

¿ES BARROCO EL DERECHO CANÓNICO TRIDENTINO?

Cyrille Dounot

1. Introducción

Preguntarse por la existencia de un derecho barroco, viene a ser, en primer lugar, preguntarse sobre la posibilidad de aplicar lo barroco al derecho, el del Estado o el de la Iglesia. ¿Puede el calificativo barroco convenir a una realidad no artística o, al menos, a un *ars* (*æquum et boni*) que no es estético? Sabemos que, en 1931, las Entrevistas de Pontigny (6-16 de agosto) trataron de ampliar el concepto de lo barroco, en el tiempo y en el espacio, con la participación entusiasta de Eugenio d'Ors (1). Este último ha dejado algunos fragmentos sobre nuestro tema al presentar el estatismo como una forma de racionalismo ligada al clasicismo, lo contrario del dinamismo barroco (2). De la misma manera, hacía de la tendencia a la unidad una característica del espíritu clásico, luego, «inversamente, el espíritu barroco se reconocerá por la adopción de esquemas multipolares» en lugar de esquemas unipolares (3).

Cuarenta y cinco años más tarde, durante una nueva Década celebrada en Cerisy (del 12 al 22 de julio de 1976), el barroco se presenta como el rechazo a un «sometimiento a la regla, a las reglas, a la Ley, a la Fe, en su caso al Rey, la forma debe ser conforme si no uniforme» (4). Los temas del barroco

(1) XAVIER PLA, «Chassez le national, il revient au galop...». Eugenio d'Ors en las *Décades* de Pontigny de 193. Con seis cartas inéditas de Paul Desjardins y una de vuelta», *Rassegna iberistica* (Venecia), vol. 43, núm. 114 (2020), págs. 397-416.

(2) Eugenio D'ORS, *Du baroque*, versión francesa, París, Gallimard, 1968, pág. 114.

(3) *Ibid.*, págs. 122-123.

(4) Jean-Marie BENOIST (dir.), *Figures du baroque*, París, 1983, pág. 22.

clasificados por Jean Rousset (la inconstancia, lo efímero, la teatralidad, la máscara) parecen escapar a una caracterización del derecho canónico tridentino (5). El barroco busca «provocar la emoción más que satisfacer a la razón y a la lógica» (6). A diferencia del barroco, el clasicismo se define por «la doctrina y las reglas» como «la expresión de un ideal y de una técnica de control» (7). Según Victor-Lucien Tapié, los elementos jurídicos están ligados al estilo clásico y burgués, a la sociedad jerarquizada que se establece con el absolutismo monárquico. Observa una coincidencia entre la afirmación del Estado moderno y el declinar del barroco. Sin embargo, buscando trazos comunes a las distintas expresiones del barroco, destaca «la voluntad de grandeza y la voluntad de deslumbrar. El Bernini decía: que no me hablen de nada que sea pequeño» (8). ¿Qué pensar entonces de un derecho canónico que busque a la vez tanto deslumbrar como centralizar?

Otros consideran que la edad barroca, o «el episteme barroco, corresponde precisamente a la primera etapa de la modernidad, si se concibe ésta como una toma de conciencia del problema del dominio» (9). Jean-Claude Vuillemin ve en ello «el punto de partida de una estrategia de puesta en orden de las cosas», en la que el individuo «constantemente organiza a su favor la gran escena del teatro del mundo» (10). El individuo, «sólo y desprovisto de referencias sólidas [...] deberá reinventar el mundo y asumir la entera responsabilidad» (11). ¿Debería considerarse entonces que el derecho tridentino, al permitir al papado un control más seguro sobre el orden jurídico canónico, por la vía de una reglamentación más precisa y de la multiplicación de administraciones eclesiásticas, es eminentemente barroco?

(5) Citado por Anne-Laure ANGOUVENT, *L'esprit baroque*, París, PUF, 1994, pág. 7.

(6) Victor-Lucien TAPIÉ, *Baroque et classicisme*, París, Hachette, 1980, pág. 436.

(7) *Ibid.*, pág. 291.

(8) *Ibid.*, pág. 438.

(9) Jean-Claude VUILLEMIN, «Baroque: le mot et la chose», *Œuvres & Critiques* (París), vol. XXXII, núm. 2 (2007), pág. 20.

(10) *Ibid.*

(11) *Ibid.*, pág. 19.

Para otros autores, finalmente, el barroco pretendía ser como una contestación del orden establecido, engendrando un «restablecimiento del orden [...] *a posteriori* por la Contrarreforma y el anglicanismo, por el absolutismo y el triunfo de la razón de estado» (12). Esta fenomenología del barroco conduce a pensarlo como un *momentum*, y no tanto como «un estado, sino como una transición, un instante» (13). A partir de ahí, ¿es útil, o incluso posible, considerar el derecho como parte de ese movimiento? Finalmente, si el barroco obtiene su potencia de curvas y elipses, si «el barroco es fundamentalmente descentrado (geográfica pero también políticamente)» (14), ¿puede verse en ello alguna analogía con un derecho centralizador, evocando más bien el círculo y su centro?

Partiendo de estas observaciones generales, conviene verificar si el derecho canónico tridentino puede categorizarse como clásico o barroco, o si participa de ambos movimientos. Para ello, repasemos ese derecho que la Iglesia adopta en el concilio de Trento (I), después su evolución desde el día siguiente del concilio, a través de sus fuentes y de su sistema (II) (15). Para esquematizar, parece que el derecho canónico pasa de la mano de los obispos a la de las congregaciones, de un poder compartido a un poder centralizado, de una figura barroca a una figura clásica.

2. El derecho tridentino

Debe entenderse por derecho canónico tridentino el derecho establecido por el concilio de Trento, el derecho

(12) Anne-Laure ANGOUVENT, *L'esprit baroque*, París, PUF, 1994, pág. 65.

(13) *Ibid.*, pág. 73.

(14) Philippe MINGUET, *France baroque*, París, Hazan, 1988, pág. 16.

(15) Sobre los aspectos generales del derecho canónico tridentino, véase Stephan KUTTNER, «The Reform of the Church and the Council of Trent», *The Jurist* (Washington), vol. 22 (1962), págs. 123-142; Paolo PRODI, «Il concilio di Trento e il diritto canonico», en Giuseppe ALBERIGO e Iginio ROGGER (dir.), *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio. Atti del convegno tenuto a Trento il 25-28 settembre 1995*, Brescia, Morcelliana, 1997, págs. 267-285.

post-tridentino se plantea o interpreta posteriormente, en aplicación del concilio. La materia es abundante, y, por primera vez en la historia de los concilios, las reglas dogmáticas adoptadas en Trento son distintas de las reglas disciplina-rias, los Padres adoptan o cánones sobre la doctrina, o cánones sobre la reforma. Esas leyes disciplinarias, pensadas para asegurar la Reforma católica modificaron en muchos puntos el estado del derecho positivo anterior al concilio, ese *ius novum* en gran medida surgido de las decretales pontificales (16). Ubaldo Giraladi, canonista romano del siglo XVIII, elaboró la lista exhaustiva de 186 modificaciones aportadas por el concilio de Trento a las decretales precedentes, y de 77 adiciones y cambios operados por los decretos de la Congregación del Concilio (17). Sin embargo, al disociar teología y derecho canónico, y al excluir del campo jurídico toda cuestión sobre la fe, los padres conciliares abrieron el camino a una novedad radical en la comprensión del derecho, reducido a convertirse en una disciplina puramente positiva, a imitación del derecho estatal.

