

## CAPÍTULO X

### OTROS SISTEMAS DE RELACIONES

1. La hegemonía del Estado . . . . .	241
A. Libelos en tiempo de Gregorio VII . . . . .	242
B. Los juristas de Barbarroja . . . . .	243
C. Los defensores de Felipe el Hermoso . . . . .	244
1) <i>Dialogus inter clericum et laicum</i> . . . . .	245
2) <i>Rex pacificus</i> . . . . .	246
D. Marsilio de Padua . . . . .	250
2. El sistema de la separación de potestades . . . . .	251
A. Pillío de Medicina . . . . .	251
B. El Dante . . . . .	251
C. Juan de París . . . . .	254
D. Guillermo de Ockham . . . . .	257
3. El sistema del poder indirecto . . . . .	258
A. Aclaraciones conceptuales . . . . .	258
B. <i>Quaestio in utramque partem</i> . . . . .	261
C. Durando de Santo Porciano . . . . .	263
D. Pedro de Palude . . . . .	266
E. El cardenal Torquemada . . . . .	267
F. El cardenal Cayetano . . . . .	274

## CAPÍTULO X

### OTROS SISTEMAS DE RELACIONES

Paralelamente a la doctrina teocrática, que profusamente hemos expuesto en los capítulos anteriores, se fueron desarrollando, durante los siglos que hemos estudiado, otras corrientes doctrinales que o persistieron heredadas de épocas anteriores o nacieron al calor de las luchas entre el pontificado y el imperio. Tales corrientes doctrinales podemos reducirlas a tres: a) la tesis, diametralmente opuesta a la teocracia pontifical, defensora de la hegemonía del Estado y su absoluta superioridad sobre la Iglesia a la que somete totalmente; b) la doctrina más moderada que, basada en una absoluta y total separación de potestades, niega cualquier poder jurisdiccional de la Iglesia en las cosas temporales, y c) la que concediendo a la Iglesia un poder solo, el espiritual, extiende su eficacia, aunque de una manera limitada, a las cosas temporales; sistema que ha pasado al campo de la teología y del derecho canónico con el nombre de *poder indirecto*.<sup>701</sup>

Es claro que no tratamos de hacer una exposición de cada uno de ellos, pues rebasa los límites de esta obra y queda fuera de nuestro objetivo, que es mucho más modesto: vamos a hacer una breve síntesis de los dos sistemas primeros, para detenernos un poco más en la doctrina del *poder indirecto*, y fijar su posición en la segunda mitad del siglo XV.

#### 1. *La hegemonía del Estado*

Durante todo el periodo de la lucha entre el pontificado y el imperio, a partir ya de Gregorio VII, fueron apareciendo un conjunto

<sup>701</sup> En realidad, como escribe Pérez Mier, no caben más que dos sistemas de relaciones mutuas: el de la separación, con subordinación de la Iglesia al Estado, y el de la coordinación subordinada, en que la Iglesia aparece superior al Estado. Todos los otros sistemas tienen que venir a parar a uno u otro extremos de la tenaza (*Iglesia y Estado nuevo*, Madrid, 1940, p. 38).

de panfletos que defendían los derechos reales contra las aspiraciones gregorianas. Los aparecidos en esta época, en defensa de Enrique IV, no tocan el fondo de la cuestión entonces debatida, a saber, la superioridad de una potestad sobre otra, limitándose solamente a cuestiones de circunstancias. Veamos algunos:

### A. Libelos en tiempo de Gregorio VII

Uno de ellos, *Epistolae Theoderici Viridunensis*, original de Wenrich de Tréveris, niega al papa el derecho de excomulgar al emperador y mucho más el de deponerle; cosa, dice, hasta entonces inaudita.<sup>702</sup>

El *Defensio Henrici IV Regis*, del italiano Pedro Crassus, es de los más originales. Concede al rey el derecho de imponer al papa alguna pena temporal; acude al derecho romano, que defiende la herencia como intangible, para concluir que el papa no puede deponer al emperador, deposición que juzga como un atentado al derecho de propiedad.<sup>703</sup>

De tendencia parecida es el *De controversia Hildebrandi et Henrici*, de Guy d'Osnabruck, maestre-escuela de aquella catedral. En él denuncia al papa como enemigo de la paz pública. Su argumentación principal es que su elección fue nula *in initio*, por no haber sido confirmada por el emperador. Como los anteriores, exalta la religión del juramento y tacha al papa de perjuro.<sup>704</sup>

Solamente el libelo *De unitate ecclesiae conservanda*, de Waléran de Naumbourg, monje en un monasterio de Hersfeld, toca el fondo del problema. Según él, *Papa non habet nisi gladium spiritus, quod est verbum Dei*. El papa no ha reconocido la distinción de poderes establecida por Dios, porque *usurpavit sibi ordinationem regiam potestatis contra Dei ordinationem*. Rechaza todo ministerio de la Iglesia en las cosas temporales y los argumentos gregorianos. El rey depende sólo de Dios y sólo él puede juzgarle, ya que es su ministro, como también lo es el papa.<sup>705</sup>

Entre los aparecidos después de la muerte del papa Gregorio, citamos el *Liber ad Enricum*, de Bennon, obispo de Alba. En él expone

702 MGH, *Libelli de lite*, t. 1, p. 289.

703 *Ibidem*, p. 443.

704 *Ibidem*, p. 467.

705 *Ibidem*, p. 187.

la idea de una monarquía universal, con Enrique IV como emperador romano Augusto, del cual el papa recibe su dignidad, ya que aquél tiene la plenitud de ambas potestades. En ningún otro libelo se fulminan tantos dicerios contra Gregorio VII.<sup>706</sup>

El *De schismate Hildebrandi*, del obispo cismático Guy de Ferrara, expone una nueva teoría sobre las investiduras, distinguiendo en el obispo un doble carácter: el de administrador de los sacramentos y el de administrador de los bienes de la Iglesia, para concluir la parte que en ella corresponde al emperador.<sup>707</sup>

Finalmente citamos la *Leodiensium Epistola* de Sigeberto de Gembloux, uno de los panfletos más virulentos que se han dirigido contra el papa. Fue escrito con motivo de una carta del papa Pascual II al conde Roberto de Flandes, en la que le manda arrojar de la Iglesia a los cismáticos leodienses que se habían unido al emperador Enrique. La epístola considera al rey inviolable y sólo concede al papa un poder espiritual. Compara a la Iglesia actual con Babilonia y acusa a Hildebrando como autor de este nuevo cisma, habiendo sido el primero *qui levavit sacerdotalem lanceam contra diadema regni*.<sup>708</sup>

### B. Los juristas de Barbarroja

Sin embargo, la idea imperialista no aparecerá en toda su crudeza hasta Federico Barbarroja y Federico II, que intentarían un dominio temporal sobre el mundo, independiente del sumo pontífice, dentro del cual éste no sería más que uno de los obispos de la cristiandad. Los juristas de Bolonia le prestarían sus argumentos para este concepto de imperio universal, que será cristiano con Dante, y laico con Marsilio de Padua.

Para ello pondrán el derecho romano al servicio de sus pretensiones. Ellos serán los herederos de aquel vasto imperio con todas las prerrogativas que aquel derecho concede al emperador. Encontraban, no obstante, una gran dificultad: el hecho del origen eclesiástico del Imperio romano germánico, origen consagrado por la tradición canónica. De aquí el gran interés que tenían aquellos emperadores

<sup>706</sup> *Ibidem*, p. 529.

<sup>707</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>708</sup> *Ibidem*, t. 2, p. 436. Es curioso observar que la mayor parte de los libelos que hemos visto contra Gregorio VII están escritos por eclesiásticos, principalmente obispos. La razón es que el programa centralizador contenido en el *Dictatus papae*, encontró también la oposición de éstos, al ver en peligro sus prerrogativas tradicionales.

para hacer olvidar este hecho, dándole un origen más noble: *el origen divino*.<sup>709</sup>

Como defensores de esta hegemonía imperial, podemos añadir a los legistas de Barbarroja y Federico, un conjunto de panfleto y de autores eclesiásticos. Citamos el titulado *Ortodoxa defensio imperialis*, del monje Gregorio de Catino, impregnado de doctrina cesaropapista. Coloca al emperador a la cabeza de la Iglesia, a ejemplo de Saúl, rey de Israel. Como a tal, le corresponde el derecho a las investiduras.<sup>710</sup>

En la misma línea está el titulado *Tractatus Eboracenses*, que recaba para el rey, en virtud de la unción, el derecho a presidir el gobierno eclesiástico por el poder de las llaves que posee.<sup>711</sup>

### C. Los defensores de Felipe el Hermoso

Que el ideal de Felipe el Hermoso, en su choque con Bonifacio VIII, no se limitaba a alcanzar una plena autonomía de un gobierno temporal, sin injerencia alguna extranjera, sino que aspiraba a un absolutismo nacional, presentándose como maestro de la Iglesia francesa, es cosa perfectamente demostrada. Lo confiesa el mismo Renan cuando escribe que la “política de Felipe el Hermoso y de sus maestros, puede ser definida como una vasta tentativa para explotar a la Iglesia en beneficio de la realeza”.<sup>712</sup> Lo atestiguan también un grupo de folletos en favor del rey de Francia, que pueden verse en la obra de R. Scholz;<sup>713</sup> entre éstos adquirieron cierta celebridad los dos que pasamos a comentar.

709 He de advertir que la tesis del *Imperator, Dominus Orbis*, fue defendida por muchos juristas y canonistas, sobre todo italianos, pero reconociendo el origen eclesiástico del imperio, y, por lo tanto, estando éste sometido al romano pontífice. Así Bártolo (in 1. hostes, ff. de captivis) que juzga la opinión contraria como herética; Socino (*Consilia*, cons. 127) que hace hincapié en el hecho de que este dominio universal del emperador es una verdadera jurisdicción; el abad Panormitano (2a. pars *Consiliorum*, cons. 6, n. 2); Restauo Castaldo en todo su tratado *De Imperatore*, etcétera. Esta concepción cae dentro de la teocracia pontifical. Ambas concepciones encontraron la más viva oposición por parte de los escritores franceses del siglo XVI.

710 MGH, *Libelli de lite*, t. 2, p. 536.

711 *Ibidem*, t. 3, p. 665.

712 Renan, E., “Guillaume de Nogaret”, *Histoire littéraire de la France*, París, 1877, t. 27, p. 278.

713 *Die Publizistik zur Zeit Philips des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1903, en *Kirchenrechtliche Abhandlungen d'U. Stutz*, fasc. 6-8.

### 1) *Dialogus inter clericum et laicum*

Es un opúsculo célebre que, a pesar de las distintas atribuciones, sigue siendo anónimo. Por su estilo ligero, argumentación sencilla e incisiva, parece dirigido a ganar las voluntades populares en favor del rey de Francia.<sup>714</sup> Como su nombre indica, se trata de un diálogo entre un clérigo, que no pasa de pobre hombre —como el jesuita de las *Provinciales*, al decir de Riviere—,<sup>715</sup> y un caballero, brillante y entendido, protagonista principal del diálogo, y naturalmente, siempre en posesión de la verdad.

Se queja el clérigo de los impuestos exagerados que arruinan a la Iglesia y desprecian los decretos pontificios. El caballero responde que, en estas materias, los cánones eclesiásticos, para los seculares, no son más que papel mojado;<sup>716</sup> y opone el deber patriótico y los derechos soberanos del rey; refutando de paso las razones por las que la Iglesia defendía la supremacía sobre lo temporal. Defiende el absolutismo del poder civil, y cita el ejemplo del pueblo hebreo en el que los pontífices eran súbditos de los reyes.

Sobre la fecha del opúsculo, hay que tener en cuenta que el autor insiste ya en la independencia de los soberanos en los asuntos temporales, y alude desdeñosamente a la reciente bula del papa en la que se presenta por encima de reyes y príncipes; y teniendo en cuenta que esto ocurre con la *Ausculta fili*, hay que colocar su composición hacia 1302. Con sarcasmo e ironía combate la pretensión pontificia de dominio universal: “El otro día hube de reír a carcajadas cuando escuché que recientemente el señor Bonifacio VIII había anunciado que él estaba y debía estar por encima de todas las dominaciones y todos los reinos”.

