

LOS SABERES FILOSOFICO-TEOLOGICOS FRETE A LOS SABERES JURIDICO- CANONICOS EN ALGUNOS AUTORES ESPAÑOLES MEDIEVALES

José María Soto Rábanos*

SÍNTESIS - El decreto de Graciano señala el momento decisivo de la juridización de la Iglesia. Al tiempo, surgen algunas voces de teólogos en contra de dicha juridización. Son teólogos que entienden que la vinculación del cristiano a unos comportamientos determinados no puede dimanar de una normativa humana, sea civil o eclesiástica, sino sólo de la voluntad de Dios manifestada en el derecho natural y en la Biblia, según viene interpretada por los Padres de la Iglesia y por las determinaciones de los concilios y de los papas. En este sentido se expresan concretamente dos teólogos hispanos de los siglos XII y XIII, Martino de León y Antonio de Lisboa. Posteriormente, segunda mitad del siglo XIII y principios del XIV, Raimundo Lulio contacta con esa tendencia, al elaborar una teoría en la que el derecho queda reducido a filosofía moral. Ya en pleno siglo XV, un autor hispano anónimo da testimonio de que algunos teólogos siguen manteniendo la tesis de una Iglesia gobernada por la sola teología, sin necesidad del derecho. Los autores mencionados no representan una tradición hispana. Martino y Antonio conectan en su formación teológica con una corriente espiritualista que procede de Francia, y Raimundo es autónomo en su teoría.

PALABRAS-LLAVE - Graciano, derecho, ley natural, Biblia, concilios, Papas.

ABSTRACT - Gratian's decree assigns the decisive moment of the introduction of the right into the Church. Some theologians don't accept the idea, because they think that the linkage of a Christian with previously determined behaviours cannot derive from human norms, whether they are civil or ecclesiastical, but only from God, who has revealed his will in the natural law and in the Bible, interpreted by the Fathers of the Church and by the determinations of the councils as well as by the Popes. In this way think two Spanish theologians, namely Martin of León and Anthony of Lisbon. Later Raymond Lull agrees more or less with this tendency, elaborating a theory in which the right is reduced to moral philosophy. A Spanish anonymous author testifies in the fifteenth century that some theologians maintain the thesis that the Church must be governed only by the theology without the right. The mentioned authors don't represent the Spanish tradition. Martin and Anthony agree with French spiritualists and Lull is autonomous in his theory. **KEY WORDS** - Gratian, right, natural law, Bible, councils, Popes.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC. Madrid.

“Cum plures essent olim philosophi, inter omnes tamen ille solus simpliciter sapiens dicebatur, qui omnium rerum scientiam certa cognitione comprehenderit credebatur. Nunc autem, mundo senescente, non dico sapiens, sed, quod minus est, philosophus nemo dici meretur; quia, qui sapientie studere velit, iam vix invenitur aliquis. Quapropter, parvitati nostre satisfieri credimus, si postquam non omnia possumus, saltem de singulis aliqua, vel de aliquibus aliquid, degustemus.” (Antiguamente, había muchos filósofos y solamente se llamaba sabio a quien se consideraba poseedor de un conocimiento cabal de todos los saberes; pero en este tiempo de decadencia, no hay quien merezca ser llamado sabio y ni siquiera filósofo, pues apenas hay quien desee dedicarse al estudio de la sabiduría. Por lo cual, creemos satisfecha nuestra escasez, si conseguimos conocer algo de cada ciencia o un poco de algunas).

Así reza el prólogo que el sabio filósofo hispano Gundisalvo antepone al tratado *De scientiis*.¹ Se puede observar en esta frase una concepción universalista, a la vez que unitaria, de los conocimientos, del saber. Gundisalvo, más adelante, al recoger y describir las ciencias conocidas, no hace notar oposición o contraposición alguna entre saber profano y saber sagrado.² Esta postura positiva frente al saber no es plenamente compartida en el ámbito de la cristiandad. Desde tiempo atrás se había establecido una contraposición entre saberes sagrados y profanos, autores cristianos y paganos, a la vez que una jerarquización en la que la *sacra pagina* ocupaba la cúspide, mientras los demás saberes se supeditaban a la misma. De una u otra manera, el razonamiento se sometía a la fe. En este contexto de respeto y de ayuda a la fe, surgen corrientes de opinión sobre el modo de utilizar y de valorar la razón.

Las reflexiones que siguen quieren ser una llamada de atención sobre un fenómeno de mentalidad que, me parece, no ha tenido suficiente eco en la historiografía del pensamiento religioso medieval, en el período del siglo XII al XV, más concretamente en los ámbitos del pensamiento filosófico-teológico y del jurídico.

Me refiero a la postura adoptada por algunos teólogos contra la “juridización” de la Iglesia. Sin duda, el tema se podría plantear en un plano general dentro de la Iglesia en el medievo, pero por mi parte me limitaré aquí a la consideración concreta del tema en algunos teólogos hispanos, no por otra razón que la de mi falta de estudio y lógico desconocimiento de la posición que a ese respecto han mostrado otros muchos teólogos y juristas entre los siglos XII y XV.

No sé si se puede hablar de una tradición hispana en el ámbito del pensamiento filosófico-teológico en esos siglos; pero, de todas formas, los autores que van a ser objeto de mi atención, Martino de León, Antonio de Lisboa (o Padua), Raimundo Lulio, no representan una posible tradición hispana al respecto,

¹ De forma parecida se expresa en el prólogo del *De divisione philosophiae*. Cito por la edición de Manuel Alonso Alonso, *Domingo Gundisalvo. De scientiis* (CSIC, Madrid 1954) 55-56. Un texto parecido figura en el prólogo del *De divisione philosophiae* del mismo Gundisalvo.

² La obra de Gundisalvo es una refundición, no una simple traducción, del *Catálogo de las ciencias* de Alfarabi, con “supresiones, alteraciones en su redacción, trasposiciones y adiciones” (Manuel Alonso Alonso, *ob. cit.*, p. 7); es decir, que Gundisalvo asume el contenido como propio. La frase prologal citada parece que es una adición de Gundisalvo (*ob. cit.*, p. 15-16).

ni como seguidores ni como iniciadores de una corriente. El caso de Raimundo Lulio, cuyos métodos de búsqueda de la verdad, del *arte*, aplicados a cualquier saber, dieron lugar al *lulismo*, no se opone a lo dicho, ya que el lulismo, como corriente de pensamiento, en cuanto al aspecto jurídico, no alcanzó repercusión notable, ni en la Iglesia en general ni en la Iglesia hispana en particular; permaneció en un segundo plano.