El derecho tridentino podría estar relacionado con un barroco ordenancista, porque, «si la obra dogmática de Trento se organiza en un orden, los decretos *De reformatione* son, en su presentación, el desorden mismo» (18). Se conserva el equilibrio entre decretos dogmáticos y decretos disciplina-rios, pero ese paralelismo de formas no implica el del fondo. El derecho tridentino se compone de «prescripciones yuxtapuestas, agrupadas de manera más o menos orgánica» que no muestran «ninguna razón de conjunto» (19).

Más allá de esa profusión reformadora, el fondo del derecho tridentino no ofrece un espectáculo específicamente

(16) Ver por ejemplo Anne LEFEBVRE-TEILLARD, «Modeler une société chrétienne: les décrétales pontificales», Claude CAROZZI y Huguette TAVIANI-CAROZZI (dir.), *Le médiéviste devant ses sources. Questions et méthodes*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2004, págs. 41-49.

(17) «Elenchi» II, III y IV, en Remigius MASCHAT, *Institutiones canonicae*, Ferrare, 1760, págs. 175-190.

(18) Alphonse DUPRONT, «Le concile de Trente», en *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, s.l., Chevetogne/Cerf, 1960, pág. 234.

(19) *Ibid.*

barroco. El ejemplo más revelador es el del derecho de los obispos. La «red barroca», evocada por Pierre Goubert para describir las circunscripciones y las administraciones francesas del siglo XVI, no puede aplicarse a las instituciones eclesásticas (20). Por una parte, porque la red episcopal de la Cristiandad no casa bien con una maraña de circunscripciones. Por otra parte, porque el poder episcopal salió ampliamente reforzado de concilio de Trento. Mientras que antes el obispo se encontraba atrapado en «una red extremadamente densa de exenciones, privilegios, derechos adquiridos, costumbres memorables, situaciones de hecho» que «prolongaban el abigarramiento de la Iglesia medieval», el concilio de Trento va a reordenar las diversas instituciones al amparo de su báculo (21).

Desde entonces, el obispo diocesano vuelve a controlar un buen número de instituciones (abadias, escuelas) o personajes (predicadores), se convierte en dueño de nuevas instituciones (seminarios) y se ve dotado de un poder de inspección reforzado, por medio de las visitas pastorales que alcanzan todos los lugares de culto de su diócesis, incluso los lugares exentos (sess. XXIV, c.3). La meta es extirpar la herejía y propagar la doctrina verdadera «protegiendo las buenas costumbres, combatiendo las malas, encendiendo con sus exhortaciones y su ejemplo a todo un pueblo al amor de la paz, de la religión y de una vida santa». El obispo debe, además de visitar su diócesis, celebrar anualmente un sínodo diocesano.

El refuerzo del control del obispo sobre su territorio y sobre sus rebaños es contrario a una lógica barroca que multiplica las autoridades, o diluye el poder del pastor a través de la existencia de numerosos contrapoderes, subalternos o paralelos. Se inscribe por el contrario en la lógica moderna, y pronto clásica, de un poder pastoral extendido. Para lograrlo, el derecho tridentino recurre al mecanismo

(20) Pierre GOUBERT y Daniel ROCHE, *Les Français et l'Ancien Régime*, t. 1, *La société et l'État*, París, A. Colin, 1984, pág. 273.

(21) Charles MUNIER, «Église et droit canonique du XVI^e siècle à Vatican I», *Revista Española de Derecho Canónico* (Madrid), vol. 19 (1964), pág. 599.

de la delegación de poder (22): una delegación apostólica que atribuye a los obispos una jurisdicción delegada añadida a su jurisdicción ordinaria (23). De este modo pueden, por ejemplo, conocer de las causas de herejía de un clérigo exento, de la clausura de monjas o de los incumplimientos de un conservador apostólico. Ese poder se extiende incluso al control de los predicadores miembros de una orden mendicante exenta, a los que el obispo debe autorizar a predicar (sess. V, c. 12). Ese derecho de supervisión no proviene de su cargo episcopal, sino de una delegación permanente en esta materia, otorgada por la autoridad que ha garantizado la exención (24). De manera general, «todos los prelados de las iglesias deben estar diligentemente atentos a corregir los excesos de sus súbditos. Por los estatutos de este santo concilio, ningún clérigo debe entenderse sustraído, so pretexto del privilegio que sea, a la autoridad de estos». Así, los obispos «tendrán el poder de corregir y de castigar, en tanto que delegados para ello por la Sede Apostólica (*tanquam ad hoc apostolicae sedis delegati*)» (sess. XIV, c. 4). Como indica Charles Munier, «esta situación [*delegatio apostolica*] refleja bien el monismo jurisdiccional del orden canónico de esa época»: ese proceder permite a Roma apoyar «con toda su autoridad la obra reformadora confiada a los obispos y, a la vez, la primacía jurisdiccional romana encuentra, así, un nuevo medio para afirmarse» (25). La única excepción a esa delegación es el poder de dispensa en relación con las leyes eclesiásticas universales, especialmente en caso de epidemia, de guerra

(22) «El concepto de delegación es el instrumento [de una demostración de omnipresencia de la soberanía] tras todo individuo portador de una autoridad cualquiera incluso la más limitada», muy alejada de una concepción barroca. Cfr. René SEVE, «Le discours juridique dans la première moitié du XVII^e siècle», en Henri MÉCHOULAN, *L'État baroque (1610-1652). Regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle*, París, Vrin, 1985, pág. 131.

(23) Para un comentario antiguo, véase Antoine DADINE D'AUTESERRE, *Ecclesiasticae jurisdictionis vindiciae*, París, Nicolas Devaux, 1702, págs. 271-273.

(24) Stephan KUTTNER, «The Reform of the Church and the Council of Trent», *loc. cit.*, pág. 138.

(25) Charles MUNIER, «Église et droit canonique du XVI^e siècle à Vatican I», *loc. cit.*, pág. 600.

o de hambruna, o en lo que se refiere o los impedimentos de matrimonio. La razón es aquí simplemente prudencial: puesto que algunos protestantes rechazaban el poder de Roma sobre esas materias, admitir una dispensa episcopal, venía a ser negar el poder pontifical.

