

SABERES

Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales

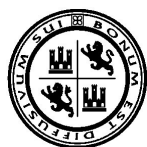
VOLUMEN 1 ~ AÑO 2003

Separata



LOS *MODI CONFITENDI* DE LA CANONÍSTICA TARDOMEDIEVAL: UN ANTECEDENTE DEL CONTROL DE LA GESTIÓN PÚBLICA

Javier López de Goicoechea Zabala



UNIVERSIDAD ALFONSO X EL SABIO
Facultad de Estudios Sociales
Villanueva de la Cañada

© Javier López de Goicoechea Zabala

© Universidad Alfonso X el Sabio
Avda. de la Universidad,1
28691 Villanueva de la Cañada (Madrid, España)

Saberes, vol. 1, 2003

ISSN: 1695-6311

No está permitida la reproducción total o parcial de este artículo ni su almacenamiento o transmisión, ya sea electrónico, químico, mecánico, por fotocopia u otros métodos, sin permiso previo por escrito de los titulares de los derechos.

LOS *MODI CONFITENDI* DE LA CANONÍSTICA TARDOMEDIEVAL: UN ANTECEDENTE DEL CONTROL DE LA GESTIÓN PÚBLICA*

Javier López de Goicoechea Zabala**

RESUMEN: Durante el período tardomedieval, en el contexto de la relectura de los textos aristotélicos y su aplicación a los diferentes saberes, fueron apareciendo numerosos tratados canónicos cuyos contenidos versaban, fundamentalmente, sobre materia sacramental y, más concretamente, sobre los modos de administrar el sacramento de la penitencia. Lejos de constituir una materia casuística y con un interés puramente personal de cara a la cura de almas, resultaron un verdadero antecedente de cómo se debía administrar un servicio de cara a los fieles, con todas las medidas de control y limitaciones propias de la gestión de cualquier otro servicio público.

PALABRAS CLAVE: tratado canónico, sacramento, *modi confitendi*, Estado moderno.

SUMARIO: 1. Los tratados canónicos en los albores del Estado moderno.– 2. Los *modi confitendi* en el período tardomedieval.– 3. Administración eclesial y proto-Estado moderno: el *oficium ministrandi*.

1. Los tratados canónicos en los albores del Estado moderno

Como ya expusimos en otra ocasión, la asunción del naturalismo aristotélico a partir del siglo XIII, tuvo como consecuencia inmediata una nueva forma de afrontar los estudios teológicos, filosóficos y jurídicos¹. Así, si en lo jurídico proliferan los llamados tratados *De legibus* y *De iustitia et iure*, y en lo político proliferan los llamados *espejos de príncipes*, a medio camino entre los de orden estrictamente teológica y los de procedencia canónica, se van a situar una serie de tratados que bajo la denominación genérica de *Tractatus de Ecclesia* o *De potestate ecclesiastica* en unos

* Publicado inicialmente en <http://www.uax.es/iurisuax> año 2001.

** Doctor en Filosofía y Derecho. Profesor de Historia del Derecho. Universidad Alfonso X el Sabio.

¹ LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, J., "La glosa castellana de Juan García de Castrojeriz al *De Regimine Principum* de Egidio Romano. La reducción aristotélica", *Revista Jurídica de la Universidad Alfonso X el Sabio*, II (2000). Vid. GARCÍA Y GARCÍA, A., "Derecho romano-canónico medieval en la península Ibérica", en *Historia de la Literatura Jurídica en la España del Antiguo Régimen I* (J. Alvarado, Ed.), Madrid 2000, pp. 79-132.

casos, o más concretamente *Summa de casibus* o *Manual de confesores y penitentes* en otros, van a ir trazando las consecuencias de esa nueva forma de entender la especulación científica en el terreno de la estructura y funciones de la Iglesia, así como en el de sus relaciones con los demás órdenes de la realidad, especialmente con el orden político y del Derecho común. Bien es cierto que en todos los campos citados existen antecedentes remotos a dichos tratados y que la mayor parte deben su tipología a los comentarios del Aquinate en la *Summa* a los textos aristotélicos. Pero, de hecho, se van a ir configurando una serie de obras escritas por la mayor parte de tratadistas de formación teológica o canónica, cuyo contenido común podríamos identificar de la siguiente forma: esencia de la Iglesia; potestad de la Iglesia; servicios de la Iglesia.

Posiblemente, los primeros tratados que toman esta forma y condición son el *De regimine christiano* (1301/2) del canonista Jacobo de Viterbo y el *De Ecclesiastica potestate* (1302) del teólogo Egidio Romano (Gil de Roma), ambos de la orden de ermitaños de san Agustín². Es cierto que eran tiempos de esplendor teológico y doctrinal, pero también eran tiempos de recelos de la jerarquía eclesiástica por los maestros tradicionales en la exposición de la *sacra doctrina*. Es el tiempo de París como centro del debate teológico, pero también lugar de las primeras condenas a la filosofía peripatética a partir de 1210, como recuerda Van Steenberghe³. Y es el tiempo del controvertido obispo Tempier, que conmovió los cimientos de la renovación teológica en la Universidad del Sena con su condena del 7 de marzo de 1277, a instancias del papa Juan XXI (Pedro Hispano), y la elaboración de las famosas 219 proposiciones censurables sacadas de las enseñanzas de los maestros de la Facultad de Artes, incluidas algunas del propio Tomás de Aquino, fallecido tan sólo tres años antes.

