

CAPÍTULO IV

LA TEOCRACIA EN LOS TEÓLOGOS Y EN LOS DECRETALISTAS

1. La teocracia en los grandes escolásticos	101
A. La escuela franciscana	101
B. Los dominicos. Santo Tomás	103
2. Los decretalistas	115
A. El Ostiense	115
B. Seguidores del Ostiense	119

CAPÍTULO IV

LA TEOCRACIA EN LOS TEÓLOGOS Y EN LOS DECRETALISTAS

La entrada de las órdenes mendicantes en la Universidad contribuyó no poco al auge de la Escolástica que llega a su cénit en el siglo XIII. Ni los franciscanos ni los dominicos pudieron sustraerse, en sus comienzos y en sus primeros representantes, a la llamada tradición agustiniana. Pero los teólogos escolásticos no trataron ex profeso la cuestión; lo hacen incidentalmente y utilizando fórmulas oscuras e imprecisas. No obstante, o quizá por eso, creemos oportuno dedicarles unas páginas, aunque sea para concluir que estas doctrinas no consiguieron arraigar profundamente en ellos. Otra cosa son los decretalistas, que expondrán estas ideas con rigor y las defenderán con rara unanimidad. Así pues, el presente capítulo tiene dos partes: en la primera expondremos el pensamiento de los grandes teólogos escolásticos, especialmente el de Tomás de Aquino. En la segunda, el de los decretalistas, con un subrayado especial de las doctrinas del Ostiense.

1. *La teocracia en los grandes escolásticos*

A. *La escuela franciscana*

Alejandro de Ales, *doctor irrefragabilis*, fue el que, en definitiva, constituyó la escuela franciscana de la Universidad de Oxford. Estudió en París; ya antes de tomar el hábito de San Francisco, desempeñaba una cátedra de teología. Su *Universae theologia summa* es una de las más completas de la Edad Media, siendo sus maestros preferidos San Agustín, San Anselmo y Hugo de San Víctor. Murió en 1245.

En la tercera parte de la *Summa*, después de distinguir las dos potestades —*terrena potestas caput habet regem; spiritualis potestas*

summum pontificem caput habet— se pregunta: *utrum potestas saecularis subdita debeat esse potestati spirituali*, y responde con las palabras de Hugo de San Víctor: *spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, ut sit; et iudicare, si bona non fuerit*. Sale al paso de la dificultad tomada de las palabras de San Agustín —*rex non habet hominem qui eum diiudicet*— y dice: hay que subrayar —*facienda est vis*— las palabras *non habet hominem*; pues la potestad espiritual no juzga en cuanto hombre, o según la ley humana, sino en cuanto hace las veces de Dios, para imponer penas espirituales, no corporales. Luego, en rigurosa respuesta escolástica sería: ningún hombre puede juzgar e imponer penas materiales —corporales— al rey, concedo; espirituales, niego. Y pone el ejemplo de San Ambrosio que excomulgó al emperador Arcadio.²⁶⁷

Se pregunta también si el papa puede ser juzgado por alguna potestad, y responde que sólo por Dios. De donde deduce: *summus pontifex iudex est ordinarius singulorum; et nullus est, qui eum iudicet, nisi Deus*.

Pero tal vez la figura cumbre de la escuela franciscana fue San Buenaventura. Estudió en París cuando aún se llamaba Juan de Fidanza, y en 1240 ingresó en la Orden de San Francisco, en cuya decisión tuvo mucho que ver su maestro Alejandro de Ales.

En su obra *Commentarii in quatuor sententiarum* se pregunta qué pensar de la opinión de los autores que afirman *quod sanctam Dei Ecclesiam gladium non habet nisi spirituale*. Y responde: *videtur falsum*. Acude a la autoridad de San Bernardo y hace suya la afirmación: *habet uterque gladium*; ambas son de la Iglesia, aunque de diferente modo: la espiritual la ejerce por sí misma, pero la material *non manu, sed tantum nutu*.²⁶⁸

En el opúsculo *De perfectione evangelica* insiste en la existencia de las dos potestades en Cristo, y en el hecho de la unidad de la Iglesia; argumentos que serán clásicos en el sistema teocrático. Y añade:

²⁶⁷ *Universae theologiae summa*, Venecia, 1576, III pars, q. 40, membrum 5, p. 247.

²⁶⁸ *In IV librum sententiarum commentaria*, dist. 37, dub. 4 (*Opera omnia*, Quarachi, 1889, vol. IV, p. 812). En una obra, habitualmente (y al parecer sin razón suficiente) atribuida a San Buenaventura, se compara la potestad sacerdotal a las Dominaciones, pues así como éstas preceden a otros órdenes angélicos, así *potestas regalis subiacet spirituali, nam potestas regum velut quoddam adjectum subiacet sacerdotio in Novo Testamento et ita possunt sacerdotes et pontifices, ex causa, amovere reges et deponere imperatores, quando, scilicet, eorum malitia hoc exigit, et reipublicae necessitas sic requirit; tamen Romanus Pontifex solius Dei iudicio reservatur*. *Opusculum de Ecclesiastica Hierarchia*, II, cap. 1 (*Opera omnia*, vol. VII, p. 459).

ambas potestades convergen con toda verdad en el sumo pontífice, porque las recibió de Cristo —que estuvo investido de ellas— como vicario suyo en la Tierra. Tiene, pues, las dos espadas, y vuelve a citar a San Bernardo: “De lo cual, escribe, se colige claramente que ambas potestades se reducen al vicario de Cristo como único, primer y supremo jerarca.”²⁶⁹

B. Los dominicos. Santo Tomás

Después de las Constituciones Dominicanas de 1228, en las que se recomendaba el estudio de las ciencias sagradas, los dominicos no tardaron en conseguir cátedras de teología en la Universidad de París. Después de Rolando de Cremona y de San Alberto Magno, enseñó allí Tomás de Aquino. Por tratarse de una figura de excepción, hemos dado a su estudio una mayor amplitud.

Cuando la Iglesia rectifique esta desviación doctrinal que venimos historiando, se apoyará en dos grandes principios aquinianos, que serán la base de la cultura jurídica cristiana: la armonía entre el orden natural y sobrenatural, el cual no destruye sino que perfecciona al primero; y, como una consecuencia, la distinción entre las dos potestades: la religiosa y la civil, ambas sometidas al orden eterno y encaminadas, mediante el bien común de sus respectivos súbditos, a la perfección virtuosa y a la salvación eterna de la persona humana. He aquí los dos principios básicos del sistema teológico-jurídico del doctor Angélico.