Finalmente, la «dialéctica de lo universal y de lo particular» (26), en nombre de la cual el derecho canónico medieval otorgó un amplio espacio al derecho particular, cae en una decadencia muy profunda, contra la misma letra de las prescripciones tridentinas. La obligación de celebrar un concilio provincial cada tres años (sess. XXIV, c.2), que hubiera permitido una profusa legislación episcopal, dejó rápidamente su lugar a «una relación unidimensional y vertical entre las Iglesias locales y la Santa Sede que se funda sobre nuevos instrumentos que el concilio de Trento no había previsto: el envío de visitadores apostólicos, las visitas periódicas de obispos *ad limina*, la obligación de recurrir en permanencia a las congregaciones romanas, a la actividad de las nunciaturas» (27). Desde entonces, el paisaje jurídico sufre de una «disminución de la capacidad legislativa de las Iglesias locales» que nada tiene de barroco (28).

Si nos interesamos por otras materias tratadas por el concilio, observamos no un florecimiento barroco, sino una racionalización de la obediencia clásica. El matrimonio, por ejemplo, es objeto de una particular atención, y de una publicidad reforzada. La presencia del testigo cualificado (el sacerdote), y de dos testigos adicionales, es obligada no sólo para su licitud sino para su validez. La clandestinidad de los matrimonios, un caso verdaderamente barroco en el que se hace prevalecer la vitalidad humana sobre su institucionalización, se ataca frontalmente durante la vigésimo cuarta sesión. El decreto *Tametsi* prescribe que la celebración del matrimonio debe tener lugar *in facie Ecclesiae* y

(26) Gabriel LE BRAS, «Dialectique de l'universel et du particulier en droit canon», *Annali di storia del diritto* (Milán), t. I (1957), págs. 75-84.

(27) Paolo PRODI, «Notes sur la genèse du droit dans l'Église post-tridentine», en *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, París, Gallimard-Seuil, 2006, pág. 164.

(28) Paolo PRODI, «Le concile de Trente et le droit canon», en *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, cit., pág. 282.

declara inhábiles a contraer matrimonio a quienes no respeten las formas canónicas instituidas (intercambio de consentimientos ante el cura, o ante otro sacerdote de la parroquia, en presencia de dos o tres testigos). El matrimonio se convierte en un acto solemne, para el que la inobservancia de las formas prescritas supone la nulidad (29).

Se puede igualmente subrayar el abandono de la «reforma de los Príncipes», elaborada en 1563 como un último intento de restaurar la unidad de la *respublica christiana* al hacer que los laicos colaboraran en la obra de reforma comenzada para los clérigos (30). Los legados no obtienen satisfacción y los juramentos que querían imponer a los magistrados estatales quedan reducidos a no afectar más que a los clérigos y a los profesores de universidades pontificas (31). He ahí el fracaso de un intento barroco de imponer reglas fuera de su orden propio.

A esto hay que añadir la voluntad del concilio de proceder a una reducción a la unidad, mediante la determinación de los libros que se consideran auténticos y que serán los únicos que puedan alegarse. Eso concierne en primer lugar a la Escritura Santa, puesto que el concilio decreta que la Vulgata es la única auténtica, es decir, la única que puede utilizarse sin riesgo, tanto para la argumentación teológica como para la predicación. Pero afecta también a las fuentes del derecho, que relacionan las tradiciones no escritas. Gregorio XIII confía a una comisión cardenalicia, asistida por sabios canonistas, el cuidado de revisar con el mayor cuidado los textos legales, empezando por el Decreto de Graciano. El trabajo de los *correctores romani* resulta en la publicación de la *editio romana* del *Corpus iuris canonici*, en 1582,

(29) Jean GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, París, Cerf, 1987, pág. 293.

(30) Sobre la cuestión, véase Luigi PROSDOCIMI, «Il progetto di “Riforma dei Principi” al Concilio di Trento», *Aevum* (Milán), vol. 13 (1939), págs. 3-64; Giuseppe ALBERIGO, «La riforma dei Principi», en Hubert JEDIN y Paolo PRODI (dir.), *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Bolonia, Il Mulino, 1979, págs 161-177.

(31) Paolo PRODI, «Le concile de Trente face à la politique et au droit moderne», en *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, París, Gallimard-Seuil, 2006, pág. 260.

declarada como la única oficial. El papa, mediante dos bulas publicadas que encabezan la edición, daba a la Iglesia un texto jurídico auténtico, y al mundo de los sabios la primera edición crítica con inclusión de las fuentes (32). Los estudios recientes no dejan de subrayar que el trabajo tan minucioso de los *correctores* se ha impuesto, en términos de crítica textual, como un estándar que no se ha superado (33). Frente a la multiplicidad barroca de las fuentes antiguas, el papado impone la unidad de un texto revisado (*totum emendatum et correctum*) sobre los mejores manuscritos, declarado intocable (*nihil addatur, mutetur aut imminuatur*), garantizando así una mayor seguridad jurídica (34).

Al hacerlo, también impone una nueva visión de las fuentes del derecho, cada vez más jerarquizadas según postulados positivistas. Los canonistas medievales eran ajenos a la idea de que cada canon o capítulo sacado del Decreto de Graciano fuera una norma de valor obligatorio (35). Las rectificaciones y correcciones validadas por Gregorio XIII introdujeron la idea de que esos textos, no permitiendo ninguna interpretación (*ne liceat [...] nullave interpretamenta adiungere*), se insertaban en una jerarquía de normas. Al perder su condición de *auctoritates*, sirviendo de *argumenta*, se convierten en reglas (certificadas) con fuerza de ley (*plenariam fidem [...] tam in iudicio quam extra iudicium*). La evolución contemporánea de la teología sin duda tiene mucho que ver con ello. La sistematización aportada por los *loci theologici* de Melchor Cano (1563) proporciona de esa manera la «*positio principiorum* de la que se pueden deducir las conclusiones teológicas de manera positiva y tendencialmente sistemática» (36).

(32) Mary E. SOMMAR, *The Correctores Romani: Gratian's Decretum and the Counter-Reformation Humanists*, Münster, LIT Verlag, 2009, pág. 31.

(33) *Ibid.*, pág. 37.

(34) Emil FRIEDBERG (ed.), *Corpus iuris canonici*, Leipzig, Tauchnitz, 1879, t. 1, p. LXXIX.

(35) Stephan KUTTNER, «Quelques observations sur l'autorité des collections canoniques dans le droit classique de l'Église», en *Actes du congrès de droit canonique. Cinquantenaire de la Faculté de droit canonique, Paris, 22-26 avril 1947*, París, Letouzey & Ané, 1950, págs. 305-312.

(36) Carlo FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, t. 1, *L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903)*, Milán, Giuffrè, 2008, pág. 32.