Sabemos que cuando Egidio Romano llega a París, el Aquinate se encuentra en su segundo período de docencia (1269-1272) y será su discípulo. La Universidad se encontraba doctrinalmente dividida entre los *artistas* que profesaban un celo indisimulado por la filosofía aristotélica, en su versión averroísta, y quienes seguían invocando a Platón y los Padres, con el apoyo del poderoso Esteban Tempier. Esto sin contar con las clásicas

² Vid. ARQUILLIÈRE, H.X., *Le plus ancien traité de l'Église: Jacques de viterbe, "De regimine christiano"* (1301-2), París 1926; ÁLVAREZ TURIENZO, S., "El tratado *De Regimine Principum* de Egidio Romano, y su presencia en la Baja Edad Media Hispana", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII (1995) 7-25.

³ STEENBERGHEN, F.van, *Aristotle in the West*, Louvain 1955, pp.198 y ss; Id., *La philosophie au XIII siècle*, Louvain 1966, pp.357 y ss.

refriegas universitarias entre regulares y seculares por el dominio de las principales cátedras. Ante esta situación Tomás de Aquino abandona definitivamente París en 1272, cinco años antes de que parte de sus doctrinas fueran condenadas, al haberse hecho sospechoso de favorecer al partido averroizante. Mientras tanto, Tempier fue sustituido por Raulfo d'Hombières quien, siguiendo las indicaciones del nuevo papa Honorio IV, admite que Egidio regrese a París para hacerse maestro en Teología y enseñar en la Universidad, aunque a costa de reconocer su desvío doctrinal y sus excesos verbales.

En este momento se produce un hecho no del todo aclarado, pero importante para el desarrollo posterior de los tratados que nos competen: se trata de la redacción por parte del Aquinate, poco antes de su muerte, de un escrito sin terminar que recogía básicamente lo que podríamos denominar causas eficiente y formal de las sociedades políticas, es decir, su necesidad natural y las formas de gobierno propicias para su recta administración. Su título original fue *De Regno*, pero fallecido santo Tomás fue a parar a las manos de un compilador anónimo que insertó el texto en otro mayor de su coetáneo Tolomeo de Lucca, tomando el título de *De regimine principum*⁴. Pero lo que nos interesa es la difusión de dicho tratado y, como en el caso de Egidio Romano, el cuestionario común que se impone en este tipo de obras: moral monástica; moral económica y moral política⁵. Pues bien, algo parecido sucede con los tratados eclesiásticos, puesto que a partir de los planteamientos aristotélicos se va ir elaborando ese cuestionario común que comprenderá la pregunta por la verdadera esencia de la Iglesia, sus relaciones con el poder político y la recta y eficaz administración de los servicios pastorales.

Aunque su verdadera motivación hay que situarla en la polémica medieval sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, habida cuenta que los límites territoriales de aquélla coincidían teóricamente con los de la sociedad en cuanto *universitas fidelium*, *societas christiana* o *res publica christiana*. Además, si la autoridad secular y la eclesiástica procedían en última instancia de Dios, al papado se le atribuía el liderazgo moral, *auctoritas*, en una comunidad política de reinos, ducados y ciudades-estado que representaban las verdaderas unidades de *potestas publica*. Pues bien, si el debate sobre los límites de la Iglesia ya se había producido en torno al

⁴ Cf. GETINO, L.A., "Introducción" en *Regimiento de Príncipes de Santo Tomás de Aquino* (Edic. de L.A. Getino), Valencia 1931.

⁵ Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, O.c., pp.11 y ss.

siglo XI y a la figura del papa Gregorio VII, con su intento de reforma eclesiástica y la subsiguiente cuestión sobre las investiduras, aplazada la primera, al final dicho debate se restringió a la cuestión de si el derecho a nombrar obispos pertenecía al papa o a los reyes.

Por otra parte, como expone Black, las funciones seculares y eclesiásticas aparecen entrelazadas en todos sus niveles y las jurisdicciones mutuas se mezclaban sin terminar de definir qué personas y delitos correspondían a cada cual⁶. Tanto es así, que durante los siglos XII y XIII los grandes papas-juristas del tiempo legislaron para todo el Occidente sobre una amplia gama de materias, incluidos determinados aspectos sobre el derecho de propiedad o sobre la eficacia de los tribunales papales, en un intento por avanzar hacia el viejo ideal de la unidad jurídica de la cristiandad occidental. Sin embargo, pronto se produjo la reacción de determinados reyes que querían imponer su jurisdicción sobre los clérigos que cometieran delitos públicos. Es más, ya a fines del siglo XIII comienza a advertirse una grave crisis económica por parte de la Iglesia para mantener su complejo sistema administrativo, diplomático y judicial, por lo que las obligaciones fiscales de los súbditos clericales frente a los reyes y la de los seglares frente al papado se convirtieron en un elemento más de disputa potestataria. Véase, si no, el siguiente texto de Hugo de San Victor sobre este particular:

El poder espiritual ha de instituir el poder terrenal y juzgarlo si resulta que no es bueno. Pero él es instituido originalmente por Dios, y cuando se desvía sólo puede ser juzgado por Dios⁷.

En este contexto, se trataba de dirimir los límites de la autoridad de ambas potestades enfrentadas y definir quién tenía y sobre qué autoridad suficiente para resolver en caso de litigio. Y aquí entra en juego, de nuevo, el *hierocratismo* del que venimos hablando desde el principio. En efecto, la concepción hierocrática sostenía que Cristo había otorgado a Pedro y los apóstoles poder suficiente para juzgar los pecados de todos los creyentes, sin tener en cuenta su cargo o condición. Gelasio, como vimos, había dejado clara su sentencia:

Cristo [...] separó los oficios de ambos poderes de acuerdo con sus actividades propias y sus dignidades especiales... de tal forma que los emperadores cristianos

⁶ BLACK, A., *El pensamiento político en Europa, 1250-1450...*, pp.64 y ss.