En efecto, es doctrina tomista la permanencia de todo lo natural en el hombre: *Ea enim quae sunt naturalia hominis, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum.*²⁷⁰

De aquí la distinción radical que Santo Tomás establece entre el orden natural y sobrenatural, dando así vida a dos órdenes jurídicos que deben estar perfectamente armonizados. Ciertamente que la naturaleza necesita de la gracia, antes y después del pecado, para me-

²⁶⁹ *De perfectione evangelica*, q. 4, art. 3, ad 8 (Ed. BAC, *Obras de San Buenaventura*, vol. VI, Madrid, 1949, p. 321). No compartimos la opinión de Etienne Gilson (*Dante et la philosophie*, París, 1939, p. 204) de que la idea teocrática nunca había sido formulada de un modo más claro y perfecto que en Rogerio Bacon. En realidad, el franciscano Bacon —*doctor mirabilis*— tiene frases fuertes, pero totalmente ocasionales. Dice, por ejemplo, que el papa tiene que “señorear al mundo entero y disponer de todos los imperios”, manifestando su ardiente deseo de poder contemplarlo en vida. Pero, como digo, son frases sueltas e incidentales (*Opus tertium*, Londres, 1859, pp. 51 y 85).

²⁷⁰ *Summa Theologica*, I, q. 98, a. 2.

recer la vida eterna. Pero la gracia no destruye la naturaleza como el pecado no quitó a ésta nada sustancial.

He aquí algunas de sus afirmaciones predilectas: 1) *Gratia non tollit naturam sed perficit.*²⁷¹ 2) *Per fidem Iesu-Christi non tollitur ordo iustitiae, sed magis firmatur.*²⁷² 3) *Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione.*²⁷³

Pero a la vez, y como una consecuencia lógica del primer principio, establece Santo Tomás una distinción radical entre ambas potestades, la eclesiástica y la civil, asignando un fin y un sujeto propios para cada una de ellas. En efecto, para él la sociabilidad es algo consustancial a la naturaleza humana, algo común a todos los hombres sin distinción de pueblos y razas, *naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum in multitudine vivens.*²⁷⁴ La razón es obvia: *Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non potest. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat.*²⁷⁵

Por lo tanto, si el hombre es naturalmente sociable, se impone la existencia de una autoridad con derechos también naturales; se impone la existencia de un poder civil que haga posible la existencia de la sociedad: *Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est hominibus esse per quod multitudo regatur.*²⁷⁶

Esto quiere decir, en buena doctrina tomista, que la autoridad de cualquier pueblo tiene su origen natural, pudiendo, por lo tanto, ser legítima, aun cuando encarne en un príncipe infiel.²⁷⁷ En la mente del Angélico, la potestad política hunde sus raíces en el mismo derecho natural, aunque no se excluya el derecho humano en la determinación de la persona que encarne aquella autoridad.

²⁷¹ 1, q. 1, a. 8, ad 2. Jacobo de Viterbo, como veremos, llegará a la teocracia aplicando este principio del Angélico.

²⁷² 2-2, q. 104, a. 6, c.

²⁷³ 2-2, q. 10, a. 10, c. Santo Tomás distinguió perfectamente ambos órdenes: natural y sobrenatural, los cuales concebía a modo de dos líneas paralelas superpuestas que no pueden confundirse aunque se prolonguen indefinidamente. Ambos proceden de Dios, como de primera causa, pero de un modo radicalmente distinto. Éste no destruye al primero, antes le perfecciona y suple sus fallos; de la misma manera el derecho divino, *quod est ex gratia*, no quita el derecho humano, *quod est ex naturali ratione*. Aplicado esto al príncipe infiel quiere decir que éste, por el sólo hecho de su infidelidad, no deja de ser príncipe y autoridad legítima. *Ergo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles* (2-2, q. 12, a. 2, c.).

²⁷⁴ *De regimine principum*, I, c. 14 (*Opuscula omnia*, Venecia, 1587, p. 286).

²⁷⁵ *Idem*.

²⁷⁶ *Idem*.

²⁷⁷ 1, q. 96, a. 4.

He aquí lógicamente expuesta la necesidad de la sociedad civil y de una autoridad temporal en ella.

Pero, ¿qué busca el hombre en la sociedad? Para el Angélico, el hombre busca en la sociedad lo que no puede conseguir por sí solo; busca su bienestar total, busca el poder vivir una vida racional virtuosa propia de su condición humana: *Virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis.*²⁷⁸

No obstante, esta vida virtuosa no es el último fin del hombre, el cual está ordenado por Dios a un fin superior, la bienaventuranza eterna: *Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.*²⁷⁹ Ahora bien, si pudiéramos llegar a ese fin superior por la fuerza o virtud de la naturaleza humana, necesariamente pertenecería al oficio del rey conducir a todos los hombres a dicho fin; pero como no es así, como no podemos conseguir ese fin de la fruición divina por virtud humana, sino divina, de aquí que *homo christianus indiget alia cura spirituali per quam dirigatur ad portum salutis aeternae.*²⁸⁰

He aquí la necesidad de una potestad espiritual, distinta de la civil, potestad que Cristo no encomendó a los reyes sino a la Iglesia: *Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commisum; et praecipue Summo Sacerdoti successori Petri Christi Vicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino nostro Iesu-Christo.*²⁸¹

Es, pues, clara en el Angélico la distinción entre las dos potestades, civil y eclesiástica. Así lo exige la duplicidad de fines; uno natural, *vivere secundum virtutem*; sobrenatural el otro, *vita aeterna*, que ha sido asignada respectivamente a ambas potestades.

Pero ambos fines, y por lo tanto ambas potestades, aunque distintas, no son totalmente independientes; porque el *vivere secundum virtutem*, la vida virtuosa, fin de la sociedad, no es el último fin del hombre, sino que el hombre, viviendo esa vida virtuosa, llegue a la fruición divina, que es ciertamente el *ultimus finis*.

278 *De regimine*, l. 1, c. 14, p. 293.

279 *Ibidem*, p. 295.

280 *Idem*.

281 *Idem*.

Se impone, pues, una armonía y hasta una cierta subordinación entre fines y potestades, que Santo Tomás no se olvida de señalar.