En el capítulo V estudiamos el anónimo *Non ponant laici*. Allí consignamos algunas diferencias. Aquí tan sólo resaltar que, a principios de 1302, ambos tratados eran conocidos en Francia, representando la lucha: un caballero, satírico y burlón, con ribetes de teólogo defiende la sociedad laica. Y un teólogo jurista defendía la autoridad y los derechos del papa. Ambos se fijan, sobre todo, en aspectos prácticos; sólo de pasada tocan el problema teórico que implica. Otras

714 Publicado en Goldast, M., *Monarchiae S. Romani Imperii*, 3 vols., Francfort, 1668, t. I, pp. 13-18.

715 Riviere, *Le problème...*, cit., nota 656, p. 129.

716 *Ecclesia facta est vobis omnibus praeda, exiguntur a nobis multa, dantur nulla...; vobis possunt iura esse, nobis vero non sunt.*

obras especulativas centrarán su atención en el problema teórico de lo espiritual y lo temporal.<sup>717</sup>

## 2) *Rex pacificus*

En realidad son las palabras iniciales de otro tratado *De potestate papae*, del mismo género que el anterior. No es de P. Dubois, ni la respuesta de la Universidad de París a los documentos pontificios. Es también anónimo, hasta el presente.<sup>718</sup> Con claridad y precisión establece el *status quaestionis*: se trata de saber si el papa es señor de todos, *tam in spiritualibus quam in temporalibus*, y si tiene ambas jurisdicciones, la espiritual y la temporal.

Primero. Expone la sentencia favorable a la supremacía temporal del papa, con sus argumentos —17 en total— que luego tendrá ocasión de refutar. Reconoce que la teoría tiene muchos y grandes defensores; destaca al Ostiense, que aporta muchas razones, dice, aunque a veces *multum frivole*. A continuación, los argumentos contrarios. Por ejemplo éste: decidir sobre heredades y posesiones, y juzgar de feudos, es propio del señor temporal; ahora bien, el papa no puede juzgar de feudos, *quia in regno Franciae non habet hoc facere*, luego el papa no es señor temporal de todos. Y así, hasta 16 argumentos.

Segundo. Una serie de razones filosóficas y jurídicas le llevan al autor a negar, absolutamente, que el papa tenga jurisdicción sobre lo temporal.

a) Distingue los dos poderes, para lo cual apela a la constitución providencial del hombre: el mundo se compone del reino espiritual y del corporal; y el hombre (*microcosmus*) es imagen del ser espiritual, por su alma, y resumen del mundo material por su cuerpo. Sus dos órganos principales son el corazón y la cabeza, símbolo de las dos jurisdicciones a las que están confiados los asuntos de esta

717 Riviere, *Le problème...*, cit., nota 656, p. 132.

718 Dupuy, P., *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel roy de France*, París 1655. La obra contiene, bajo el título de *Preuves*, los documentos oficiales del conflicto. Al final incluye el tratado *Rex pacificus*; pero con lagunas, pues hay partes ininteligibles. Comparado con el texto de Du Boulay, *Historia universitatis parisiensis*, París, 1668, t. IV, le falta al menos una página. Nosotros hemos utilizado, además, una rara edición, también incompleta, en *Tractatus diversorum*, París, 1505, que está en la Biblioteca Colombina, con Signatura 12-3-36. Sólo debido a estas lagunas puede explicarse la afirmación de Scholz: que el autor no reconoce en la Iglesia más que una cabeza: Cristo; y que el papa no aparece como jefe ni de lo espiritual (*Die Publizistik...*, cit., nota 713, pp. 264-265).

Tierra.<sup>719</sup> Las dos son necesarias, pues así como en el cuerpo humano, si falta la cabeza o el corazón se produce la muerte, así la ausencia de una de estas dos jurisdicciones sería causa de la destrucción de la Iglesia.

Explica el simbolismo: el corazón representa el poder temporal; la cabeza es el papa, que cuida de los intereses espirituales de la humanidad.<sup>720</sup>

b) Cada una con sus misiones. Para lo cual analiza sus papeles respectivos; el papa es la cabeza, de donde parte la dirección; el rey es el corazón, es decir, *fundamentum corporis*, según San Isidoro. El señor temporal, por consiguiente —como el rey en su reino y el emperador en el imperio— *recte dicunt fundamentum*, por la solidez y firmeza de la justicia, que en ellos no puede faltar, sin la cual la República no sería estable, como no lo es un edificio sin cimientos. Así, *in signum* de que el señor temporal es *quasi fundamentum reipublicae*, los griegos llamaban a sus reyes basileos, *tanquam bases*; y nosotros decimos que son *fundatores ecclesiarum* pues de ellos parten las leyes, por las cuales llega a la República *substantia temporalis*.<sup>721</sup>

c) Sin intromisiones mutuas, pues así como la cabeza y el corazón ejercen sus misiones respectivas sin mutuas intromisiones, así también en el orbe, las dos jurisdicciones realizan su distinta gestión con independencia; y así como no hay un señor temporal, señor de todos en lo temporal y espiritual, tampoco hay un señor espiritual, señor de todos, en lo espiritual y temporal. Por consiguiente, el papa no es señor temporal de todos.

Prueba esta distinción e independencia de jurisdicciones por tres capítulos: 1) Por el ejemplo del pueblo de Israel; en un principio se rigió por jefes y sacerdotes: Moisés fue *dux*, y Aarón, *sacerdos*; los dos tenían jurisdicción espiritual por razón del sacrificio,<sup>722</sup> pero la

719 *Duo membra principalia, videlicet, cor et caput, quorum varia officia et distincta... Sic in regimen mundano duae sunt iurisdictiones.*

720 *Proprietas autem capitis appropriatur habenti iurisdictionem spiritualem, quia, sicut in capite rigent sensus..., sin in papa, qui omnibus oraesse noscitur spiritualiter, vigere debet discretio et sapientia... Unde ad ipsum sicut ad caput spectat omnibus fidelibus dare sensum discretionis. (Cfr. Du Boulay, op. cit., nota 718, pp. 940-941).*

721 *Ab isto vero corde, id est, a seculare principi procedunt tanquam a principio vene, id est, leges statuta et consuetudines legitime per quas quasi per quosdam venas dividitur et defertur ad partes singulas totius corporis, hoc est civitatis et reipublicae substantia temporalis, sicut in humano corporis sanguis.*

722 *Si bien, ipsum sacerdotium magis proprie residebat penes Aaron, quae hostias offerebat domino, quod non faciebat Moises.*

temporal *fuit totalis in Moyse*. Los que tienen jurisdicción espiritual, como Aarón, pueden usar de alguna jurisdicción temporal, como el papa y algunos preladados, pero sólo en la medida que les es dado y permitido por los señores temporales, es decir, el emperador, los reyes, los príncipes... *Ex quibus habetur quod ecclesia quantum ad temporalia, potestati regum et principum est tradita et subiecta*. Más tarde presidían los reyes en lo temporal, y los sacerdotes y profetas en lo espiritual; ninguno de éstos, *tanquam dominium habens*, mandó nada al rey; sin embargo, los reyes, como verdaderos señores, mandaban a los sacerdotes y a los profetas. Por consiguiente, el papa no es señor temporal de todos los cristianos, ni tiene jurisdicción temporal *super omnes*.

2) Por la respuesta humilde de Cristo en el Evangelio. Se refiere a aquel episodio que narra San Lucas (12, 13-14) cuando un joven le dijo al Señor: dile a mi hermano que divida la herencia conmigo, y el maestro contestó: *quis me constitui iudicem aut divisorem super vos?* De donde deduce el autor que Cristo no se veía con facultades para tratar de posesiones o dividir herencias: *ad ipsum non spectabat iudicium vel iurisdictio de divissione hereditatis vel hereditate possessionis*. En consecuencia, si Cristo, maestro y señor, no quiso juzgar de asuntos temporales, *certe nunquam... deberet appetere* un siervo de Cristo discípulo o apóstol. Y cuando dijo que su "reino no era de este mundo", aseguró que él no tenía principado humano, y por tanto no es posible pensar que tuviese intención de transferir al papa un reino temporal y humano *et dominium regni*.<sup>723</sup>

3) Por la sublimidad del estado apostólico. Que es estado de perfección, al cual no pertenece la jurisdicción temporal, *sed Dei electio*, según aquello de San Mateo (19, 21): *si vis perfectus esse... Ergo ad papam non pertinet requirere dominium in temporalibus quantum suum affectum retrahere a temporalibus*. Y es cierto que los preladados no son señores de las cosas eclesiásticas, sino solamente administradores.

Sale al paso de una seria dificultad: alguien puede decir que de lo dicho no se puede concluir más que el papa no es señor de todos los cristianos *ratione qua est vicarius Christi, nam ratione ista non*

<sup>723</sup> Conforme a la regla del derecho: nadie puede transferir a otro más derechos que los que le competen: *nemo plus iuris transferre potest in alium quam sibi competere dignoscatur*.

*est nisi pater spiritualis*; pero, dice, hay otro capítulo por el cual el papa puede considerarse, y es, señor temporal de todos; a saber, la donación de Constantino. Responde el autor que la famosa donación no es suficiente para probar que el papa sea señor de todos los cristianos *in temporalibus*; pues en todo caso, afectaría al imperio occidental, que es el que se donó, pero no al oriental, que lo retuvo, fijando su sede en Bizancio, con abundantes Iglesias y muchísimos cristianos. Luego, por la donación no puede considerarse señor temporal de todos los cristianos, sino a lo sumo de aquellos cristianos que estaban bajo el imperio romano. Que no es el caso de Francia, *quae non subest Romano Imperio, ergo papa in regno Franciae non est dominus nec superior in temporalibus, sed tantum in spiritualibus, sicut et ubique terrarum*. El rey de Francia no tiene superior en lo temporal, ni el papa, ni el emperador lo son. El rey de Francia tiene *ius summe superioritatis in regno suo* y pleno derecho al producto de las sedes vacantes, y a dar beneficios eclesiásticos, aunque corresponda a los obispos conferir la colación canónica.

Y concluye: *ex premissis ergo omnibus colligitur evidenter quod papa non est super omnes christianos superior dominos in temporalibus, unde argumenta omnia istud concludentia concedenda sunt*.

Tercero. Responde a los argumentos del apartado primero; es decir, a todos y cada uno de los argumentos teocráticos: el *Data est mihi...*, el de las dos luminarias, que explica en sentido alegórico,<sup>724</sup> el *Ecce constitui...*, de Jeremías. Niega la historicidad de la deposición del rey de Francia por el papa Zacarías (por la sencilla razón de que nunca lo hubiesen permitido los varones del reino), pero admite la destitución del emperador Federico, nombrado por elección y confirmado por el papa, resaltando la independencia del rey de Francia, que es absolutamente sagrada. No olvida el *Petro eterne vite clavifero*, del Corpus, el Decreto de Gelasio, la Unidad de la Iglesia... Al argumen-

<sup>724</sup> Da otra explicación: el Sol, cierto, *luminare maius*, y la Luna, *luminare minus*; cierto también que la Luna recibe su luz del Sol, pero tiene propiedades propias que no tiene el Sol, o las tiene en menor proporción: la atracción de las aguas del mar, generar el rocío del aire, la disposición en el cuerpo humano ante los cambios lunáticos, etcétera. Luego si el Sol es *auctoritas sacerdotis*, y la Luna *auctoritas regalis, non concluditur quod auctoritas pontificalis sit super potestatem regiam*. Porque toda esta exposición de las dos luminarias tiende a demostrar dos cosas: que la autoridad sacerdotal es más digna que la real, y que la potestad real no tiene más jurisdicción que la derivada de la espiritual. Dice: en cuanto a lo primero, es más digna, como el espíritu es más digno que el cuerpo; y así lo reconocen todos los fieles y príncipes católicos. En cuanto a lo segundo puede que no sea así, pues nunca *prius derivatur a posteriori*, sino al revés; de hecho, históricamente fueron antes los reyes que los papas.

to: *qui potest quod est maius potest etiam quod est minus*, le concede valor, pero en aquellas cosas *que inter se ordinata sunt*; así, el sacerdote puede officiar de diácono y no viceversa. Pero en la cuestión que nos ocupa, no sucede lo mismo, pues se trata de jurisdicciones distintas.<sup>725</sup> Y si el papa puede legitimar en cuanto a honores, lo hace *indirecte et per quandam consequentiam non necessaria*. Por último, reconoce que el papa confirma y corona al emperador, pero no lo valora; también los cardenales, dice, consagran al papa, y no por eso adquieren ninguna jurisdicción sobre él. Lo mismo el papa, cuando confirma y corona al emperador: no adquiere ninguna jurisdicción temporal sobre él. De todos modos, sea lo que sea del emperador, no es aplicable al caso del rey de Francia, sobre el cual nunca el papa tuvo ni tiene jurisdicción temporal alguna; porque tiene el reino no por elección sino por sucesión, y nunca necesitó la confirmación o la coronación del papa.