⁷ HUGO DE SAN VICTOR, *De Sacramentis*, II, II, 4.

tuvieran necesidad de los obispos para alcanzar la vida eterna y los obispos hubieran de recurrir a la dirección imperial en la administración de los asuntos temporales⁸.

Y, por su parte, Inocencio III declaró, en la disputa entre Juan de Inglaterra y Felipe Augusto de Francia, que el papa poseía tanto el poder espiritual como el temporal en esencia, pero que el temporal o coacción física sólo es ejercida por los gobernantes laicos. Es decir, los reyes tan sólo cuentan con un gobierno puramente administrativo⁹.

Pero este hierocratismo tardío, como tardía y extemporánea fue la famosa bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, ya no coincidía con la percepción de lo que podríamos llamar opinión pública, puesto que, como advierte Black, los reyes y príncipes poseían un grado considerable de autoridad moral en sus reinos y un control efectivo considerable sobre el clero local¹⁰. Incluso el emperador Federico II se había enfrentado al papado sobre la excusa de reactivar la vieja idea de un Imperio romano-germánico, capaz de controlar la Italia del papado. Éste, por su parte, intentó la alianza con Francia, pero pronto se enfrentó con Felipe IV por cuestiones fiscales, dadas las necesidades francesas de buscar ingresos para sus guerras con Inglaterra, aunque durante el período aviñonense es cierto que Juan XXII alcanzó una buena relación con el rey francés en su lucha común contra el Imperio alemán¹¹.

Pero, lo que verdaderamente nos interesa, al margen de estas cuestiones históricas, es el alcance de dichas disputas en el debate central de este período histórico: el debate sobre la autoridad, al que los tratados que nos ocupan tratan, en gran medida, de dar cumplida respuesta. De hecho, era común que los papas recurriesen a los concilios para juzgar a los reyes y éstos, por su parte, utilizasen los consejos y parlamentos para censurar a los papas. Estaba en juego la legitimidad fundamental en la dialéctica Iglesia-Estado; dialéctica de la surgirá en Europa el Estado moderno, fruto, como afirma Ullmann, de la lectura aristotélica de Tomás de Aquino sobre las relaciones de poder político y su idea de una *civitas* autosuficiente como producto de la naturaleza¹². Para el Aquinate para que las cosas espirituales se distinguan de las terrenales, el ministerium o servicio de este reino ha sido

⁸ Citado por BLACK, O.c., p.66.

⁹ Cf. BLACK, O.c., pp.66 y ss.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Vid. ULLMANN, W., *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona 1983, pp.152 y ss.

confiado a los sacerdotes y, especialmente, al papa, de quien todo el pueblo cristiano debe ser súbdito¹³. Pero en el siguiente capítulo del texto atribuido del *De regimine principum*, al margen del debate crítico, nos dice lo siguiente:

Puesto que el fin de la vida, por el que vivimos rectamente en el presente, es la felicidad celestial, es propio del oficio del rey procurar que la sociedad viva rectamente, de tal modo que sea compatible con la consecución de la felicidad celestial: es decir, debe ordenar lo que lleva a la felicidad celestial y prohibir, en la medida en que sea posible, lo que no lleve. El camino que conduce a la verdadera felicidad y los obstáculos que a ella se oponen, se conocen merced a la ley divina, cuya enseñanza pertenece al oficio de los sacerdotes... El rey, instruido en la ley divina, debe acometer, pues, como tarea especial el procurar que la sociedad a él sometida viva virtuosamente. Esta tera se divide en tres: primero, establecer una vida virtuosa en la sociedad de sus súbditos; segundo, conservar lo que ha sido establecido; tercero, hacer avanzar lo que ha sido conservado hacia metas más elevadas¹⁴.

Si este texto corresponde, en efecto, a Tomás de Aquino, o al menos sus posibles interpolaciones no han cambiado su sentido último, parece clara la evolución del Angélico hacia un cierto dualismo laico, en la medida que concede al rey mucho más de lo que el hierocratismo jamás admitiría¹⁵. Es verdad que el príncipe debe ser instruido por los sacerdotes, pero será él quien establezca lo que favorece o dificulta el verdadero camino hacia la patria celestial. Por tanto, muchos han querido ver en estas páginas una clara admisión del papel del Estado en la promoción de la reforma eclesial y la propia imposición religiosa si hiciera falta. Y, yendo más lejos aún, aparece en el horizonte aristotélico-tomista la idea de *utilitas publica* que será

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía*, Edic.de F.Chueca y L.Robles, Tecnos, Madrid 1987, I, XIV.

¹⁴ Ibid., I, XV.

¹⁵ Como advierte Black, la posición de Tomás de Aquino en sus comentarios a las *Sentencias* (1253-5), antes de leer y comentar la *Política* de Aristóteles, puede ser asimilada al dualismo hierocrático del que venimos hablando: "En aquellas cosas que pertenecen al bien civil, ha de obedecerse al poder secular en lugar del espiritual" (II, d.44, q.2, a.3 ad 4). Posteriormente, si el texto comentado de *La Monarquía* le perteneciera, al menos en cuanto al espíritu del final de su obra, habría que hablar de una evolución importante hacia el naturalismo político aristotélico, con la consecuente autonomía del orden civil respecto del eclesiástico. BLACK, O.c., pp.69-71.

recogida sutilmente por Vitoria y otros autores de la llamada Escuela de Salamanca¹⁶.