El problema sobre el estudio y la práctica del derecho en la Iglesia se inscribe en el ámbito más amplio de la formación cultural del cristiano y del estamento eclesiástico, al que se encomienda el cuidado de los fieles, del pueblo de Dios, y en la consideración del derecho dentro de esa cultura.

Es sabido que durante los primeros siglos la Iglesia cristiana se romaniza fuertemente y las propias ideas evangélicas se implantan en un medio social dominado por Roma, capital del imperio, que pasa a ser también sede principal del cristianismo. En ese contacto diario entre fuerzas de uno y otro signo, se produce una ósmosis entre la civilización romana, fuertemente juridizada, y la organización que los representantes cualificados del cristianismo, es decir, los obispos, van elaborando para las comunidades de creyentes. Lo jurídico ocupa un lugar importante junto a las doctrinas teológico-morales asumidas por los cristianos. Pero la orientación teológico-moral irá en ascenso, mientras la normativa jurídica, en lo que afecta a las relaciones entre los creyentes y dejando a un lado los elementos de organización, se va quedando un tanto diluída en las exigencias dogmáticas y morales. Se trata de vivir en cristiano y, para ello, importa enseñar, y aprender, la Sagrada Escritura. Las mentes rectoras se convencen de que deben insistir en ese aspecto, que es en ese terreno donde deben dar la batalla en la predicación, en la enseñanza, en la acción. La Biblia será el eje de la orientación cristiana en todos los aspectos.

San Agustín (354-430), en el tratado *De doctrina christiana*, se pregunta sobre si es conveniente para el cristiano instruirse (lectura/estudio) en las ciencias profanas. Su respuesta se basa en un principio propio de lo que hoy llamaríamos teología moral: el cristiano se debe dedicar al aprendizaje de los conocimientos necesarios para la adquisición final de la vida eterna, es decir, para comprender las Escrituras y vivir la vida cristiana; otros cualesquiera conocimientos serán bien venidos si le ayudan a esa comprensión de las Escrituras.³

Este principio agustiniano tiene vigor durante la edad media. Sus aplicaciones variarán circunstancialmente, según que tales o cuales estudios se consideren, en un momento dado, más o menos útiles para la comprensión de las Escrituras, para la conservación de la fe y para la práctica de la vida cristiana; pero no sufrirá cambio en sus elementos esenciales. Casiodoro y Gregorio Magno en el siglo VI, Rábano Mauro en el IX, Honorio de Autún y Abelardo en el XII, claman contra la ignorancia y abogan por el estudio y las ciencias en términos generales, precisando que la teología (*sacra pagina*) ocupa el primer lugar, y que a ella, a su

³ Expone su doctrina a lo largo de todo el libro segundo, que consta de cuarenta y dos breves capítulos (PL 34. 35-66).

mejor intelección, se orientan, se deben orientar, cualesquiera otras lecturas y estudios.⁴

Este reconocimiento general de la supremacía de la teología fue, sin embargo, más teórico que práctico. De hecho, fueron no pocos los clérigos (los hombres cultos, en general) que se quedaron en el camino hacia la teología, en las artes liberales, o que se dedicaron a otras disciplinas, como medicina o derecho. Y de ahí surgió, según señala G. Robert,⁵ un movimiento reformista tendente a disminuir la importancia de los estudios profanos, que se enfrenta a otro movimiento de carácter más abierto. Se forman tendencias, que se pueden resumir en dos grupos o corrientes de teólogos: dialécticos, que incorporan el razonamiento filosófico al dato revelado y acogen libros y autores no cristianos como instrumentos válidos para elaborar el argumento de razón, al estilo de Pedro Abelardo y Pedro Lombardo; y antidialécticos, que descartan el razonamiento filosófico y declaran la guerra a los estudios profanos, porque entienden que la interpretación científica de las verdades reveladas pone en peligro la fe. Esta corriente va de Pedro Damiano a Joaquín de Fiore y recoge, con mayor o menor intensidad, a personalidades ascéticas. Algunos otros teólogos, de orientación platónico-agustiniana, tampoco ven con buenos ojos la virtualidad dada por los dialécticos al argumento racional.⁶

El derecho en concreto no era una ciencia que obtuviese el aprobado general. Junto a la medicina, el estudio y la práctica del derecho estaba prohibido en algunos sectores religiosos.⁷

⁴ G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIII^e siècle* (Paris 1909) 79-83, recoge los testimonios de los personajes indicados.

⁵ *Ibid.* 83-92.

⁶ Se siguen criterios varios para clasificar a teólogos y filósofos en la edad media. Junto a G. Robert, ya citado, cf. Por ejemplo, G. Fraile, *Historia de la filosofía. II: el Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la filosofía*, 2. ed. (BAC, Madrid 1966) 26; F. Canals Vidal, *Historia de la filosofía medieval* (Barcelona 1976) 109-112.

⁷ El concilio de Reims de 1131, constitución sexta, prohíbe que los monjes y los canónigos regulares, una vez profesos, se dediquen al estudio de leyes o medicina *lucrí causa* (¿podían para uso interno? Así parece deducirse del texto), descuidando las reglas de san Benito y de san Agustín: "Prava autem consuetudo, prout accepimus, et detestabilis inolevit, quoniam monachi et regulares canonici post acceptum habitum, et professionem factam, spreta beatorum magistrorum Benedicti et Augustini regula, leges temporales et medicinam gratia lucrí temporalis addiscunt... Ut ergo ordo monasticus et canonicus... conservetur: ne hoc ulterius praesumatur, auctoritate apostolica interdicimus" (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 21 [Paris 1903-Graz 1961] 459). Raimundo de Peñafort (1180-1275), copilador del *Liber Extra* (*Decretales de Gregorio IX*), recoge la prohibición del estudio de leyes y medicina para los monjes, religiosos, sacerdotes y algunos clérigos beneficiados, so pena de excomunión automática: "Leges autem, et physicas possunt audire... nisi sint monachi, vel regulares, vel sacerdotes, vel habentes personatus, vel plebanatus, qui nullo modo possunt audire; et si audierint, ipso iure sunt excommunicati" (*Summa de casibus poenitentiae*, lib.3 tit.5 (ed. Roma 1603, p. 268-269). En la primera mitad del siglo XV, no sólo no se habla de prohibición, sino que se aconseja con vehemencia el estudio del derecho civil, junto al canónico, a los sacerdotes "curados", es decir, con encomienda de cura de almas: "Cum ergo secundum beatum Gregorium ars arcium sit regimen animarum, qua temeritate qui, non dico per duos vel tres annos, set numquam studuerunt in medicina animarum, hoc est in theologia, iure canonico et civili, ymmo nec scientes adhuc bene grammaticam, audent recipere curas animarum" (*Speculum peccatoris, confessoris et praedicatoris*, fol. Vlv, Ms 37 de la Real Colegiata de San Isidoro de León. Autor hispano anónimo, que escribe la obra después de 1431 y probablemente antes de 1435).