En suma, que del *Rex pacificus* destacan vigorosas dos características: regalismo y nacionalismo, que no dejan de recordarnos el diálogo anterior.

#### D. Marsilio de Padua

Finalmente, la tesis absolutista será transformada en sistema por Marsilio de Padua, el cual ataca a la vez la constitución divina de la Iglesia bajo otros muchos puntos, y convertida en realidad por la reforma protestante, como vimos, en su momento, en el capítulo anterior.

Es Marsilio de Padua el más radical enemigo del papado en la Baja Edad Media. La autoridad del papa, dice, no es superior a la de los demás obispos. La suprema autoridad de la Iglesia es el concilio general. El papa no es cabeza de la Iglesia por institución divina, sino “gracias a la especial posesión y a la celebridad de la ciudad de Roma”. El Estado, en el que se halla inserta la Iglesia, tiene tan amplios poderes que la amenaza de penas temporales por un decreto papal ca-

<sup>725</sup> *Iurisdictio spiritualis quam habet papa et iurisdictio temporalis quam habet rex in regno suo omnino distincte sunt et disiuncto, itaque sicut rex non habet se intrromittere iurisdictione spirituali, que est penes papam, ita nec papa habet se intrromittere de iurisdictione temporalis que residet penes regem; unde non est inter istas iurisdictiones mutua dependentia nisi quantum ad mutuam defensionem quam sibi mutuo tenentur.*

rece de poder coercitivo sin la autorización del legislador temporal... Así Luis de Baviera llegó a fulminar la excomunión.<sup>726</sup>

## 2. *El sistema de la separación de potestades*

A través de las luchas entre el pontificado y el imperio, no faltaron autores que, sin llegar a defender una hegemonía del Estado y una intromisión de éste en las cosas espirituales, sin embargo negaron todo el poder papal en las cosas temporales. De algunos de ellos hemos hecho mención a lo largo de nuestro estudio. Podemos agregar los siguientes:

### A. *Pillío de Medicina*

Ilustre jurisconsulto, nacido en Medicina (diócesis de Bolonia) hacia 1160. Se graduó en leyes, y enseñó derecho civil en Módena y Bolonia. Conocía también el derecho canónico, y participó en una famosa sentencia sobre diezmos que en 1207 dictó el prelado de Bolonia. Poco después de esta fecha, murió.

Defendió esta doctrina, a principios del siglo XIII, en su *Ordo de civilium atque criminalium causarum iudiciis*. Y al no menos célebre Francisco de Acenasio, muerto en 1260, el cual afirma que el papa no debe entrometerse en las cosas temporales ni el monarca en las espirituales.<sup>727</sup>

### B. *El Dante*

De más resonancia, si no por la categoría doctrinal, sí por la fama de su autor, es la obra titulada *Monarchia* del poeta italiano Dante Alighieri. En ella defiende la idea de una monarquía universal como algo indispensable para conseguir la paz de la humanidad. La humanidad, como imagen del Cosmos, sólo queda armónicamente integrada en la creación divina, si toda ella es gobernada por un monarca supremo... Ha de haber un supremo y último juez, ante cuyo

<sup>726</sup> *Defensor Pacis*, publicado por Richard Scholz en *Fontes Iuris Germanici antiqui*, Hannover, 1932, *dictio* II, cap. 18 y *dictio* III, cap. 2.

<sup>727</sup> Mazzetti, Serafino, *Repertorio di tutti i professori antichi e moderni... di Bologna*, 1847, 177.

tribunal se diriman, mediata o inmediatamente, todas las disputas. Y ese monarca supremo es el emperador.

Después de una argumentación cuasiescolástica, exclama: *O genus humanum, quantis procellis atque jacturis quantisque naufragiis agitari te necesse est dum bellua multorum capitum factum in diversa conaris.*<sup>728</sup>

En la segunda parte justifica la monarquía en su forma concreta. No es esta concepción monárquica universal una abstracción puramente intelectual: es un hecho histórico que el mundo no ha conocido la paz más que en tiempo del imperio de Augusto. Ni es una utopía ya que, históricamente, se ha realizado en el Imperio romano que fue predestinado a dominar el mundo por sus virtudes y sacralizado por Cristo que nació y murió bajo ese imperio. Por olvidar esto ha habido tantas rebeliones que no duda calificar de sacrilegios. Ante esta otra visión histórica, vuelve a surgir el poeta y grita angustiado: *Cum doleam regem et principes in hoc vitio concordantes ut adversentur domino suo Romano principi... cum illo clamare possum pro populo glorioso et pro Caesare qui pro principe coeli clamabat: Quare fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania?*<sup>729</sup>

En la tercera parte estudia las relaciones del papado y el imperio. Advierte que se adentra en terreno peligroso y comienza con un acto de fe en la Iglesia: *Cum quibus, illa reverentia fretus quam pius filius debet patri, quam pius filius matri, pius in Christum, pius in Ecclesiam, pius in pastorem, pius in omnes christianam religionem profidentes, pro salute veritatis in hoc libro certamen incipio.*<sup>730</sup>

Los argumentos de los teócratas para él no tienen valor. Ni los bíblicos, ni los históricos, ni los de razón. Refuta a Gil de Roma y Jacobo de Viterbo. Su tesis es ésta: la misión de la Iglesia es espiritual. Por eso la Iglesia *est omnino indisposita ad temporalia recipienda*. Más aún, la administración de las cosas temporales le es contraria a su naturaleza. No consta en la Biblia que se haya preceptuado al sacerdocio la solicitud por las cosas temporales; sin embargo, se le preceptúa frecuentemente la misión espiritual a semejanza de Cristo, el cual, *ut exemplar Ecclesiae, regni huius curam non habebat.*<sup>731</sup>

728 *Monarchia...* (Ed. Wite), lib. I, c. 16, p. 33.

729 *Ibidem*, lib. II, c. I, p. 38.

730 *Ibidem*, lib. III, c. 3, p. 96.

731 *Ibidem*, lib. III, c. 10, p. 123; c. 14, p. 132; c. 15, p. 134.

El imperio no depende de la Iglesia, pues es anterior a ella. La autoridad imperial viene de Dios: *Auctoritas temporalis monarche sine ullo medio in ipsum de fonte universalis auctoritatis descendit.*

Sin embargo, admite una cierta subordinación del emperador al papa, *cum mortalis felicitas quodammodo ad mortalem felicitatem ordinetur.* Ahora bien, tal subordinación no es coactiva sino que pertenece al orden de la gracia; se trata de una subordinación que permite desempeñar mejor su papel en el orden temporal: *Regnum temporale non recipit esse a spirituali, nec virtutemquae est ejus auctoritas, nec etiam operationem simpliciter, sed bene ab eo recipit ut virtuosius operetur per lucem gratie quam in caelo et in terra benedictio summi pontificis infundit illi.*<sup>732</sup>

Esa luz de la gracia paternal indica sólo una iluminación con sus consejos y doctrinas. A lo sumo, una especie de poder directivo.

Creemos que Dante ha sido juzgado con excesiva severidad cuando ha sido colocado entre los enemigos de la Iglesia y del papado. Sobre este punto hay una amplísima literatura que no podemos reseñar. Más bien es un defensor del Estado. Como veremos más tarde, su doctrina tiene muchos puntos de contacto con la de Juan de París. Éste, defensor del nacionalismo francés. Dante, de una monarquía universal. Ambos, de una sociedad civil independiente del poder papal, aunque sometida a su alta dirección.

La obra de Dante fue colocada en el Índice, aunque desapareció del publicado por León XIII. Sin embargo, es en el siglo XIV cuando la tesis que niega todo el poder del papa en las cosas temporales, recibirá el aliento, si bien, muy escaso, de la teología. Será precisamente la Universidad de París la que tomará a cargo su defensa. En 1301, en el periodo álgido de la lucha entre Bonifacio y Felipe, fue interrogada aquella Universidad sobre la cuestión. En concreto, ¿el papa es el señor de todas las cosas tanto en lo espiritual como en lo temporal? En otros términos: ¿tiene el papa la jurisdicción espiritual y temporal? La respuesta taxativa fue la siguiente: el rey no reconoce otro superior en el orden temporal más que a Dios.<sup>733</sup>

En tono polémico defiende también esta tesis el jurisconsulto realista Pierre Dubois. El rey de Francia, dice, “no reconoce sobre la Tierra a nadie como superior”. A la vez recomienda al santo padre que

<sup>732</sup> *Ibidem*, lib. III, c. 16, pp. 139-140; c. 4, p. 103.

<sup>733</sup> Véase Duplessis d'Argente, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, París, 1747, t. 1, p. 7.

renuncie a los Estados pontificios, ya que fueron muchas las guerras hechas en defensa del patrimonio de San Pedro y muchos los católicos excomulgados por esta causa.<sup>734</sup>

### C. Juan de París

En esta misma fecha, el dominico Juan de París, discípulo de Santo Tomás, recibió el encargo del rey Felipe el Hermoso, de impugnar la célebre bula *Unam Sanctam*. Así nació su tratado *De potestate regia et papali*, escrito en los primeros años del siglo XIV en tonos más comedidos que otros tratados de aquellos tiempos.

Juan de París levanta la voz contra las ideas teocráticas contenidas en la alocución del cardenal Mateo Acquasparta en el Consistorio del 24 de julio de 1302, del que ya dimos cuenta en el capítulo dedicado a Bonifacio VIII.

Hace derivar la teocracia del falso concepto de unidad. *Propter aliquos magnos qui propter unitatem hierarchiae ecclesiasticae nituntur ostendere papam habere utrumque gladium.*<sup>735</sup>

No es que el niegue la unidad, pero la proyecta, no en el pontificado, sino en Dios, de quien derivan ambas potestades. “El poder real no depende, ni en sí ni en su ejercicio, del papa, sino de Dios y del pueblo, que elige para sí su rey...”. Se presenta una dificultad: siendo una la Iglesia, uno el pueblo cristiano y uno el cuerpo místico, debería haber una sola cabeza de la que los miembros dependieran en los asuntos espirituales y temporales... Contesta Juan de París: es cierto que existe un solo cuerpo místico, pero no en Pedro, ni en Lino, sino en Cristo, quien en sentido propio y esencial es la única cabeza de la Iglesia, en la que tienen origen los dos poderes mencionados.<sup>736</sup>

Con ironía verdaderamente mordaz, refuta a Enrique de Cremona. Comienza sentando los principios de Santo Tomás, aunque llegue a consecuencias que no se encuentran en su maestro: la gracia no destruye el orden natural. Ella respeta los derechos y deberes que proceden de la naturaleza; no modifica las aspiraciones del hombre a constituir una sociedad. Nacida esa sociedad, no se confunde con la Iglesia, antes bien, conserva su autonomía e independencia; pero con

<sup>734</sup> Véase *De recuperatione Terre Sancte*, publicado por CH. Langlois, París, 1891, p. 8.