Pero no acaba aquí el debate planteado: el aristotelismo político del que venimos hablando, asumido y puesto al día por Tomás de Aquino o por algún otro compilador coetáneo, se ve puesto a prueba por el intento de Bonifacio VIII, en 1296, de impedir que Felipe IV de Francia gravara con impuestos al clero y a sus tierras, amenazando con la excomunión para aquellos gobernantes que transgredieran la norma. La respuesta no podía ser más perjudicial para el papado, dado que ni sus propios obispos franceses secundaron el llamamiento del pontífice que, acorralado en su defensa numantina del hierocratismo, publica su famosa bula *Unam Sanctam* en noviembre de 1302: el rey puede ser juzgado por el papa, pero el papa sólo puede ser juzgado por Dios. Pero, la reacción de Felipe IV no se hizo esperar y, al margen de lo que suele considerarse primera reunión de los Estados Generales de Francia (nobleza-pueblo-obispos) en febrero de 1302, pide que se convoque un Concilio General para declarar hereje y criminal al papa, con el apoyo de algunos teólogos de la Universidad de París, entre ellos Juan de París, dominico autor del *De potestate regia et papali*. La muerte de Bonifacio VIII, la postura templada de Clemente V y el traslado final de la corte papal a Aviñón, donde permaneció hasta 1377, supuso una victoria del poder civil en toda lid y la extinción casi total del monismo hierocrático.

Pero lo que nos interesa es que con motivo de esta disputa reseñada, comienzan a aparecer un buen número de tratados sobre las potestades, encabezado por los ya citados de los agustinos Jacobo de Viterbo y Egidio Romano, en un intento de frenar el naturalismo político aristotélico y sus consecuencias secularistas, aunque, como ya indicamos, el propio Egidio sea un receptor del aristotelismo tomista. De nuevo emerge la complicada relación entre la tradición agustiniana y los nuevos derroteros naturalistas de Aristóteles y sus comentaristas.

Especial importancia para la configuración de un nuevo tipo de reflexión sobre la Iglesia tuvieron las consideraciones sobre la pobreza franciscana, al poner en entredicho la naturaleza misma de la Iglesia dado que Cristo no habría conocido ni el poder ni las riquezas que ahora adornan a la misma, así como la crisis conciliar de la que ya tratamos, puesto que

¹⁶ Véase nuestro estudio, "La fórmula romano-medieval *Quod omnes tangit* en el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII. "Una reflexión sobre el bien común", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXVI (1999) 115-131.

ambas cuestiones ponían en duda la definición clásica de la Iglesia como cuerpo cuya cabeza ostenta el papado¹⁷. En la disputa sobre la pobreza destacaron los tratados del exfranciscano y espiritualista Ubertino de Casale, y del prior de los Menores Miguel de Cesena, posteriormente depuesto y excomulgado; y las intervenciones pontificias de Nicolás III y Juan XXII en defensa de la legítima propiedad de los bienes de la Iglesia. Al margen de la dura disputa y de los argumentos que hoy pudieran parecer pueriles y de escasa importancia, en realidad en dicha disputa anidaba el arduo debate sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo terrenal, y para ello se utilizaron con gran rigor técnico conceptos jurídicos claves como el de *dominium*.

Pero el culmen de este movimiento eclesiológico estuvo, sin duda, en el discurso que Juan de Gerson, delegado en el Concilio de Constanza por la Universidad de París, pronunció ante los representantes de las naciones y cardenales presentes, pues sus contenidos impetuosos y violentos hicieron reaccionar a partidarios y detractores que se pusieron sin vacilar a argumentar sobre la esencia de la Iglesia y el papel del papado como cabeza. De esta forma, su *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum* (1417), se convierte en uno de los primeros en abordar sin complejos los derechos de la Iglesia y de los eclesiásticos en cada uno de los órdenes, grados y oficios: inmutables e inderogables, en la medida que proceden inmediatamente de Cristo; pero variables y limitables para edificación de la propia Iglesia en la medida que son conferidos mediatamente para su recta administración. De esta forma, los poderes eclesiásticos, como cualesquiera otros, y aquí está la verdadera novedad naturalística, derivan de la justicia primera; en ella tienen su origen todos los derechos, las leyes, las jurisdicciones y los dominios: «*Ius est potestas seu facultas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis*»¹⁸.

2. Los *modi confitendi* en el período tardomedieval

Es a lo largo de la Baja Edad Media, en el contexto que hemos descrito, cuando surgen ininidad de pequeños tratados destinados a la formación y guía de confesores que tratan, por primera vez, de cuestiones relativas a los

¹⁷ Cf. FOLGADO, A., *Evolución histórica del concepto del Derecho Subjetivo*, San Lorenzo del Escorial 1960, pp.96 y ss.

¹⁸ JUAN DE GERSON, *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum*, XIII.

comportamientos en el ámbito profesional. Y uno de los primeros, curiosamente, se debe al eminente jurista y hoy patrono profesional de estos, san Raimundo de Peñafort, que con su *Summa de casibus poenitentiae* (1234-1236) inicia un camino que será seguido por la mayor parte de tratadistas, tanto del derecho canónico como de la teología, y cuya cima podemos situar en uno de los tratados más leídos y citados del siglo XVI, el *Manual de confesores y penitentes* del doctor Navarro, Martín de Azpilcueta. En medio quedan multitud de tratados entre los que podemos destacar por su contenido y alcance, la *Partida I* (1256-65) del rey Alfonso X o el *Regiment de la cosa pública* (1383) de Francisco Eiximenis¹⁹.

Pero no se piense que estamos ante un género menor o meramente colindante a los grandes tratados del tiempo: desde el *Decretum* de Graciano y las *Partidas* alfonsinas, hasta los decretos y documentos conciliares de todo el tardomedievo hasta Trento, estos tratados aparecen preñados de consejos morales y materia penitencial en lo que se entiende como servicios eclesiales por parte del clero. Es más, este interés, no meramente pastoral sino esencialmente *ministrativo*, aparece estrictamente regulado desde el Concilio IV de Letrán (1215), que con ocasión de consagrar el sacramento de la penitencia como el elemento central de la vida moral y religiosa de los fieles, introduce un nuevo género canónico-teológico sobre los *modi confitendi*, a medio camino entre la cura de almas y el siempre aplazado reto de la reforma eclesiástica.