En efecto, en el mismo capítulo 14 del libro primero del *De Regimine principum* nos habla el Santo de una subordinación del poder temporal al espiritual, ya que es a éste a quien compete dirigir a los hombres a lo que ha señalado como su último fin: *Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi.*²⁸²

He aquí la sumisión de la potestad civil a la espiritual, del imperio al sacerdocio, en la nueva ley: *potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae*; por lo tanto, si el prelado espiritual se entromete en asuntos temporales, no se puede decir que usurpe el juicio.

Pero a la vez advierte el Angélico que dicha subordinación no es total ni absoluta, sino solamente en aquellas cosas temporales, *in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquntur.*²⁸³

En virtud de tal subordinación, el papa, jefe supremo de la república cristiana, tiene el poder necesario para defender la fe y propagarla, pudiendo llegar hasta la deposición del príncipe rebelde, infiel o cristiano, cuando éste sea un obstáculo a la defensa y propagación de la fe.²⁸⁴

Acerca del poder del papa sobre los infieles, trata Santo Tomás en la cuestión décima de la 2ª, 2ª de la *Summa*. En el artículo primero afirma que la infidelidad negativa, o sea, la de los que jamás oyeron la predicación del Evangelio, no es pecado, sino pena de éste. En el octavo llega a la conclusión de que los paganos o gentiles, que nunca recibieron nuestra fe, no pueden ser forzados a creer, ya que la fe es un acto de voluntad libre. Más interesante es para nosotros el artículo 10, en el que sienta que los infieles pueden tener autoridad sobre los fieles. De aquí que, si se trata de un dominio ya preexistente, la conversión a la fe cristiana de los súbditos no priva al príncipe infiel de ninguno de sus derechos, a no mediar otras causas que legitimen la intervención del papa. Y lo prueba con estas palabras de oro: *Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introductae sunt iure humano, distinctio autem fidelium et infidelium est ex*

282 *Ibidem*, p. 295.

283 2-2, q. 60, a. 6, ad 3.

284 *De Regimine*, p. 295. En el lib. III, c. 19, habla del imperio, y afirma que compete la plenitudo potestatis.

iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerata non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles.

Una de esas causas puede ser la conducta de príncipes infieles sobre súbditos fieles; conducta que les haga merecedores a perder la autoridad. En este caso el papa podría privarles de ella: *Potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae, auctoritatem Dei habentis tale ius dominii vel praelationis tolli; quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit.*²⁸⁵

Hemos, pues, de convenir en que Santo Tomás coloca los fundamentos de la doctrina que tan brillantemente defenderán sus discípulos, especialmente en la escuela de Vitoria y Soto. La libertad de la fe, la natural sociabilidad del hombre, la legitimidad de la autoridad humana —aun la ejercida por príncipes infieles— se encuentran en sus textos con toda claridad. Él, con más claridad y fundamento que ninguno, establece la dualidad de poderes.

Uno de los argumentos que veremos más repetidos por los autores teócratas para proclamar la universalidad del poder temporal del papa, es el de que Cristo, también en cuanto hombre, fue rey temporal del mundo; poder que más tarde confirió a San Pedro y sucesores.

Santo Tomás, por el contrario, nos dice que Cristo no quiso asumir tal reinado temporal: *Christus autem, quamvis esset Rex a Deo constitutus, non tamen in terris vivens, terrenum regnum temporaliter administrare voluit Similiter etiam iudiciariam potestatem exercere noluit super res temporales, qui venerat homines ad divina transferre.*²⁸⁶

No parecen, pues, conciliarse las doctrinas de la teocracia pontifical con los principios jurídicos del Angélico. Si, afirma Arquilliere,²⁸⁷ la base de toda la teoría teocrática está en la absorción del orden natural por el sobrenatural a que conduce, la perfecta distinción entre ambos órdenes, básica en la doctrina tomista, nos lleva lógicamente a borrar al Santo de la lista de los defensores de aquel sistema.

Y, sin embargo, es el canonista español Martín de Azpilcueta, el doctor Navarro, quien escribe estas palabras: *Nolim tamen conten-*

285 2-2, q. 10, art. 10, c.

286 3, q. 59, a. 4, ad 1.

287 *Saint Gregoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, París, 1934, p. 558.

*dere cum eo, qui contenderit S. Thomam diversae opinionis fuisse et magis inclinasse in communem (teoría de la teocracia pontifical) quam nostram.*²⁸⁸

El egregio canonista español no se atrevería a discutir con quien se empeñase en considerar a Santo Tomás como un auténtico defensor del sistema.

No fue el doctor Navarro el único autor que puso en duda la mentalidad del doctor Angélico referente a este punto. Belarmino, tratando de esta materia, afirma: *De S. Thomam, quid senserit non est tam certum.*

Al refutar los argumentos del llamado poder directo del romano pontífice, uno de ellos es la autoridad de Santo Tomás, aducida por los defensores de aquel sistema, esforzándose a la vez el sabio jesuita por explicar moderadamente los textos oscuros del Santo.²⁸⁹

De esta discrepancia entre los autores sobre la doctrina del aquinatense referente a este punto, se hace eco también Antonio Cordobense: *Et quamvis multi doctores, etiam thomistae, credant S. Thomam oppositum sensisse, non lamen sensit nisi ut dictum est.*²⁹⁰

Niega Martín Ledesma que en el romano pontífice haya *ex re divino*, alguna potestad meramente temporal, y añade: *Et quamvis inter defensores alterius sententiae (teocracia pontifical) sint aliqui de numero thomistarum, puto tamen S. Thomam huius nostrae sententiae esse.*²⁹¹ El modo de hablar de Martín Ledesma indica claramente una diversidad de pareceres y hasta cierto titubeo propio sobre el pensamiento del Angélico en relación con este punto.

El jesuita Antonio Santarello defiende la existencia en el romano pontífice, *ex iure divino*, de una doble potestad, espiritual y temporal, precisamente por la autoridad de Santo Tomás,²⁹² y Jacobo Menochio con el jurista italiano Marta, enumera al doctor Angélico entre los defensores del sistema.²⁹³

Solórzano Pereira, en su *Política indiana*, al justificar la conquista americana, afirma que la jurisdicción del romano pontífice, es universal, y se extiende sobre todos los mortales, y alcanza también a

288 *Reletio in c. novit, de iuditiis*, not. 3, n. 97.

289 *De Romano Pontifice*, l. 5, c. 1, n. 5.