<sup>735</sup> “Fratris Johannis de Parisiis Tractatus de Potestate Regia et papali”, en Goldast, M., *op. cit.*, nota 714, t. II, p. 134, c. 19.

<sup>736</sup> *Ibidem*, c. 19, pp. 134 y ss.

una armonía entre ambas semejante a la que existe entre la gracia y la naturaleza. Tanto el poder espiritual como el temporal, vienen de Dios en un paralelismo completo, y los dos tienden a él. La sociedad civil es el medio social donde se desarrolla la actividad natural del hombre; la Iglesia es el medio social donde se desarrolla la vida sobrenatural. En cada una los poderes son distintos, sin que la autoridad del romano pontífice entrañe una absorción del poder temporal. Cada una tiene dominios propios. Las relaciones entre los dos poderes son una aplicación de las relaciones de la naturaleza y de la gracia, la cual no destruye a aquélla, no se confunde con ella, sólo la dirige.<sup>737</sup>

Reconoce la superioridad de una potestad sobre la otra sentando otro principio del Angélico: *Hoc semper reperimus, quod illud ad quod pertinet ultimis finis, perfectius et melius est et dirigit illud ad quod pertinet finis inferior.*<sup>738</sup>

Pero de este principio no deduce, como más tarde Vitoria, una cierta subordinación de la potestad temporal a la espiritual; Juan de París sólo deduce de él una *dirección accidental*, pero sin coacción alguna.

En los casos en que las dos potestades exijan actos opuestos de sus súbditos, normalmente, contesta el parisiense, la acción de la Iglesia es de instrucción, enseñando al príncipe a tender al fin sobrenatural, enseñándole a regular toda su actividad, aun política, según las normas de la justicia cristiana. Pero hay circunstancias excepcionales en las que el papa puede intervenir *jurisdiccionalmente*. ¿Cuándo? Juan conoce la fórmula inocenciana, *ratione peccati*, que hemos desarrollado, pero reduce la intervención papal a los delitos eclesiásticos, *cuius cognitio ad ipsum pertinet*, a aquellos *peccata oppositionis et erroris*, dice, que comprometen el orden moral. Estos son los que pertenecen a la Iglesia como guardián de este orden. Puede en estos casos imponer al rey penas eclesiásticas; pero esto, a título de su poder espiritual. Si la censura eclesiástica no es suficiente, puede intervenir *indirectamente*, enseñando a los súbditos la no obligación de obedecer al soberano o instigando al pueblo para que le deponga. Cuando se trata de una falta en materia meramente temporal, cual es un delito político, al papa nada corresponde.<sup>739</sup>

<sup>737</sup> *Ibidem*, c. 20, pp. 135 y ss.

<sup>738</sup> *Ibidem*, c. 19, pp. 134 y ss.

<sup>739</sup> *Ibidem*, c. 14, pp. 126 y ss. *De potestate correctionis seu censure sciendum quod*

Pero Juan, a su vez, concede al rey esta intervención indirecta, cuando el que falta es el papa para deponer a éste. Si el papa falta en materia espiritual —por ejemplo, por simoniaco—, los primeros en intervenir son los cardenales; si no consiguen nada pueden recurrir al brazo secular; *et tunc imperator, requisitus a cardinalibus, cum sit membrum ecclesiae debere procedere contra papam*; si la falta es en materia política, puede intervenir directamente, llegando hasta la deposición papal.<sup>740</sup> Y concluye: *ergo tota censura ecclesiastica est spiritualis, scilicet, excommunicando, suspendendo, interdicendo; nec aliquid ultra potest nisi indirecte et per accidens*.

El parisiense parece defender una especie de equilibrio entre ambas potestades. La autoridad moral del papa es un recurso contra el despotismo de los reyes; pero, a la vez, el brazo secular es también un remedio contra los posibles abusos del poder eclesiástico. Hay una superioridad del primero en orden a su fin, pero por medios morales, no coactivos. Creemos que en él hemos de buscar los primeros indicios del sistema llamado poder directivo, que más tarde defenderían Bossuet y Fenelón, con otros muchos autores franceses.<sup>741</sup>

Explica el texto de las dos luminarias en sentido místico; y añade: la Luna ilumina en virtud de la luz que recibe del Sol, pero tiene cualidades propias, *a Deo sibi datas*, que no recibe de éste, para enfriar y humedecer, que es lo contrario de los efectos del Sol. Así el príncipe recibe del papa y de la Iglesia *illuminationem et informationem de fide*, pero tiene una potestad propia y distinta que no recibe del papa, *sed a Deo immediate*.

*non est nisi spiritualis directe, cum nullam penam in foro exteriori potest imponere nisi spiritualem, nisi sub conditione et per accidens... Ex communicando omnes qui ei ut domino obedirent, et sic populus ipsum deponeret, et papa per accidens.*

<sup>740</sup> *Ibidem*, c. 10, p. 118.

<sup>741</sup> Véase Bossuet, *Defensio declarationis cleri gallicani*, pars 2, l. 8, c. 18; y Fenelón, *De auctoritate S. Pontificis*, c. 27. Sistema que niega a la Iglesia el poder jurídico de legislar, juzgar y castigar; o al menos sostiene que la Iglesia debe abstenerse del ejercicio de este poder en sus relaciones con el Estado, ya que no puede ejercer jurisdicción alguna sobre la sociedad civil. Cierto que la Iglesia es superior al Estado por razón de su fin, pero no se trata de una superioridad jurídica sino moral, que ha de limitarse a exhortar, instruir, aconsejar, amonestar..., lo que es suficiente para que la Iglesia alcance su fin (Fenelón, *Dissertatio de Summi Pontificis auctoritate*, c. 27. Du Pin, *Defensio declarationis cleri gallicani*, lib. 2, c. 2. Gosselin, *Le pouvoir du pape sur les souveraines au Moyen Age*, Lovaina, 1845. Fleury, *Historia eclesiástica*, 4, lib. 19, n. 21). Piensan que es suficiente para el oficio de pastor universal, sin tener que recurrir al poder de jurisdicción sobre materias temporales. Parece que su pretensión es excluir el poder indirecto que confunden con el directo.

Juan de París ha sido juzgado, quizá, con demasiada severidad. Revela un espíritu independiente. En el prólogo de su obra protesta de su sumisión a la Iglesia; nada, señala, intenta decir contra la persona del romano pontífice, ni contra la fe y buenas costumbres. Si algo se le ha escapado, téngase por no dicho. Discípulo de Santo Tomás, llegó a consecuencias que no se encuentran en su maestro. Victoria conoce su tratado.<sup>742</sup>

#### D. Guillermo de Ockham

Más extremista nos parece el franciscano Guillermo de Ockham que aparece en el fragor de la lucha entre el papa Juan XXII y Luis de Baviera, como vimos en el capítulo IV.

Para Ockham, el papa no posee más que el poder espiritual del cual es completamente independiente el poder real. En todo aquello en que aquél no es impedido para la observancia de la religión cristiana y para el ejercicio de su cargo, él, lo mismo que los demás clérigos, está sometido a la jurisdicción del emperador. Ockham tiene otras ideas que chocan con el concepto tradicional de la Iglesia, como cuando afirma que el primado fue instituido, no por Cristo, sino por los apóstoles; o que la jerarquía eclesiástica es de institución humana.<sup>743</sup>

Esta dirección se sistematizó más tarde en la escuela galicana; el 7 de mayo de 1438 Carlos VII promulgó la Pragmática Sanción de Bourges, en cuyos 23 artículos sostenía la superioridad del Concilio sobre el papa y la limitación del poder pontificio por los derechos de la Corona francesa y las "loables costumbres de la Iglesia de Francia". Fue el cimiento del galicanismo. Ya en Trento los embajadores franceses rechazaron varios decretos disciplinares como contrarios a las libertades galicanas. La doctrina la convirtió en sistema P. Pithou.

<sup>742</sup> Véase Leclercq, Jean, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, París, 1942. Esta tendencia al poder directivo la encontramos aun más marcada en una glosa anónima de la *Unam Sanctam*, contemporánea del tratado de Juan de París. Aun cuando su autor distingue perfectamente ambas potestades y afirma la supremacía de la espiritual, sin embargo la acción de la Iglesia sobre la sociedad civil le parece debe ser una consecuencia de su ministerio ordinario, es decir: *Docere, praedicare et in temporalibus dirigere, monendo eos temporalia ad spiritualia ordinare*. El texto en Fincke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Münster, 1922, pp. 110 y ss.

<sup>743</sup> En esta materia suelen citarse juntos a Guillermo de Ockham y a Marsilio de Padua; sin embargo, no pueden equipararse sin injuria para el primero. En el *Defensor pacis* de Marsilio apenas hay nada aceptable; en la obra de Ockham, *Breviloquium de potestate papae*, q. 1, c. IV, Lyon, 1496, sin paginación, hay muchas cosas de provecho.

### 3. *El sistema del poder indirecto*

Paralelamente a los sistemas que hemos expuesto, se iba desarrollando en la Iglesia, durante los siglos XIII y XIV, otra corriente doctrinal intermedia que trataba de armonizar el poder espiritual de los papas con el poder temporal de los reyes, salvando los derechos de la Iglesia y del Estado, y que ha pasado al campo de la teología y del derecho canónico con el nombre de *poder indirecto*.

#### A. *Aclaraciones conceptuales*

Este sistema defiende en el romano pontífice una única potestad, la espiritual, y, por lo tanto, de origen divino, de verdadera jurisdicción que teniendo como objeto primario, principal y directo, las cosas espirituales, se extiende también indirectamente a las temporales, es decir, no por la naturaleza temporal de éstas y en cuanto se ordenan a un fin temporal, sino a causa de la relación que estas cosas pueden tener con el fin espiritual del hombre, y en tanto en cuanto exista esta relación, pero de tal manera que ha de ser el romano pontífice quien determine cuándo se da este caso.

Según el sistema que comentamos, las materias temporales son *de se* extrañas al poder directo de la Iglesia; pero ocurre a veces que su único poder espiritual puede hallarse obligado, por el ejercicio mismo de su función espiritual, a intervenir en ciertos asuntos que, en virtud de su naturaleza, pertenecen al dominio temporal y político. El título y motivo de esta intervención no es, evidentemente, el carácter temporal y político del litigio, sino el hecho de que en él va envuelto un problema espiritual o moral, un grave interés religioso. Entonces ese problema temporal pertenece a la competencia de la Iglesia, no *directamente*, por ser un objeto temporal, sino *indirectamente*, por su conexión accidental con el dominio religioso y espiritual.<sup>744</sup>

Seis son, pues, los elementos que integran el sistema del poder indirecto:

<sup>744</sup> Es claro que cuando, en el transcurso de nuestra obra, hablamos de la potestad de la Iglesia sobre las cosas temporales, no nos referimos a su capacidad para poseer bienes de esta índole, el sentido de la cuestión es bien distinto; partiendo de la base de que la Iglesia y el Estado son sociedades perfectas con fines distintos y con medios también distintos en orden a su fin, el sentido de la cuestión es éste: ¿cuál es la relación de ambas potestades entre sí o cuál la influencia que cada una de ellas puede tener dentro del campo propio de la otra? No hablamos pues, del dominio de propiedad, sino de la autoridad pública, de la jurisdicción.

a) La potestad del romano pontífice sobre las cosas temporales es meramente espiritual; es decir, no se trata de una potestad distinta de ésta, sino de un uso, de un ejercicio especial de la potestad espiritual.

b) Si es espiritual, solamente puede tener origen divino. En efecto, cuando hablamos del poder del papa sobre las cosas temporales, no nos referimos al dominio que sobre ellas pueda corresponderle por un título humano, sino *vi iuris divini*, por su suprema autoridad apostólica. Niegan, pues, el poder indirecto aquellos canonistas modernos que acuden a un derecho histórico para explicar toda intervención del romano pontífice en las cosas temporales.

c) Esa potestad espiritual ha de ser necesariamente de jurisdicción, es decir, ha de incluir el *ius praecipendi, iudicandi et coercendi*.

d) El campo directo y propio de esta potestad espiritual son las cosas espirituales; su intervención en las temporales es ocasional y extraordinaria, cuando la cosa temporal diga una relación de necesidad o, al menos, de conveniencia para el fin espiritual. No se trata de un poder universal e inmediato, sino de un poder que sólo tiene aplicación en ciertos casos.

e) En las cosas meramente temporales, que no dicen relación objetiva al fin sobrenatural, la potestad civil es enteramente independiente y soberana, conservando de este modo el carácter de sociedad perfecta que, *in genere suo* y por derecho natural, le corresponde.