De hecho, como desarrolla Soto Rábanos, la penitencia será el único sacramento al que se dedique una atención tan especial por parte de los tratadistas, puesto que es el único sacramento en cuya administración participan activamente los fieles²⁰. Esto requiere una formación e información, no sólo de estos, sino también de los administradores sacramentales, que concita el interés de teólogos y canonistas. Así, Raimundo de Peñafort pide a los clérigos que interroguen a los fieles «*sapienter et quasi astute*» (*Summa* III, 34, 28 y 30)²¹ y que cumplimenten un cuestionario que atienda a las particularidades de cada penitente: origen, condición o estado, oficio o profesión, etc. La confesión como tal sigue el orden de los siete pecados capitales, aunque suele hacerse una distinción

¹⁹ Vid. UÑA JUÁREZ, A., "Eiximenis: moral y moralidad en la gestión pública", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII (1995) 51-68.

²⁰ SOTO RÁBANOS, J.M., "Exigencias de ética profesional en los tratados pastorales de la Baja Edad Media hispana", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII (1995) 27-38.

²¹ Utilizaremos para la obra de Raimundo de Peñafort la siguiente edición: *Summa de Paenitentia*, Edic. a cargo de X.Ochoa y A.Díez, Commentarium pro religiosis, Roma 1976.

entre los que afectan a todos los estados, como la soberbia, la lujuria y la avaricia, y los que afectan a los ministros de culto. Pero es en ese apartado referido a cualquier estado u oficio, en el que aparecen recogidas las exigencias profesionales a modo de principios de moral profesional.

En efecto, a través del interrogatorio preparatorio que hemos mencionado, el administrador sacramental puede obtener una información clara y precisa de los comportamientos según las diferentes categorías sociales y profesionales. Se trata de un verdadero alarde de estudio sociológico, que redundaría en la conceptualización de principios básicos de normas de comportamiento público según su condición de reyes y señores, obispos y clérigos, monjes y mendicantes, abogados y mercaderes, artesanos y labradores... Y desde la constatación de las dificultades que cada estado acarrea en el ejercicio de su función profesional, el confesor puede concretar cuáles son las exigencias profesionales que van unidas socialmente a cada tarea pública.

Pero, como advierte Soto Rábanos, parecería más propio de la *cura animarum*, que atiende las relaciones de los hombres con Dios, que de la práctica administrativa este tipo de literatura profesional; sin embargo, las fuentes a las que acuden pertenecen por igual a la teología que a la canonística, de ahí nuestro interés:

Parece, de una parte, que la actividad pastoral, la *cura animarum*, está ordenada a Dios más que al hombre; en última instancia dice más relación *ad Deum* que *ad hominem*. El pecado, como la buena acción, se dicen tales por respecto de Dios; sin Dios ni hay buena acción ni hay pecado. Pero, de otra parte, los actos humanos morales, buenos y malos, son contemplados desde un punto de vista social las más de las veces; existen, y se puede exigir su puesta en práctica o su omisión, según los casos, en tanto en cuanto hay una convivencia, una sociedad²².

En este sentido, en todos estos tratados canónico-pastorales parece clara la idea de que junto a las tradicionales profesiones con trascendencia pública como la abogacía, la medicina, la milicia o el ejercicio del gobierno, está la profesión de clérigo. Oficio que da cuenta de todo lo relacionado con la administración de la Iglesia como institución, y oficio sometido, por tanto, a su propia jurisdicción y con una clara proyección pública: libertades, inmunidades, obligaciones fiscales... Es más, al clérigo, por la especificidad de su oficio, se le prohíbe el ejercicio de profesiones como las anteriormente citadas. Lo mismo que a dichas profesiones, que podemos calificar de

²² SOTO RÁBANOS, O.c., p.31.

seculares, se les exige una subordinación a determinadas exigencias espirituales: atender antes que al cuerpo del paciente a su alma, avisando a un sacerdote; no defender pleitos manifiestamente inmorales; no ejercer oficios los días festivos; no llegar a acuerdos políticos que dañen la labor de la Iglesia o contraríen sus principios...²³

En cuanto a los contenidos específicos de estas exigencias profesionales, podemos destacar las siguientes: en primer lugar, se suele insistir en cómo se ha alcanzado dicho oficio o dignidad, es decir, si se ha hecho conforme a derecho o por algún ardid torcido como el parentesco, el amiguismo o la simonía; se insiste en el conocimiento y atención personalizada de los ciudadanos; se advierte contra la intrusión en negocios ajenos; se exige el cumplimiento de los votos y reglas para los eclesiásticos; se pide la actuación de la justicia, es decir, hacer buen uso del dinero público, elaborar leyes justas, salvaguardar la libertad y las inmunidades eclesiásticas; se advierte severamente contra la práctica de la usura, fraudes, perjurios, hurtos o mentiras; y, finalmente, se conmina a pagar los tributos, respetar a los superiores jerárquicos, guardar las fiestas y evitar la envidia y la mala vecindad con los iguales²⁴. En definitiva, como plantea el propio Raimundo de Peñafort, se trata de aplicar los principios de la ética cristiana a los diferentes oficios y quehaceres profesionales, con la vista puesta en su dimensión social en tanto que servicios a la comunidad:

Licet enim forma generalis supra posita circa omnia sit tenenda, tamen secundum diversitatem personarum, et officiorum, studiosius, et specialius est circa specialia crimina insistendum (Summa, III, 34, 33).