290 *Quaestionarium Theologicum sive sylvia amplissima Decisionum et variarum resolutionum Casuum Conscientiae*, Venecia, 1604, l. 1, q. 5, dub. 3.

291 *Secunda quartae*, q. 20, a. 5, conc. 5.

292 *Tractatus de haeresi, schismati*, Roma, 1525, c. 20.

293 *De iurisdictione*, l. 1, c. 8; Marta, *De iurisdictione*, p. 1, c. 19.

los infieles. Pues bien, ratifica su afirmación con la autoridad de Santo Tomás.²⁹⁴

“Varios santos y sabios, como Santo Tomás, escribe un autor del siglo pasado, defendieron lisa y llanamente que Jesucristo, que como hombre tenía también dominio temporal sobre todo el orbe aunque no usase de él, comunicó a San Pedro toda la potestad que había recibido del Padre, y no solamente la espiritual, sino también la temporal.”²⁹⁵

Finalmente, y para no multiplicar las citas, el canonista Bouix afirma rotundamente que la teoría del poder directo *adscribenda est S. Thomae*.²⁹⁶

Hemos de confesar que esta opinión sobre la mentalidad de Santo Tomás en esta materia, fue motivada en gran parte por la creencia general, que duró mucho tiempo, de considerarle autor único de todo el opúsculo *De regimine principum*; en cuyo libro tercero, que ciertamente no es del Santo, se enseña claramente la teocracia pontifical. Báñez nos dice que éste fue el motivo por el que en esta materia tropezaran muchos de sus discípulos.²⁹⁷

Pero no es menos cierto que los autores, que acabamos de reseñar, al tachar de teócrata al Angélico, no se limitan a citar el *De regimine*; acuden además a un famoso texto de los comentarios de las Sentencias de Pedro Lombardo, escritos por Santo Tomás entre los años 1254-1256, o sea, unos diez años antes que el *De regimine*.

En efecto, en la distinción 44, cuestión 2, artículo 2, del libro 2 de los comentarios al Maestro de las Sentencias, pregunta Santo Tomás si se ha de obedecer a la potestad espiritual antes que a la temporal, y contesta el Angélico haciendo una distinción: Puede suceder que la potestad inferior proceda *ex toto* de la superior; en este caso, si se dan mandatos opuestos, se ha de obedecer a la superior; pero puede suceder también que ambas potestades procedan de una misma potestad suprema, que subordina una a la otra *secundum quod vult* dicha potestad suprema; en ese caso una no es superior a la otra, sino en aquellos aspectos en que dicha potestad suprema subordina ambas potestades entre sí, y entonces solamente en esos aspectos se ha de obedecer antes a la superior.

294 *Politica indiana*, Madrid. 1647, l. I, c. 1.

295 Padua. E., *Sobre la potestad eclesiástica*, Barcelona, 1817, p. 193.

296 *Tractatus de papa*, París. 1870, p. 304.

297 *De iustitia et iure*, Duaci, 1615, q. 26, disp. 4, pp. 132 y ss.

Este segundo caso es el que tiene lugar en la relación entre las potestades eclesiástica y civil. De aquí que Santo Tomás añada: *Potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo, in tantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est ei a Deo supposita, scilicet, in his quae ad salutem animae pertinent, et ideo, in his magis est obediendum potestati spirituali, quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali.*²⁹⁸

Si Santo Tomás hubiera cerrado aquí su pensamiento, nos hubiera dado, quizá antes que nadie, la fórmula de la subordinación accidental y relativa, que va a hacerse clásica más tarde, como expresión perfecta del llamado sistema del poder indirecto. Por eso, tanto el doctor Pérez Mier, como el padre Sánchez de Lamadrid,²⁹⁹ copian el texto citado como testimonio acabado y fehaciente de la existencia de dicho sistema en la doctrina del Angélico; pero ninguno de ellos termina el pensamiento del Santo, que es donde se encuentra precisamente la dificultad: *Nisi forte* —continúa el Angélico—, *potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet, spiritualis et temporalis; hoc illo disponente, qui est Sacerdos et Rex in aeternum, secundum ordinem Melchisedet... cuius potestas non auferetur, et regnum non corrumpetur in saecula.*³⁰⁰

¿Cuál es el sentido de este último párrafo que acabamos de citar? ¿No parece ser el romano pontífice, en la mente del Santo, una excepción del principio que antes ha sentado? ¿Qué quiere decir Santo Tomás cuando atribuye al papa *apicem utriusque potestatis, spiritualis et temporalis*? ¿Tal vez ha sido víctima de las tendencias de su época joven?³⁰¹ Porque las palabras son terminantes, y no dejan de envolver un problema. Por otra parte, cuando Santo Tomás las escribía era la época de esplendor del papado, incluso en lo temporal, en un momento en que hemos visto ya abiertamente enseñada la doctrina de la teocracia pontifical.

298 *II Sententiarum*, dist. 44, q. 2, a. 3, ad 4 (*Opera*, Matriti, 1669, p. 431).

299 Pérez Mier, *Iglesia y Estado nuevo*, Madrid, 1941, p. 45. Sánchez de Lamadrid, *El derecho público de la Iglesia católica*, Granada, 1940, p. 97.

300 *II Sententiarum*, p. 471.

301 Así lo cree Arquilliere cuando afirma que Santo Tomás concede demasiado a la mentalidad de su tiempo, buscando una excepción para el poder pontificio, en quien pueden darse los dos poderes, según la voluntad del que es a la vez sacerdote y rey (*op. cit.*, p. 585).

De aquí que nos parezca inexacta la afirmación del padre Venancio Carro,³⁰² de que no podemos encontrar en el Santo una sola frase que pueda servir de base a la teoría teocrática. Ciertamente que el Angélico no trata ex profeso la cuestión, pero creemos que el texto citado dio ocasión a que algunos de sus discípulos, como Tolomeo de Lucca, Silvestre de Ferrara, etcétera, de los que hablaremos más adelante, cayeran en los errores teocráticos que historiamos, y que su autoridad indiscutida ejerció notable influjo en la persistencia del sistema.

Tres interpretaciones se han dado a este pasaje de Santo Tomás de Aquino.

Para algunos, el texto referido es la expresión perfecta del llamado poder directo que manifiestamente enseña el Santo doctor. Así los defensores de este sistema; entre ellos Francisco Silvestre de Ferrara, que fue uno de sus más felices comentadores.