Me pregunto si este análisis, que se suele hacer para toda la Iglesia cristiana en general, se puede aplicar sin más también a la Iglesia hispana en su evolución hasta el siglo XII. No es el momento de entrar en un estudio a fondo del tema, pero tengo la impresión de que, al menos, en lo que se refiere al ámbito de la ciencia del derecho, los indicios apuntan a que la Iglesia hispana no se planteaba un enfrentamiento entre saber sagrado y saber profano.

Empezaré por la posición de Isidoro de Sevilla, máximo exponente de la cultura hispana. Es cierto que Isidoro no fue propiamente un jurista⁸ y, dejando aparte si fue o no un pensador original, un filósofo⁹ o sólo un gran erudito que, consciente del ambiente de incultura dominante, se empeñó en recolectar y transmitir (para su propio tiempo y para el porvenir) el legado cultural de la antigüedad, lo cierto es que Isidoro influyó grandemente en los siglos posteriores en todos los ámbitos de la cultura cristiana, especialmente en Hispania. Los hispanos le considerarán su doctor por antonomasia.

Isidoro de Sevilla se pronuncia indubitablemente a favor del saber en toda su extensión y considera la ignorancia como madre de errores y vicios.¹⁰ Hasta aquí, sin más distinguos. Otra cosa es que desde el punto de vista de la propedéutica prefiera la simplicidad de las Escrituras frente a la pomposidad de los autores profanos y que oriente, no ya sólo los conocimientos sino la acción y la vida toda a la verdad de la fe cristiana; y que de ahí derive hacia una instrucción sacralizada del cristiano, no en el sentido de rehuir materias, sino en el de cristianizar la explicación de cualesquiera conocimientos.¹¹

Limitándome al ámbito jurídico, Isidoro, aún no siendo propiamente un profesional del derecho, manifiesta ser un buen conocedor del derecho en general y, en particular, de las normas que rigen, deben regir, en la sociedad cristiana por parte de la autoridad civil y por parte de la autoridad eclesiástica. Él mismo contribuye a la creación y aplicación de normativa cívico-eclesiástica a través de la colección canónica *Hispana* en su primera recensión denominada *Isidoriana*¹² y como principal autor de las decisiones tomadas en el importante IV Concilio de Toledo, año 633. Por otra parte, es de notar que las definiciones fundamentales del derecho que hallamos en el *Decreto* de Graciano han sido tomadas casi *verbo ad verbum* de las *Etimologías* de Isidoro. La contribución de Isidoro al *Decreto* se cifra

⁸ Cf. Alfonso García-Gallo, "San Isidoro jurista", en *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento* (León 1961) 135; Juan de Churruca, "Presupuestos para el estudio de las fuentes jurídicas de Isidoro de Sevilla", en *Anuario de Historia del Derecho Español* 43 (1973) 429-443.

⁹ Cf. Jacques Fontaine, "Isidore Philosophe?", en *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero* (Madrid 1998) 915-929. Jacques Fontaine aprecia en el conjunto de las obras de Isidoro de Sevilla datos suficientes para hablar de una *filosofía* isidoriana: "Il convient en effet de le regarder agir et penser,..." (p. 924).

¹⁰ *Synonima*, 2. 85 (PL 83. 860).

¹¹ El ambiente isidoriano queda reflejado magníficamente en la *Introducción general* de Manuel C. Díaz y Díaz, que precede a la edición bilingüe de las *Etimologías*, publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, p. 7-257; especialmente, para el ambiente escolar-formativo, p. 70-94.

¹² "Una serie de fuertes indicios convergen en apuntar la paternidad de san Isidoro" (G. Martínez, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España I* [CSIC, Madrid 1972] 445).

en algo más de setenta citas. Como hace notar Charles Munier, con los textos isidorianos Graciano retoma “l'essentiel de la doctrine romaine des sources du droit”.¹³ Es decir, que Isidoro da un tono romanista, en el fondo, a la colección de Graciano. Con mayor y mejor razón se puede decir que Isidoro romanizó el derecho que tuvo vigencia en la Iglesia hispana hasta la penetración de la reforma gregoriana, que desemboca y culmina en el Concilio IV de Letrán de 1215.

Tampoco es este el momento de entrar en detalles sobre la permanencia en España del derecho romano, aceptada comúnmente;¹⁴ pero interesa recalcar cómo ambas normativas, eclesial y civil, caminan de la mano, con interinfluencias y sin enfrentamientos dignos de mención.

En la tradición hispana sobre el saber, con el aporte, sin duda importante, de la filosofía musulmana y judía, no resulta extraña la concepción universalista del saber, ya anotada, de Gundisalvo. Teología y derecho hispanos llegan hasta la colección doctrinal de las *Partidas* (que adquieren vigencia de derecho supletorio a partir del *Ordenamiento* de 1348 y que incorporan las normas recientes del derecho eclesiástico, o sea, las *Decretales de Gregorio IX* o *Liber Extra*, incluyendo la profesión de fe del canon inicial) a través de una tradición jurídica, eclesial y romana, fuerte (*Lex visigothorum*, *Liber iudicum*, *Capitula Martini*, *Építome hispánico*, *Hispana collectio*, los concilios toledanos, cuyos “cánones trascienden tanto la constitución y dirección política del Reino como la disciplina toda eclesiástica”, en frase del mejor conocedor del derecho canónico hispano de la época altomedieval, Gonzalo Martínez Díez,¹⁵ etc.). De hecho, la reforma gregoriana, como es sabido, no penetró con rapidez ni del todo pacíficamente en los reinos peninsulares. No obstante, a raíz del *Decreto* de Graciano, se observa un fenómeno digno de mención. Entre los primeros decretistas se cuenta un buen número de canonistas hispanos y, además, el nuevo derecho canónico, junto al derecho civil, hallará pronta acogida en los Estudios Generales que se establecen en la Península en estos siglos como disciplina principal de la programación.