De igual forma, si hacemos un repaso a los temas tratados por el rey Alfonso X en el Título IV de la Primera Partida, dedicado a los sacramentos, vemos que después de numerarlos y justificarlos se esfuerza sobremanera en describir su administración pública: cómo se deben llevar a cabo; quiénes lo pueden administrar; cuantas maneras existen de realizarlos; qué virtud confieren a quienes lo reciben; el papel de los padrinos; penas en que incurren los que abusan de su correcta administración; y así con todos y cada uno de los sacramentos reseñados. Pero lo verdaderamente importante para nosotros lo hallamos en la introducción general al apartado sacramental de este título, cuando distingue con claridad la función creyente de rendir

²³ Ibid., pp.33-34.

²⁴ Ibid., pp.36-38.

cuentas a Dios y el deber de recibir dichos sacramentos para el bien de la comunidad:

Para conoscer a Dios, e ganar su amor, todo Christiano, conviene que aya en si dos cosas. La una fe, catholica, que debe creer: La otra, los sacramentos de santa iglesia, que debe recibir, que bien assi como el alma, e el cuerpo es ome cumplido, e Iesu Christo es ome e Dios, assi el que cree la fe catholica, e recibe los sacramentos de santa Iglesia, ha el nome de Christo, e es acabado Christiano. E pues que en el titulo ante deste, fablamos de la fe catholica: queremos dezir en este, de los Sacramentos de la santa Iglesia, que son siete: porque destos conviene en todas guisas que todo Christiano reciba los cinco, pudiendo los aver (*Las Partidas*, 1ª, IV, pr.).

En definitiva, como deja claro el rey sabio, la administración sacramental no es una cuestión exclusivamente *ad intra* de la estructura, esencia y funciones eclesiásticas, sino que se trata de una cuestión pública de la máxima importancia y prontitud, tanto que se trata del tema central de la primera de las Partidas, precediendo a temas tales como el poder político, el derecho procesal y penal, el derecho matrimonial, los contratos, el derecho mercantil marítimo o los problemas que acarreaban las prácticas de la brujería. Podríamos afirmar que se hace de la administración sacramental materia de derecho público, frente al componente simbólico, puramente eclesiológico y sapiencial que se impondrá en Trento.

Algo parecido podríamos decir del tratado ya citado de Raimundo de Peñafort sobre la penitencia, puesto que en su primera parte vemos que trata, por este orden, del problema de la simonía, sobre las licencias para enseñar, sobre los judíos, sarracenos y paganos, sobre los herejes y cismáticos, sobre la transgresión de los votos, sobre juramentos y perjurios, sobre la mentira y la adulación, sobre los sortilegios y artes adivinatorias, sobre los sacrilegios, sobre las inmunidades eclesiásticas, sobre los décimos, primas y oblaciones, y sobre las sepulturas. Todo ello dentro de ese cuestionario común que ya citamos más arriba. Pero nos interesa, todavía, destacar otro aspecto tratado por este patrono de juristas.

Así, cuando introduce el problema de la simonía, problema central en la tan traída reforma del clero, Peñafort describe con claridad los límites de la misma con los siguientes términos:

Simonía est studiosa cupiditas vel voluntas emendi vel vendenci aliquod spirituale. Nec oportet addi vel spirituali annexum, nam spirituali annexum, spirituale est. Videtur tamen quod debeat addi. Ius enim patronatus prohibetur vendi quia est annexum sprituale; sed illud dicitur ideo, quia illud spirituale, scilicet ius patronatus, cadit in personam laici (Summa, I, 1, 1).

Concluyendo del siguiente modo:

Committitur simonia tribus modis, ut dicit Gregorius super illum locum Isaiae: Beatus qui excutit manus suas ab omni munere (Is 33, 15). Non dicit solummodo a munere, sed ab omni munere (Summa, I, 1, 4).

3. Administración Eclesial y proto-Estado moderno: el *officium ministrandi*

Como hemos ido apuntando a lo largo de estas líneas, viene de lejos la preocupación moral por el buen funcionamiento de lo que venimos considerando servicios de atención a los fieles, como una de las muchas consecuencias que tuvo en este período tardomedieval la configuración del orden moral y político como órdenes autónomos de funcionamiento y constitución. Órdenes que llevan aparejados su propia lógica interna y su propia finalidad, por lo que aquellas personas que ofician su administración deben, igualmente, rendir cuentas al orden moral que sustenta su actividad.

Surge, así, la noción canónica del oficio como deber; es decir, el sentido *ministrativo* de los oficios eclesiales que implica un conjunto de deberes y obligaciones de servicio a la comunidad. Como expone Souto Paz, esta concepción del *officium ministrandi* se configura como un deber de alteridad; un deber moral respecto a terceros que implica las notas de alteridad, liberalidad y buena fe, característica esenciales de los oficios públicos²⁵. Es más, ya en el *Codex Theodosianus* aparece el concepto de oficio como conjunto de atribuciones del titular de un cargo determinado que tiene una cierta *iurisdictio*, juridificación de deberes que también se encuentran ya en las sucesivas decretales que incorporan al ámbito eclesiástico los deberes que acompañan a las diferentes dignidades eclesiásticas. Habrá que esperar hasta el siglo XIX para alcanzar una verdadera significación jurídica de los oficios eclesiales, es decir, para el paso del oficio como función y servicio al oficio como derecho y titularidad. Sin embargo, como recuerda Souto Paz, es cierto que ya Graciano, siguiendo el legado agustiniano, distinguió con claridad entre el ejercicio y el poder de los oficios eclesiales, calificando al primero como *executio officii* y al segundo como *potestas officii*²⁶.

²⁵ SOUTO PAZ, J.A., *La noción canónica de oficio*, Pamplona 1971, pp.52 y ss.