Hay que relacionar con esta concepción el proyecto de elaboración de un *Liber septimus*. Al día siguiente de las conclusiones del concilio, en 1564 o 1565, un proyecto de transposición de los decretos conciliares en el seno del *Corpus iuris canonici* se elabora por orden de Pío IV, por los cardinales Alciati, Buoncompagni y Paleotti (37). Los textos (decretos de reforma o decretos dogmáticos) se clasifican según el orden de las decretales, omitiendo las rúbricas, incluso a veces escindidos en varias partes para corresponder mejor a los títulos bajo los que se colocan. Este trabajo fue abandonado y luego retomado bajo el pontificado de Sixto V. Termina bajo el de Clemente VIII para servir de *Liber septimus*, llegando después del *Liber Sextus*. Integra en su seno los textos del concilio de Trento, así como ciertas constituciones pontificales más recientes. Publicado en 1598 para uso interno, no fue nunca enviado a las universidades ni a los tribunales, y permaneció privado de fuerza de ley (38). Una de las principales razones de este fracaso tiene que ver con la contradicción entre la prohibición de comentar los textos tridentinos y su inserción en el seno de una colección oficial, susceptible de ser glosada (39). Fagnan lo dice explícitamente: «Casi todos los decretos del concilio de Trento [...] una vez insertos en el cuerpo del derecho canónico, no se podía negar que se permitiera a los especialistas del derecho glosarlos y comentarlos, como de hecho, se ve que

(37) Paolo PRODI, «Notes sur la genèse du droit dans l'Église post-tridentine», *loc. cit.*, pág. 155. El autor publica en apéndice los recortes operados en los decretos y su reparto por títulos, a las págs. 173-178.

(38) Sobre ese intento, véase Charles LEFEBVRE, «Un essai de codification au XVI^e siècle: aux origines du *septimus liber decretalium* (13 juillet 1589-6 avril 1590)», en *Lex ecclesiae: estudios en honor del Dr. Marcelino Cabrer de Anta*, Salamanca, 1972, págs. 171-181; Elisabeth DICKERHOF-BORELLO, *Ein Liber Septimus für das Corpus Iuris Canonici. Der Versuch einer nachtridentinischen Kompilation*, Colonia, Böhlau Verlag, 2002, y en último lugar Lorenzo SINISI, «On the Tracks of the *Liber Septimus* of Gregory XIII», en *Proceedings of the Fourteenth International Congress of Medieval Canon Law, Toronto 5-11 août 2012*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 2016, págs. 257-273.

(39) Otra razón es el temor del papado de ver a los Estados modernos oponerse a la recepción de ese texto, hacerlo fracasar y empañar su prestigio, cfr. Paolo PRODI, «Notes sur la genèse du droit dans l'Église post-tridentine», *loc. cit.*, pág. 156.

ocurrió con las colecciones precedentes» (40). Esto nos conduce a examinar el derecho posterior al concilio, y las interpretaciones a las que ha dado lugar.

3. El derecho post-tridentino

La gran pregunta que plantea el derecho post-tridentino es la de la correcta aplicación del derecho establecido por el concilio. La bula *Sicut ad sacrorum* de 17 de julio de 1564 precisa la fecha de entrada en vigor de «los decretos orientados a la reforma y al derecho positivo» (fijada el primero de mayo) y la correlativa obligación de atenerse a ese derecho (41). La bula debe leerse en relación con la interpretación de ese derecho. El concilio, en su última sesión, (*De recipiendis et observandis decretis concilii*), reenviaba las dificultades de interpretación bien a «los remedios establecidos por el concilio», bien a las autoridades locales «en las provincias en las que surgen ciertas dificultades», bien al concilio general o bien, finalmente «a cualquiera forma» que le parezca al Papa «más conforme con las necesidades de las provincias» (42). La articulación del centro y de las periferias estaba explícitamente prevista, pero el Papa tomó otra decisión mediante la bula *Benedictus Deus* del 24 de enero de 1564, planteando una reserva de interpretación general, cargada de consecuencias (43).

El proceder encaminado a reservar la interpretación no es nuevo. Justiniano ya había afirmado que únicamente al emperador correspondía la interpretación de las leyes: «*Leges condere soli imperatori concessum est, et leges interpretari solum dignum imperio esse oportet*» (C. 1, 14, 12) (44). Como otros soberanos,

(40) *Ibid.*, pág. 157.

(41) *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, Turín, Dalmazzo, t. VII, 1862, págs. 299-300.

(42) Sobre estos aspectos, ver Paolo PRODI, «Le concile de Trente et le droit canon», *loc. cit.*, págs. 277 y sigs.

(43) *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, cit., págs. 244-247.

(44) Sobre esta cuestión, véase Jean GAUDEMET, «L'empereur interprète du droit», en *Festschrift für Ernst Rabel*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1954, t. 2, págs. 169-203.

los reyes de Francia le habían imitado (45). Los papas también, como Inocencio III (X, 5, 39, 31), Bonifacio VIII (VI, 3, 7, 8) y también Nicolás III que limitaba la interpretación doctrinal de la pobreza franciscana definida por los textos pontificios (VI, 5, 12, 3) (46). Sin embargo, la reserva hecha por Pío IV es todavía más definitiva y absoluta. El Papa, «para evitar el desorden y la confusión que pudieran nacer si se permitiera a cada uno dar a luz comentarios e interpretaciones de los decretos del Concilio como le plazca», prohíbe a todos y cada uno, bajo pena de excomunión, escribir «de la manera que sea, comentarios, glosas, anotaciones, observaciones, y en general cualesquiera interpretaciones de los decretos del citado Concilio, ni dictaminar cosa alguna sobre este tema, por cualquier motivo, incluso cuando fuera bajo pretexto de dar mayor fuerza a los citados decretos, de favorecer su ejecución, o por cualquier otro motivo» (47). Así, se prohíben toda clase de comentarios y explicaciones. De hecho, no hay registro de lecciones o de lecturas universitarias dedicadas a los decretos de Trento hasta mediados del siglo XVII (48).

Sin embargo, con el fin de resolver los *dubia* que pudieran nacer de ese derecho tridentino, Pío IV crea una congregación cardenalicia encargada de remediarlo, por el motu proprio *Alias nos* del 2 de agosto de 1564 (49). El doble objetivo asignado a esta Congregación del Concilio es lograr la reforma de la curia e imponer la obediencia a los decretos disciplinarios de Trento (50). Se le otorgan poderes muy

(45) Jacques KRYNEN, *L'État de justice, France, XIII-XX^e siècle*, I. *L'idéologie de la magistrature ancienne*, París, Gallimard, 2009, págs. 150 y sigs.

(46) La prohibición establecida por la decretal *Exiit qui seminat* fue sin embargo derogada por Juan XXII mediante la extravagante *Quia nunquam* (*Extr. Joan.* 14, 2).

(47) *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, cit., págs. 244-247.

(48) Lorenzo SINISI, «The Commentaries to the Tridentine Decrees in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: The First Remarks on a Category of “Prohibited” Works», *Bulletin of Medieval Canon Law* (Washington), vol. 33 (2016), pág. 210.

(49) *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, cit., págs. 300-301.

