De legibus* por esta edición.

39 Uso la expresión del filósofo español Leonardo Polo, cuyo empeño intelectual se ha centrado en la elaboración de una *antropología trascendental* —esto es, negativamente, no entendida como una «ontología regional de la metafísica»— desde una teoría del conocimiento axiomática que supera el *límite mental* del conocer intencional. Vid. sobre todo L. POLO, *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana* (Pamplona 1999) y *Antropología trascendental. Tomo II. La esencia de la persona humana* (Pamplona 2003). En el *Prólogo* del primero de estos libros explica, por ejemplo: «Suelo hablar de altura histórica, que es algo así como el emplazamiento en que uno se encuentra y desde el cual se orienta respecto de los hallazgos filosóficos logrados hasta hoy, a partir del convencimiento de que la filosofía nunca está terminada. Más que ser llevado por el prurito de la originalidad, se trata de filosofar teniendo en cuenta la altura histórica» (p. 13).

Universidad Pontificia de Salamanca

La realidad más pujante de «ese entonces» es la *fuerza del poder* o también *el poder de la fuerza* de las monarquías nacionales (confesionales), cuyo «derecho real» pretende «no reconocer superior alguno en su propio orden» e imponerse sobre el *derecho común* (derecho imperial, *corpus iuris*), arrebatando además esferas de competencia a la *regulación canónica*, sea a través del nuevo *ius ecclesiasticum* protestante o sea por los patronatos y las regalías «católicos». En este panorama, el aforismo romano *quod placuit Principi legis vigorem habet* de los legistas adquiere un sentido netamente voluntarista, autoritario, que tiende a ver en lo jurídico sólo la pura «voluntad normativa de imperio».

Y en este nuevo contexto político-social y cultural es donde Suárez intenta describir cómo y cuándo lo imperativo o lo normativo es —o puede llegar a ser— *vínculo para la conciencia*[39]. A diferencia del Aquinate, el Eximio desea elaborar una verdadera «filosofía jurídica» para su tiempo, porque su tratado busca una explicación unitaria e integrada de la realidad social, política, jurídica en todas sus manifestaciones, pero en diálogo con una cultura contextual que desea subrayar también el valor de la subjetividad individual. La noción genérica y abstracta de *lex in communi* del *Liber I* de su *De legibus* responde a esa finalidad, e igualmente en ese *libro primero* se encuentra la primera formulación de la noción de *derecho subjetivo*, tal como es usada en nuestros días, cuya paternidad muchos siguen atribuyendo erróneamente a Hugo Grotius; en realidad éste la tomó de Francisco Suárez[40].

Por tanto, la noción de *lex* es el concepto que Suárez usa para fundamentar el orden jurídico e institucional. La noción de *ius* se resuelve a su vez en el concepto de *lex,* pues el *ius* siempre es concreto y reclama un criterio de medición, aparte de manifestarse a la subjetividad siempre como *lex*. No cabe entonces poner en idéntica secuencia las noción de *lex* usada por el *Angélico* y la noción de *lex* del *Eximio* porque, aparte la diferente gnoseología

40 De nuevo es en el *Prólogo* del tratado suareciano donde se concreta la perspectiva formal de su reflexión, justificando por qué un *teólogo* reclama para sí el estudio de *las leyes* en general: «theologicum est negotium conscientiis prospicere viatorum; conscientiam vero rectitudo stat legibus servandis, sicut et pravitas violandis, cum lex quaelibet sit regula, si oportet servetur, aeternae salutis assequendae; si violetur, amittendae; ergo et legis inspectio, quatenus est conscientiae vinculum, ad theologum pertinebit». Pero, a mi entender, este modo de enfocar «la moralidad» ha perdido ya mucho de la «sensibilidad medieval» hacia la *libertad personal* que, por ejemplo, muestra C.19 q.2 c.2 (cf. arriba notas 33-34).