Esta interpretación parece estar en manifiesta contradicción con los textos que hemos citado antes y que podríamos multiplicar, y que, al parecer, son incompatibles con las doctrinas teocráticas. Había que borrar todo su sistema, toda la *Summa*, todos sus principios, y olvidar que Santo Tomás es la lógica personificada, aunque en su juventud no rompa siempre con estruendo, pero sí de hecho, con doctrinas corrientes. Además sería contrario a lo que acaba de escribir en este mismo artículo, y sus distinciones serían completamente inútiles y sin aplicación.³⁰³

Para Belarmino, cuando Santo Tomás concede al romano pontífice *apicem utriusque potestatis*, habla de *potestate quam Romanus Pontifex habet in ditone temporali Ecclesiae Romanae*.³⁰⁴

Se trata, pues, de una potestad temporal que conviene al romano pontífice, no *vi pontificatus*, sino por la circunstancia especial de ser rey temporal de los Estados pontificios, en los que solamente goza de esa plenitud de potestad temporal.

Esta interpretación abraza también Suárez: *Quia vero haec posteriora verba exceptionem continent a prioribus, videtur in eis potius loqui de utraque potestate directa et, consequenter, loqui de Romano Pontifice ut simul est Pontifex et Rex temporalis*.³⁰⁵

302 *La teología de los teólogos-juristas*, Madrid, 1951, pp. 151-152.

303 *Ibidem*, pp. 145, 164. El autor hace una magnífica exposición de la doctrina del santo en el capítulo II de esta obra.

304 *De Romano Pontifice*, l. 5. c. 5, n. 10.

305 *Defensio Fidei*, l. 3, c. 22, n. 5 (*Opera omnia*, París, 1859, t. XXIV).

El cardenal Sáenz de Aguirre también la juzga probable: *Fortasse loquitur de papa, quatenus simul est Pontifex et Rex temporalis intra ditionem et territorium proprium S. E. Romanae*.³⁰⁶

Pero tal interpretación tiene, a nuestro humilde entender, una grave dificultad, a saber: que Santo Tomás atribuya al papa el ápice de ambas potestades, espiritual y temporal, *hoc illo disponente Domino, qui est Rex et Sacerdos*; ahora bien, ningún teólogo ni canonista defiende que el romano pontífice sea soberano de los Estados de la Iglesia por derecho divino.

Una tercera interpretación nos ofrece el canonista español Martín de Azpilcueta, el doctor Navarro. Después de habernos expuesto la naturaleza y extensión del poder indirecto, sistema de relaciones que él defiende, añade: *ad haec restringendum est illud eiusdem (nempe S. Thomae) in fine secundi lib. Sententiarum*,³⁰⁷ es decir, para el doctor Navarro el pensamiento de Santo Tomás es que el papa en tanto tiene el ápice de la potestad temporal en cuanto lo exija el fin sobrenatural.

Belarmino aprueba también esta interpretación, aunque él ensaya otra, como vimos: *Secundo responderi potest: velle S. Thomam in papa esse apicem utriusque potestatis respectu totius orbis christiani, sed non eodem modo; apicem enim spiritualis potestatis esse in eo directe et per se; apicem vero potestatis saecularis esse in eo indirecte et consequenter*.³⁰⁸

Domingo Báñez, por su parte, después de haber expuesto la fórmula del poder indirecto, añade que *eodem modo intelligendus est S. Thomae*.³⁰⁹

En efecto, la fórmula de la subordinación accidental y relativa de la potestad temporal a la espiritual, es decir, en tanto en cuanto las cosas temporales digan relación de necesidad al fin sobrenatural, aparece con toda claridad en diferentes lugares de las obras del Angélico. Por otra parte, las tesis tomistas que hacen derivar el poder civil del derecho natural, estableciendo una perfecta distinción de órdenes y potestades, se oponen abiertamente a las doctrinas teocráticas, que

³⁰⁶ *Defensio Cathedrae Petri contra declarationem Cleri Gallicani*, disp. 35, sect. 5. Esta interpretación sigue también el citado padre Carro, *op. cit.*, nota 302; y el catedrático de la Universidad de Münster Joseph Höffner en su obra *La ética colonial española del siglo de oro*, Madrid, 1957, p. 334, nota 12.

³⁰⁷ *Relect. in c. novis, de iuditiis, notab.*, 3, n. 97.

³⁰⁸ *De Romano Pontifice*, l. 5. c. 5, n. 10.

³⁰⁹ *De iustitia et iure*, preambulum ad q. 62, q. 4, conc. 2.

ya enseñaban los canonistas de su época. Es verdad que algunos de sus inmediatos discípulos, como Egidio Romano, Agustín de Ancona y otros, seguirán las doctrinas teocráticas; pero, por otra parte, comenta Belarmino: *Video enim summo consensu doceri a discipulis S. Thomae sententiam illam, quae tribuit Pontifici potestatem in temporalibus solum indirecte et consequenter, ut patet ex Petro de Palude, Joanne de Turrecremata, Joanne Parisiense, Thoma Caietano, Vitoria, Soto, Medina et alii, quos non est modo credibile a vestigiis S. Thomae in tanta re discedere voluisse.*³¹⁰

Buena prueba de la oscuridad con que hablan los escolásticos de esta época, nos la ofrece un discípulo de Alberto Magno, Enrique de Gante, conocido en el campo de la teología con el pomposo nombre de *doctor solemnus*. Nació en las primeras décadas del siglo XIII y murió en junio de 1293. Estudió en París, de cuya Universidad fue luego profesor. Escribió 15 *Quodlibetos* de 1276 a 1291, en los que toma partido en las cuestiones más debatidas de su tiempo, y *Quaestiones super decretalibus*, entre otros.³¹¹ La oscuridad de su lenguaje hace que algunos autores le consideren como un verdadero teócrata,³¹² al mismo tiempo que otros le consideran defensor del llamado *poder indirecto*.³¹³

Al describir el orden jerárquico de la Iglesia, considera en la cúspide a Cristo *secundum quod homo*, monarca supremo, tanto en las cosas espirituales como en las temporales.³¹⁴ Este supremo jerarca *omnia iudicat, et ipse a nemine iudicatur*, como dice San Pablo a los Corintios (I, 2, 11); y juzga no sólo *in spiritualibus*, sino también *in temporalibus*, pues, al fin, los asuntos temporales se han de regular y juzgar *secundum spiritualia*. Y vuelve a citar a San Pablo (I, 6, 3), y la decretal *Per venerabilem*. Pero Cristo *ut homo peregre proficiscens*, nos dejó a Pedro como jerarca supremo de la Iglesia, a quien entregó ambas llaves y le encomendó ambas espadas, *sic ut regimen universalis Ecclesiae tam in spiritualibus quam in temporalibus ad*

310 *De Romano Pontifice*, l. 5, c. 5, n. 10.