En efecto, para que haya distinción de potestades es necesario que cada una tenga su campo de acción del que se excluyen mutuamente, que sea exclusivamente propio de cada una de las dos potestades y del que carece la otra; pero de ningún modo se opone a esta distinción el que una de ellas no sea *omnino seu in omnibus* independiente de la otra, ya que si sólo depende *quoad aliqua*, entonces *in caeteris omnibus* tiene un derecho exclusivo propio, dentro del cual no puede entrometerse legítimamente la otra potestad.

f) El árbitro supremo, autoritativo, que determine cuándo una cosa temporal se ordena al fin sobrenatural y sea objeto, por lo tanto, del poder indirecto de la Iglesia, ha de ser necesariamente el romano pontífice.

Podemos considerar como la primera fórmula del poder indirecto, aunque oscura e imprecisa, la *ratio peccati* que hemos visto en las famosas Decretales de Inocencio III.

Recordemos la famosísima *Novit ille*, de la rúbrica *de iudiciis*, dirigida a los prelados franceses con ocasión del conflicto surgido entre los reyes de Francia e Inglaterra. La cuestión del feudo, dice el papa, pertenece a la jurisdicción del rey, a la que no intentamos disminuir, no a la nuestra; por lo tanto, *non intendimus iudicare de feudo, cuius ad ipsum spectat iudicium*; pero dejando a la vez bien sentado que *ratione peccati et iuramenti et pacis fractae*, a él pertenece también aquella causa temporal, y esto en virtud de la potestad primacial recibida de Dios.<sup>745</sup>

Aún más claro aparece en el *Per venerabilem, qui filii sint legitimi*. En esta decretal reconoce el papa que el rey de Francia *superiorem in temporalibus minime recognoscit*; sin embargo, añade: *non solum in Ecclesiae patrimonio super quo plenam in temporalibus gerimus potestatem verum etiam in aliis regionibus, certis causis inspectis, temporalem iurisdictionem casualiter excercemus*.<sup>746</sup>

El adverbio *casualiter* será interpretado por los autores en el sentido de que el papa ejerce tal poder en las cosas temporales cuando lo exija el fin sobrenatural.

Ciertamente que la fórmula inocenciana ni es apta para abrazar todo el objeto a que los autores posteriores extenderán el poder indirecto y, sobre todo, no explica su verdadera naturaleza. Así, cuando en una de sus epístolas afirma el papa que el sucesor de Pedro *in spiritualibus habet summam, verum in temporalibus magnam ab ipso Deo potestatem*,<sup>747</sup> nos queda la duda de si Inocencio habla de dos potestades distintas en el romano pontífice o de una sola potestad que, siendo esencialmente espiritual, se extiende también a los negocios temporales cuando lo exija el bien espiritual.

Sin embargo, creemos que esta concepción del papa es sustancialmente la misma a la que nosotros llamamos poder indirecto y que más tarde los teólogos perfilarán con rasgos más claros y fórmulas más precisas.

En la imposibilidad de seguir paso a paso la formación y desarrollo del sistema, vamos a fijarnos brevemente en algunos teólogos y canonistas para detenernos en el cardenal español Torquemada, en el cual encontramos el sistema ya más perfilado y que, por su situación

745 Epist. VII, ep. 42 (PL, 215, 326); CIC, c. 13, X, DC *iuditiis* II, 1.

746 *Ibidem*, V, 128 (PL, 214, 1132); CIC, c. 13, *qui filii sint legitimi*, IV, 17).

747 *Ibidem*, VIII, ep. 190 (PL, 215, 767).

cronológica, revela el estado del mismo en los años inmediatos a la conquista americana.

### B. *Quaestio in utramque partem*

Entre los innumerables libelos aparecidos con motivo de la lucha entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, este opúsculo adquirió cierta celebridad. Ya es significativo que durante mucho tiempo haya sido atribuido a Gil de Roma, sin razón suficiente.<sup>748</sup> Pero se da la circunstancia de que en todos los manuscritos le precede la *Deum time* y la respuesta del rey Felipe; lo que indica el motivo y el momento de su aparición. Habla de la canonización de San Luis (1297) y de la publicación del *Sexto* (3 de marzo de 1298) como episodios recientes —*nostris diebus*—; lo que hace pensar que fuera escrito en la primavera de 1302, cuando tenían lugar los primeros revuelos causados por la *Ausculta fili*.

El autor es un teólogo que, por su modo didáctico de exponer, por su moderación en las ideas y en el modo, hace pensar en un profesor universitario. El planteamiento de la cuestión es significativo: se trata de saber si el papa tiene plena jurisdicción y potestad ordinaria *tan in temporalibus quam in spiritualibus*.<sup>749</sup> He aquí su exposición:

1) En principio afirma que los dos poderes proceden de Dios, cada uno con su finalidad propia; por tanto, son distintos y han de estar normalmente separados, *nisi in certis casibus determinatis a iure*;<sup>750</sup> lo que viene a confirmar la regla, pues en cualquier caso las dos potestades deben permanecer distintas y separadas, *sicut sunt divinitus instituta*.<sup>751</sup> No admite la posibilidad de que la potestad espiritual, por su eminencia absorba a la temporal. Son distintas, ni Cristo ni los apóstoles pretendieron juzgar en los asuntos temporales, ni que los reyes y príncipes les estuviesen sometidos; *igitur, qua ratione vel*

<sup>748</sup> Así Goldast, *op. cit.*, nota 714, t. II, pp. 96-107. Laurent, F., *L'Église et l'État*, Bruselas, 1856, p. 313, la atribuye a R. Presles, que no fue más que el traductor. Cfr. Riviere, *Le problème...*, *cit.*, nota 656, pp. 137-138.

<sup>749</sup> Goldast, *op. cit.*, nota 714, II, p. 96, *In proemium: utrum summus pontifex plenam iurisdictionem et ordinariam potestatem habeat tan in temporalibus quam in spiritualibus, ita quod omnes principes temporales subsint ei quantum ad temporalia*.

<sup>750</sup> *Distinctae sunt igitur hae potestates, nec debent se mutuo perturbare. Quia sicut princeps non debet de spiritualibus intromittere se, ita nec Pontifex debet in temporalibus se inmiscere, nec iurisdictionem temporalem assumere, nisi in certis casibus determinatis a iure*.

<sup>751</sup> Goldast, *op. cit.*, nota 714, t. II, p. 99.

*auctoritate vicarius eius vindicabit sibi culmen vel nomem regiae dignitatis?*

2) Es más digna la espiritual, y tomando pie de San Barnardo, canta líricamente las excelencias del poder espiritual que dista del temporal *quantum Oriens ab Occidente, corpus ab anima, corporalia ab spiritualibus, terrena a caelestibus, tantum auctoritas summi pontificis a culmine imperialis aut regiae dignitatis...* Superioridad que es propia del Nuevo Testamento: en la antigua ley el principal o temporal era superior al sacerdocio; sin embargo, en el pueblo cristiano, la potestad espiritual *debet iudicari dignior et sublimior temporalis*.<sup>752</sup>

3) Pone restricciones al poder espiritual del papa, pues sólo Cristo tiene plenos poderes sobre las almas, y delega una parte al papa que la ejerce en su nombre. De modo que el poder del pontífice está limitado por su origen y por su objeto. He aquí el texto: *Nec quatum ad animas dicendus est habere plenitudinem potestatis nisi in ligando et solvendo, clave tamen non errante. Non enim potest animas creare, nec in eas gratiam infundere, nec salvare, nec damnare, nec peccata remittere nisi ministerialiter*.<sup>753</sup> De modo que la expresión *plenitudo potestatis* se dice del papa en oposición a los prelados inferiores, que tienen una jurisdicción limitada. Y jurisdicción en lo temporal, sólo en casos excepcionales: la *ratio peccati* que puede aparecer autoriza por vía indirecta la intervención del papa: *Sic patet de dissensione mota inter Reges Franciae et Angliae super comitatu Pictaviense. Papa, quia non poterat directe cognoscere de causa feudali, indirecte ratione iuramenti vel pacti intromisit se de illa*. No aduce casos concretos; se remite al Ostiense y reitera la norma general: son jurisdicciones distintas; y que el rey de Francia tiene su independencia temporal: *sic rex Franciae secundum iura non subest summo pontifici, nec ei tenetur respondere de feudo regni sui. Posset tamen ei subiacere incidenter et casualiter, ratione connexionis alicuius causae spiritualis*.

A veces se observan atisbos galicanos, pero el fondo doctrinal es aceptable: las dos jurisdicciones son igualmente sagradas en su origen, distintas en sus fines e independientes en su esfera normal de acción. Pero sin olvidar la preeminencia de la espiritual: es más digna, y ejerce autoridad en materias mixtas; y puede actuar en asuntos temporales *ratione peccati*, y cuando tienen conexión con los espiri-

<sup>752</sup> *Ibidem*, pp. 100-104.

<sup>753</sup> *Ibidem*, p. 107.

tuales. En caso de herejía, cisma o rebelión contra la Iglesia, el papa puede proceder contra el rey y desligar a los súbditos del juramento de fidelidad, *vel absolutos potius declarare*. Pero aunque distintas e independientes, han de ser solidarias pues se necesitan mutuamente; y como la espiritual prima sobre la temporal, es a ésta a quien corresponde subordinarse a aquélla.<sup>754</sup>

Esta manera de afirmar la independencia del Estado, aunque manteniendo la unión y subordinación al poder espiritual representado por la Iglesia, hace pensar en un anticipo de teología moderna. Por eso hemos mencionado aquí este libelo, que se hizo en defensa de Felipe el Hermoso, y porque en él hemos encontrado por primera vez la fórmula del poder indirecto que después se hará clásica, con su misma terminología.<sup>755</sup>

### C. Durando de Santo Porciano

Aunque de un modo oscuro e impreciso, aparece el poder indirecto en el dominico Durando de Santo Porciano, *doctor re solutissimus*, elevado por Juan XXII a la silla pontifical de Meaux. A pesar de su devoción a la Santa Sede, no deja de mostrar cierta novedad e independencia en su doctrina, que es la nota característica de todos sus escritos.

Distingue, además de la potestad secular *regendi populum*, otra potestad que Cristo concedió a Pedro. La razón de la necesidad de ambas potestades está en que *non debet sufficere populo fideli quod vivat virtuose quantum ad virtutes morales et politicas, sed quod vi-*

<sup>754</sup> *Sicut temporalia sunt propter corpus et corpus propter animam, ita quod haec omnia inferiora debent ad bonum animae ordinari, aliter non recte uteretur homo temporalibus sed potius abutetur, sic potestas temporalis quodammodo ordinatur ad spiritualem, in his quae ad ipsam spiritualitatem pertinent, id est in spiritualibus.*

<sup>755</sup> No pocos autores modernos han enseñado que fue San Roberto Belarmino el inventor de esta terminología. Así, el padre Sánchez de Lamadrid en su obra *El derecho público de la Iglesia*, dice: "Esta doctrina fue enseñada siempre en la Iglesia. No obstante, no puede negarse que hasta Belarmino y Suárez no aparece la terminología actual" (*op. cit.*, p. 96). Laurencio en sus *Instituciones* enseña también que, aunque esta doctrina fue enseñada por muchos teólogos antes de Belarmino *nomen potestatis indirectae ex libris Belarmini in communem scholarum usum transierit (Institutiones juris ecclesiastici, I, 7, pár. 206)*. Pérez Mier escribe también que "Belarmino introduce la terminología de potestad indirecta" (*op. cit.*, nota 701, p. 45). Estas afirmaciones son inexactas, si con ellas se quiere expresar que el ilustre cardenal fue el primero en usar la terminología de poder indirecto, aunque es innegable que fue el que más contribuyó a introducirla en la corriente científica, no sólo por el peso de su autoridad, sino también por el conjunto de circunstancias que contribuyeron a dar mayor celebridad a sus *Controversias*.