41 El tratado suareciano presenta una precisa definición del *derecho subjetivo* en *Dlg* I.2 n.5: «Et iuxta posteriorem et strictam iuris significationem solet proprie ius vocari facultas quaedam moralis quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debitam». Y, poco después, dice: «Illa ergo actio seu moralis facultas, quam unusquisque habet ad rem suam vel ad rem ad se aliquo modo pertinentem vocatur ius, et illud proprie videtur esse obiectum iustitiae». Cf. además los estudios de D. COMPOSTA, 'La *moralis facultas* nella filosofia giuridica di F. Suárez', *Salesianum* 18 (1956) 476-97 y 19 (1957) 3-33, y de E. ELORDUY, 'La realidad jurídico-moral. Esquema histórico', *Anales de la cátedra Francisco Suárez* 1 (1961) 3-39; vid. también la monografía de R. MACIÁ MANSO, *Derecho y justicia en Suárez* (Granada 1968).

Universidad Pontificia de Salamanca

de cada uno de estos autores[41], una y otra noción responden a empeños intelectuales diversos. Y así, si el primero ni necesita ni echa en falta a Cicerón, por ejemplo, el segundo considera que también una reflexión *mere rationalis* coadyuba a la intencionalidad de su discurso.

Basta seguir entonces el rastro a las menciones del *orator* romano en ese *Liber primus* del *De legibus* suareciano (= *Dlg*), y también examinar su uso, para advertir esta «nueva percepción» de lo antiguo: conviene mirar al uso cualitativo del autor pagano, más que a la cantidad de sus citas, y observar también cómo éste aparece en posición de igualdad junto a los «grandes nombres» del pensamiento.

La reflexión de Suárez es ahí un discurso *mere rationalis* abierto al diálogo que, en el concreto caso de Cicerón, sabe acudir a la textualidad que corresponde: su *De legibus*, sobre todo; por eso la casi totalidad de las referencias ciceronianas se extraen de esta obra. He aquí un cuadro exhaustivo con sus equivalencias temáticas[42]:

1	*Dlg* 1.6	quae sit propria et vera lex	*De legibus* II.5
2	*Dlg* 1.9	de legis etymologia	*De legibus* I.6
3	*Dlg* 2.9	quomodo ius differt ab aequo et bono	*Brutus* XXXIX.145
4	*Dlg* 3.7	de divisione legis	*De legibus* I.6
5	*Dlg* 3.7	de legibus naturali et positiva	*De legibus* II.4
6	*Dlg* 3.9	quae sit propria lex naturalis	*De legibus* II.4
7	*Dlg* 3.10	de subdivisione legis naturalis	*De legibus* II.5
8	*Dlg* 5.2	an lex sit actus intellectus	*De legibus* II.5 *et* I.6
9	*Dlg* 5.2	an lex in ratione sit	*De legibus* II.4
10	*Dlg* 5.23	de actibus qui legi sunt essentiales	*De legibus* I.17
11	*Dlg* 7.2	si lex in bonum privatum condita sit	*De legibus* III.1
12	*Dlg* 7.11	quid dicendum sit de privilegio	*De legibus* III.19
13	*Dlg* 11.8	an scriptura sit de ratione legis	*De legibus* I.6 *et* II.5
14	*Dlg* 12.1	de legibus qui in particulari dantur	*De legibus* II.4 et I.6
15	*Dlg* 19.7	expositio circa non esse legem iustis	*De legibus* II.5

Y, si seguimos un rastro análogo en los otros libros del tratado, dedicados al estudio *de varietate legum* según las categorías de sus divisiones, se advierte un hecho curioso: Cicerón es mencionado sólo en los dos libros que

42 Cf. C. LARRAINZAR, *Una introducción a Francisco Suárez* (Pamplona 1977), donde pp. 79-125 desarrollan ese aspecto gnoseológico; las pp. 73-78 ofrecen también una síntesis sobre la sistemática del *De legibus* (cf. ahí la nota 64). Y, para un resumen de los datos biográficos sobre el Eximio, vid. C. LARRAINZAR, 'Francisco Suárez (1548-1617)' en R. DOMINGO (ed.), *Juristas universales. Volumen II. Juristas modernos. Siglos XVI al XVII: de Zasio a Savigny* (Madrid 2004) pp. 279-84.