¹³ “L'autorité de l'Église dans le système des sources du droit médiéval”, en *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IVe-XIIe siècles* (Variorum Reprints, London 1987) 114.

¹⁴ Pierre Riché, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge. Fin du Ve siècle, milieu du XIe siècle* (Paris 1989) no duda en afirmar la subsistencia de la enseñanza del derecho en España durante la alta edad media. En p. 23, en referencia a España, dice: “La disparition de l'école antique n'empêche pas l'enseignement de la médecine, du droit et des lettres classiques”. Se reafirma en lo dicho más adelante, p. 258, al tratar de la enseñanza del derecho: “Dans les royaumes barbares méditerranéens, Espagne et Italie, Gaule du Sud, l'enseignement du droit survit”. Con respecto a la cultura hispana altomedieval en general, esta obra ofrece buenos resúmenes en las p. 22-25, 80-87, 130-131, 157-161. Léopold Genicot señala la conjunción de dos elementos como razón de la fuerte actividad legislativa hispana, la permanencia de las concepciones romanas y la idea cristiana de que la realeza es un ministerio divino, idea que fue “particulièrement vigoureuse” en Hispania: “La conjonction de ces deux courants de pensée expliquent sans doute que les lois sont, au seuil du moyen âge, plus nombreuses dans ce pays que dans les autres royaumes barbares” (*La loi* [Typologie des sources du moyen âge occidental, 22; Brepols, Turnhout 1977] 21).

¹⁵ En el preámbulo a la edición de los *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, de José Vives con la colaboración de Tomás Marín Martínez y Gonzalo Martínez Díez (CSIC, Barcelona-Madrid 1963) vol. I, p. XII.

De la corriente dialéctica antes mencionada dimana la aparición en la Iglesia del derecho canónico como disciplina peculiar y a ella le debe la progresiva autonomía que fue adquiriendo con respecto a la teología y a las demás materias dentro de las ciencias sagradas.

El *Decreto* de Graciano es deudor claro del método dialéctico (del *sic et non*) de Abelardo.¹⁶ Muchas soluciones de Graciano y de su escuela, se apoyan en la regla abelardiana que dice: “Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus postea defendere poterimus”. Graciano emplea frases que apuntan en esta dirección, como: “Hoc multipliciter distinguitur” (C.16 q.3 c.5), “Potest et aliter distingui” (C.16 q.3 c.7), “Potest etiam aliter intelligi” (C.16 q.3 c.15), etc. En realidad, los nexos de unión entre el *sic et non* y el *Decreto* en el ámbito del razonamiento de los temas son abundantes, lo que lleva a pensar que Graciano hizo una utilización clara del método abelardiano.

Cuando el maestro Graciano sistematiza en su *Decreto*, que él llama significativamente *Concordia discordantium canonum*, el derecho de la Iglesia, da un gran paso hacia la consideración de ese derecho como disciplina independiente. Se estudia, a la par del derecho civil, como un saber autónomo, aparte y por encima de la teología. Después del *Decreto* se acelera el proceso de creación de cuerpos legales, que se construyen desde una base doctrinal jurídica, con cierta independencia de la dogmática teológica y teológico-moralizante. Se puede decir que el derecho canónico se independiza, hasta cierto punto, de los principios religiosos, de los dogmas, y que atiende progresivamente en mayor medida a criterios de juridicidad. Desde finales del siglo XII hasta mediados del XIV se desarrolla una época dorada de creación jurídico-canónica, que quedará recogida posteriormente en el *Corpus Iuris Canonici*, y de análisis y comentarios a los cuerpos jurídicos oficiales. Esta independización llega al punto de que en algunos temas interrelacionados se establecen diferencias “corporativas” entre las opiniones de teólogos y canonistas, lo que se suele indicar con frases como “in istud differunt theologi et canonistae”.

Teniendo en cuenta las varias corrientes teológicas, no es de extrañar que algunos teólogos no estuvieran de acuerdo con la rápida y progresiva juridización de la Iglesia, apoyada en la autoridad científica del *Decreto* y sus comentaristas, primero, y poco después en las colecciones oficiales u oficializadas de decretales mandadas copilar por los papas, en las que se reunían decisiones conciliares junto a personales de los propios papas; y, en algunos casos, sin conexión directa aparente, en cuanto a la obligatoriedad de las mismas, en cuanto a su normatividad y exigencia externa, con la *sacra pagina*. Ésta dejaba de ser, en cierto modo, su norte y guía inmediatos.

Hasta ese momento, en sus exposiciones sobre las obligaciones cristianas, se servían de las Sagradas Escrituras, de las sentencias de los santos padres, de las decisiones de los concilios, de la tradición; sólo ejemplificativamente, acudían a autores y textos no sagrados. Ahora se encuentran, además, con un conjunto de

¹⁶ Cf. G.Robert, ob. cit., p. 177-178; J. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Bruges-Bruxelles-Paris 1948) 207, 494-499.

normas, cuya obligatoriedad deriva de una voluntad humana, aunque ésta sea la del papa, no directamente (no de forma inmediata) de la voluntad de Dios, tal como ellos entendían que se daba a conocer en las Escrituras, tradición, santos padres y decisiones puntuales de concilios y sumos pontífices, decisiones apoyadas, a su vez, en las fuentes mencionadas; y entendidas, por eso, como *divinas*. Diríamos que hasta entonces se trataba de “sagrados canones”, de “santos decretos”; ahora se trata ya simplemente de cánones, de decretos.

No sólo se quedan sin su punto de referencia, sino que, además, se abre ante sus ojos un horizonte nuevo, que estiman peligroso. Ya no es Dios, exclusivamente, quien les exige realizar un esfuerzo determinado, una acción o una omisión; ya no es, en exclusiva, en la *sacra pagina* donde deben apoyar sus razonamientos últimos, definitivos. Ahora, se enfrentan también a colecciones de leyes, compiladas con criterios de racionalidad y a las que los papas conceden autoridad para obligar y para que, conforme a sus postulados, se diriman pleitos. En torno a este *corpus iuris* se crean corrientes de opinión, con repercusión en las aplicaciones del mismo a los casos prácticos; se discuten las propias normas, su vigencia o desuso; se abre al razonamiento la oportunidad de mantener, retocar o suprimir tal o cual norma de las impuestas en un determinado momento. Entienden que la conciencia moral a la que el nuevo derecho conduce, que antes se ligaba a criterios de fe (permanentes), se relativiza, al apoyarse en argumentos de razón.