*vat secundum virtutes theologicas quae dirigunt actus fidelium ad vitam beatam; [ahora bien, de esto último] nihil novit potestas saecularis.*<sup>756</sup>

Entre ambas potestades hay cierta subordinación. Para exponerla, Durando acude al ejemplo de las artes: *Iurisdictio spiritualis Ecclesiae se habet ad iurisdictionem saecularem sicut ars quae considerat finem se habet ad artem quae considerat illud quod ordinatur ad finem, puta militaris ad equestrem. Ergo potestas iurisdictionis spiritualis habet imperare potestatem iurisdictionis temporalem et illi tenetur obedire.*<sup>757</sup>

Este ejemplo de las artes que emplea Durando para explicar la dependencia de ambas potestades, que hemos visto empleado por autores anteriores y que se seguirá empleando hasta Vitoria, es más bien una fórmula de expresión de la teocracia pontifical y, por lo tanto, inepto para expresar la naturaleza del poder indirecto. Ciertamente que el arte militar y el arte ecuestre son distintos, cada uno con su sujeto, objeto y actos distintos; pero como el fin de uno de ellos está subordinado al fin del otro *natura sua*, del mismo modo, una de las artes, en este caso la ecuestre, está subordinada a la otra, la militar, y sometida a sus leyes. El arte inferior no tiene otra razón de ser que la de medio o instrumento para la superior; así, si quitamos el arte militar no tiene razón de ser el arte ecuestre, que de ningún modo es una realidad independiente. Sin embargo, la potestad política tiene razón de ser *ratione sui*; aun no existiendo la potestad espiritual existiría aquélla, como existió antes de la Iglesia y existe en los reinos infieles.<sup>758</sup>

<sup>756</sup> *De origine iurisdictionis, quaeritur 2o.*

<sup>757</sup> *Op. cit., quaeritur 3o.*

<sup>758</sup> Como ejemplo de expresión del poder indirecto es más apto el del alma y el cuerpo, que también emplean los autores. El cuerpo y el alma son a modo de dos Repúblicas cada una con su fin y medios propios para conseguirle; el cuerpo tiene sus sentidos y apetitos; su fin es la salud corporal. El espíritu tiene sus facultades; su fin es la salud y perfección del alma. Pueden encontrarse juntos o separados, ya que el cuerpo no es *praecise propter animam*; pero cuando se juntan, como en el hombre, tiene que haber una conexión y subordinación entre ellos. El alma deja en libertad al cuerpo en el ejercicio de sus acciones; pero cuando éstas se apartan de la regla de lo justo, entonces le ordena, le castiga si es necesario, le impone penitencias y ayunos, impone silencio a la lengua, obliga a los ojos a apartarse del objeto lascivo, le exige alguna acción, a veces la misma muerte, cuando tal acción es necesaria para el fin de aquélla. Este ejemplo aplicarán los autores para expresar la naturaleza del poder indirecto; cada potestad tiene su objeto, fin y actos propios; cuando se encuentran unidas, la espiritual deja obrar a la temporal, no se mezcla en su actuación; pero cuando ésta se opone al fin de aquélla o cuando alguno de sus actos es necesario para su fin, entonces puede obligarla coaccionándola para ello. En el sistema del poder indirecto, es la salud de las almas la suprema ley. Así el papa

Sin embargo, no es ésta la idea de Durando, ya que al exponernos a continuación el alcance de dicha subordinación, se expresa de este modo: *Potestas spiritualis se extendit primo et principaliter ad spiritualia; secundaria ratione et per quandam consequentiam se extendit ad actiones hominum circa temporalia, quae ordinantur ad spiritualia tanquam ad finem, quantum abusus hominum circa ea potest impedire finem.*<sup>759</sup>

Concreta más la idea en el párrafo siguiente: no intentamos decir que los reyes tengan sus reinos como feudatarios de la Iglesia, sino que *solum praecise volumus dicere quod regimina regum et quorumcumque principum christianorum subent regimini Ecclesiae in tantum quod si cedat in subversionem fidei aut bonorum morum, correptio et directio eius iure pertinet ad Ecclesiam*. Lo cual es una de las fórmulas del poder indirecto. Sin embargo, Durando emplea una fraseología oscura que permite dudar si había captado la verdadera naturaleza del poder indirecto. El ejemplo de las artes que emplea, y que, como dijimos, no es apto para expresarla, así como otros pasajes del opúsculo que comentamos, dan lugar a ello. Cuando trata de la realeza humana de Cristo, afirma que tal realeza le corresponde *unctione beata*, y por lo tanto, *omnem potestatem, spiritualem et temporalem*; después de su resurrección comunicó a Pedro cuanta potestad le era necesaria para el fin de la Iglesia, *et quia utraque potestas temporalis et spiritualis, est necessaria, ideo utramque potestatem contulit Pedro*.

A la misma conclusión llega partiendo del orden esencial que el mundo temporal dice al espiritual, como fin al que aquél se ordena y que es uno de los argumentos que hemos visto en la teocracia pontifical: *Licet ergo regnum Christi primum et principaliter se extendat ad spiritualia, tamen quia spiritualia ordinantur ad temporalia... inde est quod regnum Christi commissum Ecclesiae se extendit non solum in spiritualibus, sed etiam in temporalibus.*<sup>760</sup>

no puede como tal y ordinariamente dar o abolir una ley civil; pero si una de estas leyes es necesaria para la salud de las almas, puede obligar al gobernante a darla o promulgarla él mismo si se negara aquél; de la misma manera puede obligar al legislador civil a abolir una ley de esta índole, si la juzga perjudicial a la *salus animarum*, o abolirla él mismo, en caso de negativa del primero.

<sup>759</sup> *Idem*.

<sup>760</sup> *Op. cit.*, quaeritur 3o.

Sin embargo, una cosa aparece clara en Durando y es que el poder que atribuye al papa en las cosas temporales, no es un poder universal inmediato, sino un poder que sólo tiene aplicación en ciertos casos, concretamente en los casos de abuso del poder secular que obra contra el bien de la sociedad cristiana, aunque sin acertar a explicar su naturaleza.

En los Comentarios a las Sentencias se pregunta si el papa puede privar a los infieles de su legítima autoridad. Durando afirma con Santo Tomás que el príncipe infiel no pierde sus derechos por el solo hecho de su infidelidad, pero puede el papa privarle de su autoridad sobre los fieles en ciertas circunstancias: si persigue a la religión cristiana, si coacciona a los súbditos fieles para que apostaten, etcétera. He aquí el texto: *Infideles merito suae infidelitatis possunt iuste privari potestate quam habent super fideles, verum quidem est, dum tamen aliquid addatur, hoc scilicet quod si princeps vel dominus infidelis non contentus sua legitima auctoritate nititur subditum vel servum factum christianum reducere ad infidelitatem nec patitur quietum esse ut prius, tunc ipso facto privatum, vel saltem privari potest per auctoritatem Ecclesiae iure quod habet in subditum.*

Ahora bien, si no se dan estas circunstancias no se le puede privar de su derecho: *Infidelitas domini non potest esse sufficiens ratio, quare mereatur amittere dominium quod prius legitime habuit in eadem infidelitate existens.*<sup>761</sup>

#### D. Pedro de Palude

Un poco posterior a Durando escribió el dominico Pedro de Palude, galo de nacionalidad y patriarca de Jerusalén. En su tratado *De causa immediata ecclesiasticae potestatis*, habla de la potestad del papa, de la cual procede toda potestad de jurisdicción espiritual en toda la Iglesia. Es la primera conclusión principal; y en una de las incidentales advierte que el emperador, en un principio, tuvo el imperio *ex consensu populi*; sin embargo, el papa no tiene la potestad *ex consensu ecclesiae*, sino de Dios. De modo que tiene el papa *preminentiam et plenitudinem potestatis in ecclesias immediate a Deo*.

Enumera los casos en que el papa puede deponer a un rey: *Non solum propter haeresim aut schisma aut aliud crimen intollerabile*

<sup>761</sup> *In II Sententiarum*, dist. 44, q. 3.

*in populo sed etiam propter insufficientiam, utpote si quis privatus sensu vel impotens viribus in Regno praeesset et propter ejus insufficientiam regnum fidelium periclitaretur.*

Y da esta razón: *Quia papa est superior in spiritualibus et per consequens in temporalibus, quantum necesse est pro bono spirituali ipsius et aliorum.*<sup>762</sup>

El cuidado que muestra el Paludano de limitar este poder del papa a los casos precisos, cuando el bien de la sociedad cristiana demande su uso, es una prueba de que, en la mente del autor, tal poder del papa en las cosas temporales sólo alcanza y tiene aplicación en los casos y en la medida en la que el bien espiritual lo requiera. Y continúa: *potest monere eum ut regnum cedat, quia sine peccato non potest retinere; quod si nollet facere, excommunicet. Quia ad officium papae spectat de quocumque peccato mortali corripere quemlibet christianum... Quod si in excommunicationem pervenerit potest ipsum, ut dictum est, deponere et subditus ab eius subiectione absolvere.*

En sus Comentarios a las Sentencias afirma que el papa tiene autoridad sobre las cosas temporales en cuanto dicen relación a las espirituales, *habet papa auctoritatem super bona temporalia universalem, quia temporalia ordinantur ad spiritualia, et ubi circa temporalia continget errare vel peccare, papa hoc habet ostendere...*

No obstante, no encontramos en este autor una precisión absoluta, pues aunque poco después afirma que el papa puede deponer al emperador sólo por causa de crimen, parece, sin embargo, concederle un dominio alto sobre el emperador que además intenta demostrar alegando los argumentos más queridos de los teócratas. Tal vez por eso diga el padre Vitoria: *Ad hunc senium supra positum videtur Petrus de Palude dare auctoritatem in temporalibus Summo Pontifici, licet eam extendat benignius quam opus est.*<sup>763</sup>

### E. El cardenal Torquemada

Sin embargo, creemos que hemos de llegar al cardenal español Torquemada, para encontrar una fórmula menos imprecisa del poder indirecto. Hemos de detenernos a exponer su doctrina sobre la materia, no sólo por su autoridad doctrinal, sino también porque nos dará la

<sup>762</sup> "De causa immediata ecclesiasticae potestatis", *Tractatus diversarum*, París, 1506, art. secundum, ad quartum, solutio.

<sup>763</sup> *In II Sent.*, dist. 40, q. 2 y Vitoria, *Relectio prior de potestate Ecclesiae*, q. 5, n. 14.

medida de la situación del sistema en los años inmediatos a la conquista americana, objetivo principal de nuestro estudio.

Podemos resumir la autoridad del cardenal español en estas palabras de Pastor: "Era el más sabio de los miembros del Sacro Colegio y el mayor teólogo de su época."<sup>764</sup> A lo cual podemos añadir que por la defensa de la verdad en Basilea y Ferrara-Florenia, fue honrado por el papa Eugenio IV con el título de *Defensor fidei*.

La doctrina sobre las relaciones está contenida en su *Summa de Ecclesia*, concretamente en los capítulos 113 al 116 del libro II; esta obra, impresa por vez primera en Roma en 1489, fue muchas veces reeditada, y es, en el orden cronológico, el primer tratado teológico sobre la Iglesia. Durante varios siglos constituirá el arsenal donde los teólogos encontrarán sus mejores argumentos sobre la materia. Será citada constantemente.