²⁶ *Ibid.*, p.56.

Siguiendo todavía a Souto Paz, vemos cómo por influencia del Derecho romano sobre el canónico, también se hace presente en este período la llamada institución del *ordo*, con una primera concepción de estamento o clase social, pero también con el significado de estructura organizativa de servicios eclesiásticos²⁷. Dejando de lado el primero de los significados que se aparta de nuestro propósito, vemos respecto al segundo que, en efecto, el llamado *ordo clericorum* aparece como una unidad organizativa propia del ejercicio de determinadas funciones. Y son estas funciones o servicios a los fieles los que determinan su configuración y caracterización específica, en tanto que conjunto de funciones propias de los ordenados, pero ejercidas en el contexto más amplio y radical de una estructura organizada para el servicio público. Es decir, se pasa de lo transpersonal y ontológico, a lo estrictamente jurídico y administrativo, como puede observarse en la descripción que realiza el rey Alfonso X sobre los preladados eclesiásticos:

E por ende queremos aquí mostrar, porque han assi nome. E porque conviene que oviessen el logar que tienen: e que poder han en santa Iglesia: e como deven ser elegidos, o postulados, e quales deven ser en si mismos: e que cosas han de fazer por razon de sus officios e quales non; e en que cosas pueden dispensar con aquellos que los han de obedescer. E en que casos: e en quales non. E que mayoria han los unos perlados sobre los otros. E sobre todo com deven ser honrrados e guardados. E primeramente començaremos en el Apostolico, porque es mayor. E de si fabremos de todos los otros de cada uno por orden sesegúnon (*Las Partidas*, I, V, pr.).

Aunque, quizá, donde mejor pueda apreciarse este sentido ministrativo de los oficios eclesiásticos es en la detallada descripción que el mismo Alfonso X hace de la variedad de oficios vinculados al orden de los clérigos: así, el *deán* será como el decano de las iglesias y catedrales, sustituyendo al obispo cuando éste faltare (I, V, III); el *arcediano* será el vicario y principal apoyo del obispo en los asuntos administrativos de la diócesis, con importantes poderes sobre los demás clérigos e, incluso, con potestad sancionadora (I, V, IV); el *sacristán* será el tesorero de los bienes privados de las iglesias, quien los custodie y se encargue de su correcto mantenimiento (I, V, VI); el *maestroescuela*, se encargará de la formación de los lectores y cantores para las celebraciones religiosas (I, V, VII); por último, los *arciprestes* deben encargarse de guiar y ordenar la vida de los sacerdotes de la diócesis, atendiendo a la correcta administración de los sacramentos por parte de estos y a sus necesidades pastorales (I, V, VIII).

²⁷ Ibid., pp.214 y ss.

Finaliza el rey sabio con lo que podríamos llamar incompatibilidades del oficio eclesiástico con otros varios: los que impliquen dar cuenta al rey, a señores o a concejos (I, V, XXIII). Y la explicación es meridiana: porque pudiera pensarse que más que por servicio a Dios y a los fieles, realmente se toman órdenes por evitar cuentas pendientes con sus antiguos señores, lo que podría acarrear un mal entendimiento entre estos y la Iglesia. Se podría decir que nadie debe servir a dos señores o a dos administraciones diferentes; es decir, la Iglesia quiere funcionarios-oficiantes libres de litigios y cargas pasadas, dispuestos a servir libres de ánimo y conciencia. Además, estipula una serie de edades para acceder a los diferentes grados eclesiásticos, siendo la de 30 años para acceder al sacerdocio, aunque en casos especiales se podría rebajar dicha edad a los 25 años (I, V, XXVII). Incluso advierte sobre la usurpación de órdenes por quien no hubiere sido nombrado a tal efecto (I, V, XXVIII) y del estricto cumplimiento de las horas establecidas para la atención de los fieles y del culto (I, V, XXXIV).

Pero, especial importancia y significación, al menos para valorar las relaciones entre los oficios eclesiásticos y el nuevo Estado que apunta, tiene el tratamiento que realiza Alfonso X sobre las llamadas inmunidades eclesiásticas. A este propósito dedica, principalmente, las leyes LVII a LXI, deslizado un sutil y suave dualismo laico, propio de quien ha asumido ya el legado aristotélico de los órdenes autónomos de la vida civil. Así, establece que cuando el pleito en el que actúe de parte un clérigo trate sobre materia secular, debe rendir cuentas ante el juzgador civil y no eclesiástico, no pudiendo poner por excusa la condición sagrada de su oficio. Lo mismo sucedería cuando el clérigo heredase alguna cantidad y fuere reclamada en tercería por algún seglar (I, V, LVII).

Es cierto que el rey castellano entiende que cuando la materia litigiosa sea por herejía, usura, simonía, adulterio o perjurio, es la jurisdicción eclesiástica la que debe intervenir (I, V, LVIII). Pero a continuación añade una serie de casos en los que los mismos clérigo pierden su condición de inmunes, como cuando se apropian de órdenes y oficios eclesiásticos que no les corresponden; o cuando atenten contra la religión cristiana o contra la estructura y unidad de la Iglesia; «mas aun en todas las otras, en que los perlados demandaren sus ayudas, monstrando quenon pueden complir sus sentencias contra ellos segund manda santa eglezia» (I, V, LIX). Finaliza Alfonso X con una nueva ratificación del sentido público del servicio que prestan los clérigos:

Honrrar, e guardar deven mucho los legos a los clerigos cada uno según su orden, e la dignidad que tiene. Lo uno porque son medianeros entre dios, e ellos. Lo otro, porque honrando los, honrran a santa elesia, cuyos servidores son, e honrra la fe de nuestro señor Iesu christo, que es cabeça dellos, porque son llamados Christianos (I, V, LXII).