El cambio es abismal, realmente. Al fin y al cabo, se pasa de un apoyo en Dios a un apoyo en los hombres. En el momento en que el derecho eclesial se empieza a desvincular de la teología (aunque se trate de una desvinculación sólo parcial, puesto que, en todo caso, no puede/no debe, desvincularse de los principios de fe), inicia un camino autónomo precisamente en lo que afecta a la obligatoriedad jurídica (que es externa, extraconciencia) frente a la obligatoriedad moral (que es intraconciencia), por diversificación, ya que no por oposición, entre ambas formas de percepción de la obligatoriedad de una conducta determinada.

Cierto es, por otra parte, que el derecho, sobre todo por su práctica en el ámbito de la sociedad humana, se había ganado una cierta antipatía, que ciertos autores ponen de manifiesto. Se le consideraba como ciencia lucrativa e, incluso, peligrosa.

Los autores hispanos de que me voy a ocupar deben situarse, en cuanto a su opinión sobre el derecho y el ejercicio docente y forense del mismo, en el ambiente provocado por las corrientes doctrinales establecidas desde los siglos XI-XII, a las que he hecho mención.

Cuando estudié el condicionamiento jurídico canónico de Martino de León,¹⁷ no estaba prevenido en ningún sentido, ni sobre la postura de Martino frente al fenómeno jurídico ni sobre la fundamentación de la misma. Cuando, años después, realicé una tarea parecida sobre Antonio de Lisboa (o de Padua),¹⁸ tenía cierta idea de lo que podía encontrar al analizar sus escritos, pero no imaginaba que su

¹⁷ “Condicionamiento jurídico canónico de Martino de León y línea pastoral martiniana”, en Santo Martino de León. Ponencias del I Congreso Internacional sobre Martino en el VIII centenario e su obra literaria (1185-1985) (Isidoriana 1; León 1987) 627-653.

¹⁸ “¿Formación jurídica en Antonio de Lisboa?”, en Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. 8º Centenário do Nascimento de Santo António. Actas, vol. II (Braga 1996) 765-783.

postura fuera tan similar a la de Martino como de hecho resultó. Y, recientemente, al estudiar la figura jurídica de Raimundo Lulio,¹⁹ me he confirmado en algunas sospechas que albergaba del estudio de los dos autores anteriores, si bien en el caso de Raimundo Lulio se dan, además, otras connotaciones.

La postura de Martino de León (1120/1130-1203) parece, a primera vista, paradójica. Es manifiesta la dependencia de sus *Sermones* de la obra de Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quatuor*, que usa, con y sin cita, abundantemente; sin embargo, Martino de León no adopta actitudes que nos permitan catalogarlo entre los teólogos dialécticos. Tampoco, es cierto, se pronuncia en uno u otro sentido; se limita a utilizar la obra lombardiana y acomodaría a sus objetivos, simplemente. En todo caso, se puede afirmar que sus *Sermones* constituyen una obra teológica propia de un religioso asceta, basada en la Biblia, no en argumentos de razón. La obra de Lombardo, de la que quizá obtuvo copia total o parcial durante su estancia en París, le sirve de principal florilegio, sin entrar en su metodología. Más en concreto, los aspectos de carácter jurídico canónico expuestos en la obra lombardiana son pasados por alto en la de Martino.²⁰

Martino, después de aprender las primeras letras, recibió una educación superior en el monasterio de San Marcelo de León, de canónigos regulares de San Agustín. Después de unos años de peregrinaciones (Italia, Tierra Santa, Francia, Irlanda), volvió a San Marcelo y pasó poco después a San Isidoro, donde se habían recogido los canónigos agustinos tras su expulsión de San Marcelo por el obispo Manrique (1181-1205). Su formación, su vida de canónigo y de escritor está, por tanto, vinculada principalmente a la institución de los canónigos regulares de San Agustín, enriquecida con las experiencias, y posibles estudios y lecturas, de sus viajes. Como señala Laureano Robles, Martino tiene una formación puramente eclesiástica, sin vinculación alguna con el fenómeno cultural que caracteriza el siglo XII hispano, el de la nueva cultura profana que se gesta un poco a lo largo de toda la Península. La cultura de Martino se mueve dentro del influjo que un grupo de clérigos franceses ejercieron en la Península Ibérica a lo largo del siglo XII.²¹

Con relación al derecho, Martino demuestra poseer algunos conocimientos, los que acompañaban a la enseñanza de la teología y los que se deben suponer a su elevado grado de erudición. Se ha especulado con la posibilidad de que Martino conociera e, incluso, utilizara el *Decreto* de Graciano. A mi parecer, creo que bien fundamentado, ni lo usó ni lo conoció directamente, aunque pudo saber de su existencia, dado que el éxito de dicha obra fue muy rápido.²²

¹⁹ "Lo jurídico en la filosofía luliana", en *Revista Española de Filosofía Medieval* (en prensa).

²⁰ Por ejemplo, al exponer la doctrina matrimonial (*Sermo in Natale Domini II*, PL 208. 483-491), se guía por Pedro Lombardo, de quien recoge los aspectos dogmáticos y morales, pero no trata del matrimonio *in fieri*, que comporta una carga jurídica clara, sino del matrimonio *in facto esse*, con mayor peso ascético-moral.

²¹ "Fuentes del pensamiento teológico de Santo Martino", en Santo Martino. Ponencias del I Congreso Internacional sobre santo Martino en el VIII centenario de su obra literaria (1185-1985) (León 1987) 612-613.

²² José María Soto Rábanos, *Condicionamiento...* 639-642.