Ya en el libro I había expuesto la necesidad de dos potestades en la gran república cristiana: la espiritual y la temporal. La primera, dice repitiendo a Hugo de San Víctor, tiene por cabeza al romano pontífice, la segunda al rey. Ambas están significadas en las dos columnas colocadas por Salomón en el atrio del templo.

Expone a continuación la mayor dignidad y múltiple preeminencia de una sobre la otra, y, entre otras varias razones, volviendo a copiar al Victorino, pone la siguiente: la potestad espiritual *praeminet causalitate efficienti et formali* a la temporal. Pero ante el peligro de ver en esta frase una posible derivación de esta segunda de la primera, como dedujo la teocracia, se apresura a aclarar su pensamiento: No quiero decir que la potestad temporal sea instituida por la espiritual, aunque podía citar en este sentido algún caso del Antiguo Testamento, como el de Samuel, que nombró por voluntad divina a Saúl, sino que quiero decir que la perfección, pues que en el actual régimen de providencia, el fin del hombre es el sobrenatural y solamente éste y, por lo tanto, la potestad secular debe dirigir al ciudadano sin perder de vista este fin, de lo contrario no es perfecta; ahora bien, la potestad secular, por sí misma, no sabe nada de este fin ni de los medios para conseguirlo; es la Iglesia quien la enseña y dirige en relación con este fin, y en este sentido podemos decir que la potestad temporal adquiere una mayor perfección de la espiritual.<sup>765</sup>

<sup>764</sup> *Historia de los papas*, Barcelona, 1910, t. II, p. 7.

<sup>765</sup> *Summa de Ecclesia*, l. 1, c. 87. A pesar de esta aclaración creemos que la doctrina del cardenal parece impregnada de cierto agustinismo político.

En el libro segundo trata de las relaciones entre ambas potestades. Comienza rechazando el error que atribuye al papa una jurisdicción universal inmediata sobre las cosas temporales. A este fin va rechazando las afirmaciones más destacables de la teocracia pontifical, que formula en siete proposiciones. El papa en virtud de su primado, no posee en las cosas temporales una jurisdicción tal que pueda ser llamado señor del universo (prop. 1a.); o por la que él pueda en realidad de verdad tomar el nombre de rey o emperador del mismo (prop. 2a.); o de modo que la jurisdicción de los reyes y príncipes seculares dependa de aquélla, en la forma en que de ella dependen las dignidades eclesiásticas, las cuales reciben de él su autoridad (prop. 3a.).<sup>766</sup>

El pontífice romano, en virtud de su primacía, no tiene en las cosas temporales una jurisdicción tal que pueda mezclarse directamente en los negocios y en las posesiones de los príncipes seculares; o que pueda, de una manera regular, ejercer su juicio sobre ellos (prop. 4a.); o que pueda apelarse de todo juez secular a su autoridad (prop. 5a.).

En cuanto a los bienes temporales de los laicos, no es el papa el dueño o dispensador de los mismos (prop. 7a.); como tampoco puede disponer a su antojo de los mismos bienes eclesiásticos (prop. 6a.).

Finalmente, su jurisdicción en las cosas temporales no es tal que pueda deponer a un príncipe secular no culpable, como podría deponer a un prelado eclesiástico aunque no lo sea.<sup>767</sup>

Para probar sus proposiciones emplea dos clases de argumentos: la autoridad de los teólogos y canonistas que han enseñado esta doctrina como doctrina cierta de la Iglesia, y argumentos de razón natural, que omitimos en gracia a la brevedad.

Sin embargo, admite en el romano pontífice una potestad, y no pequeña, en las cosas temporales, cuya naturaleza y objeto (y en esto completa a los teólogos anteriores) fija Torquemada en la siguiente proposición: *Romanus Pontifex, licet non habeat potestatem regulariter sive directe, ita plenam in temporalibus sicut in spiritualibus, nihilominus etiam habet potestatem in temporalibus ex consequenti et hoc proprio iure, quantum scilicet necessarium est ad conservationem rerum spiritualium, ad directionem fidelium in salutem aeter-*

<sup>766</sup> *Op. cit.*, l. II, c. 113.

<sup>767</sup> *Idem.*

*nam, ad correctionem peccatorum, ad conservandam pacem in populo christiano.*<sup>768</sup>

Para probar su proposición se vale de tres consideraciones fundamentales:

1) Partiendo de la base de la obligación que tienen todos los fieles de tender al fin último, no solamente en su vida individual, sino también en su vida pública y social, explana el siguiente silogismo: en todas las artes, en todos los poderes bien ordenados, el arte o el poder al que pertenece dirigir al fin último y principal, debe mandar a todas las artes o poderes cuyos fines inmediatos están ordenados a dicho fin principal. Ahora bien, el fin al que dirige el romano pontífice es la felicidad suprema, como el fin que persigue el poder secular es la felicidad temporal, que debe estar subordinada y dirigida a la eterna. Luego pertenece al poder espiritual, al papa, principalmente, como jefe universal del pueblo cristiano, dirigir, regular, dar leyes al poder secular conforme a las cuales debe dirigir a su pueblo a la eterna felicidad.

2) A la misma conclusión llega Torquemada partiendo de la institución del primado. Cristo constituyó a San Pedro pastor supremo de todos los fieles; *pasce oves meas*, le dice. Ahora bien, puesto que el cargo a que es llamado el papa lleva consigo todo el poder necesario para cumplirlo debidamente, debe el papa, en virtud de la institución divina, poseer no solamente el poder espiritual, sino también un poder temporal eminente.

3) Finalmente, si el romano pontífice tiene el encargo de conducir a los fieles al fin último al que deben dirigir estos sus acciones todas, tiene que extenderse su poder a juzgar de todas las acciones de aquéllos, que conducen a dicho fin último, como de todas aquellas que pueden apartarle de su salvación; de la misma manera que el médico debe juzgar no sólo de aquello que ayuda a la salud, sino también de todo aquello que puede ser un obstáculo para aquélla. Pero si se tratara de acciones puramente temporales, que no dicen relación al fin último, ya promoviendo, ya impidiéndole, por ejemplo si se discute acerca de una posesión, de un feudo, etcétera, en este caso el juicio no es de competencia de la Iglesia.

Las razones alegadas muestran que en la mente del cardenal se trata de un poder que pertenece al papa en virtud de su primacía espiritual, que se extiende también a las cosas temporales, siempre

<sup>768</sup> L. II, c. 114, n. 1.

que lo exija el fin espiritual, cuya dirección y defensa a aquél pertenecen.<sup>769</sup>

A continuación Torquemada aplica este principio a diversos casos particulares, según las condiciones sociales de aquella época, algunos de los cuales apuntamos enseguida:

a) *Poder del papa para deponer de su dignidad a los príncipes seculares culpables en el ejercicio de su jurisdicción o culpables de apostasía de la fe católica.*

A más del testimonio de numerosas autoridades canónicas y ejemplos de la historia, aduce la siguiente razón teológica: el papa en las cosas espirituales es superior a los príncipes seculares, y, por consiguiente, también lo es en las temporales siempre que lo exija tanto la conservación de su bien espiritual, como el de los demás.

Esta potestad del papa a la deposición ha de admitirse no sólo en el caso de crimen de herejía o cisma por parte del príncipe, sino también por causa de incapacidad de éste, cuando entrañe un peligro para la sociedad cristiana.

En cuanto a los príncipes infieles que nunca han recibido la fe, el cardenal hace suyo un principio de Santo Tomás,<sup>770</sup> que hemos visto en otro lugar: de suyo la infidelidad no destruye el derecho humano que el infiel puede tener sobre el súbdito fiel. Sin embargo, por su infidelidad, el príncipe infiel merece perder la autoridad que ejerce sobre los súbditos fieles, ya que éstos han llegado a ser hijos de Dios; por lo tanto, la Iglesia, en virtud de su poder divino, puede privar al príncipe de toda autoridad sobre éstos.

b) *Derecho del romano pontífice a ejercer algunas veces la justicia en las cosas temporales.* Tal derecho pertenece al papa cuando se trata de declarar, definir o juzgar *dubia et ambigua circa quascumque actiones hominum personales quae inter iudices inferiores sive saeculares orientur*; o cuando haya necesidad, *ne iustitia pereat*, de suplir la negligencia de los jueces seculares que no administran justicia a sus súbditos; pero advierte que, en estos casos, este derecho a juzgar en las cosas temporales pertenece al papa *iure divino, iure pontificatus*, conforme a la doctrina sentada anteriormente.

769 L. II, c. 114, n. 116. No fue tan feliz Torquemada al elegir argumentos de autoridad para probar su doctrina. Acude para ello al famoso texto del papa Nicolás II: Cristo constituyó a Pedro Clavijero *imperii caelestis et terrestis*, y al no menos famoso de Santo Tomás del libro II de las *Sentencias*, textos que jugaron un papel decisivo en la formación de la teocracia pontifical, como ya vimos en otro lugar.

770 2a., q. 10, a. 10.

c) *Derecho del romano pontífice a disponer de la espada material* encomendando su empleo contra los herejes, cismáticos y tiranos. Para probarlo acude a la *Unam Sanctam*, en la que se afirma la subordinación de la espada temporal a la espiritual, subordinación que lleva consigo el que ésta pueda disponer de aquélla cuantas veces lo exija la defensa del bien espiritual. Aplicando este principio, puede el papa declarar la guerra a los infieles, herejes o tiranos que ultrajan la fe católica, ocupan los bienes de la Iglesia o turban la paz y tranquilidad del pueblo cristiano. Tal derecho es inherente a la primacía espiritual.

Torquemada aclara más su pensamiento cuando contesta a una dificultad que se plantea a sí mismo: según una ley imperial, el sacerdocio y el imperio han sido constituidos por Dios de tal manera que aquél presida las cosas divinas y el imperio a las humanas. Luego el poder de la Iglesia se extiende solamente a las cosas espirituales, como el poder del príncipe a las temporales.

*Isti sunt veri termini iurisdictionis spiritualis et temporalis quos transgredi non licet: quia iurisdictionis temporalis nullo modo se extendit ad spiritualia, de quibus nihil novit; spiritualis vero se extendit primo et principaliter ad spiritualia, secundario et per quandam consequentiam se extendit ad actiones hominum circa temporalia quae ordinantur ad spiritualia tanquam ad finem, quatenus abusus hominum circa ea potest impedire finem.*<sup>771</sup>

No es, pues, la jurisdicción plena atributo del papa de una manera regular, en cuanto a su aplicación inmediata, sino en algunos casos solamente, cuando lo exija el bien y perfecto gobierno del pueblo cristiano.

Creemos que el mérito principal de Torquemada, en relación con los autores anteriores, está en haber establecido, con orden y precisión, la síntesis doctrinal de toda la cuestión sobre el poder del papa en las cosas temporales. Esta síntesis comprende el principio teológico sobre el que aquel poder reposa; las conclusiones que se derivan relativas a la naturaleza de este poder y su aplicación a diversos objetos particulares sobre los que tal poder debe ser ejercida.

El poder del papa sobre las cosas temporales queda establecido sobre este principio: que el ejercicio del poder secular y toda la vida de las sociedades temporales deben estar subordinados al fin sobre-

771 L. 2, c. 116, *ad sextum*.

natural, correspondiendo al papa, como jefe de la Iglesia, trazar las rutas a seguir en esta orientación hacia dicho fin sobrenatural.

La aplicación a cada uno de los obispos particulares sobre los que puede ejercerse tal poder siempre queda justificada por la relación que éstos presentan con el fin espiritual que el papa debe defender o promover.

Sin embargo, tres cosas echamos de menos en esta magnífica exposición del cardenal español sobre el poder del papa en las cosas temporales:

1) No encontramos en él, la expresión *poder indirecto*, que ya hemos encontrado antes y que, empleada por Martín de Azpilcueta y posteriormente por Belarmino, se hará común en los teólogos a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Ella significa que la autoridad del papa, que es solamente espiritual, tiene por objeto directo y primario las cosas espirituales, y por objeto solamente indirecto y secundario las temporales, por una consecuencia necesaria y siempre que lo exija su relación con las cosas espirituales.