311 Didier, J. C., "Henri de Gant", *Catholicisme*, V, 612-613.

312 Páramo, L., *De Origine et progressu Officii S. Inquisitionis*, Matriti, 1598, l. 3, q. 1, n. 15.

313 Belarmino, *De Romano Pontifice*, l. 5, c. n. 12.

314 *Quodlibeta Magistri Henrici a Gandavo*, París, 1518. *Quodlibetum*, 6, q. 23, p. 243. *Christus, secundum homo, caput est et monarca, non tantum in spiritualibus, sed etiam in temporalibus*. Cita textos bíblicos tan queridos a los teócratas como el *Postula a me y el Data est mihi omnis potestas*.

*ipsum pertineret.*³¹⁵ A él se puede apelar, *inmediate*, en caso de delito —por comisión u omisión— en caso de vacancia del imperio, y en asuntos especiales por su dificultad o ambigüedad.

Las frases transcritas de Enrique tienen un sabor marcadamente teocrático. Los argumentos de la unidad de la Iglesia, de las dos espadas y las dos llaves evangélicas desfilan por el *Quodlibeto* del gan-davense. Fundado en ellas el inquisidor Páramo le cuenta entre sus defensores.³¹⁶

Sin embargo, sin salirnos del mismo capítulo, encontramos frases que le colocan fuera del campo teocrático. Tal sucede cuando enseña que el emperador no tiene su autoridad recibida del papa, idea tan familiar a los defensores del poder directo.

En otro lugar enseña Enrique que aquella separación de potestas que se hizo en el Antiguo Testamento, después de Samuel, fue símbolo y figura de la separación que habían de tener en el Nuevo. Véase éste, por ejemplo: *dispensative a Deo, regimen et auctoritas temporalium et iurisdictio omnis circa illa et executio eius commisa est Imperatori, remanente solum prima auctoritate apud sacerdotes Unde quia propter distinctionem dignitatum non habet papa regularem iurisdictionem in temporalibus, tamen habet iurisdictionem in iis casibus Rex [francorum] subdit.*³¹⁷

Enrique concedió al emperador no solamente el ejercicio del poder temporal, sino la misma jurisdicción y autoridad, en lo cual se aparta de la clásica distinción de San Bernardo. Al emplear el símbolo de las dos espadas, añade esta aclaración: que el papa con la espada espiritual posee también la temporal, no en el sentido que aquel tenga jurisdicción ordinaria en las cosas temporales, sino porque en ciertos casos él puede y debe servirse de este poder. *Non quia iurisdictionem habeat ordinariam in temporalibus regibus commissis, sed quia in certis casibus iurisdictionis suae habet liberam, inmo necessariam*

315 *Quodlibetum* 6, c. 23, fol. 244. Cita el c. *Omnes*, D. 22, donde se dice que Cristo fundó la Iglesia y encomendó a Pedro (*clavigero aeternae vitae*), los derechos del imperio celeste y terrestre. Y hace suya la glosa: *papa habet utrumque gladium, spiritualem et temporalem, sed iurisdictionis executionem meram habet in spiritualibus; in temporalibus autem non, nisi in casibus.*

316 *De origine et progressu*, l. 3, q. 1. n. 15.

317 *Quodlibetum* 6, c. 23, fol. 245. T. Bozio, que comenta a este autor, dice: *loquens de distinctione harum potestatum, ad argumentum in oppositum, quod dignitates distinctae sunt, dicendum est, quod verum est, porpter divinam dispositionem, sed non ex natura rei. (De iure status sive de iure divino et naturali ecclesiasticae potestatis, Roma, 1600, lib. I, cap. 13, pp. 67-68).*

executionem. Cita la decretal *Venerabilem* en la que se dice: *certis causis inspectis, temporalem iurisdictionem casualiter exercemus*. Niega, por tanto, una jurisdicción regular, en el papa, sobre las cosas temporales, concediéndola sólo en ciertos casos, como hará el sistema del poder indirecto.

Enrique, como Inocencio III, a quien cita, afirma el principio general del poder del papa en las cosas temporales, pero sin precisar claramente la naturaleza y objeto de este poder. Esta imprecisión será característica general de los autores de los siglos XII y XIII.

En resumen, los grandes escolásticos no se propusieron ex profeso la cuestión de las relaciones de la Iglesia y el Estado. Cuando lo tocan incidentalmente, lo hacen con fórmulas oscuras, e imprecisas. Su pensamiento ha sido y será discutido.

2. *Los decretalistas*

Si la tesis teocrática aparece oscura en los escolásticos contemporáneos o inmediatamente posteriores a Inocencio IV, no sucede lo mismo con los decretalistas, que van a defenderla con rara unanimidad. Y es en los juristas donde hay que buscar la influencia verdaderamente eficaz en la evolución del sistema, pues los teólogos apenas influyeron.

Dos tendencias podemos distinguir entre los decretalistas: una más moderada representada por el cardenal Ostiense, y otra más extremista, a cuya cabeza podríamos colocar a Guido de Baysio, más conocido por el nombre de “el Arcediano”.

La diferencia esencial entre ambas escuelas está en que la primera defiende un poder ilimitado del romano pontífice sobre lo temporal, que podríamos llamar de alta jurisdicción; pero no hacen emanar del papa el poder civil, lo que hará la segunda con rigor.

A. *El Ostiense*

Enrique Bartolomé de Susa, cardenal Ostiense, muy estimado por Inocencio IV y Alejandro IV por su vasta erudición, adquirió tanta fama como glosador del derecho, que mereció el pomposo título de *splendor canonici iuris*. Sus ideas tienen especial interés para nosotros, ya que será el canonista más frecuentemente citado por los defensores de la donación pontificia como título legítimo de la conquista

americana. Murió en 1271. Su obra *Summa super Decretalium Libris* llamada también *Summa aurea*, adquirió una enorme difusión.