Pero lo que llama la atención es la postura negativa de Martino sobre todo lo que suene a normativa jurídica en la Iglesia. Quiere uno intuir que Martino acepta y comprende la necesidad de una organización jurídica de la Iglesia, aunque en sus escritos no se encuentra una indicación suficientemente clara para disipar las dudas. Todo es obligatoriedad dogmática y moral. El espíritu que da vigor a la Iglesia es la gracia, no la ley; la ley significa esclavitud. Después de Cristo libertador, el hombre está bajo la gracia; ya sólo hay preceptos morales. Ley y evangelio se contraponen.²³

El tono duro y amargo con el que recrimina a los monjes curiales picapleitos, fuera de que pueda obedecer a quejas sobre situaciones concretas de su claustro y de la curia regia leonesa, pone de manifiesto su escaso aprecio por el mundo del derecho y de sus profesionales. Dedicó dos *Sermones* al tema: “Ne monachi sive canonici regis curiam frequentare praesumant”²⁴ y “Ne monachi sive canonici secreta principum scire appetant”.²⁵ Al tiempo, como observa Antonio Viñayo, Martino da testimonio de que en el monasterio de San Isidoro de León había estudiosos y profesionales del derecho. Nada de extraño, por lo demás; máxime estando en León la curia regia.²⁶

Después de describir con tintes un tanto apocalípticos el ambiente del foro y de los propios monjes canónigos causídicos (picapleitos), en alusión a las tres disciplinas en juego, a modo de corolario, exhorta a los monjes a dedicarse más a los secretos de los misterios (la teología) que a los decretos de los concilios (el derecho canónico), más a los oficios divinos y a la oración (espiritualidad) que a las causas y negocios temporales (derecho civil y mundanidad). Pero, no parece consciente del movimiento de juridización que ya en ese momento se está viviendo en toda la Iglesia, dirigido por los propios sumos pontífices, cuyo poder y autoridad se ve engrandecida por el fenómeno.

Antonio de Lisboa o Padua presenta en su consideración del derecho notables coincidencias con Martino de León. Y me parece bastante claro que esta similitud de opinión es consecuencia de una formación intelectual igualmente similar.

Después de asistir durante seis o siete años a la escuela episcopal de Lisboa, Antonio continúa su formación humano-religiosa e intelectual en los canónigos regulares de San Agustín, en el monasterio de San Vicente de Fora (Lisboa) primero y en el de Santa Cruz de Coimbra después. Aunque sea evidente que enriqueció su formación posteriormente en su vida de franciscano fuera de la Península, se puede afirmar que el bagaje cultural fundamental de Antonio, tal

²³ Estas contraposiciones son constantes en Martino. Por ejemplo: “Prius ergo, o judaei, vobis cognitione rudibus et carnaliter viventibus dedit Deus carnalia praecepta...” (*In festivitate sanctae Trinitatis*, PL 208. 1336); “Distat etiam Evangelii littera a legis littera, quia in eis diversa sunt promissa. Ibi, hoc est in lege, terrena promittebantur, in Evangelio autem...” (*In Natale Domini II*, PL 208. 298); “Omnipotens Deus... non destitit ante legem per patriarchas, sub lege per prophetas, tempore autem gratiae per Filium suum...” (*In Sexagesima*, PL 208. 614).

²⁴ PL 209. 125-131.

²⁵ PL 209. 131-138.

²⁶ “El scriptorium medieval del monasterio de San Isidoro de León y sus conexiones europeas”, en *Coloquio sobre circulación de códices y escritos entre Europa y la Península, 10-19 de septiembre de 1982. Actas* (Santiago de Compostela 1988) 216.

como viene evidenciado en sus *Sermones*, es justamente el que adquirió en su etapa portuguesa y agustiniana.²⁷

Antonio nunca pretende situar su discurso en clave jurídica, pero deja ver en sus escritos un buen conocimiento, un manejo, no de profesional pero sí de erudito, de los conceptos y de los usos del mundo del derecho. Y si Martino, según he indicado, no parece estar en la onda, Antonio sí es consciente del movimiento de juridización que se está produciendo en la Iglesia.

Antonio tuvo la oportunidad de conocer, no sólo el *Decreto* de Graciano, aunque muy probablemente no lo haya utilizado como fuente en sus *Sermones*,²⁸ sino que tuvo la ocasión de *padecer* a sus glosistas y comentaristas, llamados *decretistas*. Antonio es plenamente consciente del movimiento de juridización que se manifiesta por doquier en la Iglesia. Y no le gusta. Su juicio sobre las leyes humanas, incluidas las eclesiásticas, es negativo; son algo a superar, no a favorecer. No conducen a Dios; se quedan en la tierra. Se dan por, para y entre los hombres. Suponen sujeción, coacción, esclavitud.

Se lamenta amargamente del lugar privilegiado que están ocupando en la Iglesia, entre los propios preladados y clérigos, las normas humanas, sean las decretales de Alejandro (Alejandro III, 1159-1181), de Inocencio (Inocencio III, 1198-1216), o de cualquier otro papa, por encima de la ley del evangelio, de la ley de Cristo.²⁹

Antonio dibuja como auténtica una Iglesia apoyada en la caridad, en el carisma, no en las leyes; la Iglesia como *societas spiritualis* frente a la Iglesia como *societas juridica*.

De forma bastante similar a la de Martino de León, Antonio de Lisboa se refiere a los profesionales del derecho (legistas, o sea, civilistas; decretistas, o sea, canonistas; y abogados) con frases muy negativas. Los alinea junto a los amantes del mundo, a los mercaderes falsos, a los avaros, a los usureros malditos; son sanguijuelas para los pobres.³⁰

²⁷ No es ésta una cuestión que plantee polémica entre los expertos. Francisco da Gama Caeiro se expresa así: "A cultura do Santo saiu de Santa Cruz redondamente formada e perfectamente alicerçada. O que depois lhe foi acrescentando são retoques complementares de uma estrutura já estabelecida" (*Santo António de Lisboa I: Introdução ao estudo da obra antoniana* [Lisboa 1967] 96)

²⁸ José María Soto Rábanos, *¿Formación jurídica... 775-776*. Remarco esta no utilización, porque, como es sabido, el *Decreto* de Graciano fue utilizado generosamente por los teólogos, no sólo por los canonistas, como florilegio; muy especialmente, para las citas patristicas.

²⁹ *Sermones Dominicales et Festivi. Dominica II in Quadragesima. Sermo alter, n. 4* (Padova 1979) vol. I, p. 108: "Si aliquis episcopus vel Ecclesiae prelatus contra decretalem Alexandri, vel Innocentii, vel alterius papae fecerit, statim accusatur, accusatus convocatur, convocatus convincitur, convictus deponitur. Si vero contra evangelium Iesu Christi, ad quod principaliter servandum tenetur, aliquid mortale commiserit, nemo est qui accuset, nemo est qui corripiat".