Sin embargo, la expresión *indirecte* queda sugerida en los textos del cardenal cuando afirma varias veces que el poder sobre las cosas temporales es para el romano pontífice una consecuencia necesaria de su primacía espiritual, la cual tiene por objeto primario las cosas espirituales y, como una consecuencia, las temporales en la medida que lo exija el bien espiritual. Así en diversos pasajes de los capítulos 114-116 del libro II de la *Summa*, que hemos extractado anteriormente.

2) Torquemada apenas habla de un poder secular independiente del poder supremo del papa en todo aquello que no tiene relación con el fin espiritual. En este punto harán gran hincapié los teólogos del siglo siguiente.<sup>772</sup> Sin embargo, no otra cosa parece querer decir Torquemada cuando repite muchas veces que el poder espiritual tiene jurisdicción sobre las cosas temporales solamente en la medida en que lo pide el fin sobrenatural.

3) Finalmente se echa de ver en el cardenal la falta de una terminología depurada, empleando frases que encajan dentro del sistema teocrático. Cuando habla de una potestad temporal en el romano pontífice que dice tener *in radice*; cuando nos dice que las dos

<sup>772</sup> Véase Cayetano, *Opuscula*, t. 1, trac. 2. c. 13, ad. 8o.; Soto, *In 4o. Sententiarum*, q. II, a. I; Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, Donai, 1615, p. 68. Y el capítulo que en esta obra dedicamos a Vitoria.

potestades pertenecen al papa, aunque la temporal no de un modo tan amplio como la espiritual, podemos permitirnos dudar de si el cardenal español tenía un exacto concepto del sistema del poder indirecto que exige y reclama la existencia de una sola potestad en el papa, la espiritual. Esta terminología depurada no la encontramos hasta Vitoria y Azpilcueta y aún con mayor precisión en San Roberto Belarmino.<sup>773</sup>

### F. El cardenal Cayetano

Fray Tomás de Vio, Cayetano, dominico (1469-1534) es figura capital del Renacimiento que influyó en el movimiento teológico de la primera mitad del siglo XVI. Profesor en Padua, Pavía, y en otros centros de altos estudios teológicos; vicario general de la orden, y maestro general de 1508 a 1518. Cardenal de San Sixto en 1517, y legado del papa en Alemania en tiempo de la revuelta luterana. Sin duda, el más grande teólogo de su tiempo.<sup>774</sup>

Defensor vigoroso de las prerrogativas espirituales del papado, rechaza la idea conciliarista, y considera al papa como la suprema autoridad espiritual en la Iglesia; autoridad que le viene inmediatamente de Dios;<sup>775</sup> defiende la teoría del poder indirecto: el poder del papa no es directo en materias temporales, sino en función de lo espiritual:<sup>776</sup> *potestas papae directe est respectu spiritualium*; lo que implica dos cosas: que no es directa respecto a las cosas temporales; y que en estos asuntos temporales sólo es *in ordine ad spiritualia*. Por-

<sup>773</sup> Ciertamente que este poder del papa no puede aplicarse en las sociedades actuales tal como lo explicaban aquellos autores, pero los principios fundamentales por ellos consignados siguen vigentes. Siempre será verdad que en la práctica de su vida pública y social, todos los cristianos deben conformarse a la dirección que les marque la silla apostólica en todo lo que interese al fin sobrenatural. Sobre Torquemada puede verse con fruto el artículo de E. Dublanchy, S. M., "Turrecremata et le pouvoir du pape dans les questions temporelles", *Revue Thomiste*, 28, 1923, pp. 74-101.

<sup>774</sup> Sobre este personaje singular, puede verse el número monográfico de la *Revue Thomiste*, París, 39, 1934-1935; y el número monográfico de *Angelicum*, 14, 1934. Mandonnet, M., "Cajetan", *D. T. C.*, II, col. 1313-1329. Gilson, E., "Cajetan et l'humanisme théologique", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 30, 1955, pp. 113-136.

<sup>775</sup> *Secunda secundae partis Summae Theologicae D. Thomae... Reverendiss. Domini Thomae a Vio Cayetani Commentariis illustrata*, Lugduni, 1587, I, q. 1, a. 10, n. 3. "De auctoritate papae et concilii utraque invicem comparata", *Opuscula omnia Revd. D. D. Th. de Vio Cayetani*, Lugduni, I, 1581, caps. 1-16, pp. 5-19.

<sup>776</sup> "Apologia tractatus de auctoritate papae et concilii", *Opuscula omnia*, II, cap. 13, ns. 70-80, p. 41.

que todas las cosas, aun las temporales, deben ser ordenadas al último fin; y compete al papa, como vicario de Cristo, dirigir todas las cosas a dicho fin; por lo tanto, del papa se pueden afirmar ambas cosas: *et quod habet supremam potestatem in temporalibus et quod non habet supremam potestatem in temporalibus*. Ambas proposiciones son verdaderas: la primera lo es *in ordine ad spiritualia*; la segunda, *directe seu secundum seipsa temporalia*.

En cuanto a la potestad de la Iglesia sobre los infieles, es clarificadora su famosa distinción; hay, escribe, tres clases de infieles: 1) los que *de iure et de facto* son súbditos de príncipes cristianos, como lo son los herejes, judíos, y moros que viven en tierras cristianas;<sup>777</sup> 2) los que son súbditos *de iure*, pero no *de facto*, como son los infieles que ocupan tierras que fueron de los cristianos; por ejemplo, los turcos y sarracenos,<sup>778</sup> y 3) los que no son súbditos *nec de iure, nec de facto*, en cuanto a la jurisdicción temporal, como los paganos que nunca estuvieron sometidos al Imperio romano, y habitan tierras que nunca fueron de los cristianos.<sup>779</sup> Naturalmente, los derechos de los príncipes cristianos sobre estas clases de infieles serán también distintos; sobre los primeros, los príncipes pueden dar las leyes que consideren necesarias o convenientes, pues la infidelidad no puede crear privilegios. Sobre los segundos, el caso es distinto: se trata no sólo de infieles, sino también de enemigos declarados de los cristianos; por ello, el príncipe cristiano puede hacerles la guerra, que será justa por definición. De los infieles del tercer grupo, como serían los indios, aunque Cayetano no lo diga, el planteamiento es distinto: los príncipes de estos infieles son legítimos, ya que por la infidelidad no dejan de ser dueños y señores de sus tierras, ni se puede justificar una guerra contra ellos; de modo que difundir el evangelio por estos medios, sería pecado; y ocupar sus tierras para mejor evangelizar, sería un latrocinio que obliga a restitución.

Sorprende que el cardenal nunca diga expresamente que se está refiriendo a los indios. A las dos primeras clases de infieles aporta los ejemplos oportunos; para esta tercera, no. Más aún, habla en hipótesis,

<sup>777</sup> *Secunda secundae partis Summae...*, q. 66, a. 8. *Quidam enim sunt subditi de iure et de facto principibus christianis; ut iudaei, haeretici et mauri, qui sunt in terris christianorum.*

<sup>778</sup> *Quidam vero sunt subditi de iure et non de facto principibus christianis, ut occupantes terra christianorum.*

<sup>779</sup> *Quidam autem infideles nec de iure nec de facto subsunt secundum temporalem iurisdictionem principibus christianis, ut si inveniuntur pagani qui numquam imperio romano subditi fuerunt, terras inhabitantes in quibus christianum nunquam fuit nomen.*

para el caso en que apareciesen paganos —*ut si inveniuntur pagani*— que nunca hubiesen pertenecido al Imperio romano. ¿Es que no se había enterado de que ya habían aparecido? Imposible; él publicó los *Comentarios* en 1518, y para entonces el descubrimiento era un hecho notorio; él dio licencia en 1510 para el viaje de los primeros dominicos que pasaron al Nuevo Mundo; e intervino decisivamente en la elección de Carlos V como emperador de Alemania. No es posible alegar ignorancia, ni mucho menos desinterés. Las Casas asegura que Cayetano escribió el Comentario a la 2-2 por ciertas informaciones que, sobre asuntos indianos, le dio Jerónimo de Peñafiel.<sup>780</sup> Es un dato de gran valor histórico.

Peñafiel venía de América, testigo presencial de lo que allí sucedía; había tratado “largamente” con fray Pedro de Córdoba, tomando posiciones para la defensa en la Corte de aquella naciente comunidad. Peñafiel fue a Roma y tuvo ocasión de informar al maestro general de la orden, como es norma, quien espantado le respondió: *et tu dubitas regem tuum esse in inferno?* Peñafiel fue prior de San Pablo de Valladolid, y allí tuvo ocasión de contar estas cosas a fray Bartolomé, de las que tomó buena nota. Era 1517, cuando Cayetano daba las últimas pinceladas a sus *Comentarios*, y “acordó escribir contra esta tiranía”; el lugar adecuado el artículo 80. de la q. 66; el modo, una simple distinción clarificadora “que dio luz a toda la ceguedad”; las consecuencias, tremendas, lógicas y tajantes. Pero sin citar a los indios del Nuevo Mundo a los que, sin duda implícitamente se estaba refiriendo. ¿Por qué?

Antes de aventurar una respuesta, sigamos con el texto del cardenal: *Horum nanque domini quamvis infideles, legitimi domini sunt, sive regali sive politico regimine gubernentur; nec sunt propter infidelitatem a dominio suorum privati, cum dominium sit ex iure positivo, et infidelitas ex iure divino, quod non tollit ius positivum...*<sup>781</sup> *Et ideo de his nullam scio legem quoad temporalia. Contra hos nullus Rex, nullus Imperator, nec Ecclesia Romana potest movere bellum ad occupandas terras eorum aut subiiciendum eos temporaliter; quia nulla subest causa iusti belli... Unde gravissime peccaremus si fidem Christi Iesu per hanc viam ampliare contenderemus, nec essemus legitimi domini illorum, sed magna latrocinia committeremus et teneremur ad restitutionem, utpote iniuste debellatores aut occupa-*

<sup>780</sup> *Historia de las Indias*, lib. III, c. 38.

<sup>781</sup> 2-2, q. 10, a. 10.

*tores. Mittendi essent ad hos praedicatores boni viri, qui verbo et exemplo converterent eos ad Deum; et non qui eos opprimant, spoliarent, scandalicent, subiiciant, et duplo gehennae filios faciant, more fariseorum.*<sup>782</sup>

Este es el lenguaje. Sin duda muy duro. Y se está refiriendo claramente a los españoles en Indias; pero no lo dice. Hay lógica, doctrina clara, y la irritación suficiente como para meter al rey de los españoles en los infiernos... Pero no hay ejemplos. ¿No pensaría que era mucho mejor exponer los principios con toda claridad y crudeza, sin remitirse a casos concretos? ¿No tendría presente las consecuencias de una reprobación expresa del dominio español sobre las Indias? Ya lo habían hecho unos frailes de su orden en un ranchón de paja en La Española, ante un grupo de españoles endomingados, y se habían conmovido los cimientos de la civilización occidental... ¿No mediría sabiamente los efectos de aquellas afirmaciones, en la pluma del más grande teólogo de su tiempo, y que además era maestro general de la Orden de Predicadores y príncipe de la Iglesia? Parece normal, en un hombre de gobierno, prudente y sabio, habituado a pensar en las consecuencias de cualquier acción, tanto para él, como para los demás.<sup>783</sup>

A partir de entonces, la teoría del poder indirecto se convertirá en la opinión dominante del siglo XVI, en especial de los grandes teólogos españoles.

Tal es el estado en que se encontraba el sistema en aquellos años en que unas naves españolas descubrieron el Mundo Nuevo.

<sup>782</sup> In 2-2, q. 66, a. 8, n. 1.

<sup>783</sup> Así opina también Hera, A. de la, "El pensamiento europeo anterior a Vitoria", *Actas del I Simposio sobre la Ética en la conquista de América (1492-1573)*, Salamanca, 1984, p. 128.