42 Las ediciones del *Corpus Hispanorum de Pace* son una formidable ayuda para estos rastreos, por el escrupuloso trabajo realizado para la identificación de las menciones suarecianas. Para las comprobaciones de las referencias del Eximio, cf. la edición del *De legibus* de Cicerón citada más arriba (vid. nota 2). En el cuadro señalo únicamente la división en *libros* y *capítulos*, dejando de lado otras subdivisiones del texto, que tal vez pueden variar según las ediciones.

Universidad Pontificia de Salamanca

siguen, cuando se estudia la *lex aeterna* y la *lex naturalis* (libro II) y también al considerar la *lex civilis* (libro III). Aquí las referencias se amplían hacia un elenco más variado de obras ciceronianas: se citan *De republica*, *De inventione*, *De amicitia*, o bien *De oficiis*, por ejemplo, pero estas referencias ni son tan significativas ni tan numerosas como las menciones del libro I. Debe destacarse entonces que, a partir del estudio de la *lex canonica positiva* (libro IV) incluido, Cicerón desaparece del tratado suareciano: para nada se le menciona en la interpretación o cambio de las leyes (libro VI), ni en el estudio de las variedades de «leyes odiosas» (libro V) o «favorables» (libro VIII), ni en los desarrollos sobre la *lex non scripta* o *consuetudo* (libro VII), ni tampoco —como resulta más lógico— en las exposiciones sobre la *lex antiqua* (libro IX) o la *lex nova* (libro X)[43].

Así pues, el uso de las fuentes de la Antigüedad como inspiración no debe confundir los juicios de mayor calado. Desde una perspectiva sustantiva, nunca sería acertado *contraponer* las definiciones de Suárez y Tomás de Aquino sobre la *lex*, porque el pensar suareciano pretende moverse en el mundo de la *ordinatio rationis*. Y, de igual modo, tampoco debe atribuirse a Francisco Suárez la reducción de lo jurídico a sólo lo normativo, casi al modo voluntarista del positivismo actual, porque estos enfoques son ajenos a sus ideas sobre la *lex* y el *ius*. Y, afirmado esto, la incorporación de Cicerón a las fuentes de su tratado obedece entonces al deseo de enlazar sus reflexiones conceptuales con un debate *mere ethicae*, de «filosofía moral», cuyas conclusiones no tienen por qué vincularse necesariamente al discurso teológico, ya que éstas pueden proponerse en paralelo.

10. Hasta aquí, pues, he detectado «dos renacimientos» de Cicerón en la tradición canónica, o tal vez «dos Cicerones» según tiempos y momentos, en el suceder de los siglos, haciendo catas controladas casi de trescientos en trescientos años. Y, en esta secuencia de la historia, nuestro hoy permite entrever un «nuevo renacer» de lo antiguo en los ámbitos de la cultura cristiana. Si en otros tiempos la estructura organizativa (canónica) de la fe —sobre todo, del

43 Sobre el uso de los autores de la Antigüedad pagana en el *De legibus* de Francisco Suárez, hizo una acertada valoración L. PEREÑA, 'Estudio preliminar. Génesis del tratado de la leyes' en *Corpus Hispanorum de Pace* XI (Madrid 1971) pp. xvi-lix. Y ahí dice: «No se reducen a pura erudición, sino que constituyen verdaderas fuentes. Entre todos estos autores se da, sin embargo, una verdadera jerarquía. Algunos (muy pocos) constituyen verdaderas fuentes en el sentido etimológico del término, y otros (…) han sido tomados de segunda mano y tienen escaso valor científico. Eran citas o referencias comunes a cualquier tratado mediocre de la época, que pasaban de mano en mano a través del 'enquirion' o diccionarios jurídicos o teológicos» (pp. xxxviii-xxxix). En el caso de Cicerón, ya se ve que puede considerarse *fuente* sólo del *Liber primus* y, a lo sumo de los Libros II-III también, pero no en los demás libros del tratado (libros IV-X), donde nunca se le menciona y, sin embargo, aparecen citas esporádicas de Aristóteles y —algunas menos— de Platón.