³⁰ *Sermones II. 501-502: Dominica III Adventus 5: "Piscatores sunt huius mundi amatores, solliciti et curiosi circa divitias... mercatores falsi... maledicti usurarii... Qui operantur linum, plectentes et texentes subtilia, 'scilicet argumenta', sunt legistae, decretistae et falsi advocati. Hi omnes... marcescent, quia eorum animae, a corpore egressae, daemonibus tradentur aeternaliter puniendae"; Sermones II. 592-593: Dominica II post octavam Epiphaniae 7: "Idumaei sunt legistae et decretistae, qui sanguinem pauperum emungunt. Isti sunt duae filiae sanguisugae - idest diaboli -, quae semper dicunt: Affer, affer, et numquam: Sufficit".*

Y al igual que Martino, acusa a los monjes y religiosos curiales de estar presentes en todas las ferias y asambleas, sean civiles o eclesiásticas y de campar a su aire por el entramado de los juicios, litigando, contratando legistas y decretistas e induciendo testigos falsos. Prelados, monjes, religiosos, que se dedican al foro, lo hacen por vanagloria y por dinero; desean profesar en la ciencia lucrativa; tienen el cuerpo en el coro y el corazón en el foro.³¹

Antonio agota sus razonamientos en el terreno de la teología dogmática y de la teología moral. No hay para él otra sabiduría. Su recurso a las otras ciencias, que es abundante, es puramente instrumental. Incluso cuando el tema tratado le da ocasión para introducirse en el ámbito de lo jurídico de forma positiva, no lo hace. Ciertos términos de doble connotancia, jurídica y moral, como *iudex*, *iudicium*, *praelatura*, *auctoritas*, *potestas*, *dignitas*, son utilizados por Antonio en su referente moral.

Tanto Martino como Antonio conocían y reconocían un derecho en la Iglesia, en el sentido de normas impuestas por la autoridad para el buen gobierno de la comunidad eclesial; pero ese derecho lo ven integrado en la disciplina teológica, todo queda dentro de la *sacra pagina*. El nuevo derecho, sin embargo, aun cuando tenga una dependencia y una vinculación con esa *sacra pagina* y aun cuando se le catalogue entre las disciplinas teológicas por esas dependencias y vinculación, se constituye en ciencia aparte, con autonomía para establecer sus propios principios y proponer de forma autónoma la obligatoriedad de su contenido.

Lo que, en mi opinión, critican Martino y Antonio es que la obligatoriedad de un comportamiento se asiente en una normativa jurídica y que ello pueda dar lugar a toda una serie de ámbitos de discusión y de resoluciones prácticas autónomas, fundamentadas en la interpretación, sea doctrinal, sea autoritativa, de la propia normativa; y no ya, simplemente, en la *sacra pagina* y en su interpretación por autoridades y doctores. Que sobre ciertas materias se puedan plantear opiniones corporativamente diversas entre teólogos, de una parte, y canonistas, de otra, es algo que no veían o no querían ver como real; o, en todo caso, como algo bueno para el desarrollo de la vida de la Iglesia. Un poco al estilo de Rogerio Bacon, Martino y Antonio tampoco parecen ver razones para que a la base del derecho canónico haya otra cosa que una serie de textos escriturarios y patristicos.³²

En la segunda mitad del siglo XIII y principios del XIV, hallamos otro personaje, cuyo posicionamiento frente al derecho en general, incluyendo el derecho eclesial, no está en la línea de aceptación general o mayoritaria. Me refiero a Raimundo Lulio.

³¹ *Sermones I.* 106-108: *Dominica III in Quadragesima, sermo alter 4*: *Hodie non fiunt nundinae, non celebrantur curiae saeculares vel ecclesiasticae, in quibus non invenias monachos et religiosos... In causis partes convocant, coram iudicibus litigant, decretistas et legistas conducunt, testes inducunt, cum ipsi parati iurare pro re transitoria, frivola et vana*; *Sermones I.* 256: *Dominica II post Pascha 6*: *"Quare ergo... praelati descendunt... ad scientias lucrativas? Ad quas ideo descendunt, ut potione dignitatis transitoriae... ambitione vanagloriae et pecuniae inebrientur"*.

³² *J. de Ghellinck*, ob. cit., p. 417, califica la opinión de Rogerio Bacon de "boutade". Desde luego, pienso que Martino y Antonio no pretendían ser tan ocurrentes. Su actitud es de total seriedad.

Raimundo Lulio conoce una época dorada del derecho canónico, plenamente asentado en la Iglesia. Hasta mediados del siglo XIV discurre la edad de oro del derecho eclesial. En la mente de todos están los nombres de grandes juristas y canonistas, entre los cuales se cuentan varios sumos pontífices. Lulio mismo tuvo una relación especial con Raimundo de Peñafort.

La formación intelectual de Lulio se mantiene aún entre las tinieblas que produce la falta de datos. Nos consta, a través de sus numerosos escritos, que adquirió una cultura excepcional, pero no sabemos bien cómo, dónde, qué, por cuánto tiempo y con qué maestros pudo adquirir tamaño bagaje sapiencial. Por lo que se refiere al derecho, parece seguro que no llegó a recibir una formación jurídica a nivel de Estudio General o Universidad. No obstante, al igual que en otros saberes, demuestra un grado alto de conocimientos jurídicos. Sin duda, Raimundo Lulio fue un fuera de serie, un sabio al estilo de los que echaba en falta para su tiempo el filósofo Gundisalvo.