Defiende la superioridad de la potestad eclesiástica sobre la civil, y utiliza la comparación clásica del Sol y la Luna: tal es la diferencia que hay entre la dignidad sacerdotal y la real.³¹⁸ Toma tan a la letra la comparación, que da hasta cifras concretas.³¹⁹ Y como la Luna toma la claridad del Sol, así la potestad real recibe su autoridad de la espiritual: *Sicut luna recipit claritatem a sole, non sol a luna, sic regalis potestas recipit auctoritatem sacerdotali, non e contra.*³²⁰ Aunque las jurisdicciones sean distintas *quoad executionem*, el emperador recibe el imperio de la Iglesia romana, de la que es oficial o vicario. Fue la Iglesia de Roma la que trasladó el imperio de los griegos a los germanos; y es el papa quien confirma, unge, corona o reprueba, y, llegado el caso, deponer al emperador.³²¹ Porque tiene *plenitudinam potestatis... Potestatem et auctoritatem summam*. De modo que si un metropolitano para deponer a un obispo necesita licencia especial del papa,³²² éste puede deponer al emperador sin especial licencia de Dios.³²³

Todos los textos clásicos de las dos espadas, de la unidad de la Iglesia (que exige *unum tantum caput nostrum, spiritualium et temporalium*), de las dos llaves del evangelio, desfilan por las páginas del Ostiense. Comenta: no dice *clavem sed claves*, es decir, dos: una para lo espiritual y otra para lo temporal.

Este poder del papa es universal, y se extiende a fieles e infieles. Aplica a Cristo en cuanto hombre el *Domini est terra et plenitudo eius*, del Salmo 23; el *Dabo tibi gentes haereditatem tuam et possessiones tuas terminos terra*, del Salmo 2, y el *Dominabitur a mare usque ad mare*, del 71, para concluir que el papa, como vicario de Cristo, tiene esa misma potestad, ya que hace sus veces en la Tierra. *Credimus, tamen, inmo scimus, quod papa est generalis vicarius Iesu Christi, et potestatem habet non solum super christianos, sed etiam*

318 Cita la decretal *Solitae*, c. 6, X, 1, 33.

319 *Per hoc etiam innuitur quod septies millies, et sexcenties et quadragesies quater, et insuper eius medietatem, est maior sacerdotalis dignitas quam regalis*; que son las veces que, según Tolomeo, el Sol aventaja a la Luna.

320 *Summa in Decretales*, Venecia, 1490, l. IV, tit. 17, *Qui filii sint legitime*. Edición del impresor Tomás de Blasis, en pergamino, folio mayor y letra común. Sin paginar. Advierte que estas palabras son diversamente interpretadas por los doctores.

321 Cita la decretal *Verabilem* de Inocencio III, c. 34, X, 1, 6.

322 C. 7-8, C. 3, q. 6.

323 *Lectura in V Decretalium gregorianarum libros*, ed. Kemer, 1512, II, fol. 38.

super omnes infideles; cum enim Christus plenariam reciperet potestatem.

Del *Data est mihi omnis potestas*, concluye que Cristo no hubiera sido un diligente *pater familias*, si no hubiese dejado a su vicario en la Tierra una amplísima potestad universal. Y del texto *Pasce oves meas*, que las ovejas son todos: no sólo los fieles, sino también los infieles *per creationem*, aunque no sean del redil. De donde se sigue que el papa tiene potestad de jurisdicción sobre todos *de iure, licet non de facto*.

Puede, pues, el papa lícitamente castigar a los infieles si faltan a la ley natural, como Dios castigó a los sodomitas; puede mandar que no molesten injustamente a los cristianos que están bajo su dominio, y aun privarles de la jurisdicción y dominio que tienen sobre los fieles; si bien, esto ha de ser *per sententiam*, y por causa grave. Y aunque no han de ser coaccionados a recibir la fe —pues han de ser dejados al libre albedrío— puede mandar que admitan a los predicadores en las tierras de su jurisdicción; y si lo impiden, pecan, y entonces puede el papa castigarlos, y declararles la guerra e invocar contra ellos el brazo secular. Y si un pueblo se convierte y el príncipe permanece en la infidelidad, bien podría el papa privarle de la jurisdicción y dominio que tiene sobre los fieles.³²⁴

El texto *Quid enim mihi, de his qui foris sunt iudicare* (I. Cor. 5, 12) lo explica en un sentido espiritual: no se les puede excomulgar, ni coaccionar a la fe, pues *sola Dei gratia vocandi sunt*. Y al escrupulo de que, tal vez, ocupamos territorios que los reyes y emperadores ganaron, en tiempos pasados, con violencia, responde con una idea muy particular: desde el nacimiento de Cristo, se llevó a cabo una concentración en su persona de los derechos de todos los reinos del mundo; una especie de expropiación general en favor de los cristianos, todo lo cual heredó el papa. He aquí el texto: *Mihi tamen videtur quod in adventu Christi, omnis honor et omnis principatus, et omne dominio et iurisdictio, de iure et ex causa iusta, et per illum qui supremam manum habet, nec errare potest, omni infideli subtracta fuerit et in fideles traslata*.³²⁵

324 A la pregunta de si los cristianos tienen obligación de admitir predicadores mahometanos, dice que no, pues no hay paridad: éstos están en el error, *et nos in veritate*.

325 *Super III Decretalium*, cap. *Quod super his, de voto et voti redemptione*, II, fol. 124v. y ss.

Lo que prueba con abundantes textos bíblicos. Para el cardenal, pues, los gentiles están sometidos al vicario de Cristo, y si no reconocen ese dominio será lícito someterlos por la fuerza y privarles de sus bienes. La tendencia universalista no se limitaba a Occidente, sino a todo el orbe. De aquí que la guerra contra los infieles fuese calificada de justa por definición.³²⁶

He aquí la teoría que subordina la legitimidad del poder a la fe, y que defenderían más tarde los teólogos agustinienses; por ella explica el Ostiense el hecho de las Cruzadas, y se aplicaría más tarde como título legítimo de la conquista de América. Riviere cree que esta doctrina es original del autor,³²⁷ pero la hemos encontrado en Inocencio IV, y muy particularmente en el opúsculo *De iurisdictione*. Pero hay una diferencia notable entre ambos: para Inocencio, si los infieles quieren vivir pacíficamente con los cristianos, no han de ser privados de sus posesiones, aunque no reconozcan el dominio de la Iglesia; para el Ostiense, si no reconocen tal dominio y la superioridad de la Iglesia, han de ser desposeídos de sus bienes, *quia non legitime possident*. Concedemos, escribe, que los infieles que reconocen el dominio de la Iglesia han de ser tolerados, y pueden tener posesiones y colonos cristianos bajo su jurisdicción, *ex tolerantia Ecclesiae*; porque no se les puede obligar a recibir la fe. Pero a los que no admiten ni reconocen el dominio y jurisdicción de la Iglesia, *indignos regno, principatu et iurisdictione et omni dominio iudicamus*.