Universidad Pontificia de Salamanca

cristianismo romano en el Occidente latino— logró salvar del naufragio y del olvido buena parte de la cultura pagana, en nuestros días un humanismo teológico «nuevo», del magisterio católico: sobre todo de los Pontífices Juan Pablo II y Benedicto XVI, parece empeñado en otra magna tarea, de mayor calado aún que la de otros tiempos. Y es: la recuperación de la *racionalidad* en una sociedad secularizada hasta el paroxismo[44], ya que su olvido compromete la percepción plausible de la fe.

¡Qué duda cabe, este empeño potencia las motivaciones para una renovada atención hacia la Antigüedad, desde luego también por Cicerón! Al igual que en otros tiempos, hoy pueden mirarse sus escritos como reflexiones *pleni moralitate*. O advertir cómo en ellos se encuentra una *racionalidad* que sirve, desde la convergencia, a la paz social. Pero la novedad de nuestro hoy está tal vez en que esos escritos pueden ser percibidos y recibidos de un tercer modo «renovado»: como la experiencia de una *rationabilitas* que trasciende la sola lógica de lo intelectual y, sin tensiones, sabe integrar en ella la sabiduría religiosa de la *pietas* humana.

No existe noción más «canónica» que ésta de la *racionabilidad*. El discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, el 12 de septiembre de 2006, hizo el mejor elogio que puede hacerse de todo lo humano, al subrayar la convicción de que *actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios*[45]. Me parece que no existe respuesta más sabia frente a las intolerancias de viejo o de nuevo cuño. Y por eso, hablando ahora de Cicerón

44 Vid la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, de 14 de septiembre de 1998, en la dirección oficial *vatican.va* de la red. En su *Conclusión* final, por ejemplo, se dice a los teólogos: «dediquen particular atención a las implicaciones filosóficas de la palabra de Dios y realicen una reflexión de la que emerja la dimensión especulativa y práctica de la ciencia teológica (…) La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana en la profundización de la verdad revelada. Por esto, los exhorto a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad para entrar así en diálogo crítico y exigente tanto con el pensamiento filosófico contemporáneo como con toda la tradición filosófica, ya esté en sintonía o en contraposición con la palabra de Dios» (n.105). En buena parte esto supone el desarrollo de la antropología «sobrenatural» que *in nuce* aportan algunos concretos documentos del Concilio Vaticano II, aprobados en 1965: en especial, la constitución *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual y las declaraciones *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa y *Nostra aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Cf. C. VATICANVM II, *Constitutiones. Decreta. Declarationes cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II* (Città del Vaticano 1975).

45 Cf. la versión española de ese *Discurso* en la dirección oficial *vatican. va* de la red. Ahí se advierte (última entrada en 30-IX-2006) que es una *versión provisional*, pues *el Santo Padre desea publicar más adelante una redacción enriquecida con nota*s. En realidad este interesantísimo *Discurso* fue una lección magistral, titulada *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, dictada en el «Encuentro de Benedicto XVI con el mundo de la cultura» en la Universidad de Ratisbona. Su valoración final me parece especialmente clarividente: «Occidente, desde hace mucho, está amenazado por la aversión contra los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo».

Universidad Pontificia de Salamanca

y su recepción en los ámbitos canónicos, no resulta difícil comprender que en la *valentía para abrirse a la amplitud de la razón* es donde han concordado los afanes por rescatar la mejor cultura de todos los tiempos.

Carlos Larrainzar
Catedrático de Derecho Canónico

Universidad Pontificia de Salamanca