(50) VÍCTOR MARTÍN, *Les congrégations romaines*, París, Bloud & Gay, 1930, pág. 112.

amplios, pudiendo retirar a los recalitrantes sus dignidades u oficios, inhabilitarles para adquirir otros, imponer multas, castigar con la excomunión *latae sententiae*, incluso recurrir al brazo secular. Recibe también poderes muy amplios «en materia de dispensa y de indulto» (51). El papado, que se reservaba en un primer momento la entera interpretación de las dudas y dificultades, concede más adelante dicha facultad a la Congregación (bajo san Pío V, según Fagnan) (52), que se convierte entonces en la Congregación de los cardenales intérpretes del Concilio de Trento (53). No obstante, el papa Sixto V, por la constitución *Immensa aeterni Dei* que reorganiza la Curia (22 de enero de 1588), «manifiesta la voluntad pontificia de conservar la última palabra sobre la interpretación de los decretos del Concilio» (54). Por tanto, la Congregación debe remitirse al papa en los casos más importantes. Para los casos ordinarios, obtiene el poder inaudito de declarar el verdadero sentido del derecho tridentino, y se convierte en un elemento clave de la «segunda centralización romana» (55).

Las declaraciones emitidas por la Congregación se consideran como interpretaciones auténticas del derecho tridentino. Son entendidas como provenientes del Papa mismo: no

(51) «Autorité des décisions ou sentences de la S. Congrégation du Concile» (*Le canoniste contemporain*, t. 5, 1882, pág. 43).

(52) Prospero FAGNAN, *Jus canonicum, sive commentaria in primum librum decretalium*, Besanzón, 1740, c. *Quoniam* (X, 1, 2, 13), § 7, pág. 119.

(53) Charles LEFEBVRE, «La S. Congrégation du concile et le tribunal de la S. Rote romaine à la fin du XVI^e siècle», *La sacra Congregazione del Concilio. Quarto Centenario dalla Fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Ciudad del Vaticano, 1964, pág. 166. El arzobispo Lefebvre se pregunta (*ibid.*, núm. 18) sobre la fecha exacta y la existencia de un acto oficial de cambio de nombre y de competencias de la Congregación. La misma duda puede surgir en cuanto a la fecha exacta de la confirmación de poderes de la subcomisión de cuatro cardenales encargada de tratar los asuntos corrientes. Las primeras ediciones de Fagnan indican que se trata de Sixto V, el 8 de mayo de 1586 (Roma, 1661, pág. 175; Colonia, 1681, pág. 175), cuando las ediciones posteriores, anunciadas como corregidas, anuncian la obra de Gregorio XIII, el 8 de mayo de 1576 (Besanzón, 1740, pág. 119; Venecia, 1742, pág. 130).

(54) *Ibid.*, pág. 167.

(55) Charles LEFEBVRE, Marcel PACAUT y Laurent CHEVAILLER, *L'époque moderne (1563-1789). Les sources du droit et de la seconde centralisation romaine*, París, Cujas, 1976.

son leyes nuevas sino explicaciones de leyes antiguas. Tienen fuerza de ley, incluso sin promulgarse, puesto que no hacen sino aclarar una ley dudosa. Tienen valor universal incluso cuando tratan de puntos particulares, de la misma manera que las sentencias del Príncipe (56). Fagnan, secretario de esa Congregación, lo afirma en términos explícitos: «*Quamvis declarationes editae fuerint ad consultationem Episcoporum aut partium litigantium in aliquo speciali casu, tamen nemo dixerit non esse generaliter observandas, cum decreta illa Concilii, quae generaliter ligant omnes, habeant semper in ventre sensum seu intellectum illum quem Sacra Congregatio sua declaratione manifestavit*» (57). Además, las declaraciones tienen efecto retroactivo y se imponen a la Rota puesto que son interpretaciones necesarias (58). De la misma manera, no es necesario que se las sitúe (en el tiempo o en el espacio), puesto que se las considera obligatorias desde el Concilio de Trento mismo (59). Se considera que no cambian nunca: Fagnan no ha constatado ningún cambio de jurisprudencia durante sus quince años de servicio, y cita únicamente dos cambios de sentido ocurridos en el pasado (60). Por último, la publicación oficial de las *declarationes* no se prevé, lo que Paolo Sarpi ha denunciado vigorosamente en una carta al galicano Jacques Leschassier. No ve en esas declaraciones, «a menudo opuestas unas a otras» más que «interpretaciones arbitrarias», y se sorprende del «gran misterio» que supone «la institución de esta Congregación que reina sobre el gobierno de Roma» (61).

(56) Este punto lo cuestionan ciertos canonistas, como Anacleto REIFFENSTUEL, *Jus canonicum universonum* (I, 137), citado por Carlo FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, t. 1, *L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903)*, cit., pág. 178, nota 210.

(57) Prospero FAGNAN, *Jus canonicum, sive commentaria in primum librum decretalium*, cit., c. *Quoniam* (X, 1, 2, 13), §66, pág. 127.

(58) *Ibid.*, §63, pág. 126.

(59) *Ibid.*, §55, pág. 125: «*Non est igitur opus ut declarationibus Sacrae Congregationis adjiciatur tempus, aut locus, cum incipient obligare a tempore publicationis Concilii et qualitates omnes, quae insunt Concilio, censeantur inesse illius declarationibus*».

(60) *Ibid.*, §56, pág. 125.

(61) Carta del 1 de septiembre de 1609, citado por Paolo PRODI, «Notes sur la genèse du droit dans l'Église post-tridentine», *loc. cit.*, pág. 162, nota 30.

Por todas esas razones, la Congregación es un elemento mayor del derecho tridentino, y un actor esencial de la centralización romana, muy lejos de provocar una adaptación barroca del concilio de Trento. Además, la prohibición de comentar los decretos tridentinos también pesa sobre las declaraciones de la Congregación del Concilio. Esta prohibición «de publicar o difundir de la manera que sea las decisiones de la Congregación del Concilio prohíbe la formación de una práctica fundada en la jurisprudencia y por tanto la invocación de precedentes.» (62). Da lugar a una «identificación del poder legislativo con el poder de jurisdicción, en oposición a toda la lógica del derecho canónico clásico» (63), e introduce en la Iglesia la existencia de un «poder reglamentario eminente, incluso sobre la disciplina de los sacramentos», que se extiende hasta el control y la aprobación del derecho local (sínodos provinciales) (64).

Una reserva de interpretación tan absoluta puede explicarse por el concepto mismo de la interpretación, adscrita a la función legislativa. Pero, Suárez, al distinguir entre una interpretación auténtica del Príncipe (necesaria, escrita, general) y una interpretación simplemente doctrinal, abre la vía a una tímida recuperación por la doctrina (65). Esta teoría más flexible de la interpretación permite a los canonistas apoderarse del derecho tridentino, ya sea comentándolo directamente, ya sea integrándolo en los comentarios a las decretales. Así, algunas obras doctrinales se abren al derecho tridentino o post-tridentino, como la compilación manuscrita de *Declarationes Sacri Concilii Tridentini* del cardenal Carafa que ocupa un lugar aparte. En primer lugar, porque tuvo una difusión bastante amplia respecto de las que se confeccionaron (66).

(62) Paolo PRODI, «Le concile de Trente et le droit canon», *loc. cit.*, págs. 281-282.