Del mismo modo, cuando Raimundo de Peñafort en el Título XIV del Libro I de la *Summa de Paenitentia* trata sobre las inmunidades eclesiásticas, vemos su sentido esencialmente administrativo al marcar la finalidad de dichas inmunidades en el servicio a los fieles:

Immunitas est privilegium ecclesiasticae libertatis, vel personarum vel rerum ad eam pertinentium. Dicitur immunitas, quasi extra munia, id est, munera et officia a quibus sunt immunes ecclesiae (Summa, I, XIV, 1).

Es más, el jurista catalán utiliza una serie de términos propios de la administración y gestión pública que lo acercan más a dicha temática que a un tratado estrictamente teológico: «*non debent fatigari angariis*», «*quas facit quis sua persona et sumptu*»... La razón que aporta el santo jurista es que los bienes y personas vinculadas a la institución eclesial están destinados al servicio a Dios y a la comunidad de fieles, por lo que se debe mantener su intangibilidad. Incluso para poder llevar a cabo sus fines, opina Peñafort que se les debe permitir realizar contratos, transferir dominios y administrar testamentos. Añade, además, seis casos en los cuales se puede permitir la enajenación urgente de bienes eclesiásticos, casos muy significativos de los servicios prestados por sus legítimos propietarios: en primer lugar, «*propter debitum urgens*»; segundo, «*propter redemptionem captivorum*»; tercero, «*propter pauperes pascendos*»; cuarto, «*propter ecclesiam aedificandam*»; quinto, «*propter coemeterium ampliandum*»; y sexto, «*propter utilitatem potest vender minus utile, ut emat magis utile*» (Summa, I, XIV, 3).

En cuanto a los predios eclesiásticos, Peñafort limita su uso y, especialmente, sus beneficios rentistas. Así, entiende que no se les debe gravar con cantidades desproporcionadas, «*sordidis muneribus*», aunque distingue entre lo que podríamos denominar ingresos ordinarios y extraordinarios: ordinarios serían los tributos que manan de sus pertenencias legítimas y estables, puesto que también la Iglesia posee bienes en tránsito sobre los que no tiene un dominio efectivo, por lo que no se les puede gravar; pero también existen posesiones extraordinarias debidas a necesidades urgentes como la petición de reconstruir un puente por parte de

los ejércitos en lucha contra los sarracenos (sic), «*vel aliam similem causam*». En estos casos, deben los príncipes y señores seculares pedir humildemente a la Iglesia su aportación graciosa. Y por si algún gobernante displicente quisiera ir más allá de los deberes de contribución o de los deberes de jurisdicción eclesiástica, advierte Peñafort que la pena por violar la inmunidad eclesiástica es doble: «*spiritualis et pecuniaria*» (*Summa*, I, XIV, 5).

Resulta, finalmente, clarificadora la importancia que concede san Raimundo a la regulación de las concesiones de décimos, primicias y oblações, puesto que entiende son pasto de corruptelas y siempre deben tener el servicio divino como finalidad claramente predispuesta. No las prohíbe, por tanto, pero sí las limita en su ejecución y ejercicio, puesto que no se puede ir contra las costumbres populares, aunque sí se puede poner freno a los abusos en tan delicadas materias:

Ego credo standum esse consuetudini, ut quaelibet ecclesia servet consuetudinem suam, si habet; si non habet, recurrat ad consuetudinem civinarum eccliarum. Si inveniatur ibi diversas consuetudines, illam sequatur quae magis tendit ad mediocritatem, vel quae a pluribus observatur. Si tamen ecclesia esset tenuis, nec haberet sacerdos unde posset sustentari satis, tunc dicerem illam consuetudinem eligendam, quae amplius solvit, vel saltem medium inter illas (*Summa*, I, XV, 19).

Son otros muchos los ejemplos que podríamos entresacar de los comentarios de Raimundo de Peñafort, de las Partidas alfonsinas o de cualesquiera otros tratados penitenciales de este período tardomedieval, hasta llegar a lo que considero culminación de este tipo de tratadística canónica, como es el ya citado *Manual de Confesores y Penitentes* del doctor navarro Martín de Azpilcueta, en pleno siglo XVI. En todo caso, queda probada la esencia *ministrativa* de dichos tratados y su finalidad fiscalizadora de lo que se considera, por encima de la propia consideración sacramental y eclesiológica, un verdadero control de la gestión de servicios públicos. No hace falta mucho esfuerzo para ver en estos tratados el desarrollo de los principios que hoy en día informan dichos servicios: igualdad, proporcionalidad, legalidad, interés público y buena fe, así como las técnicas de limitación, son principios de nuestro Derecho Administrativo que aparecen claramente apuntados en estos tratados penitenciales.

En definitiva, también en los tratados canónicos se va imponiendo ese nuevo orden natural de las cosas, orden autónomo en sus medios, aunque supeditado a la finalidad del bien del común. Así, todos los poderes quedan circunscritos a su función de servicio a la comunidad, a su verdadera

función pública, por lo que su ejercicio irá configurando, junto al orden de vida estrictamente individual y privado, un orden público con autonomía funcional. Será, ahora, la utilidad pública o *provecho del común*, como aparece en la glosa a la *Política* aristotélica que hiciera Sepúlveda hacia 1554, lo que determine las relaciones de poder entre la comunidad y sus gobernantes. Siguiendo la máxima romano-canónica, lo que a todos atañe, *quod omnes tangit*, no es ya el ideal de la vida buena según el modelo de la *civitas Dei*, sino la pura y simple concordia de los congregados en la *civitas saecularis* en busca de la eficacia y seguridad de unos servicios que se han de administrar para todos.