Por último, recordamos el cap. *licet ex suscepto, de foro competentis*, donde habla el cardenal de la *specialis coniunctio* que se da entre el papa y el emperador; el papa examina, aprueba y unge al emperador, y éste le presta juramento *tanquam domino, et ab eo tenet imperium, et ei est advocatum*. Por eso precisamente, porque recibe el imperio *ab Ecclesia Romana, succedit papa vacante imperio*. También sucede el papa, *quia Vicarius est Christi*, en la vacante de cualquier reino que no pertenezca al imperio. El papa, por su parte, presta ayuda al emperador, por ejemplo, cuando se le rebelan los súbditos.³²⁸

La doctrina del Ostiense nos recuerda mucho a Inocencio y muy particularmente al opúsculo *De iurisdictione*.

326 M. Pacaut hace notar la evolución de esta idea, en *La theocratie l'Église et le pouvoir au Moyen Age*, París, 1957, p. 165.

327 *Le problème de l'Église et de l'État*, p. 58.

328 *Super II Decretalium, De foro competentis, c. licet ex suscepto, cit.*, vol. I, fol. 10v.

B. Seguidores del Ostiense

Esta doctrina del cardenal es repetida fielmente por su discípulo Guillermo Durand (conocido por el sobrenombre de *Speculator*) y por el no menos famoso canonista, Prepositino. Para no multiplicar las citas, ponemos a continuación un breve apunte de ambos.

Durand escribió un tratado titulado *De origine iurisdictionum*. En riguroso modo escolástico prueba que Cristo, también en cuanto hombre, tuvo ambas potestades —*data est mihi omnis potestas*— y que después de la resurrección dejó a Pedro todo lo necesario para el régimen de toda la Iglesia; ahora bien, como ambas potestades son necesarias para este gobierno, hay que concluir que Cristo dejó a Pedro las dos. En consecuencia, el reino de Cristo, encomendado a la Iglesia, se extiende *non solum in spiritualibus, sed etiam in temporalibus; iura ecclesiastica et terrena*.

Afirma con seguridad que el imperio *subiicitur ecclesiae*, y que la aprobación del elegido, promoción al imperio, y confirmación pertenecen al romano pontífice, como aparece claramente en el Antiguo y Nuevo Testamento. Por eso, muchos —*plures*— han sido depuestos por los papas. Y añade: *de depositione etiam cuiusdam regis Francie per Summum Pontificem, sciunt nonnulli quid actum est temporibus retroactis*.³²⁹

De Prepositino es el texto siguiente: *Quando Dominus noster Jesus-Christus venit in hunc mundum et carnem nostram assumpsit, tunc in ipsum omnis potestas, omnis iurisdictio, quae erat in mundo in personis regum, principum, sacerdotum, pontificum, etc., a Deo est translata et illi ut daretur evocata est a caeteris omnibus*.

Este mismo Cristo al dejar este mundo, *elegit Petrum universalem in terris Vicarium quem omnem hanc potestatem transtulit*.³³⁰

Aún más rígida, si cabe, nos parece la doctrina de Guido de Baysio, citado comúnmente por los teólogos y canonistas con el sobrenombre de *Archidiaconus*, por haber ostentado este cargo en Bolonia. Allí estudió y enseñó derecho canónico de 1283 a 1304, año en que pasó a la Corte Pontificia de Avignon. De entonces le viene su fama. Murió el 10 de agosto de 1313.³³¹

329 "Tractatus de origine iurisdictionum", *Tractatus diversorum*, París, 1505, sin paginar. Hemos visto este raro ejemplar en la Biblioteca Colombina de Sevilla, sig. 12,3,36.

330 *Speculum iuris*, l. 1, partic. 1, de legato VI, n. 17. Citado por Páramo, L., *De origine*, l. 3, q. 1, opin. 3, n. 15.

331 S. Mazzetti escribe de él: *vir in utroque iuris peritissimus, ingenio acutus, et*

Guido nos habla de un poder universal del emperador *super omnes nationes*, potestad universal que recibe del papa. De aquí el negar una glosa de Juan el Teutónico, según la cual, una vez elegido el emperador por el ejército, ya adquiere éste la plenitud del poder. Para Guido está claro que es necesaria la confirmación del papa, al que pertenecen a la vez las llaves del imperio celeste y del terreno. Sin dicha confirmación el emperador no tiene ninguna potestad.

Como el Ostiense, a quien cita constantemente, explana la idea de que Cristo concedió al papa los derechos de ambos imperios; y a esto se debe el gesto de Constantino resignando el imperio a manos del papa Silvestre *intelligens non legitime se habuisse cujus ab Ecclesia non recepit*.³³² Concluye diciendo: *papa potestatem habet plenariam super laicos et clericos et utramque potestatem, spiritualem et temporalem videtur habere*. Y puede el papa deponer al emperador y absolver a los súbditos del juramento de fidelidad.³³³

Al finalizar el siglo XIII la doctrina teocrática se encuentra ya en plena floración en las obras de los decretistas y decretalistas y se prepara a tomar posiciones en el campo de la teología. Los mismos reyes reconocían esta superioridad del papa en las cosas temporales. Así, los embajadores del conde de Flandes hacían esta declaración el 29 de diciembre de 1299: *Summus Pontifex iudex est omnium, tam in spiritualibus quam in temporalibus; est enim Christi omnipotentis Vicarius*.³³⁴

En estas circunstancias publicaría Bonifacio VIII la famosa bula *Unam Sanctam*, que va a marcar el apogeo de aquella doctrina.

clarus eloquio. Fue maestro de Juan Andrés (*Repertorio di tutti professori antichi e moderni di Bologna*, Bologna, 1847).

332 *Lectura super volumini Decreti* (s. a.), dinst. 15, q. 6, c. alius, fol. 213.

333 *Idem*.

334 Kevyn de Lettenhove, "Rapports de l'ambassade flamande", *Memoires Acad. Royale de Belgique*, XXVIII, 421 y 604.