El planteamiento de Lulio respecto al derecho en general, y al derecho canónico en particular, es que debe su existencia a la falta de caridad, al egoísmo; es una consecuencia del pecado, no un bien en sí. Del egoísmo derivan las tensiones entre poder y derecho, entre normas y libertad. En esa coyuntura, el derecho se justifica como instrumento para la justicia, que es su objetivo, y para la paz, que es consecuencia de la justicia. A su vez, el poder es la mano del derecho para hacer imperar la justicia y la paz, aplicando con rectitud las normas jurídicas.³³

Lulio ama todo el saber, todos los saberes, pero a la vez establece una clara jerarquización, en la que la teología ocupa la cúspide. Más todavía, la realidad material de la vida humana sólo halla explicación racional suficiente en la fe cristiana y desde la fe cristiana, es decir, en el Dios de los cristianos. En el intento de Lulio de racionalizar la fe, de llegar a Dios por razones necesarias, puede entreverse una cierta influencia de la filosofía árabe en cuanto a la separación entre la razón y la fe, entre la filosofía y la religión (Dios pensado frente a Dios creído), pero parece que Lulio salva este escollo mediante el recurso superior a la iluminación de la fe. Es decir, que la verdad que se busca, y su arte, no deriva en última instancia de un razonamiento, sino de una iluminación, la fe es siempre una gracia, no una conquista de la razón.³⁴

Lulio manifiesta tener un buen conocimiento de la ciencia del derecho y un conocimiento pormenorizado de la práctica del mismo, pero no se interesa por la discusión de la temática jurídica. Al contrario de como se interesa con respecto a la teología y a la filosofía, materias en las que se adentra en consideraciones básicas, en el ámbito de lo jurídico deja esas reflexiones para los jurisperitos; se mantiene al margen de glosas y comentarios, de comentaristas y glosadores.

³³ Así lo ve, también, Antonio Montserrat Quintana (*La visión luliana del mundo del derecho* [Institut d'Estudis Balearics, Barcelona-Palma de Mallorca 1987] 182-185, aunque el hecho de que el derecho, según Lulio, tenga su raíz en la falta de caridad no le lleva a este autor a sacar otras conclusiones en esa vía de necesidad secundaria, y negativa, del fenómeno jurídico.

³⁴ Cf. Leopoldo Eijo Garay, "La supuesta heterodoxia del beato Llull", en *Estudios Lulianos* 12 (1968) 5-19; Manuel Bauzá, "Ramón Llull en el *Enchiridion Symbolorum* de Heinrich Denzinger", *ibid.* 21-32.

En efecto, Lulio no escribió glosas ni comentario alguno a una ley o a un canon, ni desde la perspectiva de la fundamentación de la norma, ni desde la perspectiva de su aplicabilidad. No entró en el sistema.

Lulio no se siente seguro cuando trata del derecho. Además, el sistema jurídico vigente en la sociedad y en la Iglesia no le atrae ni le parece correcto; no halla en él la perfección que busca. La ciencia jurídica es una ciencia importante; una de las cuatro que considera elementales (teología, filosofía, medicina y derecho). Pero ello no obsta para que la califique una y otra vez de ciencia confusa, prolija y difícil. El formalismo, con su formulismo inherente, que es en verdad una consecución positiva para la aplicación más justa de las leyes, que se exige con el propósito de conseguir una mayor seguridad jurídica en beneficio de los interesados, lo ve Lulio como un impedimento para hacer justicia. Provoca complejidad y confusión, alarga los procesos y los encarece.³⁵

En su idea de simplificación y universalización, Raimundo intenta establecer un mecanismo jurídico que tenga valor universal, que garantice la justicia y que economice el proceso de su aplicación, partiendo de las normas morales y del derecho natural, es decir, de la filosofía moral.³⁶ Raimundo pretende una mecanización de la puesta en acto de la justicia. Su método es puramente utópico.

Por otros caminos, Lulio viene a coincidir en el fondo del tema con el pensamiento expresado por Martino de León y Antonio de Lisboa. El derecho, como ciencia y como práctica independiente de la teología y de la filosofía moral, no es necesario ni conveniente en la Iglesia; y en el caso de Lulio, tampoco lo es en la sociedad civil, no lo es en la cristiandad.

Hubo, sin duda, otros teólogos y filósofos en estos siglos, entre el XII y el XV, coincidentes en todo o en parte con los puntos de vista de los autores aquí estudiados.³⁷ No puedo entrar en detalles sobre el particular porque no he estudiado más que a los tres citados. No obstante, disponemos del testimonio de un autor hispano anónimo, que escribe hacia 1431-1435, sobre el tema.

Dicho autor, en su obra *Speculum peccatoris, confessoris et praedicatoris*, dedica un buen párrafo, en plan de diatriba, a los ilusos que todavía en ese tiempo seguían creyendo que la Iglesia y la sociedad en general se podía entender y gobernar a base de la sola teología (verdades a creer y conducta personal: dogma

³⁵ El *Ars de iure* y el *Ars iuris* tienen un comienzo muy parecido: "Quoniam scientia iuris est valde prolixa et difficilis eo quod est de particularibus multis...", "Quoniam vita hominis est brevis et scientia iuris est multum prolixa".

³⁶ "Bonum, magnum etc. est, quod scientia iuris reducatur ad syllogismos, quia confusa est et prolixa. Et hoc fieri potest per illum modum, quem fecimus in uno libro, qui vocatur *Ars iuris*, reduciendo ipsam ad principia innata primitiva, vera et necessaria" (*Liber de ente 9: Raimundi Lullii Opera Latina* t. VIII. Edidit H. Harada [Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 34, Turnhout, Brepols, 1980] 244).

³⁷ Excuso mi desconocimiento de la postura adoptada por los lulistas respecto a esta temática. Por ello, no los incluyo en (ni los excluyo de) la afirmación. En todo caso, quiero anotar que en tiempo del autor el lulismo estaba en auge, después de conseguir en 1419 la llamada "sentencia definitiva" en favor de la ortodoxia de los escritos de Raimundo Lulio.

y moral), sin la colaboración del derecho (conducta societaria: normativación de los derechos y las obligaciones del *status* cristiano y ciudadano, instituciones para el régimen y gobierno de la *societas* eclesial y civil, de la cristiandad, etc.). La referencia del autor es general, sin dar la identidad de ninguno de los autores teólogos a los que alude, pero da a entender que no son pocos los que se sitúan en esa línea de pensamiento. El breve texto dice así: “Et est hoc contra aliquos presumptuosos qui anichilant et vituperant iura canonica et ciuilia, quasi sint modici valoris, dicentes quod per solam theologiam posset mundus regi”.³⁸

Quizá el hecho de que el derecho en general, y el derecho canónico en cuanto derecho, dé lugar por su propia naturaleza a un cuerpo normativo cambiante, aunque tenga una base teórica de principios considerados inmutables (de derecho natural y divino, según casos), hace que en aquella época la normativa típicamente canónica no resulte aceptable para algunos *predicadores*, para teólogos espiritualistas, tipo Martino de León y Antonio de Lisboa, y tampoco para filósofos idealistas, si no utópicos, tipo Raimundo Lulio.

³⁸ Ms 37 de la Real Colegiata de San Isidoro de León, fol. 26r.