(63) *Ibid.*

(64) Charles LEFEBVRE, Marcel PACAUT y Laurent CHEVILLER, *L'époque moderne (1563-1789). Les sources du droit et de la seconde centralisation romaine*, cit., pág. 161.

(65) Francisco SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, Maguncia, H. M. Birckmann, 1619, VI, 1, 1-3 (págs. 355-356).

(66) Lorenzo Sinisi contabiliza cuatro copias contemporáneas, y dos posteriores (*ibid.*, págs. 218-220).

Además, porque revela una manera de hacer que es propia de los canonistas tridentinos. Cuando el cardenal cita una declaración de la Congregación del Concilio, en general no se toma la molestia de indicar la fecha en que fue pronunciada, ni la diócesis de dónde proviene la petición. La razón es sencilla: el derecho no es creado por tales declaraciones, sino simplemente revelado. Nicolás García, en su *Tratado de los beneficios*, utiliza con abundancia las *declarationes* que deben considerarse no como «*doctrinales, sicut latae a doctoribus et iurisperitis*» sino como «*declarationes definitivas, seu decisivas, vim legis habentes et ut leges recipiendas utpote latae ex commissione papae et a personis habentium interpretandi et respondendi facultatem a Principe*» (67).

Entre las fuentes romanas del derecho post-tridentino, hay que incluir las decisiones de la Rota. *Stricto sensu*, las *decisiones* no son una fuente de derecho, puesto que tienen valor únicamente por las razones que invocan y por la autoridad de los canonistas que las formulan. No tienen, en sí mismas, valor obligatorio y no son más que «probables tantum seu magistrales» (68). Para Jean-Antoine de Saint-Georges (*Praepositus*), «*decisiones nostrae non sunt iura et ideo possunt reprobari*». Fagnan añade que son «*mangum pondus auctoritatis*», y Giovanni Chiericato (*Clericatus*) estima que «*nullus iudex tenetur eas [decisiones rotae] sequi neque secundum eas iudicare*» (69). Sin embargo, pueden a veces prevalecer sobre las decretales, según Gonzalez Téllez y «*communem opinionem a qua nisi in contrarium validissime rationes faciant, non esse recedendum*» (70).

De la misma manera, la Rota se permite a veces crear derecho, e interpretar ciertos decretos conciliares sin remitirse

(67) Nicolás GARCÍA, *Tractatus de beneficiis amplissimus et doctissimus*, Colonia, Fr. de Tournes, 1753, *praefatio*.

(68) Según Fagnan, invocando a Domingo de S. Geminiano y a Philippus Francus, citado por Gerard FRANSEN, «La valeur de la jurisprudence en droit canonique», en *La norma en el derecho canónico. Actas del III congreso internacional de derecho canónico (Pamplona, 10-15 de octubre de 1976)*, Pamplona, EUNSA, 1979, pág. 209.

(69) *Ibid.*, pág. 208.

(70) Emanuelis GONZÁLEZ TÉLLEZ, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum decretalium, Apud Haereds Balleonios*, Venecia, 1766, t. I, *Apparatus in quo de origine et progressu Juris Canonici agitur*, §57, pág. 17.

a la Congregación del Concilio, en casos que «desde su punto de vista no presentan dificultad alguna» (71). En otras circunstancias, la Rota decide después de haber recibido la facultad de interpretar, o después de haber solicitado un dictamen a la Congregación. «El recurso a la Congregación se impone únicamente en caso de duda grave, pues tiene reservada bajo el control del Papa la interpretación auténtica de las decisiones conciliares. Es lo que expresará la Rota en sus decisiones de manera frecuente, asegurando que sigue fielmente las indicaciones dadas por la Congregación» (72).

Otro ejemplo de concentración de poderes en Roma lo proporciona el derecho misionero, a través de la Sacra Congregación de la Propaganda fundada por Gregorio XV. La constitución *Inscrutabili divinae Providentiae*, de 22 junio de 1622, le otorga competencia general sobre «todos y cada uno de los asuntos relativos a la propagación de la Fe en el universo entero» (73). Dotada de amplios poderes para resolver los problemas planteados por las misiones, se encarga de encontrar soluciones y de crear un derecho misionero conforme con los principios tradicionales, aunque bastante flexible, tomando la forma de decretos generales. Su competencia no está sujeta a «ningún límite geográfico o jurídico», y se extiende a las misiones interiores o exteriores (74). Desde ese punto de vista, consolida la centralización romana al luchar contra el sistema del *padroado* (patronato real antaño concedido por la Santa Sede) pese a la oposición de Portugal muy apegado a su privilegio. La institución del vicariato apostólico, que dependía directamente de su jurisdicción, le permite sortear las iniciativas misioneras erráticas. Con el fin de que evitar que se crearan jerarquías competidoras, la Propaganda envía vicarios apostólicos que reciben una sede episcopal desaparecida (*in partibus infidelium*), escapando así a la jurisdicción de los obispos instalados por las

(71) Charles LEFEBVRE, «La S. Congrégation du concile et le tribunal de la S. Rote romaine à la fin du XVI^e siècle», *loc. cit.*, págs. 170-173.

(72) *Ibid.*, pág. 177.

(73) *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, cit., t. XII, 1867, págs. 690-693.

(74) Claude PRUD'HOMME, «Propaganda Fide», en Philippe LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, París, Fayard, 1994, pág. 1396.

monarquías. Ese sistema se utiliza en la India (1637) y luego en China y en Indochina (1659) (75). Esa red de vicarios se completa más adelante por la institución de prefectos apostólicos, generalmente carentes de carácter episcopal. En el siglo XVIII, la Congregación va a «extender su autoridad y difundir normas uniformes», al servicio de la eclesiología tridentina (76). El otorgamiento de *facultates* (77), poderes apostólicos otorgados a los misioneros, aparece como «una garantía de la primacía del Papa sobre las fronteras de la expansión católica y también como una confirmación de su autoridad universal» (78). De la misma manera, las *formulae* (listas de facultades), más allá de su diversidad numérica (diez fórmulas ordinarias y diversas fórmulas extraordinarias), y los numerosos *dubia* presentados a la Propaganda, dieron forma al derecho misionero como «instrumento de la jurisdicción pontificia» (79). En definitiva, «en aras de la eficiencia pastoral y jurídica, las instancias romanas supieron servir de una institución preexistente para conducir, lenta pero seguramente, las regiones en las que la Iglesia se implantaba hacia el régimen legislativo administrativo de derecho común» (80). Aquí también, más allá del barroco representado por la diversidad de prácticas jurídicas, el derecho misionero se muestra coherente con el resto del dere-

(75) Sobre esos aspectos, ver Henrie CHAPPOULIE. *Aux origines d'une Église. Rome et les missions d'Indochine au XVII^e siècle*, París, Bloud & Gay, 2 vol., 1943-1948, y Bernard JACQUELINE, «Les instructions de la S. C. "de propaganda Fide" aux vicaires apostoliques du Tonkin et de Cochinchine (1659)», *Revue historique de droit français et étranger* (París), t. 48 (1970), págs. 624-631.

(76) Claude PRUD'HOMME, «Propaganda Fide», *loc. cit.*, pág. 1397.

(77) Maurizio MARTINELLI, «L'origine e lo sviluppo delle "Facoltà speciali" di Propaganda Fide. Aspetti storici», *Ius Missionale* (Roma), t. 2 (2008), págs. 11-36.

(78) Giovanni PIZZORUSSO, «La congrégation de la Propagande: une instance centrale pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire», en Patrick ARABEYRE (dir.), *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, París, Publications de l'École nationale des chartes, 2013, pág. 48.

(79) *Ibid.*, pág. 59.

(80) CH. MUNIER, «Église et droit canonique du XVI^e siècle à Vatican I», *loc. cit.*, pág. 596.

cho tridentino y constituye sobre todo una preparación a la normalización de las tierras de misión, mediante la instalación de estructuras eclesíásticas romanas.

Así, por el doble juego de las congregaciones (Concilio, Propaganda) y del tribunal de la Rota, la administración central de la Iglesia modifica el diseño medieval de las fuentes del derecho al introducir la idea de un poder reglamentario universal. Ese «paradigma tridentino» conlleva una gran uniformidad del derecho canónico (81). Las decretales del *Liber extra* se mantienen como una fuente de primer orden, de la misma manera que la jurisprudencia y la doctrina se consideran todavía como una fuente del derecho, se considera que las *responsa* de los prudentes tienen fuerza de ley (82). Pero esas fuentes tienden sin embargo a convertirse en secundarias con respecto a la producción administrativa de los dicasterios, verdaderos «brazos de los pontífices romanos» (83).

De la misma manera, la literatura canónica post-tridentina adopta una nueva forma de pensar. El desarrollo del género literario de los institutos, que sigue al intento semioficial de Lancelotti fomentado inicialmente por Paulo IV, otorga al derecho canónico una apariencia más cercana al derecho civil. La adopción del plan tripartito (*res, personae, actiones*) en detrimento del plan medieval (*iudex, iudicium, clerus, connubia, crimen*), y la introducción de elementos de derecho público

(81) Carlo FANTAPPIÈ, «Dal paradigma canonístico classico al paradigma codificadorio», en Eduardo BAURA, Nicolás ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, Thierry SOL (dir.), *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, Milán, Giuffrè, 2017, págs. 18-19: «Si debiéramos sintetizar al máximo los cambios que reverberan en la concepción de la Iglesia y en la ciencia canonista tras la pérdida de la unidad cultural, política y religiosa entre los siglos XVI y XVII, podríamos decir que al pluralismo medieval, entendido en todas sus varias expresiones creativas, siguió la búsqueda de la afirmación de una *concepción identitaria* en el ámbito religioso y cultural así como la de una *uniformidad disciplinar* en el ámbito social y político. Estos efectos convergentes del proceso de confesionalización que caracteriza a la Europa moderna pueden encontrarse en el delinarse del nuevo paradigma canonístico tridentino».

(82) Prospero FAGNAN, *Jus canonicum, sive commentaria in primum librum decretalium*, cit., c. *Quoniam* (X, 1, 2, 13), §69, pág. 127.

(83) Alfons M. STICKLER, *Historia iuris canonici latini*, I. *Historia fontium*, Turín, Augustae Taurinorum, 1950, pág. 318.

tienden a acercar a los dos modelos jurídicos. La «modificación más notable» reside en «la inserción progresiva de las partes constitucionales e *iurpublicistas*» (84). Esta propensión de pensar el derecho canónico como un reflejo del derecho estatal da «un auténtico giro con la sistematización de Devoti: es partir de su obra cuando se generalizó la presentación des atributos de la *societas perfecta* en las sistematizaciones canónicas» (85). Sin embargo, fue efectivamente en el siglo XVI cuando se elabora esa «eclesiología implícita que comienza a considerar a la Iglesia como una *societas perfecta* paralela al Estado y capaz de ser, a su lado, generadora de un orden originario, es decir, por tanto, de una “razón de Iglesia”» (86). Es por cierto a lo que se opone Paolo Sarpi, al acusar al papa de ser «un Estado innovador y no conservador» (87). Sólo algunos canonistas cuestionan los presupuestos de ese *jus publicum ecclesiasticum*, conscientes «del peligro de analogías excesivas entre el derecho estatal y el derecho canónico», a instancia de Philippe Antoine Schmidt (1734-1805) (88).

La ausencia de todo comentario oficial u autorizado del derecho tridentino o post tridentino ha llevado a neutralizar la reflexión jurídica durante más de un siglo, en provecho de un derecho nuevo, de esencia administrativa y estrictamente romano (89). El derecho canónico es entonces un

(84) Laurent KONDRATUK, *Les Institutions iuris canonici de GP Lancellotti: L'émergence du systématisme moderne en droit canonique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Tesis de derecho, Estrasburgo, 2007, pág. 414.

(85) *Ibid.*

(86) Paolo PRODI, «Le concile de Trente face à la politique et au droit moderne», *loc. cit.*, págs. 256-257.

(87) *Ibid.*, pág. 256. En el siglo XX, Carl Schmitt critica el momento en que «se utilizó la doctrina aristotélica de la *societas perfecta* para escindir la Iglesia y el mundo en dos géneros de *societates perfectae*»: Carl SCHMITT, *Le nomos de la Terre, dans le droit des gens du Ius publicum europaeum*, versión francesa, París, PUF, 2012, pág. 65.

(88) Charles MUNIER, «Église et droit canonique du XVI^e siècle à Vatican I», *loc. cit.*, pág. 614.

(89) Carlo FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, t. 1, *L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903)*, cit., pág. 177: «A partir del Concilio de Trento, la Congregación del Concilio se convirtió, junto con Propaganda Fide, en la propia y verdadera “oficina” del derecho canónico, tanto por haber quedado reducido éste a derecho pontificio como porque la influencia de la Rota romana y del mismo *Corpus iuris canonici* se habían debilitado mucho».

«derecho pontificio universal y uniforme, provisto de una unidad interna y sistemática; se forma sobre todo por vía de interpretación práctica (extensiva o restrictiva)» (90). Resulta difícil ver una obra barroca en el progresivo deslizamiento de un *ius commune* hacia un *ius canonicum* que se reduce luego a no ser más que un *ius pontificium* (91).

4. Barroco e hispanidad

En definitiva, es posible que barroco sólo fuera la recepción del derecho tridentino, pero de un barroco de situación. En primer lugar, por los canonistas, que no podían abiertamente valerse de él, bajo pena de excomunión. Algunos se saltaron la prohibición sin atraerse las iras de Roma (por la vía de las ediciones anotadas del concilio de Trento), mientras que otros vieron como sus obras (pese a su perfecta ortodoxia) se incluían en el Índice. Luego, en el seno de los Estados católicos, que reaccionaron de maneras muy distintas. Portugal, Venecia y Polonia lo reciben ya en 1564, los cantones suizos en 1565 y los Estados imperiales católicos en 1566. Con motivo del galicanismo y de la aparición de otros movimientos similares (regalismo (92), jurisdiccionalismo, etc.), otros Estados no recibieron oficialmente el concilio, como Francia, o bien lo recibieron con reservas, como España (93). Si algunos concilios provinciales de esos países adoptaron la legislación universal, no se celebraron en toda Europa. Por último, esos Estados fueron seguidos por sus tribunales. Estos últimos aplicaron el *jus novissimum* dependiendo de su humor o de sus intereses, de manera que no se constata una aplicación uniforme en el seno de la Cristianidad, sino una gran diversidad según los países. Esta situación

(90) Jehan DAHYOT-DOLIVET, *Précis d'histoire du droit canonique. Fondement et évolution*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1984, pág. 157.

(91) Carlo FANTAPPIÈ, «Dal paradigma canonistico classico al paradigma codificatorio», *loc. cit.*, pág. 21-22.

(92) Alberto DE LA HERA, *El regalismo borbónico en su proyección indiana*, Pamplona, Rialp, 1963.

(93) Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine (XV-XX^e siècle)*, París, Economica, 2014, pág. 49 y sigs.

barroca llegará a su fin con la codificación del derecho canónico y la entrada en vigor del código pio-benedictino a partir del cual se asegura, a imitación de los Estados, un derecho positivo unificado, racional y sistematizado.

El paralelismo con el Estado moderno cobra todo su sentido, y permite afirmar que «Trento funda el absolutismo romano» (94). En efecto, el derecho canónico tridentino o post-tridentino va a emplear los mismos medios que los que emplea el Estado. Un medio *a priori*, la delegación de poder a autoridades subordinadas; medios *a posteriori*, como la apelación, el caso real (la causa mayor pontifical), la prevención. Si se añade a esos medios técnicos la idea de unificación y racionalización del derecho, pasando por la redacción de costumbre y la intensificación de la legislación, el paralelismo es sorprendente (95). Un último detalle, la red territorial tejida por la Iglesia romana encuentra su correspondencia en el desarrollo de las circunscripciones administrativas y fiscales de los Estados modernos.

Queda luego la cuestión hasta ahora ignorada de la hispanidad del derecho canónico tridentino. De hecho, los españoles tuvieron un papel considerable durante el concilio de Trento, en particular en lo que se refiere a los decretos dogmáticos sobre los sacramentos, tanto la eucaristía como la penitencia o la extremaunción (96). Esta presencia se refiere tanto a obispos como a teólogos (Laínez, Soto, Salmerón, Cano, etc.). Dupront afirma que «Trento pertenece a los mediterráneos», puesto que algunas sesiones hasta un 85% de los Padres conciliares provienen de España, Italia y Portugal (97). La participación española es considerable: trece Padres para el primer periodo, veintinueve para el segundo, treinta y siete para el tercero (98). Algunos han llegado a decir que este

(94) Alphonse DUPRONT, «Le concile de Trente», *loc. cit.*, pág. 237.

(95) René SÈVE, «Le discours juridique dans la première moitié du XVII^e siècle», *loc. cit.*, pág. 121.

(96) Léon CRISTIANI, *L'Église à l'époque du concile de Trente*, París Bloud & Gay, 1948, págs. 122 y 127 [Augustin FLICHE y Victor MARTIN (dir.), *Histoire de l'Église*, t. 17], París, 1948, págs. 122, 127.

(97) Alphonse DUPRONT, «Le concile de Trente», *loc. cit.*, pág. 211.

(98) *Ibid.*, pág. 212, nota 18. Donde cita a Constancio GUTIERREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951.

concilio fue «tan español como ecuménico» (99). Sin embargo, esta hispanidad no parece haber jugado un papel determinante en las cuestiones jurídicas, por ejemplo, respecto de la residencia de los obispos, o de la institución de derecho divino del poder de jurisdicción episcopal (y de la adopción de la cláusula *iure divino*), dónde encontramos una oposición entre los propios españoles: el arzobispo de Granada, Pedro Guerrero, de un lado, el padre Diego Laínez, de otro (100).

Sin embargo, Gregorio XIII, que había sido legado en España, colocó a numerosos españoles entre los *correctores romani*. Hay que contar en particular con el trabajo ejemplar del canonista Miguel Tomás de Teixaquet, «leader» del grupo de trabajo, discípulo (y sucesor en la sede episcopal de Lérida) de Antonio Agustín (101). No era el único español en la comisión dónde se encontraban también Joan Marsà, secretario, Pedro Chacón o Francisco Torres, S.J. En total, la comisión incluyó veintidós italianos, ocho españoles, dos portugueses, dos franceses y dos belgas. Los correctores también hicieron un llamamiento a corresponsales, algunos de ellos españoles: el inquisidor Gaspar de Quiroga y Vela, el obispo Pedro Ponce de León o el historiador Ambrosio de Morales (102).

En definitiva, la influencia española y portuguesa sobre el derecho es indirecta, a través de la segunda escolástica (103).

(99) Marcelino MENENDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 2, Madrid, 1880, p. 685.

(100) L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, París, Cerf, 2003, págs. 205-224. Para Paolo Prodi «la concesión de nuevos poderes a los obispos en cuanto que delgados de la Sede Apostólica y la decisión de considerar el deber de residencia de los obispos no de derecho divino, sino de derecho humano (y por ello sujeto a dispensa) implican la renuncia a considerar como inmutable el nudo estructural más profundo de la Iglesia desde el punto de vista de la relación entre orden y jurisdicción» (Paolo PRODI, «Le concile de Trente face à la politique et au droit moderne», *loc. cit.*, págs. 258-259).

(101) Mary E. SOMMAR, *The Correctores Romani: Gratian's Decretum and the Counter-Reformation Humanists*, cit., pág. 16.

(102) *Ibid.*, pág. 58.

(103) Pierre LEGENDRE, «L'inscription du droit canon dans la théologie. Remarques sur la Seconde Scolastique», en Stephan KUTTNER y Kenneth PENNINGTON (dir.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law, Salamanca, 21-25 September 1976*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1980, pág. 443-454.

La aparición de un *sistema jurídico* debe mucho a la distinción suareciana entre teología revelada y teología natural y a la separación de los puntos de vista *sub specie gratiae* y *sub specie rationis* que modificaron las estructuras de pensamiento, incluso de los canonistas (104). Debe enormemente también a su concepción de la ley como mandamiento de autoridad más que como ordenamiento de la razón. Esto no parece sin embargo suficiente como para afirmar que el derecho tridentino o post-tridentino estuvo influenciado por lo hispánico. Ni barroco, ni hispánico, el derecho canónico surgido del concilio de Trento es un derecho moderno y universal, que considera a la Iglesia como una sociedad perfecta que compite con un estado que se postula, el también, como perfecto, oponiendo así dos sociedades, de ahora en adelante, independientes.

(104) Jean-François COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, París, PUF, 1990.